

PIERRE-FRANÇOIS NOPPEN

LE PROBLÈME DU DISCOURS CHEZ HEIDEGGER

Mémoire
présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL

DÉCEMBRE 2000



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.

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 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.

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.

0-612-56765-6

Canada

RÉSUMÉ

Heidegger analyse le discours en vue d'en dégager les fondements. À l'encontre de la tradition logique, qui s'appuie sur le primat de l'énoncé, il affirme que le sens fondamental du discours est son sens phénoménal : le discours est avant tout accomplissement (*Vollzug*), c'est-à-dire *discourir*. Quant au discourir, il se fonde dans le phénomène de la vérité, compris comme dé-couvrir, lequel, à son tour, est le sens d'accomplissement du comprendre, structure fondamentale du *Dasein* humain. La conception heideggerienne du discours permet ensuite de mettre à l'épreuve la distinction traditionnelle, que Heidegger lui-même reprend, entre le langage (*Sprache*) et le discours (*Rede*) pour montrer que le langage est constitutif de la compréhensibilité du *Dasein*. Finalement, la mise à jour du phénomène induit une différence entre le discours sur l'étant et celui sur le phénomène (l'être). Le discours phénoménologique a le caractère de l'indication formelle.

AVANT-PROPOS

J'aimerais tout d'abord exprimer toute ma reconnaissance à mon directeur de recherches, Luc Langlois, pour l'appui qu'il m'a donné et la confiance qu'il m'a témoignée tout au long de mes études de maîtrise. Je le remercie aussi pour les judicieux conseils qu'il m'a prodigués en vue de la réalisation de ce mémoire. Il me faut ensuite remercier tous les professeurs de l'Université Laval qui ont, chacun à leur manière, marqué mon jeune parcours. Je dois cependant des remerciements particuliers à Thomas de Koninck et Marie-Andrée Ricard pour les discussions stimulantes, les généreux conseils et les nombreux encouragements dont ils m'ont fait bénéficier au cours des années. Je tiens aussi à remercier les membres du personnel de la Faculté de philosophie de l'Université Laval pour leur aide aussi dévouée que précieuse.

J'aimerais en outre exprimer ma gratitude au Fonds pour la formation des chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR) dont le support financier a permis la réalisation de ce travail.

Qui a eu, comme moi, la chance de recevoir le support et les encouragements de ses parents, sait quelle immense dette j'ai envers eux. À mes chers, très chers parents, le plus grand des mercis.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	ii
AVANT-PROPOS	iii
TABLE DES MATIÈRES	iv
INTRODUCTION	1
I – LES FONDEMENTS DU DISCOURS	4
§1. Logique et vérité : le projet d'une logique philosophique	4
§2. Critique de la conception traditionnelle de la vérité	6
§3. Le problème de la signification	11
a) Renvoi, signification et monde	13
1) L'outil	13
2) Le signe	15
3) Signification, significativité et monde	20
b) <i>Λόγος σημαντικός</i>	27
1) Discours et significativité	27
2) Structure fondamentale du discours	28
3) Le phénomène du signifier	31
4) Comprendre et expliciter	32
5) Le symbole	38
§4. Le discours apophantique	42
a) Du « comme » herméneutique au « comme » apophantique	42
b) Les trois significations de l'énoncé	47
c) Déchéance de l'énoncé : l'énoncé comme <i>λεγόμενον</i>	49
§5. Le phénomène originaire de la vérité	50
a) Vérité chez Aristote et conditions de possibilité du discours faux	50
b) Le fondement temporel de l'ontologie aristotélicienne : présent et présence	56
c) La temporalité ekstatique du Dasein	60
d) Le phénomène originaire de la vérité	64
II – LANGAGE ET DISCOURS	69
§6. Approche du problème du langage	69
a) Langage et déchéance	69
b) Appropriation et historicité du langage	72

c) Langage et compréhensibilité	73
d) Les origines de la distinction langage/discours	77
§7. Moments constitutifs et possibilités d'être du discours	79
a) Les quatre moments constitutifs du discours	79
b) Discours et rhétorique	81
c) Entendre	85
d) Se taire	87
§8. Libérer la grammaire de la logique	89
III — LE PROBLÈME DU DISCOURS ONTOLOGIQUE	94
§9. L'ontologie fondamentale comme phénoménologique herméneutique	95
§10. Le discours ontologique comme indication formelle	99
a) De la formalisation à l'indication formelle	100
b) Sens méthodique de l'indication formelle	105
c) L'indication formelle comme discourir	109
d) L'indication formelle comme langage	122
§11. Le sens temporel du discours ontologique	128
CONCLUSION	133
BIBLIOGRAPHIE	135

INTRODUCTION

Au centre des préoccupations philosophiques du XX^e siècle se trouve le problème du discours. Jamais, à vrai dire, une époque ne se sera autant préoccupée du discours que la nôtre et pour cause : à travers le problème du discours, c'est plus souvent qu'autrement celui des fondements qui oppose les philosophes — fondements de la connaissance, de la rationalité, de la vérité, voire de la philosophie elle-même.

L'étude qui suit porte sur le problème du discours tel que Heidegger le développe au cours des années vingt. Les recherches de Heidegger sur le discours s'inscrivent dans la foulée des percées phénoménologiques de Husserl. Dès le début des années vingt et même avant, Heidegger se met en quête du phénomène originaire (*Urphänomen*), lequel prendra successivement la forme de la vie originaire, de la facticité, du *Dasein*, puis, dans une réduction ontologique toujours plus radicale, de l'être lui-même. Mais, contrairement à Husserl, Heidegger ne s'engage pas sur la voie de l'idéalité ; ou plutôt, il cherche à la dépasser en mettant en évidence les caractères intrinsèquement temporel et historique du phénomène originaire, héritage de l'herméneutique de Dilthey et du comte Yorck. Ce n'est pas pour rien que Heidegger développe dans ses cours de Fribourg une herméneutique de la facticité, puis, dans *Être et temps*, une phénoménologie herméneutique du *Dasein*.

Maintenant, mettre à jour le phénomène originaire ne va pas sans contrainte. Tout en approfondissant ses perspectives phénoménologiques, Heidegger doit se livrer à une critique de la « tradition logique » qui tient, quant à elle, le *logos* pour fondement. Dans ses grandes lignes, sa critique consiste à montrer qu'on ne peut affirmer que des structures logiques (ou des catégories formelles) sont au fondement de l'expérience que lorsqu'on prend l'énoncé (ou le jugement) comme cellule fondamentale du discours et la détermination comme le fondement de la signification et lorsque, plus généralement, on se règle sur la conduite théorique par rapport à l'étant (*theoretisches Verhalten*) pour philosopher.

Ce n'est donc ni à partir de l'énoncé ni à partir des règles et structures logiques que Heidegger cherche la structure fondamentale du discours, mais à partir de son sens phénoménal. Heidegger détermine le sens du phénomène en général comme accomplissement (*Vollzug*) d'être. L'« accomplissement » vient en fait répondre à la question de la signification phénoménologique

de l' « appartenance de l'*intentum* à l'*intentio* (*Mitgehörigkeit des Intentum zur Intentio*) »¹, de l'appartenance du visé à la visée. Autrement dit, Heidegger parvient à l'accomplissement à travers une réduction du phénomène de l'intentionnalité. Quand il s'agit du discours, l'accomplissement n'est rien d'autre que le discourir lui-même. Heidegger reconduit les philosophes au philosophe lui-même, à ce qu'ils *font*, c'est-à-dire, selon lui, à ce qu'ils *sont*. Et ce qu'ils sont est toujours davantage que ce qu'ils disent.

De fait, la mise en lumière du sens phénoménal du discours révèle que le discours prend racine dans un phénomène plus originaire encore, une structure phénoménale qui constitue à la base l'accomplissement d'être qu'est le *Dasein* : le comprendre. Par là Heidegger s'approprie phénoménologiquement un concept que les herméneutes avaient, avant lui, mis de l'avant. Le comprendre est une structure anticipative, pré-réflexive, pré-théorique et toujours en contexte dont le mode originaire d'accomplissement consiste à percevoir (*vernehmen*) en un sens très large ou, mieux encore, à découvrir (*entdecken*). Heidegger conçoit ce dé-couvrir à l'aune d'une interprétation de l'*ἀλήθεια* grecque (vérité) de sorte que la mise à jour du comprendre constitue en même temps un retour aux origines de la pensée occidentale. Ainsi, paradoxalement, le discours se fonde-t-il dans le phénomène de la vérité et non l'inverse.

Mais il y a plus. En réduisant le phénomène de l'intentionnalité pour révéler l'accomplissement d'être, Heidegger se trouve à introduire une distinction entre l'être (le phénomène) et l'étant, ce qu'il saisira terminologiquement comme la différence ontologique. En ce qui concerne le discours, cela signifie qu'il y a d'une part le discours sur l'étant, de l'autre celui sur l'être — ou discours ontologique (ou phénoménologique). Mais peut-on dire le phénomène, l'être, comme on dit l'étant ? Comment parvenir à décrire ce qui se dérobe aux catégories formelles ? Bref, quelle est la nature du discours ontologique ? La réponse de Heidegger est aussi simple qu'énigmatique : le discours ontologique a le caractère de l'indication formelle. Énigmatique, elle l'est parce que, bien que l'indication formelle alimente toute l'entreprise de Heidegger au cours des années vingt, Heidegger ne l'analyse pour ainsi dire jamais en profondeur. Il faudra donc nous enquérir du sens de l'indication formelle.

¹ Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Band 20, Marburger Vorlesung Sommersemester 1925, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1979, p. 63. Nous traduisons les passages tirés de ce cours, de même que ceux tirés des autres cours et opuscules en nous inspirant des traductions existantes, mais surtout de la traduction d'*Être et temps* réalisée par Emmanuel Martineau (Authentica, 1985).

Et on ne saurait parler du discours ontologique sans parler du langage dont il s'abreuve. Qui ne s'est jamais étonné de la terminologie absconse de Heidegger à la lecture d'*Être et temps* ? D'aucuns s'entendront pour dire que l'usage que Heidegger fait du langage est déterminant à la grandeur de son entreprise. C'est d'ailleurs par là que, dès 1931, Carnap s'en prenait à Heidegger. Il ne s'agira cependant pas tant pour nous d'analyser la terminologie de Heidegger que de tester la distinction entre le discours (*Rede*) et le langage (*Sprache*)², distinction que Heidegger emprunte à la même tradition Logique qu'il critique si ardemment.

La première partie de ce travail sera consacrée au dégagement des fondements du discours. Pour y arriver, nous suivrons, plutôt que le projet ontologique qui s'affirme et s'impose seulement à partir d'*Être et temps*, le projet d'une logique philosophique que Heidegger développe dans le cours du semestre d'hiver 1925-1926 (§1). Après une critique des conceptions traditionnelles de la vérité (§2), nous tenterons de dégager la structure fondamentale du discours à travers une analyse du phénomène de la signification (§3). Après quoi nous pourrons procéder à la genèse de l'énoncé (§4). Il s'agira en dernier lieu (§5) de mettre à jour le phénomène originaire de la vérité, tel que Heidegger le conçoit, et de voir comment le discours prend racines en lui ; il sera, pour ce faire, nécessaire de dégager les fondements temporels du *Dasein*.

Dans la deuxième partie, nous procéderons à l'examen de la distinction entre le discours et le langage. Nous verrons comment Heidegger aborde le problème du langage (§6). Nous ferons ensuite le point sur le discours, ses possibilités et modes d'être (§7), avant de voir comment Heidegger cherche de nouveaux fondements à la grammaire (§8).

C'est dans la troisième partie que nous analyserons le sens du discours ontologique (ou phénoménologique). Nous chercherons en un premier temps à déterminer le caractère du discours ontologique compris comme le *logos* de la phénoménologie herméneutique (§9). Puis, nous nous attaquerons directement au sens de l'indication formelle, depuis le sens de la formalisation jusqu'au langage (§10). Enfin, il faudra, à notre tour, reconduire Heidegger à ce qu'il fait alors qu'il discourt à propos du phénomène, en déterminant le sens temporel du discourir à caractère ontologique (§11).

² Nous suivons la traduction de Jean Greisch (*Ontologie et temporalité : essai d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 204).

I – LES FONDEMENTS DU DISCOURS

§1. Logique et vérité : le projet d'une logique philosophique

Dans son cours du semestre d'hiver 1925-1926 intitulé *Logique. La question de la vérité*, Heidegger s'enquiert des fondements de la logique. Il entend reconduire la logique à ses racines à travers l'élaboration d'une logique philosophique. Comme l'indique le titre, Heidegger envisage alors la logique sous l'angle de la question de la vérité. Plus radicalement, il veut montrer — et c'est là le propos d'une logique philosophique — que le discours se fonde dans le phénomène de la vérité.

Mais d'abord, que faut-il entendre par le terme « logique »? L'explication préalable du mot « logique » doit indiquer le champ thématique de la logique. Le terme renvoie au grec *λογική*, nous dit Heidegger, et à la tripartition du savoir d'après les trois domaines de l'étant: *λογική*, *φυσική* et *ἠθική* (logique, physique et éthique)³. Selon Sextus Empiricus, cette tripartition vient au jour dans l'entourage de Xénocrate, successeur de Speusippe à l'Académie de Platon, et chez les disciples d'Aristote. Le plus souvent, on l'associe toutefois à la doctrine des Stoïciens. Maintenant, le renvoi de Heidegger n'est pas anodin. Car ni chez Platon, ni même chez Aristote n'apparaît ce vocable — on retrouve chez Aristote sans plus *λογικῶς*. Et pourtant, lorsqu'il s'agit de logique, la référence à Aristote est des plus communes. C'est que le mot est « plus jeune que ce qu'il désigne »⁴, écrit Heidegger. Le constat n'est pas simplement historique, il permet au contraire à Heidegger de libérer l'horizon d'une authentique réduction vers les fondements de la logique.

Reprenons la tripartition pour comprendre de quoi il retourne en logique. L'éthique est la science de l'*ἦθος*, c'est-à-dire des relations de l'homme à soi-même et aux autres, et la physique est la science de la *φύσις*, c'est-à-dire de la nature, voire « dans un sens très large » du *κόσμος*, du monde. Enfin, la logique est, selon cette tripartition, la science du *λόγος*, du discours. Mais Heidegger refuse cette tripartition ; il refuse en fait l'abstraction que nécessite l'institution des

³ Idem, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Band 21, Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/1926, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1976, p. 3sq.

⁴ *Ibid.*, p. 5.

trois domaines susmentionnés. Pour parvenir aux origines, Heidegger emprunte la voie du plus commun.

Comment le discours se manifeste-t-il d'ordinaire ? Le commun des mortels ne discute pas en soliloque, mais avec quelqu'un. Maintenant, « ce discourir-l'un-avec-l'autre (*Miteinanderreden*) consiste à discuter l'un avec l'autre de circonstances, d'occasions, de plans, de devoirs, de rapports, d'événements, de destins »⁵, etc. On discute ainsi à propos de quelque chose avec quelqu'un. Autrement dit, le discours lie les êtres humains entre eux, mais les lie aussi aux choses elles-mêmes. Heidegger en conclut : « λόγος est donc quelque chose dans quoi s'annonce (*sich bekundet*) une liaison d'être entre les deux régions universelles précédemment nommées : l'homme (*ἦθος*) — le monde (*φύσις*). »⁶ Ultimement, c'est cette liaison d'être que Heidegger a en vue, donc pas tant le discours lui-même que ce qui s'annonce en lui, ou plutôt le discours pour ce qui s'annonce en lui. Cette liaison d'être entre l'homme et le monde n'est autre chose que ce que Heidegger déterminera comme la transcendance du *Dasein*. En termes clairs, le discours annonce la transcendance du *Dasein* (cf. §3). Mais n'anticipons pas davantage.

Maintenant, qu'est-ce qui fait proprement d'un discours ce qu'il est ? Nous rencontrons le discours le plus souvent comme ce qui est dit, comme un ensemble de mots de diverses natures, enfilés les uns à la suite des autres d'après un ordre qui varie. Mais justement pourquoi cet ordre varie-t-il ? Nous dirons que dans tel ou tel cas, le sujet précède le verbe etc. Soit ! Seulement, Heidegger est à la recherche d'un critère qui vaille pour tout discours. Ce critère, Heidegger le trouve une première fois exprimé dans le *Sophiste* de Platon : τὰ μὲν ἐφεξῆς λεγόμενα καὶ δηλοῦντα τι συναρμόττει⁷. Il y a discours seulement lorsque ce qui est dit dans un certain ordre rend quelque chose manifeste⁸. Le δηλοῦν, le manifester (*Offenbaren*), est ainsi le critère qui doit nous permettre de déterminer s'il y a discours ou non. Par là se trouve dévoilée l'intentionnalité de tout discours ; le λόγος est λόγος τινός, comme dit encore Platon⁹, c'est-à-dire discourir de (*von*) quelque chose ou à propos de (*über*) quelque chose. Mais le fait de rendre

⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁷ Platon, *Le Sophiste*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1955, 261d9.

⁸ Cf. Heidegger, *Platon : Sophistes*, Gesamtausgabe, Band 19, Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1992, p. 587sqq.

⁹ Platon, *op.cit.*, 262 e 5.

manifeste ne peut ici servir de critère que parce qu'il constitue la réalisation fondamentale du discours.

« La logique comme science du discours examine le discours dans ce qu'il est authentiquement, c'est-à-dire dans ce sien manifester (*Offenbaren*). Le thème de la logique est le discours eu égard à son sens fondamental : faire voir (*sehen lassen*) le monde et le *Dasein* humain, en somme l'étant. »¹⁰

La logique doit donc arriver à faire voir ce qui s'annonce en elle. Or, rendre quelque chose manifeste ou le faire voir, c'est le découvrir (*aufdecken*). Et l'on ne découvre que ce qui n'était pas découvert, ce qui auparavant était voilé. C'est dire que ce qui est à dévoiler (le *Dasein* et le monde) est de prime abord voilé. Le découvrir (*aufdecken*) en question est en fait un découvrir (*entdecken*). L'être-découvert (*Entdecktheit*) est la détermination formelle du phénomène de la vérité. Cette compréhension de la vérité, si originale soit-elle, ne résulte encore que d'une simple analyse sémantique du terme grec *ἀλήθεια*. Le mot est en effet composé du préfixe privatif *ἀ-* et de la racine *λήθη*, qui signifie « oubli ». Littéralement donc, *ἀλήθεια* signifie le fait de ne plus être dans l'oubli — d'où « être-découvert ».

Heidegger en conclut que la logique, jusqu'alors déterminée comme la science du discours, est fondamentalement la science de la vérité. « En d'autres termes, commente-t-il, seulement pour autant que ce que signifie "vérité" devient clair serons-nous en mesure de comprendre le discours, le *logos* de façon authentique »¹¹. Une logique philosophique doit parvenir à révéler le phénomène originaire de la vérité, ce qui nécessite une critique des différentes conceptions de la vérité véhiculées par la tradition.

§2. Critique de la conception traditionnelle de la vérité

Heidegger résume la conception traditionnelle de la vérité en trois thèses¹². Selon la première, le lieu originaire de la vérité est l'énoncé (ou le jugement dont l'énoncé est l'expression), c'est-à-dire que ce qui rend possible la vérité est l'énoncé (1). La deuxième affirme que l'essence de la vérité est l'adéquation entre le jugement et son objet (2). Enfin, selon la troisième, c'est Aristote qui a le premier mis de l'avant les deux thèses précédentes (3).

¹⁰ Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, op. cit., p. 6.

¹¹ *Ibid.*, p. 7.

¹² Ces trois thèses sont d'abord énoncées dans *ibid.*, p. 127-128, puis reprises dans *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, dix-septième édition, 1993 (1927), §44a), p. 214 [tr. fr. par Emmanuel Martineau : *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985]. Nous suivons la traduction de Martineau en la modifiant au besoin.

Heidegger soutient qu'il s'agit de trois préjugés. Plus directement, la critique de Heidegger s'adresse au psychologisme logique (Mill et Brentano), à la logique de la validité de Lotze (reprise par les Néo-kantiens) et à la logique phénoménologique de Husserl. L'exposition sans doute la plus complète de sa critique de la conception logique de la vérité, bien qu'elle demeure à maints égards encore très sommaire, se trouve dans la première partie du cours de 1925-1926¹³. La stratégie générale de Heidegger consiste à reconduire le psychologisme logique et la logique de la validité de Lotze à la phénoménologie de Husserl, puis de reconduire celle-ci à une interprétation phénoménologique de la conception aristotélicienne de la vérité. Nous ne présenterons que les grandes lignes de sa critique de la logique de la validité et de la logique phénoménologique de Husserl, ce qui signifie que nous reconduirons la première thèse à la deuxième, pour voir par la suite pourquoi il est de l'avis de Heidegger erroné d'en appeler à Aristote comme au père de ces deux thèses.

Dans l'introduction à la *Dialectique transcendantale*, Kant écrit : « La vérité ou l'apparence ne sont pas dans l'objet pour autant qu'il est intuitionné, mais dans le jugement porté sur lui pour autant qu'il est pensé. »¹⁴ Est-ce dire que l'énoncé (ou le jugement) est le lieu de la vérité ? Plus catégorique est la position de Lotze : « La proposition vraie, la proposition à laquelle revient la vérité, vaut ; elle est une vérité. »¹⁵ Est-ce la vérité qui fonde la validité ou l'inverse ? Si c'est la vérité qui fonde la validité, alors il faut se demander d'où vient qu'une proposition soit vraie et vice-versa.

Conformément à l'attitude phénoménologique, Heidegger soutient qu'un énoncé ne peut valoir que pour autant qu'il exprime une intuition. L'énoncé vient articuler ce qui est donné dans l'intuition. La teneur (*Gehalt*) de l'énoncé est donc ce qui est intuitionné (*Angeschautes*) en tant qu'il est articulé. Mais une fois l'intuitionné hors de vue, l'énoncé demeure comme représentation vide, il n'est que ce qui est dit sans plus. Sa teneur n'est plus qu'une simple visée (*Meinung*). En quel sens peut-il alors être même dit vrai ? Il est vrai en tant qu'il est "légitimable" (*ausweisbar*), c'est-à-dire pour autant qu'il peut être montré que l'identité entre le visé (*Gemeintes*) et l'intuitionné, entre l'énoncé comme articulation de l'intuitionné et l'intuitionné articulé dans l'énoncé, pour autant donc qu'il peut être montré que cette identité persiste

¹³ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, §§6-10.

¹⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 350, in : Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., §44a), p. 215.

¹⁵ Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, op. cit., p. 99.

(*besteht*). Comme telle, la persistance ne fonde pas la vérité, car elle doit toujours être démontrée dans l'intuition. Par exemple, le simple énoncé « la porte est ouverte » n'est vrai que dans la mesure où la porte demeure ouverte, c'est-à-dire qu'il trouve sa légitimité dans le fait que celui qui réalise cet énoncé lève les yeux pour voir que la porte est bel et bien ouverte. Ainsi la première thèse (1) se voit-elle phénoménologiquement reconduite à la deuxième (2).

Suivant cette reconduction, c'est la relation d'identité entre la teneur chosale du visé et celle de l'intuitionné qui doit être désignée comme la vérité. Il faut préciser que la relation d'identité (accord, adéquation) entre le visé et l'intuitionné n'est pas du type de celle entre la chose et la détermination, entre porte et ouvert. Car la relation entre « porte » et « ouvert » appartient tant à la teneur chosale (*Sachgehalt*) du visé qu'à celle de l'intuitionné. « Le soi-disant relat de proposition (*Satzverhalt*), dans lequel la chose est visée d'après son état de chose (*Sachverhalt*) est présent dans la proposition de la même façon que l'état de chose est présent dans le visé lui-même. »¹⁶

Mais quel est le mode d'être de cette relation d'identité ? Husserl confère à cette relation le même mode d'être qu'à la proposition : il place la vérité sous le signe de l'idéalité. C'est l'impasse : l'énoncé se fonde dans la vérité comme identité entre le visé et l'intuitionné, pendant que celle-ci se voit conférer le même mode d'être que l'énoncé lui-même, c'est-à-dire l'être idéal. Husserl ne tient pas compte de la réalité de l'accomplissement de l'intuition qui mène à l'identité.

Heidegger ne rejette pas pour autant cette conception de la vérité ; il s'enquiert plutôt des fondements ontologiques de ce qu'il considère n'être qu'une « caractéristique » de la vérité. « Qu'est-ce qui est tacitement co-posé dans ce tout de relations qu'est l'«*adaequatio intellectus et rei*» ? Et quel caractère ontologique ce co-présumé possède-t-il ? »¹⁷, demande Heidegger. Car il semble bien qu'il ne s'agisse pas là du sens originnaire de la vérité.

C'est d'ailleurs ce qui ressort lorsqu'on considère (3) l'origine de cette conception que Heidegger retrace dans un passage du premier chapitre du *De l'interprétation* d'Aristote : *ταῦτά πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά* — « Chez tous les états de l'âme sont les mêmes, comme sont [chez tous] immédiatement les mêmes les

¹⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹⁷ *Idem*, *Sein und Zeit*, op. cit., §44a), p. 215.

choses dont ces états d'âme sont les semblables »¹⁸. Si nous suivons la réécriture de Heidegger : *παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα*, qu'il traduit ainsi : « les « vécus » de l'âmes, les *νοήματα* sont des assimilations (*Angleichungen*) aux choses »¹⁹, l'origine de la conception en question se fait plus saillante. Seulement, fait remarquer Heidegger, Aristote ne présente pas cet énoncé comme une définition de la vérité. Ce sont donc les interprètes d'Aristote qui seraient à l'origine de la définition de la vérité que Thomas d'Aquin formule comme *adaequatio intellectus et rei*. Ce dernier emploie aussi les termes *correspondentia* (*Entsprechung*, correspondance) et *convenientia* (*Übereinstimmung*, accord) pour désigner l'*adaequatio*²⁰ ; on voit à partir de là de nombreuses variantes se profiler.

Pour ce qui est de la première thèse, elle tire son origine d'un passage du quatrième chapitre du *De l'interprétation* d'Aristote : *ἐστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, ... ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει* (16 b 34 – 17 a 3). Heidegger traduit d'abord ainsi :

« Chaque discours indique certes quelque chose (signifie somme toute quelque chose) — monstatif, laissant voir n'est pas en revanche chaque discours, mais seulement celui, dans lequel survient l'être-vrai ou l'être-faux. » — « Jedes Reden weist zwar auf etwas hin (bedeutet überhaupt etwas) — aufweisend, sehen lassend dagegen ist nicht jedes Reden, sondern nur das, darin, das Wahrsein oder Falschsein vorkommt. »²¹

Trois choses sont à remarquer dans l'interprétation de Heidegger. Une comparaison avec la traduction canonique que donne Tricot les fera immédiatement ressortir. Tricot traduit le passage par : « Tout discours a une signification... Pourtant tout discours n'est pas une proposition, mais seulement le discours dans lequel réside le vrai ou le faux... »²² En premier lieu, Heidegger traduit *σημαντικός* d'abord par « hinweisend auf etwas » (indiquant quelque chose) que le « bedeutend » vient en quelque sorte résumer — nous y reviendrons dans le chapitre suivant ; ensuite, *ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι* par « Wahrsein oder Falschsein » (être-vrai ou être-faux) et non simplement par vrai ou faux ; finalement, et cela ne laisse pas d'étonner, *ὑπάρχειν* par « vorkommen » (survenir).

¹⁸ Aristote, *Organon, Kategorien / Hermeneutik*, Hamburg, Felix Meiner, 1998, 16 a 7-8. Nous traduisons en nous inspirant de la traduction de J. Tricot (Vrin, 1989). Les références subséquentes à cet ouvrage seront intégrées au texte et indiquées entre parenthèses.

¹⁹ Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit.*, §44a), p. 214.

²⁰ Thomas d'Aquin, *Quaest. disp. de veritate qu. I, art. 1* in : *Ibid.*

²¹ Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, op.cit.*, p. 129.

²² *Loc. cit.*

Avant d'élaborer davantage, il faut en terminer avec la troisième thèse, car il apparaît qu'Aristote n'est l'auteur ni de la deuxième thèse ni de la première. C'est en effet l'énoncé qui est défini eu égard à la vérité et non l'inverse. Aussi la vérité ne « réside »-t-elle pas simplement dans l'énoncé.

Ainsi l'énoncé, le discours qui fait voir, est-il un type particulier de discours. Mais quels sont les autres discours? Aristote dit : *Οὐκ ἐν ἅπασιν δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχὴ λόγος μὲν, ἀλλ' οὔτ' ἀληθὴς οὔτε ψευδής* (17 a 4). « Mais l'être-vrai ou l'être-faux n'est pas sous-la-main (*vorhanden!*) dans toutes les guises du discours ; ainsi la prière, par exemple, est-elle un discours, mais un discours qui n'est ni vrai ni faux », traduit Heidegger²³. Nous reviendrons plus loin sur la traduction de *ὑπάρχει* par « est sous-la-main ». Attardons-nous pour l'instant à comprendre ce qu'est l'énoncé par opposition aux autres types de discours. La prière n'est pas un énoncé, car, en elle, ni l'être-vrai ni l'être-faux ne survient. Aux côtés de la prière on peut placer toutes les guises du discours qui ne sont pas au sens strict des énoncés ; au nombre de ces guises, on peut compter, entre autres, le souhait, l'ordre et la question. Mais c'est justement ce « sens strict » qui fait problème. Autrement dit, la question consiste à savoir si la tradition logique voit juste en affirmant que ces autres types de discours revêtent, quoique de façon non explicite, le caractère de l'énoncé²⁴. Cette opinion tient, selon Heidegger, d'un problème d'orientation dans la problématique du discours. Les logiciens appréhendent le discours comme ce qui est dit (*λεγόμενον*) et non comme discourir (*λέγειν*) d'une certaine manière. La différence se situe ici au niveau de la façon (*Weise*) de discourir. Dans les termes de la phénoménologie de Husserl, le problème est à envisager au niveau de l'acte du discours, bien que l'acte du discours, le discourir, constitue ici le sens phénoménal propre du discours : tantôt le discours objectivise, tantôt il n'objectivise pas. Si quelqu'un demande à celui ou celle qui entre dans la pièce : « Ferme s'il te plaît la porte derrière toi! », il évident qu'objectivement le discours est faux, c'est-à-dire que la porte n'est pas fermée lorsque qu'on formule simplement cette demande. Mais au moment où on articule cette demande, celle-ci n'est à strictement parler ni vraie ni fautive. L'argument de Heidegger sera rendu plus clair et plus probant par la suite.

²³ Heidegger, *op.cit.*, p. 130.

²⁴ Heidegger renvoie ici à Bolzano (cf. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Bd. 1, §22, p. 87sq. in : *Ibid.*) et « d'une certaine façon aussi à Husserl » (*Ibid.*).

Si l'interprétation que la tradition nous a livrée est erronée, c'est aussi parce que le sens de *ἀληθεύειν* et de *ψεύδεται* lui est demeuré interdit. D'ailleurs, Heidegger remet sa traduction par être-vrai et être-faux sur le métier : la traduction qu'il a proposée du passage *ἀποφαντικός ... ὑπάρχει* (17 a 2-3) « ne correspond pas au degré de compréhensibilité que la proposition avait pour le Grec et à la vérité en raison du caractère indéterminé des expressions être-vrai et être-faux »²⁵. Au chapitre précédent, nous avons vu comment Heidegger traduisait *ἀλήθεια* par « être-découvert » ; il traduit à présent *ἀληθεύειν* par « dé-couvrir » (entdecken) et *ψεύδεται*, à l'opposé, par « verdecken » (recouvrir).

Il faut encore revenir sur la traduction de *ὑπάρχειν* par « vorkommen » (survenir), puis par « vorhanden sein » (être sous-la-main). « Vorkommen » doit être ici compris à peu près comme le contraire de l'« existence » qui caractérise le *Dasein*. Il signifie : « l'être au fondement pour quelque chose de telle sorte qu'à travers ce sous-la-main préalable soit porté tout autre » — « das zum Grunde liegen für etwas, so daß durch dieses im vorhinein Vorhandene alles andere getragen wird »²⁶. Par là, Heidegger veut montrer que le découvrir ou le recouvrir appartient à l'essence de l'énoncé de telle sorte qu'il fonde la possibilité de faire voir quelque chose à travers le discours. À la lumière de ces explications, Heidegger traduit de nouveau :

« Seul le discours dans lequel le découvrir ou le recouvrir porte et détermine l'authentique intention discursive (l'énoncé) met en lumière, fait voir. » — « Aufweisend sehend lassend (Aussage) ist nur das Reden, darin das Entdecken oder Verdecken die eigentliche Redeabsicht trägt und bestimmt. »²⁷

Mais qu'est-ce qui fonde en retour la possibilité que l'énoncé découvre ou recouvre ? On ne peut répondre à cette question qu'en mettant à jour la structure fondamentale de l'énoncé.

§3. Le problème de la signification

Pour éviter l'écueil d'une conception logique de la vérité, Heidegger ne s'enquiert pas de la structure fondamentale de l'énoncé directement à partir de l'énoncé ; il vise plutôt la structure du discours en général. Comme c'est le cas chez Husserl, c'est le problème de la signification qui lui ouvre la voie. Mais, en pensant la signification eu égard à la détermination, la tradition philosophique a fait de l'énoncé le foyer de la signification. Il s'agit pour Heidegger d'une part de

²⁵ *Ibid.*, p. 131.

²⁶ *Ibid.*, p. 132.

²⁷ *Ibid.*, p. 133.

montrer que l'énoncé n'est pas plus le lieu primaire de la signification que celui de la vérité, d'autre part de dégager la structure général du discours.

Voyons brièvement comment se présente le problème de la signification chez Husserl. Dans l'analyse de la signification sur laquelle s'ouvrent ses *Recherches Logiques*²⁸, il entend lever les ambiguïtés générées par certains usages langagiers, tout à fait incompatibles avec une logique pure, en montrant que la correspondance entre le mot et la signification est achevée et donnée *a priori*. Il détermine la signification d'abord comme signification d'un mot (*Wortbedeutung*), c'est-à-dire comme concept ou « unité de pensée qui vaut » (*geltende Denkeinheit*) ; ensuite, il la détermine comme « signification identique d'un énoncé » (*identische Aussagebedeutung*). Contre le vacillement dans l'acte de signifier qui génère l'ambiguïté de la signification, il affirme l'idéalité de l'unité de signification et, donc, sa validité *a priori*. C'est ainsi que la logique devient la « science des significations »²⁹. Heidegger est d'avis que le fait de conférer un statut idéal à la signification résulte d'une radicalisation d'une approche logique du problème de la signification. Heidegger doit tenter une nouvelle approche.

Dire que la détermination n'est pas le foyer de la signification signifie qu'une chose n'acquiert pas premièrement une signification dans un jugement : il n'y a pas de chose indéterminée qui tombe d'abord simplement sous le sens d'un sujet pour acquérir par la suite une signification lorsque ce sujet la prend en considération, la détermine de telle ou telle manière. À travers le problème de la signification, Heidegger vise non seulement les fondements du discours, mais encore tout le problème de notre rapport au monde. Il s'oppose de façon générale à l'idée selon laquelle la théorie fonde notre rapport au monde. Le monde ne s'ouvre pas à nous à travers la détermination théorique des objets qui le constitue. Le monde n'est pas une structure objective que nous rencontrons en tant que sujets comme il est d'usage de le penser depuis que Descartes a introduit la distinction entre « *res cogitans* » (chose pensante) et « *res extensa* » (chose étendue). Et les choses du monde n'ont pas un sens pour nous dans l'unique mesure où elles sont déterminées conceptuellement. Non, le sens du phénomène du monde et, à plus forte raison, la structure du monde, la mondanéité (*Weltlichkeit*), ne sont pas à chercher depuis la relation entre un sujet et son objet. Heidegger veut montrer que la signification s'enracine dans notre rapport le

²⁸ Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, 2. Band, 1. Teil : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993. Voir surtout l'introduction et la première partie qui s'intitule *Ausdruck und Bedeutung*.

plus primaire au monde, là où la prédication n'intervient pas encore. Il prend pour point de départ le monde ambiant, c'est-à-dire le monde tel qu'il est pour nous de prime abord, le monde de l'affairement quotidien, pour venir à en dégager la structure, la mondanité, et par le fait même le rapport de cette structure à l'être du *Dasein*. En plus de lui permettre de gagner les fondements du discours, le problème de la signification sert à Heidegger de voie d'accès à la structure du monde.

a) Renvoi, signification et monde³⁰

1) L'outil

Si Heidegger s'oppose à la détermination des choses du monde comme autant d'objets ayant chacun des propriétés bien distinctes, c'est parce que le plus souvent nous ne les prenons pas en compte en tant qu'objets. Comment alors? Heidegger fait intervenir ici une distinction, décisive pour la suite de ses analyses, entre deux modes d'être de l'étant intramondain: l'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*) et l'être-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*). L'être-à-portée-de-la-main est le mode d'être des choses telles que nous les rencontrons le plus souvent. L'être-sous-la-main caractérise quant à lui la présence thématique d'un étant ; l'étant est alors proprement objet d'une saisie thématique. Notre commerce quotidien avec les choses n'a cependant pas le caractère d'une telle saisie ; il est plutôt guidé par l'usage que nous faisons des choses. Aussi Heidegger préfère-t-il au terme « chose » celui d'« outil » qui vient traduire le terme grec *πράγματα*. Contrairement à « chose » (*Ding, res*) qui recèle certaines caractéristiques ontologiques proprement théoriques telles la substantialité et la matérialité, *πράγματα* renvoie explicitement à l'activité quotidienne, à la *πρᾶξις*. L'étant à-portée-de-la-main est un outil. Ainsi nous ne prenons pas un stylo en gardant constamment à l'œil ses propriétés, ou plutôt ses « appropriétés » (*Geeignetheiten*), comme le précise Heidegger, cherchant ainsi à marquer la distinction entre ce qui est propre à un outil et les propriétés (*Eigenschaften*) d'un objet³¹. D'ordinaire, nous prenons un stylo pour écrire, nous l'utilisons. Certes sa maniabilité, la fine pointe dont il est muni, la qualité de l'encre qu'il crache sont toutes des qualités à l'origine du

²⁹ *Ibid.*, p. 92.

³⁰ Pour l'analyse heideggerienne de la signification, il faut se référer aux §§20-24 du cours du semestre d'été 1925 (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, loc. cit.*) de même qu'aux §§16-18 de *Être et temps*.

choix de ce stylo-ci et non d'un autre ; il a donc fallu que nous portions à un moment ou un autre quelque attention à ses « propriétés », mais celles-ci visent toutes l'usage que nous comptons faire du stylo. Sa maniabilité, sa fine pointe et la qualité de son encre sont des qualités qui font de lui un bon stylo *pour* écrire.

Maintenant, les outils ne nous sont pas d'abord présents en eux-mêmes de façon isolée ; ils sont plutôt présents dans un complexe d'outils, lequel est nécessaire à la réalisation des différentes tâches projetées. Nous écrivons avec un stylo, sur une feuille de papier, qui repose sur une table de travail, qu'éclaire une lampe et ainsi de suite. Tous ces outils sont employés pour une même tâche, pour écrire en 1^{re} occurrence : ils nous sont tous présents dans leur « pour... » (*Um-zu*). Le « pour... » caractérise tous les outils. Heidegger dénombre quatre guises du « pour... » : l'ustensibilité (*Dienstlichkeit*), la contribution (*Beiträglichkeit*), l'employabilité (*Verwendbarkeit*) et la maniabilité (*Handlichkeit*). Un complexe d'outil est donc formé d'outils dont le « pour... » alterne entre ces quatre guises. Et c'est sur la base de ce « pour... » que nous pouvons déterminer ce qui est approprié ou non à un outil.

Mais, en lui-même, qu'est-ce que ce « pour... »? Pour répondre à cette question, Heidegger introduit un concept qui jouera un rôle central dans l'analyse de la signification : le renvoi (*Verweisung*). « Dans la structure du « pour... » est contenu (*steht*) un renvoi de quelque chose à quelque chose »³², écrit Heidegger. Le renvoi constitue la structure du « pour... ». Nous prenons en compte les outils non pas en eux-mêmes, comme cet outil-ci ou cet outil-là, mais dans un renvoi. C'est ainsi un complexe de renvois (*Verweisungszusammenhang*) qui à la base constitue un complexe d'outils.

Et ces renvois au cœur desquels la préoccupation quotidienne se déploie ont le caractère de l'évidence la plus commune, tant et si bien qu'ils passent la plupart du temps inaperçus. La présence des renvois ne devient apparente que lors d'une rupture dans un complexe de renvois. Une telle rupture peut se produire lorsqu'un outil n'est pas à l'endroit qui convient à son utilité ; par exemple, lorsqu'un stylo se retrouve dans la salle de bains tout juste à côté de la savonnette. Mais un complexe de renvois ne devient réellement manifeste que lorsque l'outil devient proprement inutilisable dans son utilité première, entravant du coup le bon accomplissement d'une tâche : l'outil dérange. C'est le cas lorsque notre stylo cesse sans préavis de cracher de

³¹ Cf. *Sein und Zeit*, loc. cit., §18, p. 83.

³² *Ibid.*, §15, p. 68.

l'encre, nous empêchant de continuer d'écrire ou, mieux encore, lorsque l'ampoule de la lampe qui éclaire d'ordinaire notre table de travail s'éteint pour nous plonger dans l'obscurité. En s'évanouissant, le « pour... » de l'outil fait apparaître le complexe de renvois qui donne toujours déjà, c'est-à-dire avant toute saisie expresse, son sens à l'outil. Heidegger y va d'une formule plus que paradoxale : « L'être-à-portée-de-la-main spécifique du monde ambiant de l'outil (*Zeugumwelt*) en tant que celui de la préoccupation se constitue dans le non-être-à-portée-de-la-main (*Unzuhandenheit*). »³³

2) Le signe

Nous avons mis en évidence le phénomène du renvoi et le complexe de renvois qui constituent la structure de l'outil. Heidegger veut aller jusqu'à la racine du phénomène du renvoi, c'est-à-dire mettre à jour la structure ontologique qui fonde le renvoi. Pour ce faire, il attire notre attention sur un outil dont l'utilité rejoint de façon insigne la structure du renvoi: le signe (*Zeichen*).

Les signes sont des outils dont le caractère d'outil est de montrer (*zeigen*) quelque chose. Le stylo est pour écrire ; le signe est pour montrer. Le montrer ou encore la « monstration » (*Zeigung*)³⁴, comme le précise Heidegger, peut être considérée comme une « sorte » de renvoi au même titre que la trace, le vestige, le monument, le document, le témoignage, le symbole, l'expression, l'apparition et la signification.

Arrêtons-nous un moment sur les termes de l'énumération que fait Heidegger sans plus d'explication³⁵. Le fait que Heidegger distingue entre le signe, l'expression (*Ausdruck*) et la signification d'une part, puis qu'il les considère d'autre part tous trois comme des renvois annonce non seulement une rupture avec la conception husserlienne du langage, mais aussi quelque chose du sens de cette rupture. Husserl entame la première des *Recherches Logiques* sur la limitation du phénomène de la signification au langage, voire à l'énoncé. Il distingue d'emblée l'expression, c'est-à-dire, d'après sa formule, le signe qui signifie quelque chose (*bedeutsames*

³³ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 256.

³⁴ Il faut ici à la fois comprendre la monstration (*Zeigung*) dans un sens faible pour marquer l'écart qui la sépare de la mise en lumière (*Aufzeigung*) et voir le rapprochement sémantique qu'opère Heidegger entre ces deux concepts. Le signe montre, mais n'a pas une fonction proprement apophantique. Un autre concept vient s'ajouter aux deux précédents, celui d'indication (*Anzeige*), concept qui gagnera en importance dans la suite de notre analyse.

Zeichen)³⁶, du signe qui ne signifie pas, mais indique tout simplement ; il réduit par la suite jusqu'aux catégories de la signification. À l'opposé, Heidegger commence par élargir la sphère de la signification avant d'aborder la question du langage — il nous faut encore montrer comment. Et l'originalité de la démarche d'*Être et temps* (et des *Prolégomènes*) consiste à aborder le phénomène de la signification à partir de celui du renvoi. Outre le signe, ce sont la signification et le symbole qui, parmi les termes de l'énumération, auront pour nous une importance plus particulière.

Pour l'instant, considérons que les signe, trace, monument, etc. ont tous la caractéristique de se laisser aisément formaliser. Ainsi nous pouvons déterminer formellement le signe comme un renvoi, puis le signe et le renvoi comme des relations ; nous constatons en même temps que l'inverse n'est pas vrai, c'est-à-dire que la relation n'est ni renvoi, ni signe. La relation apparaît donc comme la détermination formelle la plus générale des trois. Heidegger nous met cependant en garde contre un excès de formalisation, contre une formalisation qui nous fait perdre de vue le phénomène lui-même. Arrêtons-nous un moment pour jeter quelques lumières sur le sens de la formalisation.

Au §13 des *Idées directrices pour une phénoménologie*³⁷, Husserl trace avec une certaine clarté la distinction entre la formalisation et la généralisation. La généralisation (*Generalisierung*) consiste à passer d'une essence à ses « genres eidétiques supérieurs ». La formalisation (*Formalisierung* ou *Verallgemeinerung*) consiste quant à elle à élever le « matériel » (*Sachhaltiges*) à une généralité purement formelle, c'est-à-dire purement logique et, par conséquent, vide de contenu chosial. À l'inverse, dans la « matérialisation » (*Entformalisierung* ou *Versachlichung*), la pureté de la forme se voit abolie ou remplie, selon l'angle sous lequel on l'envisage. Husserl accompagne ses explications d'une série d'exemples. La subordination de l'essence du triangle au genre suprême de l'espace est un exemple de généralisation, cela vaut aussi pour la subordination de l'essence du rouge au genre suprême de la qualité sensible, nous assure-t-il. En revanche, subsumer l'essence du rouge, du triangle et ainsi de suite à la « notion

³⁵ Cf. *Sein und Zeit*, op. cit., §17, p. 78. Les termes de l'énumération sont exactement les mêmes dans *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 275.

³⁶ Cf. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen, 2. Band, 1. Teil*, op.cit., p. 23sqq.

³⁷ Cf. Idem, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome I : Introduction générale à la phénoménologie pure*, traduit par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 47sqq. et, plus généralement, §12-13. Heidegger renvoie d'ailleurs explicitement à ces paragraphes (Cf. *Sein und Zeit*, op. cit., §17, p. 77, note 1).

d'essence » ne constitue pas un exemple de généralisation, mais bien de formalisation. Car la notion d'essence n'est en vérité le genre d'aucune de ces essences ; elle est plutôt une catégorie logique, une « notion », dit Husserl. C'est aussi dans l'intuition des essences qu'il voit le critère de vérification de cette distinction entre formalisation et généralisation. À travers cette distinction, Husserl vient corriger quelque chose de la mainmise de la logique sur le phénomène, correction qui lui permet de se tourner vers le phénomène lui-même dans toute sa richesse — « retour aux choses elles-mêmes » (*Zur Sache selbst*). C'est aussi le sens de son critère de vérification : mesurer de la distinction à même le phénomène. Mais revenons à Heidegger, qui reprend la distinction husserlienne, non sans lui donner une nouvelle tournure.

Du simple fait qu'on peut dire du signe, de la trace, etc. qu'ils sont des relations, nous ne pouvons assurément pas conclure que la relation est le genre de tous ces phénomènes. Entre relation et renvoi, renvoi et signe, il n'y a pas de lien de genre à espèce où la relation serait le genre suprême ; il y a plutôt différents degrés de formalisation. Selon Heidegger, le fait de déterminer les phénomènes du signe et du renvoi comme des relations n'apporte toutefois aucune précision quant à leur nature ; cette détermination vient plutôt niveler les phénomènes en question. C'est qu'en étant le caractère formel le plus universel de ces phénomènes, la relation n'est pas pour autant leur origine, c'est-à-dire « ce à partir de quoi les rapports de construction (*Aufbauverhältnisse*) entre leur structure respective peuvent être compris »³⁸. Heidegger renchérit en affirmant que la relation, « du fait même de son caractère formel-universel, a elle-même son origine ontologique dans le renvoi »³⁹, c'est-à-dire que la relation ne peut être comprise qu'à partir du phénomène du renvoi. La catégorie formelle de relation se fonde dans le phénomène du renvoi. Tout l'intérêt de formalisation est de servir la compréhension. Plus précisément, elle doit donner accès à une compréhension originaire (ontologique) des phénomènes et non niveler le phénomène pour en faciliter la saisie. Nous reviendrons sur le sens de cette formalisation qui porte à vrai dire toute la réflexion de Heidegger — du moins dans les années vingt — sur le sens du discours ontologique (cf. §10).

Le signe, disions-nous, est un outil qui montre. Nous disions aussi que le montrer du signe était une sorte de renvoi. Déterminer le signe comme renvoi, c'est en donner une détermination formelle ou, mieux encore, une *indication formelle* (*formale Anzeige*) laquelle à son tour nous

³⁸ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op.cit., p. 279.

³⁹ *Sein und Zeit*, op. cit., §17, p. 77.

donnera accès à une compréhension radicale du signe. Nous disions encore que la structure de l'outil (le pour...) se constituait dans un renvoi. Il ne faut pas confondre à présent ce renvoi-ci avec celui-là. Le renvoyer en tant que montrer dans le signe ne correspond pas au renvoyer qui constitue le signe en outil. La distinction apparaît pour le moins ambiguë, il semble même y avoir chevauchement. Mais à y regarder de plus près, le signe est pour montrer tout comme le marteau est pour marteler, c'est-à-dire que le renvoyer en tant que montrer n'est pas le même renvoyer qui fonde le « pour... » du signe ou du marteau. Dit simplement, le « pour montrer » n'est pas le montrer lui-même. En fait, « le « renvoi » d'ordre monstatif est la concrétion ontique du pour... (*Wozu*) d'une utilité... Le renvoi « utilité pour... » (*Dienlichkeit zu*), au contraire, est une détermination ontologico-catégoriale de l'outil *comme* outil »⁴⁰, écrit Heidegger.

Ensuite, le signe n'est pas saisi expressément en tant que signe tout comme le marteau n'est pas saisi en tant que marteau. Le signe est pour montrer, avons-nous dit, et c'est comme tel que nous le rencontrons. En tant que montrer le signe appartient à un complexe de renvois.

Mais il y a plus : le montrer du signe nous donne une vue d'ensemble expresse (*ausdrückliche Übersicht*) sur le complexe de renvois auquel il appartient. Et, grâce à cette vue d'ensemble, nous pouvons nous orienter dans le monde ambiant. La signalisation routière en est un brillant exemple, car c'est bien son unique raison d'être que de permettre aux automobilistes, motocyclistes et autres de s'orienter sur la route, c'est-à-dire dans le monde de leur circonspection. À travers le signe, le monde ambiant devient expressément accessible. Heidegger radicalise : « *Le signe est un étant ontiquement à-portée-de-la-main qui, en tant que cet outil déterminé, fonctionne en même temps comme quelque chose qui indique (anzeigt) la structure ontologique de l'être-à-portée-de-la-main, de la totalité des renvois et de la mondanité (Weltlichkeit) .* »⁴¹

Entendons ici clairement : le signe ne *montre* pas simplement la structure ontologique de l'être-à-portée-de-la-main, de la totalité des renvois et de la mondanité, il l'*indique*. Quel est le sens de cet indiquer? Il ne faut d'abord pas le confondre avec l'indiquer qui est le montrer spécifique d'un type de signe, nommément l'*Anzeichen*, comme pourrait le suggérer cette traduction de Martineau :

« Dans l'indication ou dans le signe précurseur, « ce qui vient » « se montre », mais non pas au sens d'un étant seulement survenant qui ad-viendrait à ce qui est déjà sous-la-main ; ce « qui vient » est quelque chose

⁴⁰ *Ibid.*, §17, p. 80.

⁴¹ *Ibid.*, §17, p. 82.

à quoi nous nous préparons, ou « à quoi nous ne nous attendions pas », « qui nous prend au dépourvu » parce que nous nous consacrons à autre chose. » — « Im Anzeichen und Vorzeichen « zeigt sich », « was kommt », aber nicht im Sinne eines nur Vorkommenden, das zu dem schon Vorhandenen hinzukommt ; das « was kommt » ist solches, darauf wir uns gefaßt machen, bzw. « nicht gefaßt waren », sofern wir uns mit anderem befaßten. »⁴²

Notons que Martineau quitte ici sa grille de traduction ; d'ordinaire, c'est plutôt « Anzeige » qu'il rend par « indication ». Dans l'énumération que fait Heidegger des différents types de signe, il traduit d'ailleurs « Anzeichen » par « indice » — les autres membres de cette énumération sont le signe précurseur (*Vorzeichen*), le signe rétrospectif (*Rückzeichen*), l'insigne (*Merkzeichen*) et le signe caractéristique (*Kennzeichen*) ; et chacun de ces signes possède un mode spécifique de monstration. Mais ce n'est pourtant pas à tort qu'il traduit « Anzeichen » par « indication » dans le passage à l'instant cité, car, bien que « indice » traduise couramment et correctement « Anzeichen », bien que « Anzeichen » soit le « Zeichen » (signe) nuancé par le préfixe « an » et donc un type de signe, on ne peut passer outre le fait que « Anzeichen » soit littéralement la forme substantivée du verbe « anzeichen » (indiquer). Et puis, le signe n'est-il pas pour montrer, le « Zeichen » « zum Zeigen » ? La parenté sémantique entre « Anzeichen » et « Anzeige » se lit pour ainsi dire à même la lettre. Les dernières remarques seraient de peu d'importance si ne nous pouvions tirer quelque chose du mode de monstration de l'indice pour le sens de l'indiquer du signe en général.

Dans l'indice donc se montre ce qui vient, c'est-à-dire ce à quoi nous nous préparons ou encore ce à quoi nous n'étions pas préparés parce que nous nous consacrons à autre chose. L'automobiliste qui voit sur la route un panneau indicateur n'y voit pas l'indication de la structure ontologique de la mondanéité, encore moins celle de l'être-à-portée-de-la-main, mais comprend par exemple qu'il aura deux kilomètres plus loin la possibilité de faire le plein d'essence ; ce panneau lui permet de s'orienter dans le monde de sa conduite automobile. Or Heidegger nous présente le signe dans le cadre d'une analytique du *Dasein* : il cherche les fondements ontologiques du *Dasein* et il le fait à même son être le plus quotidien. C'est donc dans une analytique du *Dasein* que le signe, cet outil, indique des structures ontologiques. Parler « d'indication de structures ontologiques » dans le cadre de la préoccupation quotidienne n'a en effet ni queue ni tête ; il ne s'agirait plutôt que d'une autre expression à laquelle il n'y a rien à comprendre et qui susciterait à coup sûr un bon éclat de rire. Cependant, le signe est bel et bien

⁴² *Ibid.*, §17, p. 80.

un signe dans et pour la préoccupation circonspecte. Le signe est là et il nous montre alors le monde ambiant. La mondanéité ne peut devenir manifeste que dans la radicalisation de la compréhension du phénomène du signe. Par ailleurs, nous avons vu comment Heidegger analyse les différents degrés d'expressivité (*Ausdrücklichkeit*) de la « vue » (*Sicht*) du *Dasein* préoccupé : le *Dasein*, d'abord simplement circonspect (*umsichtig*), peut acquérir une vue d'ensemble (*Übersicht*) grâce au signe et même, par souci de prévoyance (*Vorsicht*), instituer des signes⁴³. Et tous ces modes appartiennent à la circonspection propre à la préoccupation (*Umsicht des Besorgens*). Mais le *Dasein* peut aussi chercher à révéler les fondements de son être. Et c'est justement à l'intérieur de cette recherche, entre ses différents degrés d'expressivité, que l'indiquer du signe prend tout son sens. Pour qui procède à l'analyse de son être, le signe prépare à un dévoilement expresse de ces structures, il indique ces structures. Pour qui procède à l'analyse de son être, la monstration ontique propre au signe prend le sens ontologique d'une indication (*Anzeige*). Voilà qui vient éclairer la « parenté » entre l'*Anzeichen* et l'*Anzeige* et révéler l'importance du signe pour l'entreprise ontologique de Heidegger. En même temps se précise le sens de l'indication formelle (*formale Anzeige*). Mais que la distinction tienne : l'indication que nous fournit le signe n'a pas un caractère formel. Et c'est justement là ce qui importe pour Heidegger à ce stade : trouver au sein de l'étant et dans la préoccupation quotidienne un point d'ancrage pour sa conception de la signification et du monde.

3) Signification, significativité et monde

L'absence du *Dasein* des analyses jusqu'ici menées est notoire. Au §18 d'*Être et temps*, Heidegger introduit un concept qui permet à la fois de cerner le rôle central, voire constitutif du *Dasein* dans la structuration des renvois et d'établir les rapports ontologiques entre l'être-à-portée-de-la-main, le monde (mondanéité) et le *Dasein* ; il s'agit du concept de tournure

⁴³ Dans la « vue » (*Sicht*), Heidegger retrouve le *νοῦς* grec. En défilant les modes de la vue qui entrent en jeu dans la préoccupation quotidienne, Heidegger entend indiquer que le *νοῦς* jusqu'alors restreint au mode d'être théorique du *Dasein* traverse en vérité tous ses modes d'être. C'est une des découvertes centrales qui ressort des recherches sur Aristote qu'il effectue au début des années vingt. Cf. l'opuscule de 1923 intitulé *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, traduit par J.-F. Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992, qui devait servir d'introduction à un livre sur Aristote ; cf. aussi *Platon : Sophistes*, loc. cit., p. 67, où Heidegger détermine les cinq degrés du comprendre — comprendre étant synonyme de voir (*νοεῖν*) — dans une interprétation de la *Métaphysique* d'Aristote (A, 1, 981b14 sqq.) : 1) *κοινὰ ἀλοθῆσεις* (« Orientierung über die Welt », compréhension primaire), 2) *ἐμπείρια*

(*Bewandtnis*) Pour nous, il importe de voir comment les liens entre la compréhension, la signification et le monde se tissent à travers l'analyse de la tournure qui caractérise l'être de l'étant à-portée-de-la-main.

Nous avons d'abord vu comment Heidegger détermine l'étant à-portée-de-la-main comme un outil, puis comment l'utilité de l'outil, son « pour... », constitue le caractère d'outil de l'outil, enfin comment un renvoi constitue la structure de l'utilité de l'outil. Heidegger nous dit à présent que la tournure est le caractère d'être de l'étant à-portée-de-la-main. Et ce caractère d'être, Heidegger le lit à même le renvoi : « L'être-à-portée-de-la-main a la structure du renvoi, cela veut dire : il a en lui-même le caractère de la référence (*Verwiesenheit*). L'étant est ainsi découvert que, en tant que l'étant qu'il est, il est référé à quelque chose (*auf etwas verwiesen*). Avec lui, il retourne de quelque chose [*Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden*]. »⁴⁴ Il est pour le moins difficile de comprendre précisément le sens de la distinction. « Renvoi » n'indique pas seulement la structure de l'être-à-portée-de-la-main, il trouve plusieurs concrétions au sein de l'étant (signe, témoignage, document, etc.). « Renvoi » a un caractère formel que « tournure » n'a pas. Au contraire, *Bewandtnis* vient tout droit de l'allemand le plus idiomatique qui soit, ce qui n'allège en rien la compréhension. Mais la distinction se voit le mieux dans l'ambiguïté de l'expression que rend Martineau à merveille : « Avec lui, il retourne de quelque chose » ; avec le marteau, il retourne du marteler. Ce n'est ni l'outil ni le *Dasein* qui retourne de quelque chose ; c'est « il » qui retourne de quelque chose. À travers la forme impersonnelle et le « es » (il) qui la caractérise s'annonce l'être. « Cela, avoir une tournure [*Dieses, daß es eine Bewandtnis mit... bei ... hat*], est la détermination *ontologique* de l'être de cet étant, et non pas un énoncé ontique à son sujet »⁴⁵, écrit Heidegger. Le renvoi constitue, quant à lui, la structure du « avec... de... » (*mit... bei...*) de la tournure, c'est-à-dire la structure du rapport entre l'étant et ce dont il retourne avec lui, entre le marteau et le marteler.

La tournure prend tout son intérêt dans le « laisser retourner » (*bewenden lassen*), où s'exprime le rapport ontologique entre le *Dasein* et l'être-à-portée-de-la-main. Heidegger puise encore une fois dans l'idiome qui n'a résolument pas un caractère théorique. Laisser retourner avec l'étant à-portée-de-la-main de quelque chose signifie d'abord le laisser être tel qu'il est. Plus

(expérience), 3) *τέχνη* (technique, le savoir-faire), 4) le comprendre de l'*ἀρχιτέκτων*, de l'architecte qui connaît la forme (*εἶδος*) de ce qui doit être construit, 5) *θεωρεῖν* (théorie).

⁴⁴ *Sein und Zeit*, op. cit., §18, p. 83sq.

fondamentalement, c'est le *Dasein* qui laisse retourner, mieux : qui a toujours déjà laissé retourner. Heidegger saisit terminologiquement cet « avoir-toujours-déjà-laissé-retourner » (*Jeschon-bewendenlassen-haben*) comme un « parfait apriorique » (*apriorisches Perfekt*). Il ne s'agit pas seulement d'une nouvelle forme verbale ; le parfait apriorique désigne la structure apriorique du *Dasein* lui-même. L'étant que nous utilisons n'est pas d'abord indéterminé pour recevoir sa détermination d'outil par la suite, il l'est avant toute détermination expresse : nous *comprenons* sans mot dire qu'il est un outil. À vrai dire, ce n'est que parce que nous comprenons toujours déjà l'outil comme outil que nous pouvons dire ou encore saisir qu'il est un outil, nous dit Heidegger. Le « laisser retourner » signifie que le *Dasein* a une compréhension préalable de l'être de l'étant à-portée-de-la-main (*vorläufiges Seinsverständnis des Seins des Zuhandenes*). Et de façon plus générale : « À l'être du *Dasein* appartient la compréhension de l'être. »⁴⁶

Une autre formule heideggerienne ouvre une nouvelle perspective fondamentale : l'étant est, dans son être, préalablement découvert (*entdeckt*). Nous retrouvons le concept de vérité comme être-découvert (*Entdecktheit*) introduit au premier chapitre. Pour que l'étant soit au préalable découvert, le *Dasein* doit au préalable le découvrir (*entdecken, ἀληθεύειν*). Ici s'esquisse le lien entre vérité et compréhension. Et, chose remarquable, ce lien est posé à un niveau anté-prédicatif. Nous y reviendrons.

Maintenant, l'étant à-portée-de-la-main, en tant qu'avec lui il retourne de quelque chose, est toujours déjà découvert à l'intérieur d'une totalité de tournures (*Bewandnisganzheit*) — il ne s'agit là en fait que d'une reprise au niveau ontologique de ce que nous disions plus haut au sujet de l'outil, à savoir qu'il n'est un outil qu'à l'intérieur d'une totalité de renvois. Le marteau est pour marteler, disions-nous ; ce qui signifie à présent : avec le marteau, il retourne de marteler. Bien entendu, nous ne martelons pas d'ordinaire que pour le plaisir de marteler. Non, « avec ce martèlement, précise Heidegger, il retourne de consolider une maison ; avec cette consolidation, de se protéger des intempéries ; cette protection « est » en vue de l'abritement du *Dasein*, autrement dit en vue d'une possibilité de son être. »⁴⁷ En fait, le marteler lui-même est déjà une possibilité d'être du *Dasein*, à moins que marteler, consolider et se protéger ne soient des étants (à-portée-de-la-main), pendant que s'abriter (*Unterkommen des Daseins*) est une possibilité d'être

⁴⁵ *Ibid.*, §18, p. 84.

⁴⁶ *Ibid.*, §18, p. 85.

⁴⁷ *Ibid.*, §18, p. 84.

du *Dasein* ! L'expression : « avec le martèlement » ne suggère en vérité rien d'autre, car c'est bien avec un étant qu'il retourne de quelque chose.

Remarquons en outre que, dans le passage cité, il ne s'agit pas d'une simple énumération, mais d'une gradation, dans laquelle Heidegger progresse vers ce qui est à son sens primordial pour la préoccupation, c'est-à-dire, selon son expression, un pouvoir être du *Dasein*. Quel critère vient alors déterminer ce qui est primordial ? Ne pourrions-nous pas dire que se nourrir est une autre possibilité d'être primordiale pour la préoccupation ? Nous dérivons étrangement vers des considérations d'ordre éthique, car, au niveau ontologique, rien ne dicte la nécessité de continuer d'exister. Mais c'est là un autre débat. Notons que ce serait le même critère qui, par un étrange retour des choses, viendrait fonder la distinction entre les étants que sont le marteler, le consolider, le se protéger, comme le prétend Heidegger, et la possibilité d'être du *Dasein* qu'est le s'abriter !

Plus haut, nous donnions suivant Heidegger un exemple de complexe d'outils : stylo, feuille, table, lampe, etc. Un complexe d'outil se fonde dans une totalité de tournures. Chaque outil a sa tournure en propre, c'est-à-dire son être ; et cette tournure ne vaut que sur la base de la totalité de tournures, c'est-à-dire que la totalité de tournures est préalable à chaque tournure. Pour exemplifier les liens entre ces outils, nous disions : nous écrivons avec un stylo sur une feuille de papier, qui repose sur une table, qu'éclaire une lampe, etc. Nous nous entendrions aisément à dire que stylo et feuille sont pour écrire ou encore qu'avec eux il retourne d'écrire. Dirons-nous maintenant qu'avec la lampe, il retourne d'éclairer ? Et ensuite, qu'avec l'éclairer, il retourne d'écrire ? Nous pouvons certes le dire et comprendre le sens de ces dire, mais n'est-il pas absurde de considérer l'éclairer comme un étant, au même titre que la lampe ? Nous pouvons aussi dire qu'au moment de l'écriture, tous ces outils sont pour écrire. Qu'est-ce qui nous empêche de dire qu'avec tous ces outils, il retourne de gagner notre vie, si, en dernière instance, il s'agit bien de cela ? Qu'est-ce qui nous empêche d'affirmer sans détour qu'avec le marteau, il retourne de s'abriter ? N'est-ce pas là un angle sous lequel celui qui martèle peut comprendre son martèlement : sous l'angle du projet primaire qui nécessite le martèlement ? Quel critère nous permet de déterminer ce dont il retourne, sinon la compréhension plus ou moins expresse et élaborée qu'en a le *Dasein* lui-même ? Il apparaît que les rapports, pourtant d'abord formellement bien établis, sont après examen loin d'être si clairs et précis. C'est que le renvoi, qu'on l'envisage comme le pour... (*Um-zu*) qui caractérise l'utilité ou comme le rapport entre le avec... de... (*mit...*

bei...) dans la tournure, n'est pas simplement un rapport entre deux étants à-portée-de-la-main que nous rencontrons dans le monde. Le renvoi est, rappelons-le, une « détermination ontologico-catégoriale de l'outil *comme* outil »⁴⁸. Le pour-quoi (*Wozu*) de l'outil ou ce dont il retourne (*Wobei*) avec l'outil n'est pas simplement un autre étant du monde : le *Dasein* lui-même est partie intégrante du pour-quoi. En termes clairs, c'est le *Dasein* qui martèle. Heidegger semble l'oublier lorsqu'il procède à la gradation du marteler jusqu'au s'abriter.

Si Heidegger procède à cette gradation, c'est parce qu'il cherche à montrer que le *Dasein* est au centre de la totalité de tournures. « La totalité de tournures renvoie (*geht zurück auf*) elle-même en dernière instance à un pour-quoi avec lequel il *ne* retourne *plus* de rien... »⁴⁹, écrit-il. Le *Dasein* est le pour-quoi (*Wozu*) primaire ou encore l'en-vue-de-quoi (*Worum-willen*). Nul besoin cependant de distinguer entre des étants (marteler, consolider, etc.) et une possibilité d'être du *Dasein* (s'abriter) ; il suffit de voir, d'après l'analyse même de Heidegger, que l'outil n'est un outil que pour un *Dasein*, que l'outil renvoie à un mode de préoccupation du *Dasein*, que chaque pour-quoi implique le pour-quoi primaire, que c'est le *Dasein* qui laisse retourner avec... de... .

Une fois établi que le *Dasein* est l'en-vue-de-quoi de la totalité de tournures et qu'il a une pré-compréhension de la totalité de tournures, Heidegger veut montrer comment le *Dasein* s'engage au sein de la totalité de tournures. « Dans la compréhension du complexe de rapports cité [entre le pour-quoi, l'avec-quoi, le de-quoi et l'en-vue-de-quoi], écrit-il, le *Dasein*, sur la base d'un pouvoir-être saisi expressément ou non, authentique ou non, en vue duquel il est lui-même, s'est renvoyé à un pour... [*das Dasein hat sich an einen Um-zu verwiesen*]. »⁵⁰ Que signifie cela : « le *Dasein* s'est renvoyé à un pour... » ? En prenant un outil dans son utilité, le *Dasein* se projette vers ce qu'il comprend au préalable. C'est en ce sens qu'il renvoie à lui-même : il « se renvoie ». Le comprendre est ainsi auto-renvoyant (*sich verweisendes Verstehen*).

Nous disions que le *Dasein* a une compréhension d'être, tant de son être que de l'être de l'étant-à-portée-de-la-main. Mais ce n'est que sur la base d'une compréhension d'être du monde que le *Dasein* peut comprendre l'être de l'étant intramondain, voire qu'il peut rencontrer quelque chose comme de l'étant dans le monde et ce, avant toute saisie thématique. Le *Dasein*, nous dit Heidegger, est dans le monde ; l'être-dans-le-monde appartient à son essence. Or, nous le disions

⁴⁸ *Ibid.*, §17, p. 80 (cité plus haut).

⁴⁹ *Ibid.*, §18, p. 84.

à l'instant, le *Dasein*, dans ses rapports à l'étant, renvoie à lui-même. Cette dernière avancée permet à Heidegger de déterminer formellement le phénomène du monde comme suit :

« Le « où » du comprendre auto-renvoyant comme « vers » du faire-encontre de l'étant sur le mode de la tournure, tel est le phénomène du monde. » — « Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt. »⁵¹

Et la structure du monde est la mondanéité. Observons que la mondanéité n'a rien de fixe et de scellé. Le « où » n'est pas défini par une structure géométrique totale et universelle, laquelle devrait servir de fondement pour la compréhension de tous nos rapports avec le monde et dans le monde. Au contraire, les rapports de renvois qui constituent la mondanéité sont, avec le *Dasein*, en constante mutation. Inutile de dire que le « où » suit les mutations de sa structure.

Contre la tendance scientifique qui appréhende le monde comme une structure objective⁵², Heidegger nous livre une conception pré-scientifique du monde. Il ne s'agit pas d'un rejet pur et simple du rapport scientifique (objectif) au monde. En effet, la possibilité d'objectiver le monde, de l'appréhender dans des rapports mathématiques ne s'en trouve pas exclue. Mais, écrit Heidegger, « en leur teneur phénoménale, ces « relations » et ces « relatifs » du pour..., du en-avec..., de l'avec... d'une tournure répugnent à toute fonctionnalisation mathématique », c'est-à-dire à toute formalisation en système de relation. Car, poursuit-il, « ils sont les rapports où la circon-spection préoccupée en tant que telle séjourne à chaque fois déjà »⁵³. L'opacité inhérente à chaque renvoi, que Heidegger — il faut bien l'avouer — n'arrive pas complètement à percer et qui tient pour une bonne part à leur proximité et à leur familiarité, marque le caractère irréductible des renvois.

C'est donc au niveau de la structure du monde que se joue le problème de notre rapport au monde, aux étants du monde, ainsi qu'à nous-mêmes, si tant est que le monde est constitutif de notre être ; nous visons ici le problème de la signification. Voici comment Heidegger définit le signifier: « Le caractère de rapport de ces rapports du renvoyer, écrit Heidegger, nous le

⁵⁰ *Ibid.*, §18, p. 86. Nous traduisons « hat sich verwiesen » par « s'est renvoyé » et non par « s'est assigné », comme le fait Martineau. « S'est assigné » rend certes le texte intelligible, mais en détourne le sens.

⁵¹ *Sein und Zeit*, op. cit., §18, p. 86.

⁵² Voir la critique sommaire que fait Heidegger du concept néo-kantien de fonction (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, loc. cit., §23 c) a), p. 273sq.). Ailleurs dans ce même texte, il renvoie explicitement au projet de Leibniz (*Ibid.*, p. 276) : « Nul autre que Leibniz tenta, dans sa *Characteristica universalis*, une systématique du tout de l'étant en s'orientant sur le phénomène du signe. »

⁵³ *Sein und Zeit*, op. cit., §18, p. 88.

saisissons comme *signifier (be-deuten)*. »⁵⁴ Notons d'abord qu'on doit comprendre le renvoyer en question dans un sens large ; il désigne indifféremment tous les rapports de renvoi définis jusqu'à présent. Du fait qu'il soit préoccupé, le *Dasein* s'est renvoyé à un pour... ; du coup, il s'est lui-même renvoyé aux outils qui sont pour... ; compris ontologiquement, les outils sont l'avec-quoi de la tournure, lequel renvoie à ce dont il retourne ; la tournure est toujours comprise à l'intérieur d'une totalité de tournures, etc. Nous pourrions aussi ramener tous ces renvois au « se renvoyer » du *Dasein*, puisqu'en définitive c'est toujours le *Dasein* qui découvre les rapports de renvoi ; c'est toujours lui qui se renvoie dans le monde auprès des étants. Ensuite, Heidegger nous donne plutôt une définition du signifier que de la signification. En séparant le mot par un trait — *be-deuten* —, il ne nous annonce pas qu'il s'agit d'autre chose qu'une définition du signifier. Cette séparation rend manifeste, à la simple lecture du mot, d'une part, le caractère actif (ou transitif) du signifier dont le préfixe *be-* est la marque et, d'autre part, le fait que *bedeuten* prend racine dans *deuten* qui signifie interpréter ; et l'interprétation se fonde sur la compréhension. Quant à la signification, elle est le « résultat du signifier »⁵⁵, « le compris » (*das Verstandene*) ou encore le « corrélat du comprendre »⁵⁶ ; à ce compte, elle est la « compréhensibilité » (*Verständlichkeit*)⁵⁷ dans laquelle se tient le *Dasein*. La signification n'est donc pas plus une unité logique indépendante qu'elle appartient à une sphère idéale. Elle s'institue dans le comprendre et n'est qu'en lui. Du reste, notons que les rapports du signifier sont posés au niveau de l'être de l'étant-à-portée-de-la-main et du *Dasein*.

Mais Heidegger va plus loin. Il nomme *significativité (Bedeutsamkeit)* la totalité des rapports de signification. La significativité peut ainsi être déterminée comme « la structure spécifique du tout de la compréhensibilité »⁵⁸, c'est-à-dire comme la structure du tout de ce dans quoi se tient le *Dasein*. Aussi la significativité constitue-t-elle la mondanéité. Autrement dit, le monde dans lequel vit le *Dasein* est structuré par des rapports de signification. « La significativité, écrit Heidegger, est d'abord le mode de la présence (*Anwesenheit*), vers laquelle tout étant du monde est découvert. La préoccupation, en tant qu'elle est constamment orientée, en tant qu'elle est déterminée par une intelligence et une compréhension, vit déjà dans des

⁵⁴ *Ibid.*, §18, p. 87.

⁵⁵ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, loc.cit.*, p. 150sq.

⁵⁶ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, loc. cit.*, p. 286 (pour les deux expressions).

⁵⁷ *Op.cit.*, p. 150sq.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 287.

complexes de significations primaires dont elle s'est acquittée de l'ouverture (*Erschließung*) dans la circonspection explicitative (*in der auslegenden Umsicht*). »⁵⁹ Voilà qui vient mettre à jour le lien entre les phénomènes de la compréhension, de la signification et du monde. Cela dit, l'analyse se limite à la sphère de la préoccupation.

Alors que Husserl insiste, tant dans les *Recherches logiques* que dans les *Idées*, sur l'appartenance de la signification à la sphère logique, Heidegger insiste, quant à lui, en procédant à partir de l'être quotidien du *Dasein*, sur l'origine de la signification dans le comprendre. La signification s'établit dans les rapports du comprendre, à commencer par ceux du comprendre le plus primaire. Le problème qui se pose alors à Heidegger est celui du rapport entre la signification telle que dévoilée à l'instant et la signification langagière — celle de l'énoncé comme celle du mot.

b) Λόγος σημαντικός

1) Discours et significativité

Commençons par remarquer que ni dans les *Prolégomènes* ni dans *Être et temps* Heidegger ne développe comme tel le problème de la signification dans le discours. Il y fait au mieux de brèves allusions. Au §18 d'*Être et temps*, il affirme que la significativité « abrite en elle la condition de possibilité permettant que le *Dasein* compréhensif, en tant qu'il est également explicitatif (*das verstehende Dasein als auslegendes*), puisse ouvrir (*erschließen*) quelque chose comme des « significations » qui, de leur côté, fondent à nouveau l'être possible du mot et de la langue »⁶⁰. L'analyse de la significativité en tant que totalité de tournures ne prétend pas nous enseigner le sens et la structure de la signification du mot ou de l'énoncé. Simplement, la significativité fonde la possibilité d'« ouvrir des significations ». De cela, il faut comprendre non seulement que des significations, au sens de significations langagières, ne nous sont pas tout bonnement données dans la significativité, mais aussi qu'ouvrir des significations correspond à un geste distinct du « se signifier » de la préoccupation. Ce passage tiré des *Prolégomènes* vient en quelque sorte compléter celui que nous venons de citer : « Pour autant (...) que le *Dasein* est en outre essentiellement déterminé par le fait qu'il parle (*spricht*), qu'il s'exprime (*sich*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 287.

ausspricht), qu'il discourt (*Redendes*), qu'il fait voir (*sehen lassend*), qu'il est un étant qui ouvre en découvrant en tant qu'il parle (*entdeckendes Erschließen als Sprechendes*), il devient à partir de là compréhensible qu'il y ait quelque chose comme des mots (*Worte*) qui ont une signification. »⁶¹ Laissons pour l'instant le rapport problématique entre les mots et la signification et tenons-nous en à la question de la signification. Ce que nous dit le dernier passage, c'est que l'ouverture des significations, distincte du simple « se signifier » de la préoccupation, vient avec la parole, avec le fait de parler (*sprechen*).

Plus loin dans le même ouvrage (§34), Heidegger affirme que « la doctrine de la signification est enracinée dans l'ontologie du *Dasein* »⁶², nous renvoyant aussitôt après à Husserl pour un exposé de cette doctrine. Car c'est bien l'ontologie du *Dasein* qui intéresse Heidegger dans *Être et temps*.

Le vocable « significativité » témoigne néanmoins de la recherche d'un concept qui viendrait exprimer le lien entre la signification langagière et la significativité : « Je l'avoue ouvertement, écrit-il dans les *Prolégomènes*, cette expression [c'est-à-dire significativité] n'est pas la meilleure, mais je n'en ai depuis lors, depuis des années, trouvé aucune autre, avant tout aucune autre qui viendrait exprimer le lien essentiel entre le phénomène [que désigne le concept de significativité] et ce que nous désignons comme signification au sens de signification d'un mot, pour autant justement que le phénomène est en lien étroit avec la signification d'un mot, avec le discours. » Et il ajoute : « Le lien entre *discours* et *monde* sera peut-être maintenant [c'est-à-dire au terme de l'analyse de la significativité] encore complètement obscur. »⁶³

2) Structure fondamentale du discours

Nous cherchons donc le lien entre signification et discours. À travers lui pourra aussi être aperçu le lien entre discours et monde. Or, nous avons vu au chapitre précédent qu'Aristote affirmait que tout discours signifie quelque chose — *ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός*. Mais qu'est-ce que le *λόγος σημαντικός*? Une réponse à cette question, que nous avons d'ailleurs laissée en plan, devrait nous permettre de voir le lien entre discours et signification. Nous cherchons la structure essentielle du *λόγος σημαντικός*. Et si tout discours signifie

⁶⁰ *Sein und Zeit*, op. cit., §18, p. 87.

⁶¹ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, loc. cit., p. 287.

⁶² *Sein und Zeit*, op. cit., §34, p. 166.

quelque chose, alors la structure du *λόγος σημαντικός* est en vérité la structure fondamentale de tout *λόγος*, de tout discours. Nous rejoignons ici expressément le problème formulé au §12 du cours *Logique. La question de la vérité* : quelle est la structure qui rend possible le discours en tant que tel ?⁶⁴

Nous avons vu comment Heidegger, interprétant Aristote, détermine le *λόγος* comme un faire voir qui met en lumière l'étant à propos duquel on discourt (*aufweisendes Sehenlassen des beredeten Seienden*). Notons au passage que le terme *λόγος*, pris isolément, désigne chez Heidegger la plupart du temps le *λόγος ἀποφαντικός*, le discours apophantique. Dans l'énoncer, nous laissons voir l'étant de telle ou telle façon, nous le déterminons. C'est dire que l'étant à propos duquel nous énonçons quelque chose, le ce-à-propos-de-quoi (*Worüber*), est tenu en place sous notre regard. Pour pouvoir être ainsi tenu en place, il faut qu'il soit au préalable présent.

Certes le discernement qui s'opère dans la détermination (prédication) nous confère un accès privilégié à l'étant, mais il ne le rend pas premièrement accessible ; il le rend *plus* accessible (*zugänglicher*), dit Heidegger. L'étant est donc au préalable accessible. De prime abord et le plus souvent, disions-nous, l'étant fait encontre comme outil ; il est accessible à la préoccupation dans son pour..., dans sa tournure. Cela, la dernière section vient le confirmer (cf. §3a). Maintenant, si nous pouvons dire ce qu'est tel ou tel outil, si nous pouvons mettre sa tournure en lumière, c'est parce que nous vivons dans la compréhension de ce qu'est un outil : nous nous y connaissons en matière d'outils. Avant d'être ce à propos de quoi (*Worüber*) nous discoupons, l'étant est ce avec quoi (*Womit*) nous nous affairons.

Le *Dasein* a toujours déjà découvert l'étant. Et pour se le rendre plus accessible, plus explicite, il l'« advoque » (*es spricht ihn an*) — selon le néologisme de Martineau. « Chaque advoquer (*Ansprechen*), écrit Heidegger, se fonde déjà en tant que conduite d'être (*Seinsverhalten*) du *Dasein* dans celui-ci [c'est-à-dire dans le *Dasein*] en tant qu'il est ouvert au monde, c'est-à-dire chaque advoquer advoque quelque chose qui est toujours déjà d'une quelconque façon révélé (*etwas je schon irgendwie Aufgeschlossenes*). »⁶⁵ En quoi consiste plus précisément cette révélation, cette ouverture à l'étant ? Nous avons déjà répondu à cette question : l'étant est découvert dans le pour... de son utilité, disions-nous ; nous disions encore

⁶³ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 275.

⁶⁴ Cf. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, op. cit., p. 143.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 143sq.

que ce pour... est constitué par un renvoi ; enfin, que le caractère de rapport des rapports de renvoi est le signifier. Heidegger dit à présent : « Es [das Seiende] ist schon in eine Deutung gestellt ; es ist bedeutet » — « L'étant est déjà posé dans une interprétation ; il est signifié »⁶⁶. Cela veut dire que l'étant n'acquiert pas tout d'abord une signification pour nous dans l'« advoquer qui renvoie » (*hinweisendes Ansprechen*) à cet étant. Ce n'est pas lorsque nous disons : « Voici une table » que la table devient une table. Parmi les étants que nous percevons et avec lequel nous entretenons un commerce, il en est aucun qui n'ait pas de signification. Nous percevons et prenons toujours l'étant *comme (als)* quelque chose. Autrement dit, le percevoir et l'avoir du *Dasein* sont toujours un percevoir et un avoir de quelque chose *comme* quelque chose (ou *en tant que* quelque chose). Cette paraphrase visait seulement à dégager le « comme » en tant que structure : le « comme » constitue la structure fondamentale du discours (*Als-Struktur*). Quoique de façon implicite, Heidegger s'appuie encore une fois sur Aristote pour dégager cette structure. Car c'est bien Aristote qui avance dans le *De Anima* que le *λόγος* est *τὴ κατὰ τινας*, que le discours est discours de quelque chose comme quelque chose⁶⁷.

Le « comme » est ainsi la structure qui fonde le discours ou encore l'expressivité (*Ausdrücklichkeit*). Elle n'est elle-même cependant pas expresse dans la préoccupation quotidienne. De ce fait, nous inférons à tort la simplicité de la perception la plus primaire de l'étant par opposition à la saisie, à l'expression qui viendrait tout d'abord avec le jugement sur l'étant. Il n'y a pas de perception d'un étant qui soit simple, nous dit Heidegger. Si la structure du comme ne vient à l'expression, ne vient sous l'œil, que dans la prédication, celle-ci n'en demeure pas moins un mode dérivé du comme originaire. « Expresse » (*ausdrücklich*) ne signifie pas « saisi thématiquement » (*thematisch erfaßt*) ; la présence thématique sous le regard n'est pas le critère de l'expressivité. Il devient alors d'autant plus difficile de définir clairement une frontière entre ce qui est exprès (ou explicite) et ce qui ne l'est pas. L'étendu de la sphère logique, si bien circonscrite dans la logique traditionnelle, ne devient-elle pas elle-même ambiguë ?

Mais Heidegger nous dit que la structure du comme appartient à notre conduite (*Verhalten*) même au sein de l'étant et par rapport à lui et que le signifier revient à la structure du comme. Aussi parle-t-il tour à tour de la « conduite conformément au comme en tant que signifier » — « als-mäßiges Verhalten als Bedeuten » ; du « signifier qui revient à la structure du

⁶⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁶⁷ Aristote, *Über die Seele*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995, I 6, 430 b 28.

comme » — « Bedeuten, dem der Als-Struktur zukommt » ; de « ce signifier et de sa structure du comme » — « dieses Bedeuten und seine Als-Struktur » ; du « phénomène unitaire du comme auquel reviennent signifier et comprendre » — « einheitliches Phänomen des Als, dem Bedeuten und Verstehen zukommt » ; de la « conduite selon le comme à laquelle est le signifier » — « alshaftes Verhalten, dem Bedeuten ist »⁶⁸. Le dernier passage nous introduit au lien entre le comprendre, le signifier et la structure du comme. C'est sur ce lien qu'il sied à présent de jeter plus de clarté si nous voulons mesurer une bonne fois l'étendue et les limites du *λόγος* et de la sphère de l'expressivité.

3) *Le phénomène du signifier*

Exposons d'abord plus en détail le phénomène du signifier lui-même. Nous disions donc que nous avons par avance sur toute saisie thématique une compréhension de l'étant. L'étant fait rencontre le plus naturellement du monde comme stylo, feuille de papier, table, etc. Nous nous mouvons, nous vivons dans une compréhension de ce qu'est écrire, sur une feuille ou sur un ordinateur, mais encore de ce qu'est marcher, parler, etc. Nous sommes écrivant, marchant, parlant, etc. « Mon être dans le monde n'est rien d'autre que ce se-mouvoir (*Sichbewegen*) déjà compréhensif dans ces guises de l'être »⁶⁹, écrit Heidegger. Tout cela pour établir, encore une fois, que l'avoir ou la perception « simple » de l'étant n'est pas une saisie directe de quelque chose qui serait pris simplement et sans préambule, comme tombé des nues, pour l'occasion de la saisie. Ainsi ne sommes-nous pas des êtres naturellement oisifs, comme autant de sujets logiques à l'état embryonnaire, disposés dans notre oisiveté à rencontrer lors d'une nouvelle perception un objet encore inconnu. Notre nature est à l'affairement, soutient Heidegger. C'est pour éviter les écueils de l'objectivisme qu'il entame l'ontologie du *Dasein* sur une analytique de son être le plus quotidien, là où il se trouve à l'« état de nature »!

Cela étant, il nous faut encore comprendre le mouvement qui anime la saisie la plus simple de l'étant pour évincer le doute. Car, nous dit Heidegger, dans cet avoir de l'étant qui caractérise la préoccupation, le *Dasein* est en fait toujours « déjà plus loin » (*schon weiter*) que l'étant. Qu'il prenne l'étant dans son pour... signifie qu'il se projette vers ce pour... C'est cela que le *Dasein* a en tête et non l'étant comme tel; son attention est dirigée vers la tâche à réaliser

⁶⁸ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, op. cit.*, p. 146 (pour les cinq passages).

⁶⁹ *Ibid.*

et non vers l'outil. Il doit donc revenir sur l'outil s'il veut le saisir en tant que tel ou tel outil : stylo, feuille, table, etc. En réalité, le *Dasein* fait constamment cette opération de revenir sur (*Zurückkommen auf*) l'étant. Il se tient pour ainsi dire dans un va-et-vient continu entre le pour... et le retour sur l'étant qui est pour..., entre ce dont il retourne avec l'étant et l'étant avec lequel il retourne de quelque chose. Mais ne perdons pas ceci de vue: le *Dasein* n'effectue ce retour que parce qu'il se tient déjà plus loin que l'étant, c'est-à-dire auprès de ce dont il retourne avec lui.

Le retour sur l'étant caractérise la structure de la conduite conforme au comme (*des als-mäßigen Verhaltens*). Heidegger écrit : « Ce retour sur l'étant est justement ce qui *ouvre* (*aufschließt*) l'étant, à savoir lui, l'étant qui fait *encontre comme* porte, *comme* craie. »⁷⁰ C'est dans ce retour que l'étant « est posé dans une interprétation », qu'il « est signifié », pour reprendre deux expressions de Heidegger précédemment citées. Voyons cependant que c'est à partir du pour... où se tient le *Dasein* que l'étant signifie. Voici comment Heidegger définit la conduite signifiante du *Dasein* : « Ein je schon im Woher des Bedeutens und Verstehens sich aufhaltendes Zurückkommen auf ein Begegnendes » — « Un revenir sur un étant qui fait *encontre*, revenir qui se tient dans le « d'où » du signifier et du comprendre »⁷¹.

Plutôt que de retour sur l'étant, Heidegger parle dans *Être et temps* de « rapprochement explicatif » (*auslegende Näherung*). Et c'est le va-et-vient entre l'outil et son utilité (et ce depuis cette utilité) qu'il vise lorsqu'il affirme dans ce même ouvrage que le « simple voir antéprédicatif de l'étant à-portée-de-la-main est déjà compréhensif-explicatif » (*verstehend-auslegend*)⁷².

4) Comprendre et expliciter

Qu'en est-il justement de ce rapport entre comprendre (*Verstehen*) et expliciter (*Auslegen*) ? Si en effet le retour sur l'étant qui caractérise la structure du signifier ouvre l'étant en tant que tel ou tel, faut-il comprendre qu'il y a d'abord le comprendre, puis vient l'expliquer ? Qu'il y a d'abord simple comprendre, puis vient le signifier ? Lorsque nous prenons un stylo pour écrire par exemple, nous ne commençons pas par identifier librement le stylo, pour ensuite le

⁷⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Sein und Zeit*, *loc. cit.*, §32, p. 149 (pour les deux passages cités).

prendre pour écrire ; nous le prenons à chaque fois depuis le projet d'écrire qui nous anime. Ce n'est qu'à partir de ce projet que nous revenons sur le stylo. À coup sûr, cela nous révèle que la signification est compréhensive, c'est-à-dire qu'elle se fonde dans la compréhension, mais non que l'étant signifie toujours déjà quelque chose pour nous. À strictement parler, l'étant ne signifie pas toujours déjà quelque chose dans le rapport envisagé. Chercher une signification dans le rapport préalable à l'étant, c'est-à-dire dans le comprendre, afin de justifier l'étendu de la sphère du discours tient à la base d'une méprise quant à la structure en cause. Simplement : le retour sur l'étant ouvre la signification. Autrement dit, le signifier s'explicité lui-même ; la signification émerge dans l'ouverture de quelque chose comme quelque chose, laquelle se produit dès la perception ou l'avoir le plus simple de l'étant. C'est d'ailleurs en ce sens que Heidegger parle dans les *Prolegomènes* d'un « signifier qui s'interprète » (*sich deutendes Bedeuten*)⁷³.

N'y a-t-il pas un problème à affirmer, comme nous l'avons fait plus haut, que le *Dasein* vit dans un monde *déjà* structuré par des significations, s'il ouvre les significations dans le retour explicitatif sur l'étant ? Il faut en effet qu'il soit *déjà* structuré si on veut pouvoir parler de monde comme *totalité* de renvois, ce caractère de totalité étant indissociable du concept de monde. Et la capacité (*Vermögen*) limitée du *Dasein* à articuler la compréhension, le discourir, n'a pas de commune mesure avec la totalité des renvois qui sont, quant à eux, forcément articulés, à preuve leur détermination comme renvois et, par là, comme significations. Nous ne pourrions répondre à cette question qu'après un approfondissement du sens des structures du comprendre et de l'explicité.

Il est essentiel de voir qu'avec le dégagement de la structure immanente du signifier, Heidegger vise une structure temporelle. Aux dires de Heidegger, c'est même le temps lui-même qui fonde le signifier, donc le retour sur l'étant depuis l'être-toujours-déjà-plus-loin-auprès-de-quelque-chose (*Immer-schon-vorweg-sein-bei-etwas*) qui caractérise le *Dasein* préoccupé. Sans mettre ici outre mesure d'emphase sur ce fondement temporel (*zeitlich*), il doit néanmoins nous permettre de saisir avec plus d'acuité la distinction et le rapport entre l'explicité et le comprendre.

Le retour s'effectue donc depuis l'être-toujours-déjà-plus-loin-auprès-de-quelque-chose, c'est-à-dire depuis la compréhension dans laquelle le *Dasein* s'est projeté. Insistons encore sur ce point : quand nous prenons le stylo pour écrire, nous sommes déjà auprès de notre projet, nous

⁷³ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, op. cit., p. 292.*

nous projetons vers l'écriture. Le *Dasein* se projette vers ses possibilités, vers son *a-venir* (*Zukunft*). Par là se dévoile la structure anticipative du comprendre (*Vor-Struktur des Verstehens*). C'est d'ailleurs ce que le vocable « préoccupation » (*Vor-Sicht*) cherchait à indiquer. Le *Dasein* n'est pas d'abord au présent pour concevoir par la suite des projets, mais, au risque de nous répéter, il s'est toujours déjà projeté (*entworfen*) et c'est depuis la dimension de son projet qu'il effectue un retour sur l'étant, qu'il ouvre l'étant, qu'il se le rend présent.

À la structure anticipative du comprendre vient se joindre celle du comme de l'explicitation (*Als-Struktur der Auslegung*). Elle se fait toujours dans un advoquer de l'étant. Dans les *Prolégomènes*, Heidegger détermine comme suit la structure de l'explicitation : « *das Ansprechen von etwas aus seinem « Als-was » her, das Ansprechen von etwas als etwas* » — « *l'advoquer de quelque chose à partir de son « comme-quoi », l'advoquer de quelque chose comme quelque chose* »⁷⁴. C'est cet advoquer qui s'est avéré, lors de l'analyse phénoménale, être un retour, depuis ce qui advient, qui ouvre l'étant comme ceci ou cela. L'explicitation correspond ainsi au présent du *Dasein*.

Cette structure du comme vient se joindre au comprendre, disons-nous, ou y est adjointe en ce sens que comprendre et discours sont co-originaires ; dans le langage d'*Être et temps*, ce sont deux « existentiels » (*Existenzialen*) du *Dasein*, c'est-à-dire deux structures phénoménales au fondement de l'être du *Dasein*, de son existence⁷⁵. Un troisième existentiel vient compléter la triade de la co-originarité : l'affectivité (*Befindlichkeit*). Nous reviendrons sur cet existentiel de première importance pour la compréhension du discours — ce que somme toute cette co-originarité nous indique déjà.

Si originaire soit-il, le comprendre n'est pas un pur jet diffus et complètement aveugle vers l'avenir, auquel l'explicitation viendrait donner sens et forme. Heidegger met de l'avant la structure ternaire du comprendre. Le simple avoir dont nous parlions se fonde dans un « acquis préalable » ou une « pré-acquisition » (*Vorhabe*) ; la simple perception dans une « visée préalable » ou une « pré-vision » (*Vorsicht*) ; la simple saisie dans une « saisie préalable » ou une

⁷⁴ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, loc. cit., p. 360 (c'est Heidegger qui souligne). Notons au passage qu'il emploie la même formule pour définir le *λέγειν* dans *Platon : Sophistes* (loc. cit., p. 529sq.) et pour cause : le discours est toujours explicatif. Discours et explicitation sont synonymes pour Heidegger.

⁷⁵ Dans *Logik. Die Frage der Wahrheit*, Heidegger parle plutôt de « temporaux » (*Temporalien*)(loc. cit.). Pour une genèse des concepts fondamentaux de *Être et temps*, cf. Theodor Kisiel, *The Genesis of Heidegger's « Being and Time »*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1993.

« anti-cipation » (*Vorgriff*)⁷⁶. De ce point de vue, l'explicitation, que ce soit au niveau du simple avoir, de la simple perception et de la simple saisie ou à niveau d'un degré d'expressivité supérieur, constitue une appropriation de la pré-acquisition, de la prévision et de l'anticipation. Heidegger va plus loin. Il établit l'unité de cette structure ternaire en reprenant le concept phénoménologique de sens (*Sinn*)⁷⁷. « Le sens, écrit-il, est le vers-quoi, tel que structuré par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation, du projet (*Woraufhin des Entwurfs*) à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose. »⁷⁸ Aussi affirme-t-il que le sens est un existentiel du *Dasein*. Il peut ainsi comprendre l'explicitation et le discours comme l'articulation du sens.

Si le *Dasein* n'explicité que ce dont il a une pré-compréhension, il faut conclure à la circularité de l'explicitation. C'est le fameux cercle herméneutique. De cette circularité, vicieuse aux yeux de certains logiciens, Heidegger tire toute la richesse d'une herméneutique phénoménologique. Dans la structure anticipative s'affirme le primat de la maxime phénoménologique (retour aux choses mêmes) sur le *logos* de la phénoménologie, sur la formalisation phénoménologique, le primat du phénomène sur le discours. Convergent alors phénoménologie et herméneutique en une herméneutique phénoménologique (analytique du *Dasein*) qui doit donner son impulsion (fonder) au projet ontologique — d'où l'expression « ontologie fondamentale » pour désigner le projet d'*Être et temps*. Dans l'herméneutique phénoménologique de Heidegger, l'explicitation sert la configuration du comprendre (*Ausbildung des Verstehens*). À travers l'explicitation donc, le comprendre accède à sa dimension originaire.

Il faut à présent nuancer le sens de l'anticipation et la teneur du comprendre. Nous ne pouvons pas opposer purement et simplement la signification et son émergence dans l'explicitation au sens vers lequel le comprendre se projette. Car la signification ouverte dans le signifier peut être retenue. En ce sens, Heidegger écrit : « L'ouverture du monde qui émerge dans le signifier compréhensif peut être possédée ou conservée comme signification, comme une compréhensibilité dans laquelle se meut le *Dasein*. »⁷⁹ Au niveau le plus élémentaire, le

⁷⁶ Respectivement selon les traductions de Vézin (*Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 150) et de Martineau (*Être et temps*, loc. cit., p. 150).

⁷⁷ Cf. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, loc. cit., §124, p. 417.

⁷⁸ *Sein und Zeit*, op. cit., §32, p. 151.

⁷⁹ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, loc. cit., p. 150.

comprendre préoccupé « porte en lui l'expressivité des rapports de renvoi »⁸⁰ ; à d'autres niveaux, il porte d'autres significations. Cela signifie que nous anticipons aussi des significations ou, inversement, que des significations structurent notre compréhensibilité. À partir de là, il devient compréhensible que le monde du *Dasein* soit structuré par des rapports de renvoi, alors que la signification tient de l'explicitation. Du coup, le lien entre le discours et le monde s'éclaircit. Le monde dans lequel nous vivons, nous nous le sommes rendu explicite depuis de nombreuses années déjà et nous continuons sans cesse, affairément oblige, de le faire.

N'y a-t-il pas, toutefois, une profonde confusion entre sens et signification ? Pourrions-nous aller jusqu'à les identifier, jusqu'à affirmer que le sens est la totalité des significations ? Ce serait s'aventurer un peu trop loin. Car la signification a un caractère défini que le sens n'a pas. En cela, la signification s'oppose à la généralité, à l'étendue et à la portée du sens, de sorte qu'elle, voire même la totalité des significations qui constituent la mondanité, n'épuise pas le sens⁸¹. On peut toutefois conclure à un entrelacement qui joue en partie sur la « vie » des significations et des concepts : certains tombent dans l'oubli, d'autres perdent de leur définition et nécessitent continuellement une refonte, d'autres encore s'avèrent désuets après une articulation plus rigoureuse. Il faudrait même ajouter qu'il y a refonte de la signification chaque fois qu'« il est signifié », chaque fois qu'une signification est ouverte dans un retour sur l'étant, bref à chaque signifier.

Une précision s'impose : au sein de la préoccupation, les significations ne sont pas des concepts au sens strict. Heidegger écrit :

« De façon primaire, le signifier compréhensif ne se dirige ni vers des choses singulières ni vers des concepts généraux, mais vit dans le monde ambiant et le monde en totalité. » — « Das verstehende Bedeuten richtet sich primär weder auf Einzeldinge noch auf allgemeine Begriffe, sondern lebt in der nächsten Umwelt und Welt im Ganzen. »⁸²

La formation conceptuelle intervient lors d'un signifier d'un plus grand degré d'expressivité, là où il y a proprement saisie de l'étant ; et là encore, tous les concepts ne s'équivalent pas⁸³. Cette

⁸⁰ *Sein und Zeit*, op. cit., §32, p. 149.

⁸¹ Heidegger reprend à son compte, non sans y apporter une impulsion nouvelle, la distinction que fait Husserl entre signification et sens ; elle est posée dans le cadre d'une herméneutique phénoménologique que Heidegger comprend aussi comme une ontologie phénoménologique. La problématique du sens prend une importance considérable dans l'ontologie. Pour le comprendre, il suffit de rappeler que la question sur laquelle s'ouvre *Être et temps* et qui génère l'ontologie heideggerienne est celle du sens d'être (*Sinn von Sein*).

⁸² *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, loc. cit., p. 150.

⁸³ *Ibid.*, (respectivement) p. 129, p. 144 et p. 129 (de même que tout au long du cours).

précision ne visait qu'à éviter un nouvel écueil : après avoir montré que le discours apophantique n'est pas au fondement de la signification, que le signifier est au fondement du discours, après avoir dégagé la structure de tout discours, Heidegger viendrait montrer que le monde de la préoccupation est structuré par des concepts! Il n'y a qu'un pas à franchir avant de pouvoir affirmer de nouveau le primat du discours apophantique.

On pourrait aussi tenter d'indiquer les différents niveaux de signification d'après ces trois concepts : *verweisen*, *hinweisen*, *aufweisen* que nous traduisons respectivement par « renvoyer », « indiquer »⁸⁴ (ou « renvoyer ») et « mettre en lumière ». Heidegger emploie le premier pour désigner la signification dans le prochain monde ambiant, dans la significativité. Il emploie le suivant une première fois lorsqu'il traduit un passage du *De l'interprétation* : *ἔστι δὲ λόγος ἀπας μὲν σημαντικός...* : « Chaque discours indique en effet quelque chose (signifie somme toute quelque chose) » ; une seconde fois pour qualifier un certain advoquer : « Dans l'advoquer qui indique (*im hinweisenden Ansprechen*) : la table ici, la fenêtre là-bas, la craie, la porte, l'étant nous est déjà révélé. » Avec l'indiquer, nous pénétrons la sphère de la parole, du discours comme parler ou du moins de ce qui est assez articulé pour venir à la parole. Car, dans le simple renvoyer, la parole n'intervient pas encore ; l'avoir ou la perception la plus simple se passe de mot⁸⁵. Le dernier, il l'emploie pour traduire, à la suite du passage du *De l'interprétation* à l'instant cité : *ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς...* : « en revanche, chaque discours ne met pas en lumière, ne fait pas voir... » ; de même que, plus généralement, pour désigner le discours apophantique. Entre chaque niveau, il y a pour ainsi dire une zone grise. Mais le passage du renvoi à l'indication puis à la mise en lumière constitue un gain d'accessibilité de l'étant.

Avant de passer à l'énoncé comme tel, tournons-nous vers le cours du semestre d'hiver 1929-1930 intitulé *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude* dans lequel Heidegger vient approfondir cette dernière perspective.

⁸⁴ À ne pas confondre avec l'indication formelle (*formale Anzeige*). Remarquons par ailleurs tout le champ sémantique que Heidegger bâtit sur *weisen* qui signifie « montrer » : d'abord *verweisen*, *hinweisen*, *aufweisen*, mais aussi *ausweisen* (« décliner son identité »), puis *Beweisbarkeit*, *Verwiesenheit* et *Angewiesenheit*. Tous ces concepts désignent un rapport du *Dasein* à l'étant, rapport qui se fondent tous sur le « montrer ». C'est un *weisen* originaire qui fonde tous les rapports de signification, conformément à l'idée selon laquelle le discours se fonde dans le phénomène originaire de la vérité.

⁸⁵ Heidegger écrit en ce sens : « Du défaut de mot, il ne faut conclure au défaut de l'explicitation » (*Sein und Zeit*, *op. cit.*, §33, p. 157).

5) *Le symbole*

Cet approfondissement naît de l'interprétation d'un passage du *De l'interprétation* que Heidegger avait jusqu'alors soigneusement évité. Ainsi que nous l'avons vu (cf. §2), il cite, dans *Logique. La question de la vérité*, le passage dans lequel Aristote établit la distinction entre le discours en tant qu'il signifie et le discours apophantique : *ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, ... ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς...* (16 b 34 – 17 a 2) — « chaque discours signifie quelque chose, ... en revanche chacun ne fait pas voir quelque chose ». Il cite aussi ce qui distingue le discours apophantique : *...ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει...* (17 a 2-3) — « ... mais seulement celui dans lequel survient le vrai ou le faux ... ». Il omet cependant de citer et d'interpréter l'explication, si succincte soit-elle, que nous fournit Aristote à propos de la signification : *ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐκ ὡς ὄργανον δὲ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρεται κατὰ συνθήκην...* (16 b 34 – 17 a 2) que Tricot traduit comme suit : « Tout discours a une signification, non pas toutefois comme un instrument naturel, mais, ainsi que nous l'avons dit, par convention. »⁸⁶ C'est l'expression « par convention » (*κατὰ συνθήκην*) que Heidegger entreprend alors d'interpréter. On peut s'interroger sur les raisons du silence de Heidegger, raisons qui, après relecture, apparaissent assez simples : c'est que le passage semble opposer une conception naturaliste du langage à une conception conventionnaliste, le langage comme *φύσει* et comme *θέσει*. En rejetant la conception naturaliste du langage, Aristote ne prend-il pas position en faveur de la conception opposée ? Le discours serait ainsi pour Aristote le résultat d'une convention. Si Heidegger en vient à interpréter ce passage, c'est parce qu'il y voit autre chose. À son avis, Aristote part de la conception conventionnaliste du langage, mais pour la dépasser.

Reprenons. Dans le cours dont il est ici question, Heidegger commence par traduire *σημαντικός* par « a en soi la possibilité de donner à signifier quelque chose que nous comprenons » — « etwas bedeuten zu geben, solches, was wir verstehen »⁸⁷. Cela ne signifie pas simplement que le discours est compréhensible. Il l'est en effet, là n'est pas le problème. Dire qu'il donne à comprendre signifie qu'il ouvre à, qu'il place dans la dimension de la

⁸⁶ *Loc. cit.*

⁸⁷ *Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, Gesamtausgabe, Band 29-30, Marburger Vorlesung Wintersemester 1929/1930, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, p. 443 [traduit en français par Daniel Panis : Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude, Paris, Gallimard, 1992].*

compréhensibilité (*Verständlichkeit*). Cela signifie encore qu'il configure (*bildet*) cette dimension en articulant le sens. Donner à comprendre ne s'apparente pas au fonctionnement des organes (*οὐκ ὡς ὄργανον δέ*). Pas plus que le mot ne se compare à un cri que l'on pousserait en réponse à une douleur physique ou que l'animal pousserait pour répondre à ses instincts (en période de rut, par exemple). Certes les animaux s'entendent entre eux (*sich verständigen*), mais ils ne se comprennent pas, soutient Heidegger. Aristote explique en 16 a 27-30 du même traité ce qu'il entend par *κατὰ συνθήκην*: τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον. Tricot traduit : « Signification conventionnelle, disons-nous, en ce sens que rien n'est par nature un nom, mais seulement lorsqu'il devient symbole... ». Heidegger se garde bien de traduire *κατὰ συνθήκην* par « par convention ». En fait, il se garde de le traduire tant qu'il n'a pas percé le sens de *ὅταν γένηται σύμβολον*. Là réside la clé. Il y a un mot « quand se produit un symbole » — « wann immer *geschieht ein Symbol*⁸⁸ ». Le texte repousse de lui-même l'interprétation naturaliste du langage. Il faut maintenant repousser l'interprétation strictement conventionnaliste qui voudrait que les mots soient des sons auxquels on donne une signification. À l'inverse « la marque du son ne se configure qu'à partir de significations déjà configurées et qui se configurent »⁸⁹, écrit Heidegger. Nous y reviendrons.

Avec cela, nous ne savons toujours pas ce que signifie *ὅταν γένηται σύμβολον* et Aristote lui-même n'en dit pas davantage à ce sujet. Cela laisse à Heidegger toute la marge d'interprétation voulue. Heidegger veut avant tout éviter de traduire simplement par symbole. À l'origine, nous dit Heidegger, *σύμβολον* désigne un objet, par exemple un anneau, que deux amis se séparent et transmettent à leurs enfants, de sorte que, lorsque ceux-ci viennent à se rencontrer, ils n'aient qu'à rapprocher les deux parties pour reconstituer l'anneau et ainsi montrer qu'ils sont liés par le serment de leur père⁹⁰. Il y a donc *σύμβολον* lorsque les deux *σύμβολα* (les deux moitiés de l'anneau) sont tenus ensemble bout à bout, vont ensemble, s'assemblent, ou mieux encore : s'avèrent appartenir l'un à l'autre sans pour autant se fondre l'un en l'autre et se perdre dans un tout. Et l'appartenance des deux *σύμβολα* ne se produit que sur le fond d'un accord entre

⁸⁸ *Ibid.*, p. 444 (nous soulignons).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 445.

⁹⁰ On trouve une définition semblable dans le dictionnaire grec-français d'A. Bailly (Paris, Hachette, 1950, p. 1821sq.)

eux. *σύμβολον* signifie donc : « das Übereinkommen bei einem Zu-sammen-, Zu-einanderhalten (Vergleichen) » — « l'accord dans un tenir ensemble, un tenir l'un à l'autre (comparer) »⁹¹.

Par là, c'est le sens du *κατὰ συνθήκην* qui se précise. La signification n'est pas simplement « par convention », mais plutôt en vertu d'un accord. Et il n'y a d'accord que lorsque se produit un symbole. En résumé : « Le discours est ce qu'il est, c'est-à-dire il configure un cercle de compréhensibilité, quand est une *γένεσις* d'un *σύμβολον*, quand se produit un être-tenu-ensemble (*Zusammengehaltenwerden*), dans lequel il y a en même temps un accord. » C'est cette genèse qui rend le discours possible.

Mais qu'est-ce qui s'accorde avec quoi dans la signification ? Dans la genèse du symbole « se produit par avance un tenir ensemble, un *se tenir ensemble de l'homme avec quelque chose* de telle manière qu'il puisse s'accorder avec ce quelque chose sur le mode de la visée »⁹². Heidegger reprend le concept phénoménologique de visée. S'il y a une visée de l'étant, c'est parce que le *Dasein* se tient toujours déjà auprès de l'étant, c'est en raison de son rapport (*Verhalten*) préalable à l'étant. Seulement, ni la visée de l'étant ni le rapport à l'étant ne suffit pour comprendre la signification. Il faut encore qu'il y ait accord. En retour, cet accord se produit dans la genèse du symbole.

Heidegger ne rejette pas l'idée selon laquelle les mots émergent d'une convention. Cela ne constitue toutefois pas l'essentiel de la genèse — c'est-à-dire du fondement — du discours. Fidèle à la maxime phénoménologique du retour aux choses mêmes, il refuse de penser le discours comme structure que l'on a instituée et dont chacun dispose. Ou plutôt, que nous puissions en disposer ne nous livre pas son essence. S'il y a convention (*Vereinbarung*), c'est parce qu'il y a accord (*Übereinkunft*).

Quoiqu'elle demeure à certains égards obscure, l'intention de Heidegger n'est pas non plus de faire de la signification une affaire subjective. Comme le montre ce passage, Heidegger cherche plutôt à situer la genèse de la signification au niveau de l'être en commun : « Les mots émergent de cet *accord essentiel (aus jener wesenhaften Übereinkunft)* des êtres humains les uns avec les autres, accord conformément auquel ils sont, *dans leur être-les-uns-avec-les-autres (Miteinandersein)*, *ouverts pour l'étant qui les entoure* et à propos duquel ils peuvent dans le

⁹¹ *Op. cit.*, p. 446.

⁹² *Ibid.*

particulier (*im einzelnen*) être d'accord (*übereinstimmen*) et aussi ne pas être d'accord. »⁹³ Il ne parle pas de la simple entente des uns avec les autres — en allemand : *Einverständnis* — mais de leur accord essentiel. C'est que l'accord avec l'étant, le *Dasein* ne le réalise pas du haut de sa tour d'ivoire. Il n'est pas isolé dans sa compréhension ; il est avec d'autres *Dasein* : son être est un être-avec (*Mitsein*). La signification n'est pas plus une constitution subjective qu'intersubjective. C'est dans leur être en commun que les êtres humains s'accordent avec l'étant. L'expression « donner à comprendre » suggère cet être en commun. En articulant la compréhension, on donne à comprendre certes à soi-même, mais, par le fait même, toujours aussi à d'autres. C'est parce que d'autres peuvent comprendre que nous pouvons donner à comprendre.

Le concept d'accord vient donner une autre teneur au « comme ». Il ne vient cependant pas tant préciser le sens phénoménal du « comme » que nous montrer le chemin d'une compréhension plus fondamentale du phénomène de la signification. Heidegger avoue d'ailleurs que cette interprétation ne lui permet pas de maîtriser le phénomène du « comme »⁹⁴.

Ce que vise Aristote sous l'expression *ὅταν γένηται σύμβολον*, affirme Heidegger, c'est le phénomène de la transcendance du *Dasein*. C'est là toute l'originalité de cette analyse de la signification, du *σημαίνειν*, de même que son caractère éminemment paradoxal. Dire que le discours n'est possible que sur la base de la genèse d'un symbole revient à dire qu'il se fonde dans notre transcendance. Ainsi seul un étant qui transcende l'étant peut donner à comprendre. Nous pouvons ici comprendre la transcendance simplement comme le phénomène du dépassement de l'étant, du projet compréhensif du *Dasein* au devant de l'étant, de la compréhension d'être du *Dasein* pour autant qu'il constitue, qu'il configure de façon globale le cadre dans lequel l'étant se manifeste au *Dasein*.⁹⁵

Heidegger ne prétend pas que cette exposition du problème de la signification nous donne une compréhension adéquate du phénomène de la transcendance, mais seulement que la transcendance serait ce qu'Aristote aurait visé à travers son analyse du discours.

⁹³ *Ibid.*, p. 447.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 441.

⁹⁵ Nous reviendrons sur le concept de transcendance (cf. §6).

§4. Le discours apophantique

a) Du « comme » herméneutique au « comme » apophantique

L'analyse de la signification nous a révélé la structure fondamentale du discours, de tout discours, y compris l'énoncé. En d'autres termes, l'énoncé se fonde dans le « comme », dans le signifier. Loin de se constituer premièrement dans l'énoncé, la signification lui est ainsi préalable. Et, tout comme le signifier qui caractérise la préoccupation, l'énoncer est une conduite du *Dasein* par rapport à l'étant, un avoir spécifique de l'étant. Nous avons dit plus haut que l'énoncé était un faire voir qui met en lumière (*aufweisendes Sehenlassen*). Maintenant, cette mise en lumière n'est pas une conduite déterminée, fixe et unilatérale ; Heidegger soutient au contraire que l'énoncer lui-même connaît plusieurs guises et, donc, se modifie selon ses différentes guises. « Les guises de l'énoncé (de l'accomplissement de la mise en lumière), écrit-il, se modifient d'après les tendances possibles de mise en lumière et d'après l'étant à mettre en lumière lui-même. »⁹⁶ Mais, dans la modification de ces guises, c'est la conduite explicitative du *Dasein* et la structure du « comme » qui la caractérise qui se modifient. En fait, ces guises ne se modifient que sur la base d'une modification du « comme ».

De façon globale, ce que Heidegger cherche à montrer, c'est que l'énoncer s'accomplit dans une modification de la structure originaire du « comme ». Il distingue en ce sens le « comme herméneutique » (primaire ou originaire) qui caractérise la conduite préoccupée du « comme apophantique » qui, dans sa forme radicale, caractérise la conduite théorique. Heidegger nous assure d'ailleurs que c'est cette structure-là plutôt que celle, plus originaire, du « comme » que vise Aristote lorsqu'il parle de la structure de la *σύνθεσις-διαίρεσις*.

Il doit être au préalable clairement entendu — et c'est déjà le cas dans la définition de l'énoncé comme faire voir qui met en lumière ainsi que dans le fait de parler de guises de l'énoncer — que le sens premier et fondamental de l'énoncé se trouve dans l'accomplissement (*Vollzug*) de la mise en lumière : l'énoncé est d'abord un énoncer. De même que le signifier ouvre la signification, l'énoncer ouvre l'énoncé. L'énoncer se produit comme signifier, il est un certain signifier, une certaine forme de retour explicitatif sur l'étant. Comme nous l'avons dit, dans le passage du simple renvoyer (*verweisen*) à l'indiquer (*hinweisen*) puis à la mise en lumière

⁹⁶ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, loc. cit.*, p. 153.

(*aufweisen*), il y a gain d'accessibilité de l'étant. Dans cette progression, l'étant se livre en lui-même toujours plus complètement. Heidegger nous dit maintenant que ce gain va de pair avec un nivellement toujours plus grand de la compréhension originaire de l'étant, c'est-à-dire de la compréhension de l'étant au sein des rapports de renvoi, de la significativité. Aussi ce nivellement correspond-il à un retrait, une mise à distance du monde ambiant et de la praxis qui l'anime. Paradoxalement, la mise en lumière de l'étant s'effectue dans une prise de distance par rapport à l'étant et non dans un rapprochement. L'énoncé est donc un mode dérivé d'explicitation pour une double raison : dérivé, il l'est premièrement parce que de prime abord nous ne comprenons pas l'étant à travers des énoncés ; il l'est aussi (et surtout) parce qu'à travers lui, à travers le nivellement qui le caractérise, se voit recouverte la compréhension primaire de l'étant.

Afin d'étayer cette conception de l'énoncé, Heidegger entreprend de montrer la genèse (*Genesis, Geschehen*) de la conduite théorique à partir de la circonspection. Cela revient à montrer la modification des guises de l'énoncer « d'après les tendances possibles de mise en lumière et d'après l'étant à mettre en lumière », pour reprendre le passage cité, ou encore à partir du phénomène même.

Dans la préoccupation, nous comprenons l'étant dans son utilité (pour...). L'étant est alors ce avec quoi (*Womit*) nous nous affairons, ou l'avec-quoi (*Womit*) de la tournure. Il n'y a là clairement pas de saisie thématique de l'étant. La préoccupation du *Dasein* est le mode d'être quotidien du *Dasein*. Mais, en définitive, cela suffit-il pour affirmer l'originarité et la primauté de ce mode du comprendre (et du « comme ») ? Heidegger explique comme suit cette primauté : « L'avoir-à-faire-avec (*Zutunhaben-mit*) et le commerce-avec (*Umgehen-mit*) ne s'institue pas somme toute seulement dans le fait que j'entame un commerce avec quelque chose, mais bien je ne peux commencer quelque chose de tel que pour autant que mon *Dasein* est déjà déterminé de façon primaire comme ayant un commerce et se souciant (*als umgehendes-besorgendes*). »⁹⁷ Il faudra plus loin questionner le sens de cette originarité par rapport au caractère fondamental du comprendre.

Heidegger décrit le passage de la préoccupation à la conduite théorique en trois moments. Voyons en premier lieu que dans l'énoncer ce avec quoi nous nous affairons devient ce à propos de quoi (*Worüber*) nous énonçons quelque chose. L'étant fait ainsi l'objet d'une thématisation. Mais, précise Heidegger, qu'il soit ainsi thématisé ne change tout d'abord rien à la

compréhension que nous en avons. Certes, c'est l'étant lui-même qui est visé, qui est expressément discerné (*ausdrücklich gehoben*) dans cet énoncer, mais il l'est depuis son pour... (*Wozu*). Autrement dit, l'énoncer fait voir l'étant, le détermine comme outil. Cet énoncer est donc lui-même partie intégrante de la préoccupation. Puis, dans la radicalisation de la tendance à l'énonciation, la compréhension se tourne vers l'étant lui-même ; il n'est plus invoqué à partir de son utilité, mais à partir de lui-même. L'énoncer fait dorénavant voir l'étant comme cet étant-ci ou cet étant-là et non plus simplement comme outil. L'achèvement de la thématization entraîne finalement une concentration sur l'étant ; le cercle se rétrécit autour de l'étant pour venir le circonscrire le plus adéquatement possible. L'énonciation vise alors à déterminer l'étant comme il se présente en lui-même et à partir de lui-même. D'abord à-portée-de-la-main (*zuhanden*), l'étant devient un pur sous-la-main (*Vorhandenes*). Heidegger résume ainsi les trois étapes de ce passage : « 1. Énoncer dans et pour l'exécution (*Verrichten*) / 2. Déterminer comme description du monde ambiant / 3. Déterminer comme énoncé à propos d'un sous-la-main — de ce qui survient (*Vorkommendes*). »⁹⁸

Voyons maintenant plus précisément pourquoi Heidegger détermine ce passage comme le nivellement du « comme » herméneutique. Pour ce faire, prenons l'exemple d'un énoncé en situation : au bout de quelques minutes de martèlement, un apprenti menuisier se tourne vers son maître et lui lance : « le marteau est trop lourd » ; entendant cela, le menuisier se penche vers le coffre à outil qui se trouve à ses pieds, en retire un petit marteau, le tend à son apprenti en échange du premier marteau. Par cet énoncer s'effectue déjà une certaine thématization : ce avec quoi l'apprenti martèle devient ce à propos de quoi il s'exprime. Mais il n'en demeure pas moins qu'il prend l'étant comme marteau, c'est-à-dire en tant qu'il est pour marteler. D'ailleurs, le menuisier lui-même ne l'entend pas autrement. Ce n'est que dans cette mesure qu'il comprend de cet énoncé qu'il doit remplacer le marteau trop lourd par un marteau plus léger, lequel doit permettre à son élève de poursuivre sa tâche. Remarquons que le menuisier aurait tout aussi bien pu dire : « Donne-le moi, je vais te montrer de quoi est fait un menuisier ! » C'est que l'apprenti ne s'est pas exprimé que sur une qualité du marteau — la lourdeur du marteau, par exemple. Parce qu'aussi bien l'un que l'autre prennent l'étant depuis le pour... qui le constitue comme outil, parce qu'ils le prennent donc au sein d'un ensemble de renvois, l'énoncé dit bien davantage

⁹⁷ *Ibid.*, p. 154.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 156 (note 8).

que la lettre. « Le marteau est trop lourd » n'est pas une simple détermination du marteau, il est en même temps l'explicitation de la conduite préoccupée de l'apprenti. D'ailleurs, pris hors contexte, nous ne saurions que penser de cet énoncé. Un marteau n'est pas comme tel trop lourd ; il l'est en réalité pour qui n'a pas ou n'a plus la force de l'exercice soutenu du martèlement. Dans la thématization progressive, c'est toute la compréhensibilité dans laquelle baigne l'étant qui, selon Heidegger, s'estompe. Au lieu de dire que le marteau est trop lourd, nous dirons que sa tête est de fer et son manche de bois, voire de tel ou tel bois spécifique, puis de telle couleur, ou encore de telle masse, de telle longueur, etc. Nous nous rapprochons de l'étant, nous l'advouons en lui-même, mais nous le faisons seulement en recouvrant (*wiederverbergen*) l'étant en tant qu'il est ce avec quoi nous nous affairons, en recouvrant notre compréhension primaire de l'étant.

Ce nivellement n'est-il pas souhaitable, voire nécessaire, pour qui veut connaître l'étant en lui-même et non tel qu'il se présente dans l'usage ? N'est-ce pas seulement lors d'un tel nivellement qu'il se présente de lui-même et donc sans l'entrave d'une pré-compréhension qui viendrait masquer son essence ? La thématization n'est pas libre d'anticipation, répond Heidegger. À la thématization appartient au contraire une « articulation de la compréhension d'être », une « délimitation du domaine chosal (*Sachgebietes*) » et une « pré-esquisse (*Vorzeichnung*) de la conceptualité appropriée à l'étant »⁹⁹. Heidegger fait du projet mathématique de la nature (*dem mathematischen Entwurf der Natur*) un cas exemplaire. « Ce qui est décisif dans le projet mathématique de la nature n'est pas le mathématique (*das Mathematische*) comme tel, écrit-il, mais le fait qu'il ouvre (*erschließt*) un a priori », c'est-à-dire une nouvelle façon de comprendre l'étant ; mieux encore : une nouvelle compréhension d'être de l'étant. Il devient alors possible de quantifier la nature dans sa totalité, voire de concevoir l'être de la nature à partir des catégories qui tirent leur origine de rapports mathématiques — mouvement, force, lieu et temps en sont des exemples. Reprenons maintenant l'exemple du marteau. Sauf pour le physicien qui travaille à un nouvel appareil, avancer dans le cadre de recherches en physique qu'un certain marteau est trop lourd n'a aucun sens. Eu égard à la gravitation, il n'y a pas de trop lourd ni de trop léger, il n'y a que des poids variables, selon la masse et l'attraction relative. Si nous nous demandons alors ce qu'est un marteau, la réponse qui nous viendra sera de cet ordre : un certain objet qui a telle masse, telle longueur, etc.

⁹⁹ *Sein und Zeit*, loc. cit., §69b), p. 363.

S'il y a anticipation tant dans l'usage que dans quelque thématization de l'étant que ce soit, ne passons-nous pas alors simplement d'une compréhension d'être à une autre ? Ce n'est pas là l'avis de Heidegger. Le « comme herméneutique » n'est pas seulement celui de l'*ordinaire*, du *Dasein naturel*, il est le « comme » *primaire*, voire *originnaire*. Il apparaît néanmoins que le seul fait de dire qu'il y a nivellement ne suffit pas, à moins d'arriver à comprendre pourquoi dans ce nivellement se perd — et non se gagne — ce qu'est l'étant. Si l'étant peut être compris de multiples façons, l'essence des choses ne peut cependant être réduite aux différentes compréhensions d'être. Comment alors se détermine ce qu'est quelque chose ? Rappelons que lorsque Heidegger cherche ce qu'est quelque chose, il cherche l'origine de la compréhension que nous en avons, ce à partir de quoi ce quelque chose peut être compris. Mais affirmer que tel étant a telle masse et telle longueur n'en fait pas encore un marteau. Le marteau est de façon primaire un marteau parce qu'avec lui nous martelons et non parce qu'il a telle ou telle qualité. Il n'est donc pas un marteau sur la base de sa détermination comme marteau ; à l'inverse, c'est à partir du marteler qu'il peut être déterminé comme marteau. Est-ce vraiment si simple ?

De nos jours, le bon marteau, c'est-à-dire celui avec lequel il nous est aisé de marteler, est le fruit d'une réflexion ergonomique réalisée à l'aide de calculs d'optimisation. Ensuite, Le microscope est un instrument dont on se sert pour observer des particules (microscopiques). Encore là, c'est à partir de la pratique (l'observation) que le microscope est déterminé comme tel, mais une pratique théorique ; la recherche expérimentale en général fournit un exemple de pratique théorique. Enfin, dira-t-on que l'analyse de la structure de l'atome procède d'un nivellement de la compréhension qu'on avait de l'atome ? On ne se sert pas d'abord de l'atome pour le considérer ensuite théoriquement. Seul l'inverse est possible, c'est-à-dire trouver des applications techniques à l'atome. Tout ne peut être reconduit à la compréhension primaire.

Un autre motif pousse Heidegger à affirmer que le « comme » herméneutique est originnaire. Au chapitre précédent, nous avons vu que le *Dasein* était l'en-vue-de-quoi final des complexes de renvois. La préoccupation est en ce sens guidée par le projet primaire du *Dasein* — s'abriter, par exemple. Ce projet primaire, Heidegger le conçoit comme une authentique possibilité de la préoccupation du *Dasein*, conforme au comprendre originnaire. Or, dans la conduite théorique, le *Dasein* se détourne de ce projet. Est-ce bien suffisant pour affirmer l'*originarité* du « comme » herméneutique ?

Montrer que l'énoncé résulte du nivellement du « comme » herméneutique doit néanmoins permettre à Heidegger de critiquer en bloc la tradition qui à son avis s'est attachée au primat de l'énoncé, en plus de venir confirmer l'originarité du comprendre qui fonde la préoccupation et, par le fait même, de libérer la voie d'une saisie originaire du phénomène de la vérité.

b) Les trois significations de l'énoncé

Avant de saisir toute la portée de la critique heideggerienne du primat de l'énoncé, il faut nous pencher sur l'énoncé en tant que tel. Heidegger distingue trois significations du terme énoncé : mise en évidence (*Aufzeigung*), prédication (*Prädikation*) et communication (*Mitteilung*).¹⁰⁰ Heidegger veut montrer que les deux dernières se fondent dans la première en procédant à leur dérivation depuis celle-ci. Le sens originaire du terme énoncé est ainsi la mise en évidence. C'est là une autre variante de la définition formelle du discours apophantique : faire voir l'étant en lui-même à partir de lui-même. Mais cette définition formelle a son importance : elle indique qu'il n'y va pas dans l'énonciation d'une simple synthèse de représentations ou de concepts, laquelle synthèse nous ouvrirait à l'étant. On ne peut énoncer que le marteau est trop lourd que s'il se montre de lui-même comme tel. Et ce n'est en fait que depuis cette monstration première que la prédication devient compréhensible.

En disant que l'énoncé est prédication, on signifie d'ordinaire qu'il se constitue dans la détermination d'un sujet par un prédicat. Quel est au juste le sens de cette détermination ? Heidegger apporte d'abord cette précision : « Ce qui est énoncé (*das Ausgesagte*) dans cette signification de l'énoncé n'est pas à peu près le prédicat, mais « le marteau lui-même ». En revanche, l'énonçant (*das Aussagende*), c'est-à-dire le déterminant (*das Bestimmende*), se trouve dans le « trop lourd ». »¹⁰¹ Nous ne pouvons comprendre la détermination que d'après ce qui est visé en elle. Autrement dit, il n'y a détermination que sur la base de la donation préalable de ce qui est déterminé en elle. Il faut donc partir de l'étant pour comprendre la détermination. Voyons d'abord que dans la détermination l'étant subit une restriction. Alors que la simple mise en évidence prend l'étant comme un simple ce-à-propos-de-quoi (*unabgehobenes Worüber*), la

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*, §33, p. 154 sq.

détermination le discerne pour en livrer expressément les déterminités propres : il devient ainsi ce de quoi (*Wovon*) est déterminé telle ou telle chose¹⁰² ou encore ce qui est énoncé, déterminé. À partir de là, il apparaît que sujet et prédicat s'articulent premièrement à l'intérieur de la mise en évidence et non l'inverse. Il apparaît aussi que la forme prédicative que prend la détermination est secondaire ; qu'il y ait articulation — et non simplement synthèse — d'un « sujet » et d'un « prédicat » n'est pas l'essentiel. C'est pourquoi dans le passage tout juste cité Heidegger parle plutôt de « ce qui est énoncé » et de l' « énonçant » que de « sujet » ou de « prédicat ».

Vient en dernier lieu l'énoncé comme communication ou encore comme « prononcement » (*Heraussage*), selon la traduction de Martineau. Le prononcement d'un énoncé suppose évidemment qu'il y ait d'abord énonciation, donc détermination de ce qui est mis en évidence. Dans la communication, s'effectue un partage de l'étant mis en lumière. Pris comme communication, l'énoncé est ainsi un « faire-voir-avec » (*Mitsehenlassen*) ; ce qui signifie que, pour que ce partage soit possible, il faut qu'il y ait en même temps partage de la conduite énonciative. Heidegger va plus loin encore :

« Ce qui est “partagé”, c'est l'être — voyant en commun — pour le mis en évidence, lequel être pour lui devant être pensé comme être-dans-le-monde, à savoir dans le monde à partir duquel fait rencontre le mis en évidence. » — « “Geteilt” wird das gemeinsame sehende Sein zum Aufgezeigten, welches Sein zu ihm festgehalten werden muß als In-der-Welt-sein, in der Welt nämlich, aus der her das Aufgezeigte begegnet. »¹⁰³

Dire que l'énoncer est une conduite du *Dasein* par rapport à l'étant (*Verhalten zum Seienden*), c'est dire qu'il en est un mode d'être, donc un être pour l'étant. En conséquence, pour que l'autre *Dasein* puisse participer à ce qui est compris, il faut qu'il soit à son tour de la même façon ; il faut qu'il soit dans le monde de la même façon s'il veut que l'étant fasse rencontre de la même façon.

Voilà pour les trois significations de l'énoncé. En dérivant les deux dernières significations de la première, Heidegger n'entend pas les évacuer purement et simplement. Il cherche au contraire une compréhension globale de l'énoncé. Il le définit en reprenant ses trois moments : « *L'énoncé est une mise en évidence communicativement déterminante (mitteilend bestimmende Aufzeigung)* »¹⁰⁴.

¹⁰¹ *Ibid.*, §33, p. 154.

¹⁰² Cf. *Platon : Sophistes, loc. cit.*, p. 599 sq.

¹⁰³ *Sein und Zeit, op. cit.*, §33, p. 155.

¹⁰⁴ *Ibid.*, §33, p. 156.

c) Déchéance de l'énoncé : l'énoncé comme λεγόμενον

Mais voilà, une fois prononcé l'énoncé peut être maintes et maintes fois répété. Cela signifie certes que l'on peut faire voir avec différents *Dasein* en différentes occasions, que la mise lumière n'est pas un apax ; mais cela signifie surtout que l'énoncé peut être répété sans que soit partagé ce qu'il devait à l'origine mettre en évidence. On peut ainsi s'accrocher à des énoncés sans jamais les comprendre. D'abord *être pour l'étant*, l'énoncé devient alors ce qui est dit, l'étant dit et donc lui-même un étant, voire un étant sous-la-main. Dans *Platon : Sophiste*, Heidegger parle de la « déchéance à ce qui est dit » (*Verfallen an das λεγόμενον*)¹⁰⁵. C'est en ce sens que va toute la critique heideggerienne du bavardage, bien que celle-ci vise d'abord la quotidienneté du *Dasein*. Ce qui nous intéresse ici, c'est la déchéance à ce qui est dit au sein de la conduite théorique.

Considérons en premier lieu le problème de la validité de l'énoncé. Ce n'est que lorsqu'on s'attache à ce qui est dit, soutient Heidegger, qu'on peut considérer un énoncé sous l'angle de sa validité (*Geltung*) : tel énoncé force, sitôt et à chaque fois qu'il est énoncé, notre acquiescement (*Bejahung*) ; de là, on conclut qu'il vaut toujours. Heidegger voit ainsi dans la déchéance au *λεγόμενον* l'origine de la conception de la logique de la validité.

Il y voit encore bien davantage. Car, d'après Heidegger, c'est toute la tradition qui s'est orientée sur l'énoncé comme étant, jusqu'à faire du discours un domaine de l'étant — d'où l'*ἐπιστήμη λογική* (cf. §1). Déjà Platon, cherchant dans le *Sophiste* le sens fondamental du discours, se demandait ce qui fait l'unité (*κοινωνία*) du plus petit ensemble verbal (nom-verbe ; *δνομα-ῥῆμα*)¹⁰⁶. C'est aussi parce qu'Aristote avait en vue l'énoncé dans sa forme verbale qu'il a fait de la synthèse la structure fondamentale du discours.

Non seulement la conception de l'énoncé comme un étant dont la structure tient d'une synthèse nous empêche-t-elle de mettre à jour la structure originare du « comme » et, donc, le phénomène de la mise en lumière en lui-même, mais elle induit encore à concevoir l'étant à partir

¹⁰⁵ *Loc. cit.*, p. 47.

¹⁰⁶ Platon, *Sophiste*, *loc. cit.*, 261 d. Voir aussi l'interprétation que donne Heidegger de ce passage dans *Platon : Sophistes*, *op. cit.*, p. 587 sq. Soit dit en passant, si Platon a appuyé son questionnement sur la forme verbale de l'énoncé, il n'a pas moins fait du rendre manifeste (*δηλοῦν*) le fondement de l'unité (*κοινωνία*) du discours.

des structures logiques. Voici comment Heidegger retrace la genèse de cette dernière conception de l'étant :

« Dans le mettre en lumière de quelque chose comme quelque chose caractérisé comme énoncé l'étant devient visible. Lui, le sous-la-main, est mis en lumière *comme* quelque chose, à l'occasion de quoi le quoi (*Was*) est mis en lumière comme celui du sous-la-main ; dans cet étant lui-même est contenu qu'il est réuni (*zusammengebracht*) en tant que se-trouvant-ensemble (*als zusammenliegend*). L'étant lui-même est saisi comme l'étant-ensemble-sous-la-main (*Zusammenvorhandene*), l'étant est saisi (logiquement) depuis l'énoncé défini comme synthèse. »¹⁰⁷

Cela aurait contribué au ratage de l'être propre de l'étant tout au long de la tradition.

Plus généralement, le ratage en question ne tient pas tant de cette conception particulière de l'étant que de la constante orientation sur l'énoncé pour la détermination de l'être de l'étant. « Le déterminer énonciatif ne détermine jamais un rapport primaire et originaire à l'étant et, pour cette raison, ce *logos* ne peut jamais être pris pour fil conducteur de la question de l'être de l'étant »¹⁰⁸, écrit Heidegger.

§5. Le phénomène originaire de la vérité

Après avoir mis à jour la structure fondamentale du discours (le « comme»), en avoir déterminé le sens et montré que l'énoncé résultait d'une modification de cette structure fondamentale, nous pouvons nous tourner vers le phénomène originaire de la vérité. Il s'agit à présent de voir comment le phénomène du discours se fonde dans un découvrir originaire, ce qui nécessite de mettre en évidence le phénomène originaire de la vérité.

a) *Vérité chez Aristote et conditions de possibilité du discours faux*

Nous abordons le phénomène originaire de la vérité à partir du problème des conditions de possibilité de la fausseté dans le discours, reprenant dans ses grandes lignes l'analyse du §13 du cours *Logique. La question de la vérité*. Nous privilégions cette approche pour deux raisons : premièrement, en mettant en évidence les conditions de possibilité du discours faux, Heidegger

¹⁰⁷ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, loc. cit.*, p. 161 (note 10). L'interprétation que fait Heidegger du *Sophiste* nous révèle une conception similaire de l'être chez Platon, à savoir l'être comme possibilité d'être ensemble (*δύναμις κοινωνίας, Möglichkeit des Miteinanderseins*) (*op. cit.*, p. 479). Mais remarquons que l'être est bien *δύναμις* et non *ἐνεργεῖα*, c'est-à-dire possibilité et non effectivité (être-sous-la-main).

montre comment le discours se fonde dans le phénomène, plus originaire, de la vérité ; cette approche doit aussi nous indiquer le sens de ce phénomène originaire de la vérité, qui n'a pas quant à lui pour concurrent quelque fausseté que ce soit.

Heidegger part du sens formel de la vérité comme être-découvert ou découverte (*ἀλήθεια*, *Entdeckung*) (cf. §1) pour définir le sens de la vérité dans l'énoncé. L'énoncé, nous l'avons défini comme un faire voir de l'étant en lui-même et à partir de lui-même ou encore un faire voir qui met l'étant en lumière. Dire qu'un énoncé est vrai, c'est dire qu'il découvre l'étant, qu'il le fait voir dans son être-découvert. Mais pour découvrir l'étant, il doit avoir au préalable un rapport à l'étant, comme l'analyse des significations de l'énoncé nous l'a révélé ; l'énoncé est un être pour l'étant (l'étant du monde ou l'étant que nous sommes, le *Dasein*), avons-nous dit. Maintenant, si l'énoncé se constitue sur la base d'un rapport à l'étant, le phénomène de la vérité doit être compris d'après les deux termes de ce rapport, à savoir l'étant qui est découvert et la conduite découvriante du *Dasein*. La vérité montre ainsi ses deux visages : l'être-découvert (*Entdecktheit*) et le découvrir (*Entdecken*). Le caractère, disons, biface de la vérité est d'une importance particulière pour le problème du discours faux, car si la fausseté vient effectivement avec le discours, il faudra la considérer, tout comme la vérité du discours, d'après les deux termes du rapport énonciatif. Voilà tout un paradoxe que d'affirmer que la fausseté tient aussi de l'étant ; d'après Heidegger, Aristote serait le premier à l'avoir vu. Mais le dédoublement de la vérité est fondamentalement insatisfaisant, justement parce qu'il apparaît dans le rapport énonciatif. Heidegger va donc chercher « à voir le tout originaire à partir duquel et pour lequel ces « côtés », pour les nommer ainsi de l'extérieur, sont ce qu'il sont »¹⁰⁹.

Heidegger entend livrer ce tout originaire à travers une interprétation du livre Θ 10 de la *Métaphysique*¹¹⁰ dans lequel Aristote traite de l'être comme vrai (*ὡς ἀληθές*) et dans lequel « la plus haute cime des considérations ontologiques fondamentales est atteinte »,¹¹¹ affirme Heidegger. Ainsi cherche-t-il dans ce livre rien de moins qu'une réponse à la question du sens de l'être chez Aristote.

Heidegger divise le texte en deux parties : dans la première (1051 a 34 – b 17), Aristote expose le problème, à savoir gagner l'être propre de l'étant. En s'orientant sur la vérité dans

¹⁰⁸ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, loc. cit.*, p. 159.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 170.

¹¹⁰ Aristote, *Metaphysik*, Hamburg, Felix Meiner, 1991.

l'énoncé et, par conséquent, sur la synthèse, il se demande alors, à titre préparatoire, comment l'être de l'étant se laisse saisir. Il en vient ainsi à déterminer l'être de l'étant comme « ensemble » (*Beisammen, τὸ συγκεῖσθαι*) et unité de cet ensemble ; le non-être de l'étant comme non-ensemble (*Unbeisammen, τὸ μὴ συγκεῖσθαι*) et diversité du non-ensemble.

Dans la seconde partie (1051 b 17 – 1052 a 11), il répond au problème de fond en orientant son questionnement sur l'essence (*εἶδη*) et son être. La détermination d'être comme ensemble ne satisfait plus aux exigences du questionnement sur l'être, car l'essence échappe à l'ensemble ou à son unité. Elle est le simple par excellence (*ἀσύνθετον*), le pur sous-la-main, le proprement étant ; elle ne peut donc pas être saisie *en tant que* quelque chose, en tant que quelque chose de (forcément) autre. Aristote nous dit alors que les essences sont découvertes dans « un toucher et un dire » (*θιγεῖν καὶ φάναι*)¹¹². Heidegger traduit quant à lui par *Betasten und Ansprechen*, précisant d'une part que découvrir ne signifie pas toucher — c'est à l'inverse le toucher qui est un découvrir ; d'autre part que *φάναι* a le sens de faire voir (*δηλοῦν*)¹¹³, un faire voir donc qui n'a pas le sens de l'énoncer ! Nous reviendrons sur le sens de cette précision, d'importance pour ce qui est du sens du discours ontologique. À l'évidence, le « toucher » réfère à la très grande proximité de ce qui fait encontre en lui ; Heidegger parle de « la proximité la plus authentique » (*eigentlichste Nähe*)¹¹⁴. Aussi conclut-il que le toucher en question est « un pur avoir de quelque chose en lui-même »¹¹⁵.

Aristote dit davantage : il oppose « toucher et dire » à « ignorer (ne pas percevoir) et ne pas toucher » (*ἀγνοεῖν καὶ μὴ θιγγάνειν*)¹¹⁶. Par conséquent « toucher », c'est percevoir (*νοεῖν, Vernehmen*). Et pas n'importe quel percevoir, mais bien un pur percevoir. Heidegger nous fait aussi remarquer qu'Aristote désigne parfois le *νοεῖν* par le terme *αἴσθησις* (perception sensible). Ce qui est décisif dans cette désignation, assure Heidegger, c'est que « dans l'*αἴσθησις* on ait en lui-même ce qui est à découvrir »¹¹⁷. Les liens entre tous ces concepts sont

¹¹¹ Heidegger, *op. cit.*, p. 171.

¹¹² Aristote, *op. cit.*, 1051 b 24.

¹¹³ Cf. Heidegger, *op. cit.*, p. 181.

¹¹⁴ Aristote, *loc. cit.*, 1051 b 25.

¹¹⁵ Heidegger, *op. cit.* p. 180 (pour les deux passages).

¹¹⁶ Aristote, *op. cit.*, 1051 b 25.

¹¹⁷ Heidegger, *op. cit.*, p. 181. Aristote désigne le *νοῦς* comme *αἴσθησις* dans le cadre de l'analyse de la prudence (*φρόνησις*) (Cf. *Éthique à Nicomaque*, VI, 12). Le *νοῦς* vise alors les choses singulières qui changent constamment

cruciaux pour le problème de la fausseté et la mise à jour du phénomène de la vérité. Mais avant de nous y engager, attardons-nous à la réponse que trouve Heidegger dans ce livre à la question de l'être des essences.

Dans le toucher (*θιγγεῖν*), le regard est un pur découvrir. Le simple nous y est donné en lui-même sans le détour de quelque détermination. Mais quel est le sens d'être de ce simple ? Heidegger écrit : « L'être de l'étant (...) ne peut être gagné qu'eu égard à la façon dont l'étant se montre de lui-même dans ce découvrir qui donne (*freigibt*) purement et simplement l'étant qui fait rencontre. »¹¹⁸ En fait, dire que ce qui se montre dans le pur découvrir est un simple, c'est déjà le désigner d'après son mode de découverte. Heidegger soutient qu'Aristote lui-même répond à la question de l'être de l'essence en nous livrant l'essence de la vérité comme pur découvrir, pur *voεῖν* de l'essence. Heidegger en conclut : « L'être est déterminé "à travers" le penser, les deux sont identifiés »¹¹⁹, faisant ainsi écho à Parménide : « penser et être sont le même »¹²⁰.

À partir de ce pur découvrir qui ne recouvre jamais, Heidegger procède à la détermination des trois conditions de possibilités de l'être-faux du discours. Le pur découvrir ne peut pas être faux ; il ne peut qu'être ou ne pas être : ou bien on a l'essence en elle-même dans un pur découvrir ou bien on n'a pas d'accès à l'étant. Or, il est évident qu'aussi longtemps qu'on n'a pas accès à l'étant, aussi longtemps qu'on ne tend pas à le découvrir, on ne peut pas non plus énoncer quelque chose à son sujet et, de ce fait, risquer de se tromper. La première condition de possibilité de l'erreur tient ainsi de (1) « l'avoir préalable de quelque chose »¹²¹.

Maintenant, pourquoi le pur découvrir n'est-il jamais faux en lui-même ? À cela nous avons déjà répondu : parce qu'il découvre le simple en lui-même, c'est-à-dire comme un pur sous-la-main. Ce « pur sous-la-main » vient traduire le grec *ἐνέργεια*, d'ordinaire traduit par « acte » (*Wirklichkeit*), qui s'oppose à *δύναμις*, que l'on traduit par « puissance » (*Möglichkeit*). Aristote écrit : *πᾶσαι εἰσιν ἐνέργεια, οὐ δυνάμει* — « tous sont sous-la-main, aucun ne l'est

(ἔσχατα). Le *voῖς* théorétique vise à l'opposé les essences immuables (*ἀρχαί*). Voir l'interprétation de Heidegger dans *Platon : Sophistes, loc. cit.*, p. 157sqq.

¹¹⁸ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, op cit.*, p. 181. Cf. Aristote, *Metaphysik, loc. cit.*, 1052 a 1.

¹¹⁹ Heidegger, *op. cit.*, p. 182.

¹²⁰ Parménide, *Le Poème*, in *Ibid.*

¹²¹ Heidegger, *op. cit.*, p. 183.

pas (*unvorhanden*) »¹²². Le simple est pour ainsi dire plein, complet ; son être s'oppose à ce que quelque chose lui soit adjoint. Or, nous avons vu comment Aristote détermine l'être de l'étant qui n'est pas une essence comme ensemble (*Beisammen*) ; la possibilité d'être parfois sous-la-main, parfois non, se fonde dans celle d'un ensemble. La deuxième condition de possibilité de l'erreur apparaît alors : (2) la possibilité de l'ensemble de quelque chose avec quelque chose d'autre.

Il faut revenir sur le fait de ne pas découvrir (*ἀγνοεῖν*) pour comprendre la troisième et décisive condition de possibilité de l'erreur. Heidegger apporte cette précision essentielle :

« *ἀγνοια* ne signifie pas simplement non-être-sous-la-main (*Nichtvorhandenheit*) du *νοῦς*, mais seulement du *νοῦς* qui en tant que *νοῦς* manque pour autant que le *νοῦς* est de prime abord et le plus souvent *διανοεῖν*. Cette *ἀγνοια* se fonde bien plutôt dans la prédominance du *νοεῖν* au sens de *διανοεῖν*, dans la tendance à n'avoir et ne prendre ce qui est perçu (*Vernommenes*) que lorsque qu'il est perçu de telle sorte qu'il soit par le fait même séparément — *δια* — perçu (*auseinandervernommen*) »¹²³,

c'est-à-dire lorsqu'il est perçu comme quelque chose, donc comme quelque chose d'*autre*, lequel n'est autre que telle ou telle détermination. Le fait de ne pas découvrir purement le simple ne correspond pas à l'innocence de l'ignorance. Il est plutôt intimement lié à une conduite qui est à l'origine de la fausseté, à savoir faire voir un étant à partir de quelque chose d'autre, à partir de ce qu'il n'est peut-être pas en lui-même. Cette conduite constitue la troisième condition de possibilité de l'erreur (3).

Heidegger est alors en mesure de distinguer entre deux types de fausseté engendrés par le discours. En premier lieu, il y a fausseté quand sont mises ensemble deux choses qui ne vont jamais ensemble, quand par exemple est dit d'une table qu'elle est une chaise. En second lieu, l'erreur vient du fait d'adjoindre deux choses qui peuvent être semblables, mais qui ne le sont pas toujours. C'est ce qui se produit lorsqu'on attribue à l'étant des caractéristiques qui peuvent être les siennes, mais qui ne le sont pas au moment où on procède à l'énonciation. Il en va de même quand on réitère un énoncé qui était, à l'origine, vrai, mais qui ne l'est plus au moment de sa réitération. Chacun des deux types de fausseté suppose la réunion des trois conditions.

Heidegger veut encore montrer quel lien fondationnel unit les trois conditions de possibilité du discours faux. Pour que quelque chose puisse être compris comme quelque chose

¹²² Aristote, *Metaphysik*, *loc. cit.*, 1051 b 27. Suivant Heidegger, nous traduisons ici *δύναμις* non par « possibilité » mais par « non-être-sous-la-main » (*Unvorhandenheit*). Heidegger se trouve à indiquer de façon négative le sens de la possibilité (cf. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, *op. cit.*, p. 178).

¹²³ Heidegger, *op. cit.*, p. 185.

d'autre, il faut à l'évidence que quelque chose fasse rencontre — la troisième condition de possibilité (3) se fonde dans la première (1) ; mais il faut aussi qu'il y ait quelque chose comme un autre — la troisième (3) se fonde dans la deuxième (2). Cela signifie que le « comme » de l'énoncé se fonde dans l'ensemble (*Beisammen*) de quelque chose avec quelque chose, ce qui signifie en retour que l'ensemble n'est autre que le « comme » originaire ou herméneutique. Le lien entre la troisième et la première condition de possibilité fait signe vers celui entre la deuxième et la troisième.

Afin de comprendre ce dernier lien, Heidegger visite de nouveau le caractère d'être du simple étant (par opposition au simple par excellence). Il se demande d'abord ce que la caractérisation de l'être de cet étant comme unité (*ἔν*) signifie à côté de sa caractérisation comme ensemble. Voici sa réponse : « Unité de l'étant-sous-la-main et de l'étant-avec-sous-la-main (*Mitvorhandenen*). L'ensemble est l'être-avec-sous-la-main (*Mitvorhandenheit*), lequel n'est lui-même seulement possible qu'à l'intérieur d'une unité d'étants-sous-la-main qui le fonde. » Et il dit plus loin : « Le *ἔν* indique (*zeigt an*) un être-sous-la-main préalable, dans lequel seulement l'être-avec-sous-la-main est possible comme mode. »¹²⁴ La question devient alors : quel est cet être-sous-la-main dans lequel l'ensemble se fonde ? Il s'agit de l'être-sous-la-main préalable du simple, répond Heidegger, lequel en retour n'est autre que l'être-découvert préalable de l'étant faisant rencontre.

Avant d'aller plus loin, une brève mise au point s'impose quant à la nature du simple dont il est question. Qu'entend ici Heidegger par le terme « simple » ? S'agit-il encore de l'essence (*εἶδη*) ? Non, il s'agit plutôt de l'étant qui fait rencontre, donc du simple étant. Nous devons dorénavant distinguer entre ces deux types de simple. Mais en quel sens l'étant qui fait rencontre est-il simple, c'est-à-dire non composé (*ἀσύνθετον*) ? Heidegger écrit : « Quant à l'avoir-présent (*Anwesendhaben*) soutenu de l'à-propos-de-quoi, il n'est pas encore un déterminer, donc il est d'une certaine façon un *θυγεῖν*. » Et il précise ensuite le sens de ce *θυγεῖν* et du simple découvert en lui : « Car de prime abord chaque simple est en tant que tel accessible dans le *θυγεῖν*, celui-ci cependant n'est lui-même pas seulement mode d'accès pour le simple, mais aussi pour ce qu'on peut avoir dans le mode du simple, à savoir comme ce qui n'est pas discerné (*als Unabgehobenes*). »¹²⁵ L'étant préalablement découvert n'est donc pas le simple, mais ce que

¹²⁴ *Ibid.*, p. 190 (pour les deux citations).

¹²⁵ *Ibid.*, p. 189 (pour les deux citations).

nous pouvons avoir « dans le mode du simple ». En d'autres termes, il est simple en tant qu'il n'est pas discerné, car ce n'est qu'avec le discernement (*Abhebung*) qu'entre en jeu la dissociation et, par suite, une possible mise ensemble. De quel « toucher » est-il alors question ? Il ne s'agit pas du pur découvrir des essences, mais d'un pur découvrir de l'étant qui fait rencontre ou encore de l'avoir préalable de cet étant. Cet autre *θιγγειν*, c'est l'*αἴσθησις* et cela, pour autant que ce qui est décisif dans l'*αἴσθησις* est le pur avoir de l'étant, comme nous le disions un peu plus haut.

L'ensemble se fonde dans l'avoir préalable de l'étant sous-la-main, pas tant cependant dans le simple alors découvert que dans l'être-découvert de ce simple ou mieux encore dans l'être-sous-la-main de cet être-découvert. Mais pour être sous-la-main, cet être-découvert doit persister en tant qu'être-découvert, il doit être tenu découvert. L'ensemble se fonde dans le tenir-découvert (*Entdeckenhalten*) de l'étant. Ainsi Aristote détermine-t-il d'abord l'être de l'étant comme être-découvert (*Entdecktheit*). Et, ici encore, il recourt au *θιγγειν* pour y arriver.

Nous voyons à présent comment la deuxième condition de possibilité de la fausseté (2) s'enracine dans la première (1). Il apparaît en outre que le lien entre les trois conditions en est un de spécification depuis le fondement du discours apophantique dans l'être-découvert de l'étant jusqu'au discours apophantique lui-même en tant qu'il fait voir cet étant comme quelque chose. Par conséquent, le discours apophantique a pour fondement le phénomène de la vérité comme être-découvert.

Il ne s'agit toutefois pas encore du phénomène originaire de la vérité, tel que Heidegger cherche à le révéler. Heidegger souligne que, bien qu'Aristote n'ait pas aperçu le phénomène de la vérité dans son originalité, il a laissé la voie libre à ses successeurs — d'où la pertinence d'une interprétation phénoménologique de la vérité chez Aristote. Libre à Heidegger donc de radicaliser l'analyse d'Aristote en vue du dévoilement du sens originaire de la vérité. L'analyse de cette radicalisation nous permettra aussi de revenir sur certains concepts rendus ambigus par la cohabitation avec les concepts aristotéliens.

b) Le fondement temporel de l'ontologie aristotélienne : présent et présence

Par deux fois l'interprétation du livre Θ 10 de la *Métaphysique* a révélé qu'Aristote détermine l'être à partir de l'être-découvert, qu'il détermine donc la vérité comme le mode le plus

propre de l'être et pose en quelque sorte une identité entre vérité (être-découvert) et être. La question devient alors : « Que signifie être pour que la vérité puisse être comprise comme caractère d'être ? »¹²⁶ C'est la question à laquelle Heidegger entend répondre au §14 du cours *Logique. La question de la vérité*.

Nous avons vu que l'ensemble se fondait dans un être-sous-la-main préalable. « Cela, à savoir l'être-sous-la-main primaire qui fonde par avance l'être-avec-sous-la-main doit être compris comme présence (*Anwesenheit*) ... »¹²⁷, écrit Heidegger. En d'autres termes, la présence est la détermination fondamentale de l'être de l'étant. Or, cette présence de l'étant correspond à une conduite du *Dasein*, une conduite dans laquelle il se rend l'étant présent, le présentifie (*gegenwärtigt*). Cette conduite n'est cependant pas elle-même présente (*anwesend*) au sens où quelque chose nous est présent dans une représentation ou encore au sens où l'étant est présent. Dans la présentification, c'est l'étant-présent (*das Anwesende*) qui est présentifié. Il faut ensuite distinguer entre différents modes du présentifier, lesquels présentifient plus ou moins. Il y a d'abord celui « dans lequel je vis constamment »¹²⁸ et que nous avons déterminé plus haut comme l'avoir préalable de l'étant ou l'être-tenu-découvert de l'étant (*αἰσθησις*) ; tenir l'étant découvert, c'est se le rendre constamment présent, c'est le rendre présent et le tenir présent. Dans ce présentifier, l'étant n'est pas complètement présent (*anwesend*), n'est pas présent dans la totalité de sa présence (*Anwesenheit*). À l'opposé, le pur présentifier rend l'étant présent dans la totalité de sa présence. Ce dernier présentifier n'est autre que le pur découvrir (*θιγγεῖν*). Le pur être-découvert est par conséquent le pur présent de l'étant-présent (*Gegenwart des Anwesenden*). « Pour autant qu'être est compris comme présence et être-découvert comme présent (*Gegenwart*), (...) l'étant peut être déterminé comme présence à travers la vérité comme présent (*als Anwesenheit durch Wahrheit als Gegenwart*) et le doit même, si bien que le présent est le plus haut mode de la présence »¹²⁹, conclut Heidegger. Chez Aristote, la détermination fondamentale d'être est le présent (*Gegenwart*). Cela signifie que la présence se fonde dans le présent compris comme présentifier. La perspective initiale se voit renversée : alors que Heidegger partait de la détermination du caractère d'être-sous-la-main (*ἐνέργεια*) comme présence, il nous dit

¹²⁶ *Ibid.*, p. 191.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 192.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 193.

maintenant que la présence se fonde dans le présent. Quel est le sens de ce renversement ? Une brève digression nous permettra de le saisir avec plus de relief.

Dans *Platon : Sophiste*, Heidegger présente sa critique de l'ontologie aristotélicienne sous un autre angle. Il affirme que la détermination d'être comme présence tient du fait qu'Aristote a pris le *λόγος* pour fil conducteur de sa recherche de l'être¹³⁰. Qu'il en est bel et bien ainsi « se montre dans le fait que le caractère fondamental de l'*ὄν*, l'*οὐσία*, a le caractère de l'*ὑποκείμενον*, de ce qui est déjà à l'avance présent (*vorliegt*), de la présence (*Anwesenheit*) tout à fait primaire »¹³¹, écrit-il. Il peut sembler que nous tournions en rond, sauf si nous apercevons le sens de l'*ὑποκείμενον*. Heidegger traduit ce terme par être-sous-la-main. Le caractère d'être de l'étant apparaît encore une fois comme être-sous-la-main. Seulement, Heidegger nous dit à présent que ce caractère d'être n'est tel qu'en égard au *λόγος*. C'est-à-dire que l'étant est sous-la-main comme ce à propos de quoi est dit quelque chose ; il n'est « déjà à l'avance présent » que comme *λεγόμενον*. La présence comme caractère d'être de l'étant se fonde dans l'étant pris comme ce qui est déjà dit et, en tant que tel, disponible. Présence est ainsi synonyme de disponibilité.

Ainsi Aristote a-t-il investigué l'être de l'étant non pas directement depuis l'étant en tant qu'étant, mais depuis l'étant advoqué en tant qu'étant, depuis l'*ὄν λεγόμενον ἧ ὄν*¹³². Cela explique, selon Heidegger, pourquoi Aristote n'est pas parvenu à dépasser le discours (*διανοεῖν*) vers un pur découvrir (*νοεῖν*). Heidegger se réfère alors au livre X 7 de l'*Éthique à Nicomaque*¹³³ (et non au livre Θ10 de la *Métaphysique*) dans lequel Aristote expose la vie dans le *νοῦς* (*βίος θεωρητικός*) comme la forme la plus accomplie (*ἐνέργεια θεωρητική*) et la plus heureuse (*εὐδαιμονία*) de l'existence humaine, comme une forme de vie divine (*θεῖον*). Voici comment il commente les réserves qu'émet Aristote quant à la possibilité de cette vie divine : « Mais le *νοεῖν* qui s'accomplit à l'intérieur de l'étant qui a le *λόγος* est un *διανοεῖν*. Ainsi persiste une *διαφορά* [différence] entre le pur *νοῦς* et le *νοῦς σύνθετος* [composé] : le *νοῦς* de l'être humain est toujours accompli dans la guise du parler. »¹³⁴ Or, pour Heidegger, il n'y a pas à douter que le discours puisse se retirer (*zurücktreten*), « car le *λόγος* en tant que *λόγος* n'est pas

¹³⁰ Cf. *Platon : Sophistes*, loc. cit., §29 b), p. 206 sq., §32 b), p. 224 sq., de même qu'en annexe, p. 631 sq.

¹³¹ *Ibid.*, p. 224.

¹³² *Ibid.*, p. 207.

¹³³ *Éthique à Nicomaque*, X, 7. Interprété par Heidegger in : *Ibid.*, §25 b) et §26 a), p. 174 sqq.

¹³⁴ Heidegger, *Ibid.*, p. 179.

a priori ajusté au [*ist nicht schon darauf eingestellt*] découvrir de l'étant (*ἀληθεύειν*), à l'être-vrai »¹³⁵ ; le discours signifie avant d'être apophantique.

Dans son interprétation du livre Θ10, Heidegger revient sur la position selon laquelle Aristote ne serait pas parvenu à dépasser le discours vers un pur percevoir lorsqu'il nous présente le toucher comme un pur découvrir de l'essence, du simple (*ἀσύνθετον*), par-delà toute détermination. C'est qu'il cherche alors à mettre en évidence le pur découvrir. Il faut néanmoins voir que les deux perspectives ne diffèrent pas tellement l'une de l'autre. Seulement, l'une est plus fondamentale que l'autre. Le pur présentifier de l'étant fonde la mise en lumière de l'étant, l'être-sous-la-main de l'étant et la possibilité de garder l'étant à sa disponibilité dans le discours et, par suite, de l'advoquer comme ce qui est dit (*λεγόμενον*). Plus loin, nous verrons comment Heidegger détermine le présentifier comme l'origine de la déchéance.

Pour le moment, il importe de voir que l'interprétation du livre Θ10 vise quelque chose de plus fondamental, qui porte la perspective du dépassement du discours. Voyons d'abord que le présent dans lequel se fonde la présence est un caractère du temps ; ensuite, que déterminer le présent comme pur présentifier, c'est le déterminer certes comme mode de la présence, mais surtout comme mode d'être du *Dasein*. Cela signifie que le présent est un caractère du temps qui appartient en propre au *Dasein*. Alors apparaît le sens du renversement : la présence se fonde dans la temporalité fondamentale du *Dasein*.

Selon Heidegger, la détermination d'être comme présence caractérise toute la philosophie grecque et ce, malgré que les Grecs eux-mêmes ignoraient tout du lien entre la compréhension d'être et le temps. Il fallut, nous dit-il, attendre Kant pour que soit aperçu ce lien. Toute la seconde partie du cours *Logique* est consacrée à une radicalisation de la question de la vérité au fil conducteur de la question du temps. Cependant, ce cours se termine sans plus sur un dévoilement des fondements de l'insuffisance du concept kantien de temps. Il faut ainsi attendre *Être et temps* pour voir Heidegger exposer en toute radicalité sa propre conception du temps. Après avoir mis à jour dans la première section de la première partie de cet ouvrage l'être du *Dasein* comme être-dans-le-monde et le sens de la mondanéité du monde (chapitre 3), après avoir dévoilé le tout de la constitution existentielle du là (*Da*) à travers les existentiels de l'affectivité, du comprendre et du discours (chapitre 5), après avoir finalement dévoilé le sens d'être du *Dasein* comme souci (chapitre 6), Heidegger entreprend dans la deuxième section de montrer que

¹³⁵ *Ibid.*, p. 180.

le sens de la totalité d'être du *Dasein* (le sens ontologique du souci) est la temporalité, sa temporalité, le temps qu'il est (chapitre 3).

c) *La temporalité ekstatique du Dasein*

Le *Dasein* est l'étant pour lequel « il y va dans son être de cet être même »¹³⁶. Or l'essence de l'être du *Dasein* est l'existence¹³⁷. Existence signifie être pour... (*Zu-sein*) et s'oppose en cela à l'être-sous-la-main qui caractérise l'être de l'étant qui n'est pas *Dasein*. Le *Dasein* est pour... (*zu*) de telle ou telle façon. Ces façons d'être pour.. sont ses possibilités d'être. L'être pour... du *Dasein* signifie qu'il est toujours déjà en avant de lui-même (*ist sich immer schon vorweg*) ; il se projette vers (*entwirft auf*) ses possibilités d'être. C'est à partir de cette compréhension de l'être du *Dasein* que Heidegger conçoit la temporalité. Autrement dit, la temporalité est elle-même cet être déjà en avant de soi. « *La temporalité, écrit-il, est le « hors-de-soi » (Außer-sich) originaire en et pour soi-même.* »¹³⁸ Le *Dasein* n'est donc pas plus dans le temps, comme dans un temps objectif, que le temps n'est la simple succession des « maintenant » ; le maintenant désignant alors le présent, ce qui n'est plus maintenant le passé (*Vergangenheit*) et ce qui n'est pas encore maintenant le futur. Le *Dasein* temporalise (*zeitigt*) et la temporalité se constitue comme unité fondamentale de ses « ekstases » — du grec *ἐκστάσις* que l'on traduit couramment par « déplacement », mais que Heidegger comprend comme le mouvement hors de (*ἐκ*) soi ; précisons que le soi est plutôt l'*ἐκστάσις* que la simple *στάσις*, donc plutôt l'unité du mouvement hors de... que ce hors de quoi on sortirait par ce mouvement. Les trois ekstases que temporalise le *Dasein* sont l'avenir (*Zukunft*), l'être-été (*Gewesenheit*) et le présent (*Gegenwart*).

Heidegger lit le sens de ces trois ekstases à même les trois phénomènes de l'« avant » (*Vor*) ou de l'« en-avant » (*Vorweg*), du « déjà » (*Schon*) et de l'« auprès de » (*Bei*). « L'« avant » et l'« en-avant » indiquent l'avenir en tant qu'il rend somme toute premièrement possible que le *Dasein* soit tel qu'il y aille pour lui *de (um)* son pouvoir-être (*Seinkönnen*). »¹³⁹

¹³⁶ *Sein und Zeit, loc. cit.*, §4, p. 12.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, §9, p. 42.

¹³⁸ *Ibid.*, §65, p. 329.

¹³⁹ *Ibid.*, §65, p. 327.

Pour cette raison, Heidegger détermine l'avenir comme le sens primaire de la temporalité. Aussi faut-il comprendre les trois ekstases temporelles à partir de l'avenir et non plus à partir du présent : les trois ekstases jaillissent dans leur co-originarité l'avenir . Et leur co-originarité signifie qu'elles s'entre-déterminent l'une l'autre dès l'origine.

Ensuite, nous avons dit que le *Dasein* est déjà en avant de lui-même. Cela signifie qu'il est jeté (*geworfen*). L'être-jeté du *Dasein* constitue sa facticité. « “Aussi longtemps que” le *Dasein* existe facticement, il n'est jamais passé (*vergangen*), mais il est bien toujours déjà été (*ist gewesen*) au sens du “je-suis-été” (*ich-bin-gewesen*). Et il ne peut être été qu'aussi longtemps qu'il est (*Es kann nur gewesen sein, solange es ist*) »¹⁴⁰, écrit Heidegger. À quoi il faut ajouter que pour le *Dasein* être signifie d'abord exister ; alors se dévoile l'origine de l'être-été dans l'avenir. Et c'est finalement pour autant que le *Dasein* est toujours déjà en avant de soi qu'il peut être auprès de l'étant. L'ekstase du présent surgit entre l'avenir et l'être-été : « L'être-été jaillit de l'avenir, de telle manière que l'avenir « été » (mieux encore : « étant-été ») (*gewesene Zukunft [besser gewesenende]*) délaisse (*entläßt*) de soi le présent. »¹⁴¹

Pour comprendre le sens de ce « délaissement », il faut encore introduire d'une part la distinction entre la temporalité authentique et inauthentique, d'autre part le lien entre la temporalité et les structures existentielles. Brièvement, Heidegger distingue pour chaque ekstase temporelle un mode authentique et inauthentique. Ainsi le « devancement » (*Vorlaufen*), avenir authentique, s'oppose-t-il au « s'attendre » (*Gewärtigen*), avenir inauthentique, comme la répétition (*Wiederholung*) s'oppose à l'oubli (*Vergessenheit*), comme l'instant (*Augenblick*) s'oppose au présentifier (*Gegenwärtigen*). Heidegger détermine l'essence de temporalité eu égard à au *Dasein* authentique. Les modes inauthentiques de la temporalité viennent avec la déchéance (*Verfallen*) du *Dasein*. Pour ce qui est des existentiels, l'« avant » caractérise la structure du comprendre qui temporalise de façon primaire dans l'avenir et le « déjà » celle de l'affectivité qui temporalise de façon primaire dans l'être-été. « De façon primaire », disons-nous, car à l'instar des ekstases temporelles les structures existentielles se déterminent l'une l'autre de façon originaire. Le cas du présent est plus complexe.

¹⁴⁰ *Ibid.*, §65, p. 328.

¹⁴¹ *Ibid.*, §65, p. 326.

Heidegger dit que le présent est le sens existentiel de la déchéance, laquelle il détermine comme le mode premier du *Dasein* quotidien¹⁴². Le *Dasein* quotidien est de prime abord et le plus souvent déchu auprès du monde de la préoccupation, il s'est dispersé (*zerstreut*) en lui. N'en concluons surtout pas que la déchéance correspond au présent authentique. Voyons plutôt que la temporalité inauthentique a pour foyer le présent inauthentique, le présentifier : on s'attend à ce qu'on connaît déjà, c'est-à-dire à ce qui a déjà présentifié et est disponible pour une éventuelle présentification, et on oublie quand on se livre tout entier au présent. Cela ne nous dit cependant rien de la nature de l'instant, à partir de laquelle nous pourrions comprendre le présentifier.

Le *Dasein* authentique est celui qui prend en vue ses possibilités d'être les plus propres, est ouvert à elles, se tient résolument (*entschlossend*) en elles. Résolu, le *Dasein* advient à soi. Cet advenir-à-soi (*Auf-sich-zukommen*) est le sens du devancement. De plus, le *Dasein* qui advient à soi revient sur ce qu'il est en propre. La répétition est un revenir sur le soi plus propre (*Zurückkommen auf das eigenste Selbst*)¹⁴³. L'instant « désigne l'échappée résolue, mais tenue dans la résolution, du *Dasein* vers (*Entrückung an das, was...*) ce qui lui fait rencontre dans sa situation en fait de possibilités et de circonstances »¹⁴⁴, dit Heidegger. L'échappée a un double sens, celui d'un retrait et celui d'une ouverture. Pour que l'instant soit tenu entre le devancement et la répétition, il faut que le présent soit tiré hors de la dispersion au sein de l'étant. Si dans l'instant le *Dasein* n'est plus auprès de l'étant, il ouvre résolument la situation, c'est-à-dire qu'il laisse premièrement l'étant faire rencontre. Cela nous permet aussi de comprendre le sens du délaissement (*Entlassung*) du présent. Simplement, l'instant est délaissé depuis l'advenir à soi dans le retour sur ce qui est le plus propre au *Dasein*. Ce délaissement est l'ouverture de la situation.

Le présentifier apparaît maintenant sous le jour de la temporalité primaire. Il y a présentifier parce que l'instant laisse l'étant faire rencontre. Ensuite, en tant que présent, le présentifier se tient déchu entre l'avenir et l'être-été. Si le présentifier émerge ultimement du devancement, au même titre que toutes les ekstases temporelles d'ailleurs, c'est le fait de s'attendre (*Gewärtigen*) à ce qui vient qui, plus directement, le rend possible. En ce sens, Heidegger écrit : « C'est en étant attentive au pour... , et seulement ainsi, que la préoccupation

¹⁴² *Ibid.*, §§ 35-38.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, §68a), p. 336 sqq.

¹⁴⁴ *Ibid.*, §68a), p. 338.

peut en même temps revenir vers (*zurückkommen auf*) quelque chose dont il retourne. Le *s'attendre au* « de » (*das Gewärtigen des Wobei*), inséparable du *conserver* (*des Behaltens*) de l'avec-quoi de la tournure, voilà ce qui possibilise, en son unité ekstatique, la présentification spécifiquement maniante de l'outil. »¹⁴⁵ Dans la genèse de la conduite énonciative, le présentifier va en s'intensifiant jusqu'au pur présentifier. Le *Dasein* se tient alors tout entier tourné vers l'étant, perd de vue ses possibilités d'être et s'oublie dans l'étant qu'il garde thématiquement en vue dans sa présence sous-la-main¹⁴⁶.

En dégageant les fondements du présentifier, ce sont aussi les fondements de l'explicitier de l'étant et de la structure du comme que dégage Heidegger. Voici ce qu'en dit Heidegger :

« L'enracinement du présent dans l'avenir et l'être-été est la condition temporo-existentielle de possibilité permettant à ce qui est projeté dans le comprendre de la compréhension circonspecte d'être rapproché dans un présentifier, mais cela de telle sorte que le présent doit alors se rendre adéquat à ce qui fait encontre dans l'horizon du conserver attentif, c'est-à-dire l'explicitier dans le schème de la structure du comme. »¹⁴⁷

Est-ce dire que tout explicitier, voire tout discours, est un présentifier ? En fait, Heidegger n'attribue pas de mode temporel spécifique au discours. Il prétend que le discours articule tant le comprendre que l'affectivité et la déchéance et embrasse par conséquent tous les modes temporels. Force lui est cependant de marquer le rôle prédominant du présentifier dans le discours courant¹⁴⁸.

Comment l'explicitier et le comme prennent racine dans la temporalité, apparaît quand on met en parallèle les phénomènes du signifier et de la temporalité originaire. D'une part, le sens du signifier nous est apparu dans le phénomène du *retour sur* l'étant depuis le comprendre. D'autre part, nous avons dit à peine quelques lignes plus haut que l'advenir à soi délaisse l'instant dans le *retour sur* le *Dasein* le plus propre. Tous deux ont la même structure ou plutôt le signifier a pour fondement la structure temporelle fondamentale du *Dasein*. La différence essentielle tient au fait que dans le signifier il y a retour sur *l'étant*, alors que dans la temporalité fondamentale du *Dasein* le retour s'effectue plutôt vers la facticité du *Dasein*. Nous reviendrons sur le sens temporel du discours dans la dernière partie du présent travail (cf. §11).

¹⁴⁵ *Ibid.*, §69a), p. 353.

¹⁴⁶ S'attend-on à quelque chose dans la thématisation ? Le s'attendre se trouve absorbé dans le présentifier.

¹⁴⁷ *Ibid.*, §69b), p. 360.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, §68d), p. 349.

d) Le phénomène originnaire de la vérité

Reprenons le problème de la vérité à la lumière de cette analyse de la temporalité. Nous avons montré comment Heidegger dégage les fondements de la détermination d'être qu'est la présence dans le présent compris comme présentifier. Or il est apparu non seulement que le présent n'est qu'un des modes de la temporalité fondamentale du *Dasein*, mais aussi que le présentifier constitue le mode déchu du présent. Il nous est de surcroît apparu que le mode primaire de la temporalité fondamentale est l'avenir, que les trois ekstases temporelles jaillissent dans leur unité de l'avenir et que c'est en tant qu'il existe, c'est-à-dire en tant qu'il se projette vers ses possibilités, que le *Dasein* se temporalise comme avenir. Alors le sens du renversement dont nous faisons plus haut état apparaît on ne peut plus clairement. En montrant que la présence se fonde dans le présent, Heidegger prépare le renversement de tout l'ordre des fondements : l'être-sous-la-main (*ἐνέργεια*) se fonde dans le non-être-sous-la-main (*δύναμις*), dans la possibilité d'être¹⁴⁹.

Revenons maintenant sur la détermination de la vérité chez Aristote pour en radicaliser le sens. Au début de ce chapitre, nous avons déterminé l'être-vrai de l'énoncé comme un faire voir de l'étant dans son être-découvert — Heidegger dit : « dans le comment de son être-découvert (*im Wie seiner Entdecktheit*) »¹⁵⁰. L'énoncer est donc découvrir, mais un découvrir qui fait voir ce qui est découvert et non un pur découvrir ; l'énoncer est un « ἀληθεύειν dans la guise de l'ἀποφάινεσθαι »¹⁵¹, dit Heidegger. L'exposé des trois conditions de possibilité de la fausseté nous a justement appris que l'énoncer se fonde dans un avoir préalable de l'étant qui s'est avéré un pur découvrir de l'étant et que Heidegger a par ailleurs désigné comme perception sensible (*αἴσθησις*). Ainsi avons-nous mis à jour la détermination d'être de l'étant comme être-découvert. Mais cette mise à jour s'accompagnait de l'exigence de l'être-sous-la-main de l'être-découvert, exigence que Heidegger établissait suivant Aristote comme suit : il faut que l'étant demeure découvert si l'on veut pouvoir le saisir dans son être-découvert. Après que les fondements

¹⁴⁹ Dans le cours *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger écrit qu'« en ontologie le possible l'emporte toujours sur l'effectivité » (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Band 24, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1975, p. 438 [tr. fr. par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard 1985]).

¹⁵⁰ *Sein und Zeit*, op. cit., §44b), p. 224.

¹⁵¹ *Ibid.*, §44b), p. 219.

temporels du *Dasein* nous fussent apparus, nous ne saurions formuler cette même exigence. Le découvrir est une guise d'être du *Dasein*. Et, contrairement à l'énoncer, le pur découvrir qu'est la perception sensible n'est pas un présentifier ; il est, nous l'avons dit, un avoir préalable de l'étant (*Vorhabe des Seienden*). La perception sensible est ainsi un pur comprendre de l'étant, avant tout retour sur lui dans un présentifier.¹⁵² Donc, lorsque Heidegger affirme que l'énoncer fait voir l'étant dans son être-découvert, il ne signifie pas qu'il le fait voir dans son pur être-découvert, puisque l'étant est alors présentifié. L'être-découvert de l'étant qu'on présentifie n'est nul autre que l'être-sous-la-main. On peut aussi faire voir l'étant dans son être-à-portée-de-la-main ; mais jamais dans son « être simplement et originairement perçu ».

La perception sensible n'est cependant pas l'unique pur découvrir que Heidegger ait mis en relief ; elle n'est en fait que « d'une certaine façon *θιγεῖν* »¹⁵³, comme nous l'avons vu. C'est d'abord le pur découvrir des essences qui est dit *θιγεῖν*. Nous avons vu qu'Aristote déterminait l'essence, le simple alors découvert, comme un pur sous-la-main et que, pour cette raison, le pur découvrir du simple n'était jamais faux. Or c'est eu égard au mode de sa découverte que l'essence est dite simple (*ἀσύνθετον*). C'est donc parce qu'elle est découverte dans un pur découvrir qu'il faut qu'elle soit sous-la-main (*ἐνέργεια*). Dans le cas contraire, elle serait composée (*σύνθετον*) ou pourrait l'être (*δύναμις*). Mais nous avons vu d'une part que l'être-sous-la-main se fonde dans le présentifier, d'autre part que le pur découvrir n'était pas un présentifier. Dans cette mesure, le pur découvrir ne saurait découvrir l'essence comme un sous-la-main (*οὐσία*) ; l'essence n'est pas un étant. Pour ce qui est du sens de l'essence limitons-nous à dire qu'il s'agit du quoi (*Was*) de l'étant, de ce qu'il est.

En fait, dans *Être et temps*, Heidegger ne cherche pas l'essence (le *Wassein*), mais plus fondamentalement l'être, l'accomplissement d'être du *Dasein*. Aussi ne parle-t-il pas du découvrir des essences, mais de celui des « idées » (idée de la mondanéité, de l'existence, de la phénoménologie, etc.). Il écrit : « La "vérité" de l'*αἴσθησις* et de la vision des "idées" est le découvrir originaire. »¹⁵⁴ Cependant que la perception sensible est un pur découvrir parce qu'elle

¹⁵² C'est là une conséquence que Ernst Tugendhat n'accepte pas. Parce qu'il ferme les yeux sur le sens anticipatif de l'*ἀληθεύειν*, il est conduit à remettre en question la distinction entre l'*ἀποφαίνεσθαι* et l'*ἀληθεύειν* (Cf. « Heideggers Idee von Wahrheit », in : *Heidegger. Perspektive zur Deutung seines Werkes*, herausgegeben von Otto Pöggeler, Köln, Berlin, Kiepenhauer und Witsch, 1969).

¹⁵³ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, loc. cit., p. 189 (cité plus haut).

¹⁵⁴ *Sein und Zeit*, op. cit., §44b), p. 226.

intervient avant toute détermination logique, voire avant toute thématization ou conduite particulière par rapport à l'étant, la vision des idées l'est parce qu'en elle le discours (*δια*) ne porte plus. Il ne s'agit pas d'un dépassement de l'attitude théorique à travers la théorie, dépassement donc vers une pure théorie (*θεωρία*). Le discours ne porte plus en ce sens que l'idée ne se laisse pas saisir tel un étant. Nous reviendrons sur le sens de la saisie phénoménologique (cf. §10).

Le concept d'idée, Heidegger l'emprunte à Husserl qui affirme l'emprunter à son tour à Kant. Dans la *Critique de la raison pure*, ce dernier définit ainsi l'idée : « J'entends par idée un concept rationnel (*Vernunftbegriff*) nécessaire auquel nul objet qui lui corresponde ne peut être donné dans les sens »¹⁵⁵. Husserl, quant à lui, ne détermine pas l'idée comme un concept, fût-ce un concept de la raison. De l'idée kantienne, Husserl conserve le caractère totalisant et, par conséquent, directeur pour la recherche phénoménologique. Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, Husserl définit l'idée comme un « système, absolument déterminé en son type eidétique, qui règle le développement absolument indéfini d'un apparaître continu, ou bien, servant de champ à ce développement, un *continuum d'apparences* déterminé a priori, possédant des dimensions différentes mais déterminées, et réglés par un ordre eidétique rigoureux. »¹⁵⁶ Cherchant à déterminer l'idée du flux unitaire du vécu de la conscience, Husserl nous dit qu'elle ne se laisse pas saisir comme un vécu singulier. C'est plutôt dans le « développement continu de saisie en saisie que nous saisissons d'une certaine façon, dirais-je, *le flux lui-même du vécu en tant qu'unité* »¹⁵⁷. Aussi désigne-t-il la saisie intuitive de l'idée comme « idéation » ou « intuition idéative ». Mais laissons Husserl et sa conception de l'idée, que nous avons présentée sans doute trop grossièrement.

La conception heideggerienne de l'idée pose d'abord problème pour la simple et bonne raison que Heidegger lui-même n'en dit presque rien ; elle pose également problème parce que l'idée n'apparaît que dans *Être et temps* et dans le cours *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, qui suit tout juste la parution d'*Être et temps*. Une chose est certaine : l'idée, comme les autres concepts phénoménologiques, n'échappe pas à la réduction ontologique. Heidegger comprend l'idée et l'idéation d'après la structure préalable (*Vor-Struktur*) du

¹⁵⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, A327, B383 [tr. fr. par A. Tremesaygues et B. Pacaud : *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 1993 (1944), p. 270].

¹⁵⁶ Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie...*, loc. cit., §143, p. 298.

comprendre et la temporalité originaire du *Dasein*. La configuration du comprendre dans l'explicitation permet au comprendre de s'élever à lui-même, c'est-à-dire jusqu'au comprendre authentique, jusqu'au pur devancement, dans lequel seulement il y a vision des idées. Voir une idée, c'est se tenir dans le devancement. Voici ce qu'écrit Heidegger après avoir dégagé les fondements ontologiques du *Dasein* : « Le *Dasein* est désormais porté originairement, c'est-à-dire en son pouvoir-être-tout (*Ganzseinkönnen*) authentique, à la pré-acquisition (*Vorhabe*) ; la pré-vision (*Vor-sicht*) directrice, l'idée d'existence, a reçu sa détermination de la clarification du pouvoir-être le plus propre »¹⁵⁸ Plus loin, il dit encore : « L'authenticité du pouvoir-être-Soi-même (*Selbstseinkönnen*) procure la pré-vision sur l'existentialité originaire (*die Vor-sicht auf die ursprüngliche Existentialität*) ... »¹⁵⁹ Porté à son originalité le comprendre peut, dans un pur devancement, prendre en vue l'idée de l'existence. Ce qui se donne dans le pur voir de l'existence n'est pas tel ou tel accomplissement d'être du *Dasein*, mais le *tout de la possibilité* de son existence.

Il y a encore un pas à franchir avant d'atteindre le phénomène originaire de la vérité. Ce n'est que si on reconduit le pur découvrir à la totalité d'être qu'est le *Dasein* que vient au jour le phénomène originaire de la vérité : l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein*, son là (*Da*)¹⁶⁰. Cette ouverture se constitue cooriginairement, nous l'avons vu, des structures existentielles du comprendre, de l'affectivité et du discours. La mise à jour de la temporalité du *Dasein* nous a mis sur la voie d'une compréhension plus fondamentale de l'ouverture : l'ouverture du là jaillit dans l'unité des trois ekstases temporelles. Le sens du phénomène originaire de la vérité est ainsi l'advenir à soi qui revient sur l'être en propre du *Dasein* et qui, ce faisant, ouvre dans l'instant la situation.

En plus de montrer le caractère ekstatique de la temporalité, Heidegger nous dit qu'elle est horizontale ; elle est donc « horizontale-ekstatique »¹⁶¹. Que signifie cette nouvelle caractéristique ? « L'horizon de la temporalité totale détermine *ce vers quoi* (*das, woraufhin*) l'étant facticement existant est essentiellement *ouvert* »¹⁶², écrit Heidegger. La temporalité forme

¹⁵⁷ Ibid., §83, p. 166.

¹⁵⁸ *Sein und Zeit*, op. cit., §63, p. 311.

¹⁵⁹ Ibid., §63, p. 316.

¹⁶⁰ Cf. Ibid., §44 b, p. 219 sqq.

¹⁶¹ Ibid., §69b), p. 360.

¹⁶² Ibid., §69c), p. 366.

(*bildet*) l'horizon (*ὄριζων*: limiter, borner) dans lequel le *Dasein* peut être ce qu'il est, dans lequel quelque chose comme de l'étant peut somme toute faire rencontre, bref elle configure l'horizon de toute possible compréhension d'être. En d'autres termes, la temporalité forme l'horizon de la transcendance du *Dasein*¹⁶³. Voilà pourquoi Heidegger peut affirmer au §7 d'*Être et temps* que « la vérité phénoménologique (ouverture de l'être) est veritas transcendentalis. »¹⁶⁴

À l'ouverture originaire du *Dasein*, Heidegger vient ensuite opposer l'être-recouvert (*Verdecktheit*) et la fermeture (*Verschlossenheit*) : « Le *Dasein*, parce qu'il est essentiellement déchéant (*verfallend*), est, selon sa constitution d'être, "dans la non-vérité". » Parce que le *Dasein* est de prime abord et le plus souvent auprès de l'étant, il est fermé à lui-même. Seule une herméneutique du *Dasein* permet de mettre à jour cette ouverture. La déchéance du *Dasein* s'accompagne de la tendance à s'en remettre à une compréhensibilité pré-établie et à découvrir l'étant à partir d'elle plutôt qu'à partir de la façon dont il se montre en lui-même ; l'étant s'en trouve recouvert. L'être-recouvert concerne aussi l'étant qu'est le *Dasein* : déchu, le *Dasein* s'en remet à un discours qu'il ne s'est pas approprié pour interpréter son propre être. Mais que le *Dasein* soit fermé et recouvert ne signifie pas qu'il n'est pas fondamentalement ouvert, précise Heidegger ; l'être-recouvert et la fermeture se fondent dans l'ouverture :

« Mais c'est seulement dans la mesure où il est ouvert que le *Dasein* est également fermé ; et ce n'est que pour autant qu'avec le *Dasein* est déjà à chaque fois découvert de l'étant intramondain que ce type d'étant est recouvert (retiré) et dissimulé dans sa possibilité d'encounter intramondaine. »¹⁶⁵

À travers la révélation du sens du phénomène originaire de la vérité s'opère un dédoublement de la perspective du fondement du discours dans la vérité. Nous disions que le discours apophantique se fonde dans l'être-découvert de l'étant pour autant qu'il le fait voir dans son être-découvert. Nous voyons dorénavant que tout discours en tant que mode d'être du *Dasein* n'est possible que dans l'ouverture du *Dasein*. Élaboré dans le cours *Logique*, le projet d'une logique philosophique, c'est-à-dire d'une logique comme science¹⁶⁶ de la vérité, semble trouver ici son accomplissement. Seulement voilà, le dévoilement des fondements du discours dans la

¹⁶³ Il faut attendre le *Kantbuch* pour voir Heidegger se livrer à un traitement détaillé du problème de la transcendance (cf. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 3, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1991, §16-25).

¹⁶⁴ *Sein und Zeit*, op. cit., §7C, p. 38.

¹⁶⁵ *Ibid.*, §44b), p. 222 (pour les deux citations).

vérité vient bouleverser le sens du discours lui-même. Alors que nous avons procédé vers les fondements du discours en fixant notre regard sur le discours à propos de l'étant (*discours ontique*), il s'avère maintenant que le discours à propos des modes d'être du *Dasein*, à propos de ses structures existentielles, à propos du phénomène originaire de la vérité et des fondements temporels du *Dasein*, bref le discours qui a jusqu'ici servi l'élaboration d'une authentique logique philosophique, a plutôt un caractère *ontologique* (ou phénoménologique). La question est alors la suivante : qu'est-ce que dire le phénomène ? Nous avons dégagé le sens du discours ontique, il faut encore dégager celui du discours ontologique.

II – LANGAGE ET DISCOURS

Dès le premier chapitre de ce travail nous avons introduit la distinction entre discours (*Rede*) et langage (*Sprache*). C'était cependant pour écarter aussitôt le langage en tant que tel et nous concentrer sur le discours en vue d'en dégager les fondements. Avant de nous engager à déterminer le sens du discours ontologique, il faut revenir sur le sens de cette distinction afin d'en apprécier le sens et la portée.

§6. Approche du problème du langage

a) Langage et déchéance

Au cours des années vingt, Heidegger n'aborde en lui-même le problème du langage qu'en passant et ce, à chaque fois ou presque dans la perspective de la déchéance du *Dasein*. C'est dans les *Prolégomènes* que l'analyse du langage marque le plus distinctement le passage à l'analyse de la déchéance, alors qu'il termine (chapitre 4) l'analyse du phénomène de l'être-découvert du *Dasein* sur une analyse du discours et du langage (§28d) qu'il subdivise comme suit: « *a*) Discourir et entendre », « *β*) Discourir et se-taire (*Schweigen*) », « *γ*) Discourir et bavardage » et « *δ*) Discours et langage », avant de passer à l'analyse de la déchéance du *Dasein*

¹⁶⁶ Heidegger vise un concept existentiel de science : la science comme conduite spécifique du *Dasein* par rapport à quelque chose (*Verhalten zu etwas*, cf. *Ibid.*, §44c), p. 230).

qui s'ouvre sur le problème du bavardage (§29a)¹⁶⁷. Il faut encore voir ce qui motive cette perspective.

Le langage est le lieu privilégié de la déchéance en ce sens qu'à travers lui le *Dasein* risque constamment de s'en remettre à une compréhension qui n'est pas la sienne et donc de s'écarter de sa propre compréhension, de son être propre, pour autant que le *Dasein* authentique garde en vue, comprend ses propres possibilités d'être. Le discours est une structure d'être du *Dasein*. Et discourir est une modalité d'être du *Dasein*. Discourant, le *Dasein* exprime (*drückt... aus*) sa compréhension, ce qu'il comprend, mais aussi comment il le comprend. Quant au langage, il est l'« être-exprimé du discours » (*Hinausgesprochenheit der Rede*). Heidegger emploie aussi les désignations que voici : le langage comme « ébruitement de l'explicitation » (*Verlautbarung der Auslegung*), « être-exprimé de l'être-explicité » (*Ausgesprochenheit der Ausgelegtheit*), voire comme « tout d'ébruitements » (*Ganzes von Verlautbarungen*), « diversité de mots » (*Wortmannigfaltigkeit*) et encore comme « vocabulaire en totalité » (*Wortschatz im Ganzen*)¹⁶⁸. En s'exprimant (*sich aussprechend*), le *Dasein* porte l'explicitation au monde (*verweltlicht*). Le langage est ainsi le « mode d'être spécifiquement mondain » (*spezifisch weltliche Seinsart*) du discours¹⁶⁹. Dans le langage, c'est toute la compréhensibilité du *Dasein*, voire le tout de son Là, qui est portée au monde si tant est que le discours vient articuler cette compréhensibilité. Or, porté au monde, c'est-à-dire en tant que ce qui est dit (*λεγόμενον*), le discours est rendu disponible. Chacun peut le dire et le redire, qu'il le comprenne ou non. Voilà qui fonde de l'avis de Heidegger le bavardage, c'est-à-dire l'attachement à un discours sans égard à l'explicitation qu'il porte en lui et donc à la compréhensibilité qu'il articule. Entendons bien : il ne s'agit pas seulement de ne pas comprendre un discours, mais de se refuser la possibilité d'un discours et d'une compréhension authentiques, parce qu'on s'en remet à des on-dit comme à des

¹⁶⁷ Le chapitre 5 d'*Être et temps* est structuré de façon similaire : le sous-chapitre « A. La constitution existentielle du Là » se termine sur le « §34. *Da-sein* et discours. Le langage » ; le sous-chapitre « B. L'être quotidien du Là et la déchéance du *Dasein* » s'ouvre sur le « §35. Le bavardage ».

¹⁶⁸ Respectivement, *ibid.*, §34, p. 161 ; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *loc. cit.*, p. 370 et 373 ; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, *loc. cit.*, p. 151, 151 et 152. Il ne faut pas confondre les deux niveaux d'« expression » : il y a d'une part *ausdrücken* qui, au niveau du discours, signifie « expliciter » et, d'autre part, *aussprechen* qui, au niveau du langage, signifie « parler ». Ensuite, précisons que *Sprache* a tantôt le sens plus large de langage (par exemple, « être-exprimé »), tantôt celui plus étroit de langue (par exemple, « tout d'ébruitements »). Et, enfin, remarquons que *Verlautbarung* vient traduire le terme grec *φωνή* (dans *φωνή σημαντική*, par exemple).

¹⁶⁹ *Sein und Zeit*, *op. cit.*

mots dont on ne s'est pas approprié le sens véritable, des mots qui tout de même, à défaut d'autre chose, forment notre compréhensibilité, mais alors une compréhensibilité déçue.

Dans son *Introduction à la recherche phénoménologique*, Heidegger va jusqu'à approcher le langage dans l'unique intention de mettre en évidence les multiples façons dont il peut induire en erreur (*verdecken*). À cette occasion, il reprend à son compte le mot de Nietzsche : « Chaque mot est un préjugé »¹⁷⁰ ; chaque mot est un préjugé, car il porte une explicitation qui n'est pas encore la nôtre et qui, faute d'appropriation, nous détourne de notre propre explicitation.

Mais si le langage ouvre la voie au bavardage et couve la possibilité de l'erreur, il rend aussi seul possible un authentique partage (*Mitteilung*). C'est là d'ailleurs une thèse forte de Heidegger, à savoir que comprendre ce qui est dit « au sens véritable »¹⁷¹, ce n'est pas simplement en avoir une compréhension plus ou moins rigoureuse, mais bien découvrir tout entier à la manière du *Dasein* que l'on cherche à comprendre, tendre à *être* comme lui. Mais c'est pour autant qu'en lui s'exprime le discours que le langage rend possible le partage en question. Heidegger aborde le langage dans la perspective de la déchéance pour mettre en relief son origine (*Ursprung*) dans le discours et, plus généralement, dans le comprendre — à ne pas confondre avec le commencement (*Anfang*) d'un langage, d'une langue¹⁷². Dans l'ordre du fondement donc, il n'y a pas d'abord le mot, puis la signification qui vient s'y joindre. À l'inverse, « aux significations viennent se greffer des mots [*Den Bedeutungen wachsen Worte zu*] », dit Heidegger¹⁷³. « Dans l'ordre du fondement », précisons-nous, car Heidegger ne veut pas dire que nous créons le langage dans l'acte de parler, comme si les mots n'existaient pas avant que nous les disions. Non, « le *Dasein* a un langage [*Dasein hat Sprache*] » et ce, toujours déjà. Et voici comment il explique ontologiquement ce fait : « S'il est vrai que le discours est constitutif de l'être du Là, c'est-à-dire de l'affection et du comprendre, et aussi que *Dasein* veut dire : être-dans-le-monde, le *Dasein* comme être-dans (*In-Sein*) parlant s'est toujours déjà exprimé (*ausgesprochen*). »¹⁷⁴

¹⁷⁰ Nietzsche, Friedrich, *Humain, trop humain*, « Le voyageur et son ombre », §55 in : *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Band 17, Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/1924, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 39.

¹⁷¹ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 370.

¹⁷² Cf. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, op. cit., p. 152.

¹⁷³ *Sein und Zeit*, op. cit. Cf. aussi *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, op. cit., p. 151 : les mots sont « des ébrutements qui se greffent à la signification (*der Bedeutung zuwachsende Verlautbarungen*) ».

¹⁷⁴ *Sein und Zeit*, op. cit., §34, p. 165 (pour les deux passages).

b) Appropriation et historicité du langage

De l'origine du langage dans le discours, Heidegger tire dans les *Prolégomènes* cette conséquence : le langage n'a pas une essence qui lui est propre, il a lui-même le mode d'être du *Dasein*. De « l'être dans le langage (*das Sein in der Sprache*) »¹⁷⁵ du *Dasein*, authentique ou non, résulte ainsi l'authenticité ou l'inauthenticité du langage. Selon Heidegger, l'impression d'une essence propre au langage naît de l'être inauthentique dans le langage, c'est-à-dire de la non-appartenance (*Unzugehörigkeit*) du langage au *Dasein*, du fait que le *Dasein* ne se soit pas approprié l'explicitation que porte le langage.

Mais il va plus loin : l'historicité même du langage est à comprendre à partir de celle du *Dasein*, laquelle historicité se fonde soit dit en passant dans la temporalité originare du *Dasein*. Aussi est-ce sous cet angle qu'il envisage la vie et la mort des langues. « En tant qu'être-exprimé (*Ausgesprochenheit*) la langue ne croît plus... », écrit-il. Mais ne définit-il pas la langue (ou le langage) justement comme être-exprimé ? En ce sens, toute langue comme telle est morte ou vouée à la mort si elle n'est pas constamment ravivée. Le passage tout juste cité se poursuit en effet sur cette réserve : « ... mais elle peut malgré tout être encore vivante en tant que discours et être-explicité. La « mort » d'une langue n'exclut pas la « vivacité » du discours et de l'être-découvert qui lui appartient ». C'est pourquoi il nous est possible par exemple de raviver le sens de textes grecs antiques pour nous livrer à leur interprétation.

Heidegger avance par la suite que si le latin est à son époque la langue de l'Église, c'est parce qu'il est une langue morte, « parce que cette langue en tant que « morte » n'est plus subordonnée à aucun changement de signification, parce qu'elle est le mode d'expression approprié pour une consolidation de certains principes et de certaines opinions », précise-t-il. Que le latin soit une langue morte n'exclut toutefois pas qu'il puisse être, en tant que discours, vivant. Or, un peu plus loin, Heidegger dit encore : « Une langue n'a son être authentique, qui est sien à partir du comprendre (...), qu'aussi longtemps que s'y attachent de nouveaux complexes de signification et avec eux — quoique pas nécessairement — des mots et des tournures. »¹⁷⁶ Mais en vertu de quoi la langue en tant que discours serait-elle vivante sinon en vertu de la possibilité

¹⁷⁵ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, loc. cit., p. 373.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 374 (pour les quatre citations).

que viennent s'y attacher de nouveaux complexes de significations ? N'est-ce pas en effet ce qui arrive lorsqu'on interprète un texte de l'antiquité grecque ? À moins de prétendre que l'on ne peut pas comprendre un tel texte d'un comprendre authentique (et donc historique), ce que du reste Heidegger ne signifie certainement pas, lui qui s'évertue à dégager les fondements ontologiques de la tradition philosophique occidentale. Bien entendu, l'interprétation d'un texte ancien s'exprime (*sich ausspricht*) dans notre langue et non dans celle du texte en question, mais c'est bel et bien le texte ancien que nous comprenons. Ainsi, semble-t-il, pouvons-nous aussi « être dans le latin » de façon authentique.

Reprenons l'argument : en tant que langue, c'est-à-dire en tant qu'être-exprimé, la langue est morte. En tant qu'elle porte un discours, elle peut être ravivée. Mais ce n'est qu'en tant que discours qu'elle est vivante. Raviver une langue, c'est s'approprier le discours qui est en elle, c'est-à-dire discourir. Or, dans ce discourir, le *Dasein* se tient authentiquement dans le langage. Alors viennent s'attacher au langage de nouveaux complexes de significations. À une langue morte peuvent ainsi venir s'attacher de nouveaux complexes de significations, bien qu'elle ne se trouve pas augmentée de nouveaux mots et de nouvelles expressions. Sur la base du caractère historique du comprendre, la signification de mots change ou se voit augmentée sans pour autant que les mots changent.

D'où vient alors que Heidegger affirme à l'instar de Luther¹⁷⁷ qu'il faut traduire les principes de l'Église dans la « compréhensibilité historique actuelle » pour que disparaisse leur « nivellement univoque »¹⁷⁸ ? S'agit-il d'autre chose que d'un trait polémique dirigé contre un rituel jugé inauthentique ? Il semble que non, du moins pour autant que Heidegger attribue la vivacité d'une langue au fait de discourir, lequel se fonde dans le comprendre historique du *Dasein*, et la mort de la langue à la langue prise comme langue, c'est-à-dire comme être-exprimé du discours.

c) Langage et compréhensibilité

¹⁷⁷ Au sujet de l'héritage luthérien dans la conception heideggerienne du langage, cf. Stassen, Manfred., *Heideggers Philosophie der Sprache in « Sein und Zeit » und ihre philosophisch-theologische Wurzeln*, Bonn, Bouvier Verlag, 1973, §8, p. 97 sqq.

¹⁷⁸ Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit.

Pour résoudre cette difficulté, il faudrait mettre de l'avant une interprétation qui diverge un tant soit peu de celle de Heidegger : elle consisterait à dire que la compréhensibilité du *Dasein* est plus intimement liée au langage que ne le laisse entendre Heidegger, ce qui revient à donner au langage un rôle plus central dans l'acte discursif. Le caractère historique du comprendre jouerait un rôle tout aussi central dans la compréhension des textes anciens, mais l'exigence de rendre l'interprétation dans notre langue ne se ferait que davantage sentir. En fait, cela signifierait que nous interprétons en quelque sorte depuis notre propre langue et en vue d'elle et ce, malgré le caractère intraduisible de certains termes. Quant à l'authenticité ou l'inauthenticité du langage, on pourrait dire que le *Dasein* authentique ne *parle* tout simplement pas un langage ou une langue de la même façon que son pair inauthentique.

En ce qui concerne plus directement le lien entre le langage et la compréhensibilité du *Dasein*, il faudrait dire que le langage ne porte pas seulement en lui une compréhensibilité, mais qu'il porte, voire supporte la compréhensibilité du *Dasein* qui le parle, bref qu'il est constitutif de la compréhensibilité du *Dasein*.¹⁷⁹ Que l'élaboration du comprendre se fait à travers le langage, fût-il celui de l'ontologie, Heidegger ne le nie pas. Seulement, Heidegger n'en a que pour l'accomplissement d'être du *Dasein*.

Afin d'établir avec plus de clarté le rôle constitutif du langage au sein de la compréhensibilité, revenons un moment sur le lien entre les rapports de renvoi et la compréhensibilité. Heidegger écrit : « Le voir de cette vue [c'est-à-dire de la simple vue de l'étant à-portée-de-la-main] est toujours déjà compréhensif-explicatif. Il porte en lui l'expressivité des rapports de renvoi... »¹⁸⁰ Or ces rapports de renvoi sont d'ordre pré-langagier. Mis à part le projet heideggerien où ils sont saisis comme renvois, où ils sont donc formalisés, les rapports de renvoi ne correspondent pas à des termes ; ce ne sont pas des significations de mots (*Wortbedeutungen*). Ensemble, ils forment la structure primaire (significativité) dans laquelle nous vivons. En d'autres termes, ils constituent la compréhensibilité de notre quotidien. Mais, de

¹⁷⁹ Remarquons les différentes tournures que Heidegger emploie pour désigner le lien entre le langage et le discours : « discours en tant qu'être-exprimé », c'est-à-dire en tant que langage, ensuite « discours en tant que discours », puis « langage en tant que langage » et encore « langage en tant que discours ». Que signifie la dernière des tournures ? Heidegger veut dire que le langage n'est pas alors simplement tel ou tel ensemble de mots, mais qu'il est, pour ainsi dire, « discours » ; à travers lui s'articule alors la compréhensibilité du *Dasein*. Mais il faut que le langage se montre comme discours pour qu'il puisse être dit de lui qu'il est alors « en tant que discours ». Autrement dit, le langage n'en demeure pas moins langage parce qu'il est « discours ».

¹⁸⁰ *Sein und Zeit*, op. cit., §32, p. 149.

même qu'il porte en lui l'expressivité des rapports de renvoi, le comprendre préoccupé porte en lui les significations du langage ordinaire, du langage dont on se sert dans l'activité quotidienne. De même que « langage en tant qu'être exprimé porte en lui l'être-explicité de la compréhension d'être du *Dasein* »¹⁸¹, la compréhensibilité du *Dasein* porte en elle le langage. Nous dirons, par conséquent, que le langage ordinaire est constitutif de la compréhensibilité ordinaire.

Voilà justement l'écueil selon Heidegger : la compréhensibilité ordinaire est déçue. Dire que la compréhensibilité ordinaire est aussi constituée par le langage ordinaire ne peut qu'attester de cette déchéance (être-recouvert [*Verdecktheit*] et bavardage)¹⁸² ; le *Dasein* quotidien s'en remet au langage comme à ce qui est dit. « L'exprimé (*das Ausgesprochene*) devient pour ainsi dire un à-portée-de-la-main qui peut être repris et répété »¹⁸³, écrit-il. Mais la disponibilité du langage correspond-elle réellement à celle d'un étant ou seulement « pour ainsi dire » ? Lors de l'explicitation, les mots ne viennent pas si facilement ; à vrai dire, ils viennent au moins aussi difficilement que l'articulation rigoureuse de ce qui est compris. Ce n'est que lorsqu'on considère le langage strictement en tant qu'il est exprimé, c'est-à-dire déjà dit ou écrit, qu'on le prend comme un étant. Dans le parler le plus courant, les mots nous viennent le plus naturellement du monde alors que nous articulons notre compréhension la plus élémentaire. On pourrait ici utiliser le même genre d'argument que Heidegger utilise pour rendre manifeste l'être-à-portée-de-la-main de l'outil — on se souviendra que l'être-à-portée-de-la-main de l'outil apparaît dans son « non-être-à-portée-de-la-main » (*Unzuhandenheit*) (cf. §3a) : que le mot vienne parfois à manquer quand il s'agit de désigner un outil, de passer une commande, etc., ne signifie-t-il pas en effet que d'ordinaire il ne manque pas ?

Et encore, nous avons vu que le *Dasein* procède continuellement à l'explicitation de sa compréhension, dans un retour sur l'étant, et que c'est sa pratique même qui l'y oblige. Ce faisant, le *Dasein* se réapproprie son langage de même que sa compréhensibilité. On pourrait rétorquer à cela que le fait qu'on se réapproprie sans cesse sa propre compréhensibilité montre

¹⁸¹ *Ibid.*, §34, p. 166.

¹⁸² L'analyse de la déchéance (cf. §5c-d) nous apprend qu'auprès de l'étant, le *Dasein* est déçu. C'est donc toute la préoccupation qui tombe sous le coup de la déchéance, *selon la détermination heideggerienne de la déchéance*, peu importe que le *Dasein* suive son projet primaire ou non : d'abord parce le *Dasein*, qu'il suive un projet primaire ou non, est, alors qu'il est affairé, auprès de l'étant ; ensuite, parce que pour réaliser son projet primaire, il doit s'en remettre à une compréhension déjà élaborée, c'est-à-dire à des complexes de renvois pré-établis. Il devient difficile, suite à cela, d'affirmer que le « comme » herméneutique est *originnaire* (cf. §4a)

¹⁸³ *Sein und Zeit*, *op. cit.*, §44b), p. 224.

l'antériorité de l'accomplissement du discours sur le langage. Seulement, cette articulation ne réussit pas si le mot ne vient pas. On pourrait encore rétorquer que si l'articulation ne réussit pas sans le mot juste, c'est parce que la justesse du mot est déterminée d'avance, c'est donc parce que l'articulation en question se fonde sur une compréhensibilité déçue, laquelle porte en elle le langage.

On ne pourra établir le lien entre la compréhensibilité et le langage qu'après avoir montré que le langage joue un rôle de premier ordre dans le projet ontologique, alors que le *Dasein* s'arrache à la déchéance, compris maintenant tant comme fermeture (*Verschlossenheit*) que comme être-recouvert (*Verdecktheit*), alors que le *Dasein* cherche à s'élever jusqu'au sens de l'être, qu'aucun langage n'épuise.

Citons, en attendant, ce passage tiré du cours *Logique. La question de la vérité* dans lequel Heidegger donne à entendre que le langage est constitutif de la compréhensibilité du *Dasein* :

« Un tel tout d'ébrutements, écrit Heidegger, dans lequel en quelque sorte la compréhension d'un *Dasein* "croît et devient" (*erwächst*) et est existentiellement, désignons-nous comme langage ; à quoi il faut ajouter que, lorsque je parle du tout du *Dasein* (*vom Ganzen des Daseins*), je ne vise pas le *Dasein* singulier, mais l'être-l'un-avec-l'autre en tant qu'il est historique (*Miteinandersein als geschichtliches*). »¹⁸⁴

Ce passage soulève une autre difficulté engendrée par la conception heideggerienne du langage, concernant cette fois la dimension, disons, sociale du langage. Nous avons vu que selon Heidegger le langage a le même mode d'être que le *Dasein* et, conséquemment, que la vivacité et l'authenticité du langage suit l'authenticité du *Dasein*. Or l'authenticité concerne le *Dasein* singulier ; plus précisément, elle est le mode de son individuation et s'oppose en ce sens à la « déchéance au λεγόμενον » (au « On »), c'est-à-dire à la déchéance au langage en tant qu'être-exprimé du discours. Le langage aurait ainsi son être authentique dans l'individuation du *Dasein*, dans l'accomplissement du discours. Mais, dans le passage précédent, Heidegger dit justement que le tout du *Dasein*, l'« être-l'un-avec-l'autre historique », croît et devient dans le langage, conférant au langage un caractère éminemment social. Une question se pose alors : le caractère social du langage est-il forcément synonyme de déchéance ? Cela revient à se demander si, en s'individuant, le *Dasein* s'extirpe de l'être-l'un-avec-l'autre historique. Et nous venons de voir que le tout du *Dasein* était l'être-l'un-avec-l'autre historique. La difficulté semble en fait venir de

¹⁸⁴ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, op. cit.*, p. 151 (nous soulignons et plaçons "croît et devient" entre guillemets)

l'impossibilité de penser le caractère social du langage — de même que le caractère historique — à partir de l'accomplissement du discours.¹⁸⁵

d) Les origines de la distinction langage/discours

Avant de laisser le langage comme tel pour passer à l'analyse des différents moments du discours, il faut encore regarder aux origines de la distinction entre langage et discours. Nous pouvons d'abord chercher cette origine chez Nietzsche. Si chaque mot est un préjugé, comme il l'affirme, le phénomène ne peut se montrer en lui-même que par-delà le mot. Il s'agit cependant d'une interprétation phénoménologique de Nietzsche. Plus directement donc, c'est encore chez Husserl qu'il faut chercher l'origine de la distinction en question. Dès l'introduction à la première partie du deuxième tome des *Recherches logiques*, Husserl s'interroge sur la nécessité du lien entre penser (*denken*) et parler (*sprechen*). Il concède que les « jugements, ceux des sphères intellectuelles plus élevées, se laissent à peine accomplir sans expression langagière ». Le travail de réduction phénoménologique doit permettre de dégager les objets a priori de la logique des « vécus psychiques concrets, qui (...) appartiennent à certaines expressions langagières » et dans lesquels ces objets logiques sont encastrés (*eingebettet*). Plus loin (§5), il définit le discours (*Rede*) comme expression (*Ausdruck*) et l'expression comme signe qui signifie quelque chose. La signification logique (c'est-à-dire réduite à son essence logique) est a priori. Voilà établi une première fois le sens phénoménologique de la distinction entre discours et langage. Seulement, Husserl détermine le concept d'emblée comme « signification de mot » et soutient, comme nous

¹⁸⁵ Dans un article intitulé « Heidegger's Categories in *Being and Time* » (*The Monist*, 1983, vol. 66, no. 3, p. 386-409), Robert Brandom part de l'originarité de l'être-à-portée-de-la-main pour affirmer le primat de l'être-avec (*Mitdasein*) tout en déjouant le problème de la déchéance du *Dasein*. L'originarité du « comme » herméneutique et de l'être-à-portée-de-la-main ne tient pas du projet primaire du *Dasein* (s'abriter, par exemple), comme nous l'avons vu (cf. §5b), mais de la nature « auto-adjudicative » (*self-adjudicating*) de l'être social, ce qui lui permet de soutenir la thèse étonnante que voici : « In virtue of the social genesis of criterial authority (the self-adjudication of the social, given pragmatism about authority), fundamental ontology (the study of the nature of fundamental categories of things) is the study of the nature of social Being — social practices and practitioners » (p. 407). C'est par conséquent sur la base de son être-avec que le *Dasein* travaille à son individuation, c'est-à-dire procède à l'appropriation de son être.

l'avons vu (cf. §3) que la correspondance entre les mots et les significations est « achevée et donnée *a priori* »¹⁸⁶.

Heidegger trouve aussi un fondement historique à cette distinction dans le fait que les Grecs n'avaient pas de mot pour désigner le langage ; ils le désignaient du terme *λόγος* (*Rede*, discours). Et c'est peut-être ce fait plus que toute autre chose qui, aux yeux de Heidegger, atteste de la légitimité de sa distinction — d'où sans doute l'importance de le réitérer tout au long des années vingt¹⁸⁷. Par ailleurs, Heidegger prend pour point de mire de sa critique de l'ontologie grecque le fait que les Grecs aient mené leurs recherches logiques, voire même ontologiques, au fil conducteur du *λόγος* en tant que *λεγόμενον*, c'est-à-dire en tant qu'il est exprimé, donc en tant que langage. Dans son analyse du *Sophistes* de Platon par exemple, il souligne à grands traits le fait que Platon s'enquiert de l'essence du *λόγος* à partir du *λόγος* pris comme *ὄνομα* (mot, nom) et *ῥῆμα* (verbe) et qu'il détermine que la condition de possibilité de la mise ensemble (*κοινωνία*) des mots est l'entrelacement (*συμπλοκή*) d'un nom et d'un verbe¹⁸⁸. De même Aristote cherche-t-il à dévoiler les fondements du discours en s'orientant sur la forme verbale de l'énoncé¹⁸⁹.

Une question s'impose : pourquoi Heidegger affirme-t-il que les Grecs n'avaient pas de terme pour désigner le langage s'ils s'orientent de façon répétée sur le langage ou bien sur le discours en tant que langage ? Pourquoi ne dirions-nous pas en effet que *λόγος* signifie plutôt langage dans un sens large et, en conséquence, que Platon et Aristote cherchaient l'essence du langage ? Que Heidegger isole cette essence comme discours est déjà une autre histoire.

La perspective d'un élargissement du sens du langage n'a en réalité rien d'original, car c'est cette même avenue que Heidegger empruntera et approfondira depuis les *Contributions à la*

¹⁸⁶ Husserl, *Logische Untersuchungen, III/1, loc. cit.*, (respectivement) p. 3, p. 4, p. 5 et p. 13.

¹⁸⁷ Cf. Heidegger, *Platon : Sophistes, loc. cit.*, p. 583 sq. ; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, loc. cit.*, p. 365 ; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, loc. cit.*, p. 6 ; *Sein und Zeit, loc. cit.*, §34 ,p. 165 ; *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, loc. cit.*, p. 342. Heidegger écarte-t-il délibérément le terme *γλῶσσα* qui signifie d'abord la langue, l'organe de la parole, et par extension la langue, l'idiome ? Voyons d'abord qu'en allemand, la parenté entre langue-organe et langue-idiome ne se lit pas à même la lettre. Le terme qui traduit directement *γλῶσσα* (au sens d'organe donc) est *Zunge* ; au sens de langue, on le traduit par *Sprache*. En écartant, délibérément ou non *γλῶσσα*, Heidegger nous indique qu'il vise l'intelligibilité du langage, plutôt que ses formes et son caractère organique ; qu'il vise donc le langage d'abord comme « être-exprimé du discours ».

¹⁸⁸ Cf. Platon, *Sophiste, loc. cit.*, 261c – 263d, interprété par Heidegger dans *Platon : Sophistes, loc. cit.*, §80, p. 581 sqq.

¹⁸⁹ Cf. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, loc. cit.*, fin du chapitre 5 de ce travail.

philosophie jusqu'à *Acheminement vers la parole*¹⁹⁰. Cette autre conception du langage diffère cependant trop essentiellement de la première et sa genèse est trop complexe pour que nous nous y attardions dans ce travail.

§7. Moments constitutifs et possibilités d'être du discours

Après avoir jeté quelques lumières sur la conception heideggerienne du langage et discuté du sens de la distinction entre langage et discours, il nous faut nous intéresser à l'autre versant de la distinction, au discours lui-même, afin d'en reconstituer l'unité phénoménale. Après quoi nous pourrions considérer certaines de ses possibilités d'être.

a) Les quatre moments constitutifs du discours

Heidegger distingue quatre moments constitutifs du discours : ce à propos de quoi on discourt (*das beredete Worüber*), ce qui est dit ou discours (*das geredete Was*), la communication (*Mitteilung*) et l'annonce (*Kundgabe* ou *Bekundung*)¹⁹¹. Tout discours, qu'il s'agisse d'un énoncé, d'un ordre ou de quelque autre type de discours, porte sur quelque chose. C'est ce quelque chose que Heidegger détermine formellement comme l'à-propos-de-quoi. Si toutefois l'à-propos-de-quoi constitue dans l'énoncé le thème du discours, il n'en va pas de même dans l'ordre : « Donne-moi un marteau ! », par exemple ; comme moment structurel du discours, l'à-propos-de-quoi indique alors formellement ce avec quoi on s'affaire. L'à-propos-de-quoi du discours n'indique donc pas de façon générale le thème du discours, mais le « simplement advoqué » (*Angesprochenes schlechthin*) qui est « en tant que tel toujours déjà là d'avance »¹⁹². Heidegger cherche encore à fonder la nécessité de ce moment au niveau de l'ouverture du *Dasein* : « Le discours a nécessairement ce moment structurel, parce qu'il [c'est-à-dire le

¹⁹⁰ Une note en marge de son propre exemplaire d'*Être et temps* qui vient nier l'affirmation selon laquelle la signification fonde le langage nous l'indique déjà : « Le langage n'est pas superposé (*aufgestockt*), mais est l'essence originelle de la vérité en tant que Là » (*Sein und Zeit*, loc. cit., p. 442 (texte de la note c, p. 87)). Notons encore que, dans *Acheminement vers la parole*, il affirme que la conception du discours comme expression (*Ausdruck*) a un caractère métaphysique (*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1997 (1959), p. 129).

¹⁹¹ Cf. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, loc. cit., p. 361 et *Sein und Zeit*, loc. cit., §34, p. 162.

¹⁹² *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 362

discours] co-constitue (*mitkonstituiert*) l'ouverture de l'être-dans-le-monde, et ainsi parce qu'il est préformé en sa structure propre par cette constitution fondamentale du *Dasein* »¹⁹³, écrit Heidegger. Le sens primaire de la constitution existentielle du *Dasein* est l'existence, l'être-pour (*Zusein*). Préformé par le sens de l'existence, le discours est lui-même pour... et porte par conséquent sur quelque chose. Heidegger exprime en termes ontologiques l'intentionnalité constitutive du discours.

Aussi le rapport intentionnel ne serait-il pas complet sans la visée elle-même. Ce sur quoi porte le discours n'est signifié que s'il est compris comme quelque chose, s'il est discerné dans un retour explicitatif sur lui, bref que si l'on discourt à propos de lui, fût-ce de manière quasi indistincte, comme dans le simple avoir d'un outil. Le deuxième moment structurel est celui du discernement et de la formation conceptuelle.

Voyons ensuite que dans ce qui est dit « se communique le discours ». Nul besoin donc de discourir effectivement avec quelqu'un pour que la communication soit constitutive du discours. N'en concluons pas que la communication transmet simplement des significations. D'après son sens le plus propre, le discours est « discourir avec et à l'autre (*mit und zu Anderem*) »¹⁹⁴. Que le discours soit communiqué implique que tous ses moments le soient ; à travers ce qui est dit est ainsi communiqué tant l'à-propos-de-quoi que l'annonce. C'est seulement dans cette mesure que le comprendre du discours peut être une « participation au manifesté (*Teilnahme am Offenbaren*) »¹⁹⁵, comme l'affirme Heidegger.

Une participation au manifesté nécessite non seulement un partage de l'à-propos-de-quoi, mais aussi, comme nous l'avons déjà souligné, un partage de la façon dont le *Dasein* tout entier découvre, alors qu'il discourt, ce à propos de quoi il discourt. Disant cela, nous réitérons l'emphase mise jusqu'ici sur le découvrir lui-même en tant qu'il est un mode du comprendre. Or pour autant que le retour explicitatif ouvre le dit (*das Geredetes*) en découvrant l'à-propos-de-quoi, pour autant que ce qui est dit signifie quelque chose, il porte en lui la compréhension du *Dasein*. Au tout du *Dasein* appartient encore l'affectivité dans laquelle s'ouvre originairement la facticité du *Dasein*, son être-jeté (*Geworfenheit*). La co-originarité du comprendre, du discours et

¹⁹³ *Sein und Zeit*, op. cit., §34, p. 162. Dans son interprétation du *Sophiste*, on assiste à la genèse du « ce-à-propos-de-quoi » (*μεπλ οὔ*) qu'il détermine alors comme « l'uniforme du tout qui est pré-donné (*das Einheitliche des vorgegebenen Ganzen*) » (*loc. cit.*, p. 599).

¹⁹⁴ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit, p. 362

¹⁹⁵ *Ibid.*

de l'affectivité implique que l'affectivité touche la totalité du *Dasein*. Ce n'est qu'en tant qu'il se trouve (*befindet sich*) factivement dans le monde, en tant qu'il y est jeté de telle ou telle manière que le *Dasein* découvre l'étant et qu'il discourt. Autrement dit, l'être-jeté est la façon dont le *Dasein* se trouve déjà engagé dans un projet compréhensif. Nous avons cité plus haut un passage dans lequel Heidegger écrivait que pour autant que le *Dasein* était dans le monde, il s'était toujours déjà exprimé (*ausgesprochen*)¹⁹⁶. Sous l'angle de l'être-jeté dans le monde, discourir est un s'exprimer (*Sichaussprechen*). En ce sens se manifeste, s'annonce (*bekundet sich*) dans le discours l'affectivité du *Dasein*. C'est là le sens du quatrième moment du discours qu'est l'annonce.

b) Discours et rhétorique

Concernant l'annonce, Heidegger écrit encore : « L'index langagier de cette annonce (*Bekundung*) de l'être-dans (*In-sein*) affecté inhérente au discours se trouve dans l'intonation, la modulation, le tempo du discours, « dans la manière de parler ». »¹⁹⁷ À travers l'annonce Heidegger vise la rhétorique, si tant est qu'elle est, selon la définition traditionnelle, l'art du bien parler. Que Heidegger cherche à redonner à la rhétorique la place qui lui convient, ce passage des *Prolegomènes* vient le confirmer : « La *rhétorique* est un premier morceau de logique correctement comprise », c'est-à-dire de la science du discours qu'il définit alors comme « l'élaboration (*Herausarbeitung*) de la structure apriorique du discours appartenant au *Dasein*, l'élaboration des possibilités et des modes d'explicitation, des niveaux et des formes de conceptualité qui y naissent »¹⁹⁸. Reste à préciser de quel « morceau » de la logique ainsi comprise il s'agit.

Dans le cours *Platon : Sophistes*, Heidegger procède à mi-parcours à une analyse du sens de la rhétorique ; le but de l'exercice étant de préciser le sens du *λόγος* chez Platon¹⁹⁹. Il

¹⁹⁶ Cf. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, §34, p. 165.

¹⁹⁷ *Ibid.*, §34, p. 162.

¹⁹⁸ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *op. cit.*, p. 364 (pour les deux citations).

¹⁹⁹ À défaut d'avoir accès au cours du semestre d'été 1924 sur la rhétorique d'Aristote qui n'est toujours pas édité, nous nous en remettons, pour comprendre le sens que prend la rhétorique chez Heidegger, au cours du semestre suivant. Bien que relativement brève, l'analyse qu'il fait alors de la rhétorique platonicienne nous livre, nous le

interprète alors la deuxième partie du *Phèdre*, dans laquelle Platon apporte à son avis une contribution décisive à la compréhension de la rhétorique, sans pour autant en faire un art (*τεχνη*) à part entière, comme le fera après lui Aristote. Il commence par indiquer, suivant Platon, que la rhétorique « n'est réellement possible que si elle a elle-même une *compréhension de l'ἀλήθεια, du parler vrai* ». Cela appelle une critique de la rhétorique comprise simplement comme un art, car, se contentant de manipuler les différentes règles qui composent leur art sans égard à la condition de possibilité de celui-ci, les rhéteurs ne sont pas à la mesure des prétentions de leur art, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas à même de former (*ausbilden*) le discours véritable et de l'enseigner.

En deuxième lieu, Heidegger montre que la dialectique est selon Platon la condition de possibilité de la rhétorique dans la mesure où « le *voir de la vérité* est réalisé dans la *dialectique* »²⁰⁰, dans la mesure où la dialectique conduit à saisir l'idée dans un regard (*ᾄγειν εἰς μίαν ἰδέαν*)²⁰¹. C'est en rassemblant ce qui est propre à l'idée (*συναγωγή*) et en distinguant ce qui ne lui appartient pas (*διαίρεσις*) que la dialectique procède vers l'idée, vers le vrai par excellence²⁰². Ainsi la part authentique de rhétorique appartient-elle, aux yeux de Platon, à la dialectique.

Heidegger montre en dernier lieu en quel sens la rhétorique est, toujours selon Platon, une « direction de l'âme » (*ψυχαγωγία, Seelenleitung*). Pour être à même de diriger l'âme de celui à qui il s'adresse, le rhéteur (*τεχνικός λόγων*) doit connaître les manières d'être, les conduites affectées du *Dasein* (*πάθη, gestimmtes Verhalten*) et à la rigueur pouvoir en faire état. Cela suppose cependant une connaissance de l'âme (*ψυχή*) ou, pris ontologiquement, de l'existence

verrons, les traits essentiels de sa propre compréhension de la rhétorique. Cf. *Platon : Sophistes, loc.cit.*, Chapitre 3, §50-53.

²⁰⁰ *Ibid.*, (respectivement) p. 318 et p. 319.

²⁰¹ Platon, *Phèdre*, 265d4 in : *Ibid.*, p. 330.

²⁰² Heidegger reprend la détermination de la dialectique comme *ἀνάμνησις*, comme « revoir de ce qui fut vu déjà une fois auparavant » (*Ibid.*, 249b in Heidegger, *Platon : Sophistes, op. cit.*, p. 333), pour interpréter la *συναγωγή*, venant du fait légitimer l'idée selon laquelle le *λόγος*, quel qu'il soit, se fonde dans le phénomène originaire de la vérité, mais aussi renverser l'ordre de l'argumentation de Platon. La dialectique ne nous donne accès à l'idée, n'est en « vue » de l'idée que parce que l'idée nous est a priori donnée. Heidegger coiffe cette interprétation d'un exemple de dialectique : « Quand je vois l'idée de ce qu'est l'amour, alors seulement ai-je, à partir de cette idée, la possibilité de discerner les uns des autres les différents phénomènes et structures » (Heidegger, *Platon : Sophistes, op. cit.*, p. 332).

humaine. Le rhéteur doit donc au préalable avoir vu l'âme elle-même (*ψυχὴν ἰδεῖν*²⁰³) ; puis, il doit montrer à quoi elle se rapporte ; et, finalement, trouver les moyens nécessaires à la formation du discours approprié. Il s'agit en somme pour lui de comprendre « quel état d'âme est amené à une conviction à travers quel discours grâce à quel moyen déterminé et quel ne l'est pas »²⁰⁴, ainsi que l'écrit Platon. C'est en ce sens que la rhétorique est une direction de l'âme ou, comme le précise Heidegger, « une direction de la vie des autres à travers le parler avec eux et à eux »²⁰⁵.

Avec ces indications, Platon a en main tout ce qu'il faut pour former une rhétorique, soutient Heidegger, mais s'abstient de le faire. Il a certes envisagé que la rhétorique ne trouve son droit que lorsqu'on la rapporte à tout discours. C'était cependant pour mettre aussitôt en évidence la dialectique comme mode primaire de découverte de l'étant, pour montrer le primat de la dialectique sur tout autre discours. C'est pour cette raison que Platon n'a pas entrepris d'élaborer une rhétorique. Ayant pénétré plus avant dans la structure du *λόγος* jusqu'à en apercevoir les fondements non-théoriques (ou pré-théoriques), Aristote a pu concevoir le dessein de former une authentique rhétorique. Heidegger n'en démord pas : « Aristote a réalisé l'idée de la rhétorique, — l'idée que Platon a élaborée positivement à l'aide de sa dialectique. »²⁰⁶ Autrement dit, Platon a livré dans le *Phèdre* les fondements pour le travail qu'Aristote a réalisé dans sa *Rhétorique*.

Or c'est justement l'idée de la rhétorique qui nous intéresse. Quand on écarte le primat de la dialectique, il demeure de cette interprétation l'exigence du « voir de la vérité », lequel fonde tout discours authentique, ce que nous avons par ailleurs déjà établi. Ce qui importe ici, c'est plutôt la détermination de la rhétorique comme direction de l'existence humaine et les trois conditions de sa réalisation que sont, rappelons-le, la compréhension des conduites affectées du *Dasein*, de ce à quoi celles-ci se rapportent et des moyens permettant de former le discours véritable.

Ces trois conditions nous indiquent d'abord que la rhétorique est davantage qu'un simple art ou encore que cet art suppose davantage que la simple connaissance de règles. Voyons ensuite que ces mêmes conditions ne sont elles-mêmes possibles que sur la base, non pas d'une dialectique comme l'avait Platon, mais bien d'une herméneutique du *Dasein*, c'est-à-dire

²⁰³ *Ibid.*, 271a5 in : Heidegger, *Platon : Sophistes, op. cit.*, p. 336.

²⁰⁴ *Ibid.*, 271b3sq., d'après la traduction de Heidegger in : *Platon : Sophistes, op. cit.*, p. 337.

²⁰⁵ Heidegger, *Platon : Sophistes, op. cit.*

d'une explicitation des modes et structures d'être du *Dasein*. D'ailleurs, Heidegger n'hésite pas dans *Être et temps* à qualifier la *Rhétorique* d'Aristote de « première herméneutique systématique de la quotidienneté de l'être-l'un-avec-l'autre ». L'orateur (*Redner*), écrit-il, « a besoin d'une compréhension des possibilités de la tonalité (*Stimmung*), pour pouvoir les éveiller et les infléchir comme il faut »²⁰⁷. Cela vaut tant pour le discours qui, puisé du quotidien, vise le *Dasein* quotidien que pour celui que le *Dasein* authentique tient à un autre *Dasein* pour l'éveiller à son être propre. Car, bien plus que le quotidien du *Dasein* dont l'être-l'un-avec-l'autre est caractérisé par la déchéance, c'est l'être authentique du *Dasein*, ses fondements, que Heidegger veut mettre à jour.

Maintenant, pour autant que tout discours est un discourir avec quelqu'un à propos de quelque chose et qu'en lui s'annonce l'affectivité du *Dasein*, tout discours comporte en quelque sorte un moment rhétorique. Tous n'élèvent cependant pas ce moment à un art véritable ; tous ne s'y connaissent pas réellement en matière de direction de l'existence de l'autre ou des autres à travers la parole. Car tous n'ont pas une compréhension originaire des différents modes d'être du *Dasein*, laquelle leur permettrait de trouver le moyen approprié pour infléchir chez l'autre une conduite déterminée.

Il faut préciser les liens entre la rhétorique et la compréhension originaire, fruit du travail herméneutique. D'abord, en quel sens la compréhension de l'âme humaine permet-elle de trouver de tels moyens ? Et ces moyens, quels sont-ils ? De l'avis de Heidegger, il ne suffit surtout pas d'avoir un jour pris la mesure de son âme et d'avoir formé à partir de là des règles déterminées dont on peut, par la suite, disposer à sa guise. Et pourquoi pas ? La clef réside ici dans le sens de l'annonce :

« Eu égard à l'annonce (*Kundgabe*) il faut porter attention au fait que la communication a le sens du discourir-l'un-avec-l'autre (*Miteinanderreden*) à propos de quelque chose, de telle manière que dans un sens proprement compris ceux qui discutent ensemble sont de prime abord et de façon primaire auprès de la même chose (*Sache*) ; celui qui met en évidence l'est en un sens plus originaire que celui qui écoute. »²⁰⁸

Susciter la compréhension de l'autre, lui infléchir une conduite, c'est selon Heidegger le guider par la parole vers ce auprès de quoi l'on est soi-même. Et auprès de quelque chose, on ne le peut

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 338.

²⁰⁷ *Sein und Zeit*, op. cit., §29, (respectivement) p. 138 et p. 139. Notons au passage que, dans le jargon heideggerien, l'affectivité est la structure d'être au fondement des différentes tonalités. Les tonalités sont les différentes façons de l'être-dans.

²⁰⁸ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 363.

être que facticement. C'est pourquoi l'annonce de la facticité joue un si grand rôle dans la rhétorique.

Quant aux moyens rhétoriques dont il est question, nous en avons nommé plus haut quelques-uns (intonation, rythme, etc.). Certes, une compréhension élaborée et une recherche soutenue sont nécessaires pour trouver le mot juste, le bon rythme et la bonne intonation, voire le genre de discours qui sied à ce que l'on entend montrer, mais ces moyens sont en définitive toujours à la mesure de la profondeur et de l'étendue de notre compréhension.

Les dernières analyses nous suggèrent que l'annonce et la rhétorique jouent un rôle particulièrement important dans le discours ontologique. Le *Dasein* doit être facticement authentique pour prendre en vue ses possibilités d'être les plus propres. Le discours ontologique, à commencer par celui de Heidegger, communique les différents modes et structures d'être du *Dasein*, bref ses propres possibilités d'être. Mais le discours ne peut amener l'autre *Dasein* à prendre en vue ses propres possibilités d'être que si s'annonce en lui l'authentique facticité du *Dasein* qui parle.

c) *Entendre*

Heidegger introduit l'entendre (*Hören*) pour mettre en évidence, à travers le lien entre entendre et comprendre, le lien entre discourir et comprendre. Il détermine d'emblée l'entendre comme une possibilité existentielle du discours. « L'entendre, écrit-il, est constitutif du discourir. »²⁰⁹

Aussi trouve-t-il dans le langage usuel une indication du lien entre entendre et comprendre.²¹⁰ On dit comprendre d'abord quand on vient à comprendre, quand on découvre le sens d'un mot, d'un argument ou de quoi que ce soit d'autre. On le dit aussi pour signifier que l'on a correctement entendu ou non ce que quelqu'un nous a dit : « Je n'ai pas bien compris », dira quelqu'un quand, au milieu d'un brouhaha, il a peine à entendre la voix qui s'adresse à lui. « Ça va, j'ai compris ! » répond-on aussi, un peu agacé, à qui réitère sans cesse et avec insistance une demande. En français, on trouve une autre indication en ceci qu'à l'inverse « entendre » signifie parfois carrément « comprendre ».

²⁰⁹ *Sein und Zeit*, op. cit., §34, p. 163.

Heidegger avance ensuite que, tout comme l'ébruitement langagier (*sprachliche Verlautbarung*) se fonde dans le discours, la perception acoustique se fonde dans l'entendre. Quand on discourt avec quelqu'un, on entend d'abord ce qui est dit et non les mots qui sont émis comme si, en deuxième temps seulement, on reconstituait le discours. Cela vaut même pour le discours qu'on ne comprend pas et autres bruits auxquels on prête l'oreille. Pour reprendre les exemples de Heidegger, c'est la colonne en marche, le vent du Nord, le pivert qui frappe et le feu qui crépite que l'on entend et non des bruits. Le simple bruit n'est pas simple, au contraire : « Il est déjà besoin d'une attitude fort artificielle et compliquée pour « entendre » un « pur bruit ». »²¹¹

Après avoir, pour ainsi dire, balisé le terrain, Heidegger va directement au sens fondamental de l'entendre, le déterminant comme l'être-à-l'écoute-l'un-de-l'autre (*Aufeinanderhören*) qui caractérise l'être-avec originaire. « Être à l'écoute de... (*Hören auf...*), écrit-il, est l'être-ouvert (*Offensein*) existentiel du *Dasein* en tant qu'être-avec pour l'autre. L'entendre constitue même l'être-ouvert (*Offenheit*) primaire et authentique du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus propre, en tant qu'entente de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi. » Tout cela pour conclure, comme il le fait à la suite, que le « *Dasein* entend, parce qu'il comprend. »²¹²

L'argument comporte certaines difficultés. D'abord, en affirmant dans ce dernier passage, que l'entendre constitue « l'être-ouvert primaire et authentique du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus propre », Heidegger n'identifie-t-il pas tout simplement l'entendre au comprendre ? Cela rendrait la conclusion presque inutile.

Ensuite, même le fondement de l'entendre dans le comprendre pose problème. Heidegger semble oublier la charge affective que porte ce que l'on entend, avant même que l'on comprenne ce qu'on entend. Si la musique nous touche sans doute davantage quand on la comprend, il n'empêche qu'elle nous touche bien avant qu'on la comprenne.

Mais le point le plus problématique demeure le fondement de l'entendre dans le discours. Nous avons vu que Heidegger déterminait la perception sensible, au même titre que la vision des idées, comme un découvrir originaire, c'est-à-dire un découvrir qui intervient avant tout discours

²¹⁰ Cf. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 366.

²¹¹ *Sein und Zeit*, op. cit., §34, p. 164.

²¹² *Ibid.*, §34, p. 163.

— ou par-delà dans le cas de la vision des idées. Dans l'introduction d'*Être et temps*, Heidegger détermine déjà la perception sensible comme un pur découvrir ; elle est, dit-il, « la pure et simple perception considérant (*hinsehendes Vernehmen*) les plus simples déterminations d'être de l'étant en tant que tel » et ajoute cette précision : « Voir découvre toujours des couleurs, entendre (*Hören*) découvre toujours des sons. »²¹³ À l'en croire, l'entendre est de façon primaire la perception acoustique. À moins d'affirmer que la perception sensible se fonde elle-même dans un comprendre plus originaire ou que la perception sensible et la vision des idées coïncident dans leur fondement (le pur *νοεῖν*), de ramener par la suite l'entendre à son fondement pour finalement conclure que la perception acoustique se fonde dans l'entendre ; mais cela tient encore une fois de la pure identification de l'entendre au comprendre.

Quoi qu'il en soit, ne devient-il pas, suite à ces considérations, plus que problématique de prétendre que l'entendre se fonde dans le discours ? L'argument le plus probant de Heidegger, ainsi que nous l'avons présenté plus haut, consiste à dire qu'on entend de prime d'abord ce qui est dit ou le marteau qui frappe l'enclume plutôt que de purs sons. Mais, à bien y regarder, cela signifie que le *Dasein* a toujours déjà explicité ces sons et que cet être-explicité forme la compréhensibilité à partir de laquelle il entend ces sons. L'entendre se fonde dans le discours seulement dans la stricte mesure où le comprendre porte l'être-explicité de ce que l'on entend.²¹⁴

d) *Se taire*

À côté de l'entendre, Heidegger détermine le se-taire (*Schweigen*) comme une « possibilité d'être essentielle (*wesenhaft*) du discours »²¹⁵. Disons pour commencer qu'il s'agit d'une critique expresse du bavardage. On ne risque pas en effet de bavarder, de s'en remettre à des mots quand on se tait. À cela, il faut naturellement ajouter que Heidegger ne vise pas le fait de ne pas parler en général. Se taire n'est pas non plus un mode du discours auquel il manque quelque chose ; non, en tant que mode du discours, il doit posséder tous les moments du

²¹³ *Ibid.*, §7B, p. 33 (pour les deux citations).

²¹⁴ Il faudrait ajouter à cela la remarque faite plus haut (§6d) à l'effet qu'on ne peut faire voir quelque chose dans son être simplement perçu.

²¹⁵ *Ibid.*, §34, p. 164.

discourir : « *En tant que mode d'être du discours, écrit-il, se taire est un certain s'exprimer à propos de quelque chose à d'autres.* »²¹⁶ À travers le se-taire, c'est même un mode authentique du discourir qu'il cherche à mettre en évidence. « C'est seulement dans un authentique discourir qu'un authentique se-taire est possible »²¹⁷, écrit-il.

Deux aspects de ce mode du discourir sont à considérer avec plus d'attention. En premier lieu, en tant que discourir, le se-taire communique quelque chose. Heidegger dit : « Celui qui se tait dans l'être-l'un-avec-l'autre peut « donner à comprendre » de façon plus authentique, c'est-à-dire configurer la compréhension, que celui qui ne se défait pas du mot. »²¹⁸ Mais qu'est-ce qu'il donne à comprendre, qu'est-ce qu'il communique ? Se taire est une façon de « s'exprimer » (*Sichaussprechen*), avons-nous dit. C'est donc l'affectivité du *Dasein*, le *Dasein* qui s'est tu, qui est communiqué dans le se-taire. Est-ce dire que le se-taire n'a pas le dit (*das Gesagte*) pour moment ? Tout discours n'aurait pas ce moment ? Heidegger y va d'une nuance : s'il ne dit rien, le *Dasein* a néanmoins quelque à chose dire dans le se-taire. Mieux encore : « Pour pouvoir se taire, le *Dasein* doit avoir quelque chose à dire, c'est-à-dire disposer d'une ouverture riche et authentique de soi-même. »²¹⁹ En réalité, on discourt fréquemment sans mot dire : lorsqu'on pense. Mais, à travers le se taire, Heidegger ne vise pas le soliloque, mais le discourir l'un-avec-l'autre. On se tait, parce qu'on a quelque chose à dire. Se taire, ce n'est donc pas s'arrêter de parler parce qu'on a à penser. On se tait pour faire voir. Du reste, changer « discourir » pour « penser » nous avance d'autant moins que « penser » est étranger à la terminologie d'*Être et temps*.

En second lieu, il faut considérer le problème sous l'angle de la nécessité qui pousse le *Dasein* à se taire. Des dernières considérations, nous pouvons tirer la conséquence qu'en tant que mode d'expression, en tant qu'un certain s'exprimer, le se-taire est une manière de dire ce que l'on a à dire sans le dire, voire même la façon dont on peut au mieux arriver à le dire. Aussi, dit Heidegger, il n'est pas donné à tous de savoir, « dans un instant donné »²²⁰, se taire. Savoir quand se taire suppose de « disposer d'une riche et authentique ouverture de soi-même (*Erschlossenheit seiner selbst*) ». Cela signifie non seulement qu'il faut avoir une compréhension élaborée pour

²¹⁶ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, op. cit.*, p. 386.

²¹⁷ *Sein und Zeit, op. cit.*, §34, p. 165.

²¹⁸ *Ibid.*, §34, p. 164.

²¹⁹ *Ibid.*, §34, p. 165.

²²⁰ *Ibid.*

savoir guider de cette manière l'existence de l'autre, mais qu'à l'instant de se taire on dispose de cette ouverture. La nécessité de se taire tient donc de l'ouverture en question et du sens de l'articulation de celle-ci. Car discourir, rappelons-le, c'est articuler sa compréhensibilité. Voici ce que Heidegger dit à propos de l'articulation que constitue le se-taire : « Le s'être-tu (*Verschwiegenheit*), en tant que mode du discourir, articule si originairement la compréhensibilité du *Dasein* que c'est de lui que provient le véritable pouvoir-entendre et l'être-l'un-avec-l'autre translucide. »²²¹ Or, la translucidité est la caractéristique du voir « qui se rapporte principalement et en totalité à l'existence »²²². Se rapporter authentiquement, principalement et en totalité à son existence, c'est dé-couvrir son existence. C'est donc la facticité du *Dasein* qui voit son existence qui s'exprime à travers le se-taire. La nécessité qui pousse le *Dasein* authentique à se taire, c'est qu'il ne peut dire ce qu'il a alors à dire sans le manquer. Le découvrir ne peut être partagé que si le *Dasein* se tait, voire que si deux *Dasein* discourant l'un avec l'autre se taisent tous deux. Heidegger voit ainsi en le se-taire le moyen d'exprimer le découvrir sans le manquer.

§8. Libérer la grammaire de la logique

Pour clore cette section, nous tâcherons de reconstituer le sens d'un projet qui, bien que thématiquement en marge de l'entreprise heideggerienne, est déterminant pour l'analyse du langage. Il s'agit du projet de « libération de la grammaire de l'ordre logique », dont, il est vrai, Heidegger ne fait mention comme tel que dans *Être et temps*²²³, mais dont on retrouve, plus que la seule intention, les éléments disséminés dans de nombreux cours.

En fait, Heidegger nous annonce lui-même quelque chose de l'envergure de ce projet dès la fin du §7 d'*Être et temps* : pour ce qui est de saisir l'étant dans son être, « ce ne sont pas seulement les mots qui manquent le plus souvent, mais avant tout la "grammaire" ». ²²⁴ Si la grammaire manque à l'entreprise ontologique, la réalisation de celle-ci suppose en retour de manquer à la grammaire. Autrement dit, l'herméneutique phénoménologique de Heidegger nécessite de dépasser la grammaire.

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*, §31, p. 146.

²²³ *Ibid.*, §34, p. 165.

²²⁴ *Ibid.*, §7C, p. 39.

Avant d'aller plus loin, il faut répondre à une question : que signifie « grammaire » dans la langue de Heidegger ? Dans le cours *Logique. La question de la vérité*, Heidegger détermine la linguistique (*Sprachwissenschaft*) comme « la grammaire au sens le plus large du terme », précisant de suite que cette grammaire est une « méditation sur le parler (*Besinnung auf das Sprechen*) »²²⁵. Ainsi, lorsqu'il avance que la grammaire manque, il vise les limites de cette méditation sur le langage en tant qu'elle s'est instituée en doctrine des formes et des composantes du langage. Mais ces limites, quelles sont-elles ?

Les limites de la grammaire tiennent à son enracinement dans la logique — d'où la tâche de libérer la grammaire de la logique. Et cet enracinement, Heidegger le retrace jusqu'aux origines grecques de la grammaire, telle que comprise ici. Voici ce qu'il en est dit dans *Être et temps* : « [C]omme c'est le *λόγος* interprété surtout comme énoncé qui vint sous le regard pour la méditation philosophique, l'élaboration des structures fondamentales des formes et des éléments du discours s'accomplit au fil conducteur *de ce logos*. La grammaire chercha ses fondements dans la « logique » de ce *logos*. Mais celle-ci se fonde dans l'ontologie du sous-la-main. »²²⁶ L'« ontologie du sous-la-main » désigne la recherche ontologique qui s'oriente sur l'énoncé — qui prend l'étant comme *λεγόμενον ὄν* — et, du fait même, sur le présentifier qui le fonde, déterminant ainsi l'être de tout étant d'après la caractérisation d'être de l'étant qui fait rencontre dans le présentifier (l'être-sous-la-main). Seule la mise à jour des fondements de cette dernière ontologie dans la temporalité originaire du *Dasein* permet d'envisager le discours comme une structure existentielle du *Dasein* et, par suite, de libérer la grammaire de la logique ; ce qui ne signifie ni que la grammaire se trouve réduite à néant, ni qu'elle est simplement augmentée de quelques règles, mais qu'elle se voit déplacée sur des fondements plus originaux. Il devient alors nécessaire de méditer à neuf le langage sur la base des fondements alors dévoilés.

Pour comprendre la portée de cette libération, nous devons encore regarder à l'arrière-fond plus immédiat de cette libération. Plus qu'une simple question de linguistique, cette libération représente un tournant décisif dans la pensée du jeune Heidegger et dans la phénoménologie elle-même. Dans sa thèse d'habilitation, intitulée *La doctrine des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Heidegger se livre à une interprétation de la *grammatica speculativa* (grammaire spéculative) chez Duns Scot. Sous « grammaire spéculative », Heidegger

²²⁵ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, loc. cit.*, p. 6.

²²⁶ *Sein und Zeit, op. cit.*, §34, p. 165.

n'entend rien d'autre que la doctrine des significations (*Bedeutungslehre*). Alors que la première partie de cet ouvrage cherche à fonder la doctrine de la signification dans celle des catégories, la seconde expose la doctrine de la signification, c'est-à-dire les principes et les différentes formes de la signification (nom, pronom, verbe, etc.). Aussi, la grammaire spéculative de Duns Scot trouve écho dans l'idée d'une grammaire a priori que développe Husserl dans ses *Recherches Logiques*, comme le souligne Heidegger²²⁷, qui s'inspire abondamment de Husserl pour la réalisation de ce travail. Heidegger est d'avis qu'il s'agit pour Duns Scot comme pour Husserl de mettre en évidence les lois (ou principes) de l'assemblage de la signification (*Bedeutungskomplexion*) qui déterminent, indépendamment de la sphère logique, « ce qu'exige la pure unité de sens, c'est-à-dire d'après quelles formes aprioriques des significations de différentes catégories de la signification s'unissent en une signification » (Husserl)²²⁸. Les lois de la logique déterminent quant à elles « ce qu'exige a priori et sur la base des formes [de la signification] la possible unité de l'objet »²²⁹, écrit Husserl. La grammaire apriorique de Husserl comprend les pures formes de la signification ainsi que les règles de leur assemblage en une unité de sens. En même temps, c'est une sphère idéale du sens que pose Husserl.

Or la libération en question concerne aussi cette grammaire-là. Car, s'il distingue déjà entre les sphères de la logique et de la signification, le caractère pur a priori — idéal — de cette dernière tombe sous le même coup que l'ontologie du sous-la-main²³⁰. « La doctrine de la signification s'enracine dans l'ontologie du *Dasein* »²³¹, écrit Heidegger dans *Être et temps*. Il n'y a donc pas plus de sphère idéale du sens que de formes pures de la signification. Le sens, avons-nous dit, est un existential du *Dasein*. Heidegger n'évince pas pour autant les catégories de la signification. Mais plutôt que de dire qu'elles correspondent à autant de formes pures de la signification dont elles tirent une teneur idéale, il entend montrer que et comment elles ont leur fondement dans les différents modes du signifier lui-même, c'est-à-dire de la signification dans son sens phénoménal originaire (*Vollzug*, accomplissement).

²²⁷ *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* in : *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe, Band 1, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1978, p. 328 sq.

²²⁸ Husserl, *Logische Untersuchungen*, II. Band, I. Teil, p. 295. Cité par Heidegger in : *ibid.*

²²⁹ *Ibid.*, p. 295.

²³⁰ Retournant à sa thèse d'habilitation, Heidegger écrit dans *Acheminement vers la parole* que la doctrine de la signification ou la *grammatica speculativa* est une « méditation métaphysique sur le langage dans son rapport à l'être » (*Unterwegs zur Sprache*, loc. cit., p. 91 sq.).

²³¹ *Sein und Zeit*, op. cit., §34, p. 166.

Heidegger s'attaque à différents endroits aux catégories du substantif, du verbe, du pronom et de l'adverbe. Dans son cours sur le *Sophiste*²³², il affirme que la catégorie grammaticale du substantif tire son origine de la catégorie ontologique du sous-la-main (*ὑποκείμενοι*), telle que la détermine Aristote, alors qu'Aristote lui-même avait déterminé le nom (*ὄνομα*) non pas comme un substantif, c'est-à-dire un mot qui désigne sémantiquement une substance, mais comme un mot qui a une signification « sans égard au temps » (*ἄνευ χρόνου*). Avant lui, Platon affirmait que le nom signifie une *πρᾶγμα*, c'est-à-dire une chose du quotidien, un outil en termes heideggeriens. C'est encore vers Aristote et Platon que Heidegger se tourne pour la détermination du sens du verbe : celui-ci n'exprime pas un rapport d'objet (*Gegenstandsverhalt*), comme il l'affirmait dans sa thèse d'habilitation²³³ ; il est plutôt un mot qui, comme l'avancé Aristote, « signifie en outre le temps » (*προσημαῖνον χρόνον*)²³⁴ ou, comme l'affirmait Platon, un mot qui signifie une *πρᾶξις*, une activité quotidienne²³⁵. C'est pourquoi Heidegger préfère le terme allemand *Zeitwort* (littéralement « mot de temps ») au terme d'origine latine qu'est *Verbum* (verbe). Bien sûr, les déterminations platoniciennes et aristotéliennes diffèrent l'une de l'autre, mais Heidegger sait tirer profit de chacune d'elles. D'après les déterminations platoniciennes, le discours, constitué par l'entrelacement du verbe et du nom, rend manifeste la « *πρᾶγμα* dans le comment de la *πρᾶξις* »²³⁶, ainsi que l'écrit Heidegger ; ce qui correspond tout à fait à ses propres vues sur le sens du discours dans l'affairement quotidien, en plus d'indiquer que le discours est avant tout discourir. Quant aux déterminations aristotéliennes, elles mettent d'abord en évidence qu'un discours n'est un discours que s'il co-signifie le temps, ensuite que ce à propos de quoi on discourt a toujours le caractère de l'être-dans-le-temps (*In-der-Zeit-sein*)²³⁷, lequel se fonde en retour dans la temporalité originaire du *Dasein*. S'il n'établit pas comme tel de nouvelle catégorisation, Heidegger parvient néanmoins, en reprenant les catégories platoniciennes et aristotéliennes, à respecter le sens phénoménal de la signification.

²³² Cf. Platon : *Sophistes*, loc. cit., p. 591 sqq.

²³³ *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, op. cit., p. 382.

²³⁴ Aristote, *De l'interprétation*, loc. cit., 16a20 sqq.

²³⁵ Platon, *Sophiste*, loc. cit., 262a3 sqq.

²³⁶ Heidegger, *Platon : Sophistes*, op. cit., p. 599.

²³⁷ *Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, loc. cit., p. 466.

Pour ce qui est maintenant du sens des catégories du pronom et de l'adverbe, tournons-nous pour commencer vers l'argumentation que Heidegger développe dans les *Prolégomènes* et qu'il reprend dans *Être et temps* par rapport à un texte de Wilhelm von Humboldt²³⁸. L'argument concerne spécialement le rapport entre les pronoms personnels et les adverbes de lieu. Humboldt remarque en effet que dans certaines langues les pronoms personnels « je », « tu » et « il » sont rendus respectivement par les adverbes de lieu « ici », « là » et « là-bas ». Pour les grammairiens, le problème devient alors de déterminer laquelle des deux catégorisations est la plus originaire et doit pour cette raison prévaloir sur l'autre. Là intervient Heidegger : « La querelle perd tout fondement dès l'instant qu'on observe que les adverbes de lieu ont rapport au Moi en tant que *Dasein*. »²³⁹ C'est-à-dire que les « ici », « là » et « là-bas » ne sont pas des déterminations objectives de lieu ; ils se déterminent plutôt en fonction de la spatialité originaire du *Dasein*. Ils ne viennent donc pas remplacer les pronoms personnels et ce ne sont pas même des pronoms. Il s'agit de déterminations (existentiales) du *Dasein* ou, comme le dit Heidegger, d'« adverbes du *Dasein* » (*Daseinadverbien*). Un adverbe vient modifier le verbe ; il signifie donc suivant le verbe qu'il modifie. Or le verbe ici, c'est, on ne peut plus paradoxalement, le *Dasein*. *Dasein* est un verbe substantivé, selon la catégorisation usuelle. Au nombre des adverbes du *Dasein*, ne doit-on pas en ce sens pouvoir également compter toutes les formes verbales qui expriment une modification ou une modalisation du *Dasein* tel que l'être-authentique, l'être-découvert, etc., c'est-à-dire en somme toutes les « qualités » du *Dasein*²⁴⁰ ? Cela ne va pas sans heurt, car ces mêmes formes verbales désignent des phénomènes ; les modes d'être sont des phénomènes à part entière. Il est intéressant, à ce stade, de noter que Heidegger emploie le terme *Daseinsadverbien* uniquement dans les *Prolégomènes*.²⁴¹

Quant au pronom personnel « je », il désigne le *Dasein* tantôt inauthentique (« On »), tantôt authentique, ou de quelque façon qu'il soit. « Le "Je" ne peut être compris qu'au sens d'une *indication formelle* non contraignante de quelque chose qui, pour peu qu'on le rétablisse

²³⁸ Cf. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, loc. cit., p. 343 sq. et *Sein und Zeit*, loc. cit., §26, p. 119 sq. Le texte dont Heidegger discute est le suivant : « Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen » (1829) in : *Ges. Schriften*, herausg. von der Preuß. Akad. der Wiss., Bd. VI, 1. Abt., p. 304-330. Pour notre part, nous nous référons uniquement à la discussion de Heidegger.

²³⁹ *Sein und Zeit*, op. cit.

²⁴⁰ Cf. Theodor Kisiel, loc. cit., p. 397.

²⁴¹ Op. cit., p. 343.

dans le contexte phénoménal d'être où il prend place à chaque fois, est peut-être appelé à se dévoiler comme son "contraire" »²⁴², écrit Heidegger.

Plus que le seul « je », c'est tout discours ontologique, dans la mesure où il exprime quelque phénomène, que Heidegger caractérise comme indication formelle, de sorte que cette caractérisation marque la distinction entre les discours ontique et ontologique. Le « je » désigne tantôt le Moi dans sa chair et dans son sang, tantôt ce même Moi en tant que *Dasein* configurateur du monde. De même presque toutes les formes grammaticales désignent tantôt de l'étant, tantôt de l'être. « Chaise » désigne un étant ; « temps » désigne le fondement de l'être du *Dasein*. « Manger » désigne une praxis ; « temporaliser » désigne, dans le langage heideggerien, le jaillissement de l'être du *Dasein*.

Il faut se demander non seulement si une double catégorisation grammaticale (être et étant) serait souhaitable, mais encore si elle serait possible ? Car, en ce qui concerne l'ontologie, les catégories, quelles qu'elles soient, désigneraient toujours des phénomènes. Quoi qu'il en soit, les diverses tentatives heideggeriennes d'élaboration d'une nouvelle catégorisation grammaticale s'avèrent infructueuses. Aussi Heidegger finit-il par abandonner ce projet.

²⁴² *Sein und Zeit*, op. cit., §25, p. 116.

III — LE PROBLÈME DU DISCOURS ONTOLOGIQUE

§9. L'ontologie fondamentale comme phénoménologique herméneutique

À la fin du §5, nous avons annoncé le passage du discours ontique au discours ontologique, passage sur lequel reposait d'ailleurs l'entreprise même d'une logique philosophique, comme nous l'avons alors noté. Si dans le cours *Logique. La question de la vérité* Heidegger procédait à l'élaboration d'une logique philosophique, ce sont de plus larges desseins qu'il embrasse dans *Être et temps*. Il soutient que le projet qu'il met alors de l'avant est celui de la philosophie elle-même, c'est-à-dire de la philosophie eu égard à son thème de fond : l'être de l'étant. La spécificité de ce projet tient à son mode phénoménologique d'élaboration. « La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle »²⁴³, écrit Heidegger. Cependant, il faut savoir qu'*Être et temps* n'est pas le lieu où s'achève le projet global d'ontologie. Dans *Être et temps*, Heidegger s'attache plutôt à en livrer les fondements. Concrètement donc, Heidegger y élabore une ontologie fondamentale. Or le fondement (ontique) de l'ontologie, c'est le *Dasein* lui-même, pour autant qu'il est l'étant pour lequel il y va dans son être de cet être même. C'est pourquoi l'ontologie fondamentale prend la forme d'une phénoménologie du *Dasein*. Maintenant, dans la mesure où le discours est une des structures existentielles du *Dasein* à faire l'objet d'une description phénoménologique, la phénoménologie du *Dasein*, loin d'exclure la logique philosophique, se trouve en quelque sorte à l'intégrer.

Cela étant, le sens de la description phénoménologique du *Dasein* doit nous fournir des indications décisives concernant le sens du discours ontologique en général. Nous aborderons la description phénoménologique sous deux angles : d'abord en suivant la radicalisation du concept de phénoménologie tel que Heidegger la présente au §7 d'*Être et temps* ; puis en montrant comment Heidegger contre les apories de la réflexivité de la description phénoménologique telle que la conçoit Husserl.

L'analyse des concepts de phénomène (§7 A) et de *logos* (B) lui permet de définir formellement la phénoménologie comme *ἀποφαινεσθαι τὰ φαινόμενα*, c'est-à-dire comme « faire voir de lui-même de ce qui se montre tel qu'il se montre de lui-même » (C). Mais il ne s'agit encore que d'un concept vulgaire de phénoménologie, car en prenant le concept ainsi

²⁴³ *Ibid.*, §7C, p. 38.

formellement, on se voit autorisé « à appeler phénoménologie toute mise en lumière de l'étant tel qu'il se montre en lui-même ». Seule une circonscription plus rigoureuse de l'objet thématique de la phénoménologie, soit le phénomène en question, permet de passer du concept vulgaire au concept proprement phénoménologique de phénoménologie. La question est alors la suivante : « Qu'est-ce qui, de par son essence, est *nécessairement* le thème d'une mise en lumière *expresse* ? » Autrement posée : qu'est-ce qui ne se montre que lorsqu'on le fait voir en lui-même ? Et voici la réponse de Heidegger : « Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait* (*verborgen*), mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent. »²⁴⁴ Pendant que l'étant tombe pour ainsi dire sous le sens, son être demeure en retrait pour ne se montrer que lorsqu'on le met, lui, l'être de l'étant, expressément en lumière. Le phénomène par excellence est l'être de l'étant ; la phénoménologie est le mode d'accès à l'être de l'étant²⁴⁵. Cela tiré au clair, il faut encore voir en quoi consiste plus précisément une telle mise en lumière de l'être. Quel type de *logos* est le faire voir de l'être, pour autant que ce dernier se montre en lui-même et de lui-même ? Quel caractère doit-il avoir pour faire voir ce qui le plus souvent demeure en retrait ?

Comme mentionné plus haut, il s'agit dans *Être et temps* d'une phénoménologie du *Dasein*. C'est donc le *Dasein* qui procède à la description phénoménologique de son propre être. Mais contrairement à Husserl, Heidegger ne donne pas à cette description un caractère réflexif. C'est dans le cadre d'une description phénoménologique des actes et vécus de la conscience que Husserl affirmait le caractère réflexif de description : la conscience ne peut prendre ses propres vécus pour thème d'une analyse que si elle se détourne de son attitude purement objective (*schlicht-objektiv*) pour se tourner vers elle-même²⁴⁶. Survient alors le problème de l'immédiateté de l'intuition. La réflexion n'implique-t-elle pas en effet une rupture de l'immédiateté du regard ? Le néo-kantien Paul Natorp formulait ainsi les deux apories de la réflexion : d'abord, dans la réflexion, les vécus de la conscience (*Bewußtseinserlebnisse*) ne sont plus vécus, mais observés : la réflexion rompt ainsi nécessairement avec l'immédiateté des vécus ; de plus, puisque la

²⁴⁴ *Ibid.*, §7C, p. 35 (pour les trois passages cités).

²⁴⁵ Dans les *Prolégomènes*, Heidegger écrit : « L'expression phénoménologie nomme une guise dans laquelle quelque chose doit être là à travers et pour le *λέγειν*, pour l'explicitation conceptuelle » (*loc. cit.*, p. 117).

description consiste à circonscrire les expériences dans des concepts généraux, on ne peut décrire les vécus de la conscience dans leur immédiateté, mais seulement via le concept. Eu égard au *Dasein*, cela aurait pour conséquence qu'on ne pourrait le saisir immédiatement dans son accomplissement d'être (*Seinsvollzug*). Heidegger répond à Natorp en mettant de l'avant la structure existentielle pré-réflexive et anticipative du comprendre²⁴⁷. C'est à partir de cette structure qu'il entend exposer le sens de la recherche (*Forschung*) en général et, plus spécifiquement, de la recherche ontologique.²⁴⁸

Il faut d'abord réajuster, sur la base de la structure du comprendre, le sens général de la description phénoménologique : on ne doit plus lui conférer le sens d'une saisie formelle à caractère théorique de ce qui se donne dans l'intuition, mais plutôt celui d'une explicitation de ce qui est compris dans le comprendre. Et « explicitation » est le terme duquel Heidegger désigne la configuration (*Ausbildung*) du comprendre. Or le comprendre, quel qu'il soit, a lui-même la structure du projeter (*entwerfen*). Ainsi le comprendre qui se configure dans l'explicitation a-t-il lui-même la structure du projet. Heidegger parle en ce sens du « projeter de la recherche (*Entwerfen der Forschung*) »²⁴⁹. Ensuite, le *Dasein* qui se projette toujours déjà vers ses possibilités d'être a, de ce fait justement, une compréhension pré-thématique de ses différents modes et structures d'être, c'est-à-dire une compréhension d'être pré-ontologique. Au §4 d'*Être et temps*, Heidegger décrit la question de l'être « comme une possibilité d'être du *Dasein* toujours déjà existant »²⁵⁰, qui en tant que telle se fonde sur la compréhension d'être du *Dasein*. Et sur la question de l'être s'ouvre l'horizon du projet ontologique. L'ontologie peut donc être définie comme la radicalisation d'une tendance fondamentale du *Dasein* — nommément de la compréhension d'être pré-ontologique — et, à ce titre, comme un mode d'être du *Dasein*. Ainsi,

²⁴⁶ Cf. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tome 2, 1^{re} partie, loc. cit., §3, p. 9 sqq.

²⁴⁷ Dans un article intitulé « From intuition to understanding » (in : *Études phénoménologiques*, 1995, vol. 11, no. 22, p. 31-50), Theodor Kisiel retrace le passage de l'intuition vers le comprendre à partir de l'argument de Natorp dont Heidegger discute d'ailleurs dans son cours de 1919 (*Zur Bestimmung der Philosophie*, in : Kisiel, *ibid.*). Dans son long commentaire de la partie introductive d'*Être et temps*, F.-W. von Herrmann reconstruit l'argument contre la réflexivité de l'intuition husserlienne, mais directement à partir du sens de l'explicitation telle que présentée dans *Être et temps* (Cf. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Eine Erläuterung von « Sein und Zeit », Band I, Einleitung : Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987, p. 368 sqq.).

²⁴⁸ Nous questionnons plus loin la nécessité de la réduction ontologique du projet phénoménologique (cf. §11).

²⁴⁹ *Sein und Zeit*, op. cit., §63, p. 315.

²⁵⁰ *Ibid.*, §4, p. 13.

la description phénoménologique (ou ontologique) est elle-même un projet en même temps que d'être une explicitation de ce qui est projeté ou de ce qui est compris dans un projet. Objectiver (*vergegenständlichen*) l'être, c'est thématiser ce qui est déjà compris.²⁵¹ C'est pourquoi l'explicitation ne constitue pas une rupture avec ou une mise à distance de l'accomplissement d'être (ou du « vécu ») du *Dasein*.

Avant d'aller plus loin, il faut nuancer la portée de la critique heideggerienne de la réflexivité. Heidegger n'évince pas purement et simplement la réflexivité. Seulement, après qu'il l'ait reconduit sur des fondements plus originaires, elle n'apparaît plus comme réflexion d'une conscience (d'un *ego*) sur elle-même, mais comme un retour explicitatif sur ce qui est déjà compris, retour qui s'effectue lui-même à l'intérieur d'un projet compréhensif.

La mise à jour du sens de la description phénoménologique comme explicitation doit nous permettre de cerner davantage le caractère du *logos* de la phénoménologie. Voici ce qu'en dit Heidegger : « Le *λόγος* de la phénoménologie du *Dasein* a le caractère de l'*ἐρμηνεύειν* à travers lequel sont *annoncés* (*kundgegeben*) à la compréhension d'être qui appartient au *Dasein* lui-même le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être. »²⁵² On peut traduire *ἐρμηνεύειν* par « expliciter », mais le passage nous indique que le terme signifie entre autres annoncer, manifester (*kundgeben*). Or, comme nous l'avons vu, l'annonce est constitutive de tout discours. Remarquons alors que Heidegger ne dit pas que les structures fondamentales de l'être sont simplement dites et, de ce fait, communiquées, mais bien qu'elles sont *annoncées*. Autrement dit, en retournant au terme grec, Heidegger met en relief que l'annonce tient dans l'explicitation plus que dans tout autre type de discours un rôle primordial, voire que l'explicitation est de façon primaire une annonce. Or encore, l'annonce est le moment constitutif du discours dans lequel s'exprime le *Dasein*. En fait, *ἐρμηνεύειν* lui-même signifie déjà s'exprimer. C'est en ayant en vue la richesse sémantique du mot *ἐρμηνεύειν* que Heidegger

²⁵¹ Ce n'est en fait que dans son cours du semestre d'été 1927 que Heidegger emploie l'expression « objectivation de l'être » pour désigner la thématisation de l'être qui s'effectue dans le projet ontologique. Aussi décrit-il l'objectivation de l'être comme « l'ouverture en projet de l'être dans l'horizon de sa compréhensibilité » (*Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe, Band 24, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1975, p. 460* [tr. fr. par Jean-François Courtine : *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard 1985]).

²⁵² *Ibid.*, p. 37.

conclut que la « phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail d'explicitation. »²⁵³

Ainsi le sens proprement phénoménologique de l'*ἀποφάνεσθαι*, de l'authentique faire voir, est-il, paradoxalement, l'*ἐρμηνεύειν*, l'expliciter au sens susmentionné. Et le problème du sens du discours ontologique devient celui du sens de l'expliciter. Mais il ne suffit pas de dire que le discours explicatif (*ἐρμηνεύειν*) a de façon primaire le sens de l'annonce, il faut encore comprendre ce que cela signifie. Que signifie en effet ceci qu'à travers l'expliciter « sont annoncés (*kundgegeben*) à la compréhension d'être qui appartient au *Dasein* lui-même le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être » ? Cette question devrait faire apparaître la difficulté que comporte l'affirmation de Heidegger : en quel sens l'annonce fait-elle voir ce qui se montre en lui-même et de lui-même ? Comment le discours ontologique peut-il faire voir à travers celui de ses moments dans lequel s'exprime le *Dasein*, celui de ses moments qui porte la facticité du *Dasein* ? La réponse à ces questions se trouve dans le sens de l'indication formelle.

§10. Le discours ontologique comme indication formelle

Si grand soit le rôle de l'indication formelle pour le projet heideggerien (ainsi que nous le verrons), Heidegger ne s'explique que très rarement à son sujet et il ne le fait que pour nous laisser sur notre faim. Alors même qu'*Être et temps* s'ouvre sur une batterie d'indications formelles (du *Dasein*, de l'être du *Dasein*, de l'être en général, du sens d'être, de la question de l'être, de la temporalité, du phénomène, de la phénoménologie, etc.), on ne trouve nulle part dans cet ouvrage d'analyse du sens de l'indication formelle en général. Au mieux, Heidegger nous en suggère le sens à travers la détermination du caractère herméneutique du discours ontologique

²⁵³ *Ibid.* Dans son cours du semestre d'été 1923, Heidegger affirmait sans détour que l' « herméneutique est l'annonce (*Kundgabe*) de l'être d'un étant dans son être pour... (moi) » [*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Band 23, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, p. 10]. Thomas Sheehan distingue les différents (quatre) sens d'*ἐρμηνεύειν* dans l'interprétation heideggerienne d'Aristote pour mettre en évidence que le sens primaire de l'expliciter est le s'exprimer. Affirmant le rôle primordial de la facticité dans l'explicitation, il en vient à définir l'homme comme un *pathos* (facticité) qui a un *logos* (cf. « *Hermeneia and Apophansis : The early Heidegger on Aristotle* » in : Franco Volpi et al., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 67-80). S'il distingue avec une clarté exemplaire les différents sens de l'*ἐρμηνεύειν*, Sheehan est moins clair sur les raisons qui poussent Heidegger à donner un rôle primordial à la facticité dans l'explicitation.

(§7), de même qu'à travers certaines remarques et analyses sporadiques²⁵⁴. C'est donc principalement à partir d'analyses réalisées sporadiquement dans ses cours qu'il nous faudra pour ainsi dire reconstruire le sens de l'indication formelle.

a) De la formalisation à l'indication formelle

Au §4 de ce travail, nous avons introduit le sens général de la distinction husserlienne entre généralisation et formalisation. Il nous est alors apparu qu'il fallait distinguer cette formalisation-là de celle qui est à l'œuvre chez Heidegger pour autant qu'il ne cherche pas à déterminer le caractère formel le plus universel d'un phénomène (en l'occurrence le phénomène du renvoi), mais à mettre en évidence l'origine de la compréhension que nous avons de ce phénomène. Il faut maintenant revenir sur cette distinction pour en préciser le sens, ce qui revient principalement à mettre en lumière le caractère indicatif que prend le formel dans le projet de Heidegger. Cette tâche exige un bref retour en arrière jusqu'au cours du semestre d'hiver 1920-1921 intitulé *Phénoménologie de la vie religieuse* dans lequel Heidegger différencie avec une relative clarté l'indication formelle de la formalisation.

Avant toute chose, il faut introduire la distinction que pose alors Heidegger entre les trois directions de sens dont la totalité (*Sinn Ganzheit*) constitue le phénomène. Il y a d'abord la teneur de sens (génitif objectif, *Gehaltsinn*), c'est-à-dire le « "quoi" (*Was*) qui est expérimenté dans le phénomène » ou plus simplement la teneur du phénomène, puisque le phénomène est l'expérience (*Erfahrung*) en question ; puis, il y a le rapport de sens (*Bezugssinn*) que Heidegger définit comme le « comment » dans lequel la teneur de sens est expérimentée ; finalement, il y a l'accomplissement de sens (*Vollzugssinn*) qui est quant à lui « le "comment" dans lequel

²⁵⁴ Voici justement ce qu'écrivait Heidegger à son étudiant Karl Löwith le 20 août 1927 : « L'indication formelle, la critique de la doctrine habituelle de l'apriori, la formalisation et autres choses semblables, tout cela est encore là [dans *Être et temps*] pour moi, même si je n'en parle pas pour le moment » (lettre reproduite dans *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, D. Papenfuss et O. Pöggeler (éditeurs), *Im Gespräch der Zeit*, T. 2, Francfort, Klostermann, 1990, p. 36 ; nous avons quant à nous tiré ce passage d'un texte de Theodor Kisiel intitulé « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation » dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J.-F. Courtine (dir.), Paris, Vrin, 1996, p. 205). Heidegger reprendra d'ailleurs ses analyses de l'indication formelle dans le cours du semestre d'hiver 1929-1930 (*Grundbegriffe der Metaphysik : Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, loc. cit., §70a).

s'accomplit le rapport de sens »²⁵⁵. À cela, il faut ajouter la temporalisation de sens (*Zeitigungssinn*) que l'exposé de Heidegger suggère déjà, mais dont seule la suite de ses travaux vient préciser le sens.

Maintenant, comme nous l'avons dit, la formalisation est, à la différence de la généralisation, libre de lien chosal. Mais si on généralise en suivant l'ordre des espèces et des genres jusqu'au genre suprême (*gattungsmäßige Verallgemeinerung*), comment formalise-t-on ? Voici la réponse que donne Heidegger : « Je dois me détourner de la teneur essentielle (*Wasgehalt*) et ne regarder qu'au fait que l'objet est donné, saisi conformément à l'attitude. Ainsi la formalisation émerge-t-elle du rapport de sens du pur rapport d'attitude lui-même... [*und nur darauf sehen, daß der Gegenstand ein gegebener, einstellungsmäßig erfaßter ist. So entspringt die Formalisierung aus dem Bezugssinn des reinen Einstellungsbezugs selbst...*] »²⁵⁶ En premier lieu, nous devons comprendre qu'il est nécessaire d'adopter une certaine attitude (*Einstellung*) pour formaliser ou plutôt que formaliser, c'est adopter une certaine attitude, prendre l'objet en compte d'une certaine manière. Généraliser et formaliser sont deux attitudes théoriques. Ensuite, alors que dans la généralisation on vise la teneur essentielle de l'objet, dans la formalisation on s'en détourne pour ne considérer l'objet que comme ce qui est donné et saisi, c'est-à-dire comme ce vers quoi (*das, worauf*) on se rapporte en le considérant. Mais considérer l'objet comme ce vers quoi va le rapport, c'est le considérer depuis le rapport. C'est en ce sens que Heidegger affirme que la formalisation émerge du rapport de sens de l'attitude théorique.

Prenons cet exemple de formalisation sous forme d'énoncé : « La table est un objet ». L'objet table est déterminé comme objet, sans plus. Pour ce faire, on ne considère la table que d'après la façon dont elle alors est donnée. Mais, à bien y regarder, toute chose (tant la table que l'essence de la table ou même la catégorie de l'essence) peut être déterminée comme un objet. Ce qui signifie que le ce-vers-quoi par excellence du rapport d'attitude théorique est l'objet somme toute (*Gegenstand überhaupt*), c'est-à-dire la catégorie formelle d'objet. Car ce qui se forme (*ausformt*) dans la formalisation, c'est bien une catégorie formelle. Autrement dit, la catégorie résulte de la formation (*Ausformung*) du rapport de sens. Et l'objet est la catégorie formelle qui expose le rapport sens de l'attitude théorique en général. Aussi est-ce de la diversité du rapport de

²⁵⁵ *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Band 60, Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1920/1921, Sommersemester 1921, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1995, p. 63.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 58sq.

sens de l'attitude théorique que nous tirons les différentes catégories objectives formelles. Le dernier pas à franchir est la réunion de la totalité des catégories formelles en une « théorie du formel-ontologique (*mathesis universalis*), à travers laquelle est même posée une région théorique en tant que détachée [*als abgelöste*] »²⁵⁷, comme l'écrit Heidegger. Il s'agit d'une théorie du formel-ontologique (ontologie formelle) non pas simplement parce qu'elle considère formellement toute chose, mais bien parce qu'elle fournit la mesure formelle de toute chose : on peut subordonner aux catégories universelles de l'ontologie formelle toute chose quelle qu'elle soit — c'est-à-dire tout *objet*.

Mais l'ontologie formelle ne saurait être le fin mot de la philosophie, justement parce que ses catégories ne déterminent toutes choses que pour autant que l'on considère toute chose comme objet, c'est-à-dire pour autant que l'on considère toute chose depuis le rapport d'attitude théorique. Ainsi, en réduisant à la sphère purement formelle, on ne se libère pas pour autant de tout préjugé ; selon Heidegger, il en demeure au contraire un de taille, à savoir l'idée selon laquelle la philosophie est une science théorique, une science qui procède de l'attitude théorique. Et ce préjugé fait surface lorsqu'on considère la formalisation sous l'angle de son accomplissement. Plus originaire que l'ontologie formelle est la phénoménologie du formel que Heidegger définit comme la « considération originelle du formel lui-même et [l']explication du rapport de sens à l'intérieur de son accomplissement »²⁵⁸. Le formaliser devient alors le phénomène en question — phénomène compris, rappelons-le, comme le tout des quatre directions de sens.

Une phénoménologie du formel a bien sûr une portée très limitée si on la compare à la phénoménologie du *Dasein*. On pourrait à la rigueur présenter cette phénoménologie-là comme une partie de la phénoménologie de l'existential qu'est le discours. Son intérêt tient de ce qu'elle marque la distinction entre le formel tel que le génère la formalisation et l'indication formelle. Car l'indication formelle intervient dans le cours de 1921-1922 à titre de *logos* de la phénoménologie du formel. Il est par ailleurs intéressant de voir, à la lumière des analyses du chapitre précédent, se dresser le contraste entre l'ontologie formelle et l'ontologie fondamentale. Ce qu'il s'agit par-dessus tout de voir, c'est que la perspective même d'une ontologie fondamentale n'est en principe possible qu'avec la découverte de l'indication formelle. Cette

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 62.

²⁵⁸ *Ibid.*

observation mérite d'être précisée. L'ontologie fondamentale n'est possible que pour autant que l'on ait un discours approprié à l'être... Ce qui n'enlève rien à la quête d'originalité de Heidegger, en tant qu'elle est une quête.

Mais la phénoménologie du formel, c'est précisément ce que nous avons déjà fait, suivant Heidegger, en rendant explicite ce qu'est formaliser, mais surtout comment on formalise, c'est-à-dire en explicitant le rapport de sens dans son accomplissement. Cela signifie que le discours qui nous a permis de montrer comment on formalise était lui-même de l'ordre de l'indication formelle ; on ne s'en étonnera pas quand on sait que cela doit être vrai de la presque totalité d'*Être et temps*. Il faut encore parvenir à comprendre le sens de l'indication formelle.

Heidegger en délimite d'abord le sens par rapport à la formalisation. « La signification du "formel" dans l'"indication formelle" est, dit-il, *plus originaire* ». Tandis que « dans l'"ontologie formelle" on vise déjà ce qui est objectivement formé (*ein gegenständlich Ausgeformtes*) »²⁵⁹, l'indication formelle vise l'accomplissement de cette formation (*Ausformung*). Tandis que la formalisation vise quelque chose dans son *universalité* formelle, tandis qu'elle détermine la teneur formelle (et non essentielle) du quelque chose qu'elle vise, l'indication formelle vise le phénomène en propre, dans sa *singularité* ; donc, quand il s'agit de phénoménologie du formel, l'indication formelle vise le formaliser dans son accomplissement de sens. Le phénomène est l'*individuum* que l'indication formelle prétend dire.

Après cette caractérisation générale, il faut se demander comment elle prétend le dire, en quoi cela consiste-t-il de dire l'accomplissement de sens. C'est d'erechef de la signification du formel dans l'indication formelle qu'il faut s'enquérir. À partir de là, nous pourrions comprendre pourquoi Heidegger parle d'une « indication ». Voici donc comment Heidegger explique, quelques pages plus loin, le caractère formel de l'indication formelle : « Le formel est quelque chose de conforme au rapport (*etwas Bezugmäßiges*). L'indication doit indiquer d'avance le rapport du phénomène (*Bezug des Phänomens*)... Un phénomène doit être pré-donné (*vorgegeben*) de telle sorte que son rapport de sens soit tenu en suspens (*in der Schwebe*). »²⁶⁰ Ainsi que nous l'avons dit, le formel de la formalisation émerge de la formation (*Ausformung*) du rapport de sens. En ce sens, le formel est « quelque chose de conforme au rapport ». Maintenant, la formalisation ne se comprend pas elle-même comme phénomène ; seule une phénoménologie

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 59 (pour les deux passages).

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 63sq.

du formel peut mettre en évidence son sens phénoménal, s'il est vrai que le phénomène est la totalité de sens d'après les quatre directions mentionnées plus haut. Heidegger dit que l'indication formelle indique le rapport du phénomène, sans toutefois le déterminer — en le tenant « en suspens ». Mais il parle bien du rapport de sens du phénomène et non de celui de l'indication, c'est-à-dire de celui qui entre en jeu dans le fait même d'indiquer. Doit-on en conclure que l'indication formelle tient son caractère formel du phénomène qu'elle indique plutôt que de l'indiquer lui-même, plutôt que du discourir qu'est l'indiquer lui-même, alors que dans la formalisation le formel tient du rapport de sens du formaliser lui-même ? Cela semble plutôt absurde. Et pourtant, c'est ce que suggère expressément Heidegger. Une lecture plus serrée des deux dernières phrases du passage cité vient d'ailleurs le confirmer. Dans la deuxième phrase, Heidegger insiste sur le fait que le rapport de sens du phénomène doit être indiqué *d'avance* par l'indication. Dans la dernière phrase, il présente ce même fait à l'inverse sous l'angle de la donation du phénomène : le phénomène doit être « *pré-donné* », affirme-t-il. Et il précise aussitôt la guise de cette pré-donation : il doit être pré-donné « de telle sorte que son rapport de sens soit tenu en suspens ». L'indication formelle correspond ainsi à la guise de pré-donation du phénomène. Voilà pourquoi le caractère formel de l'indication tient du rapport de sens du phénomène lui-même. Reste à mettre à jour le motif qui sous-tend cette thèse.

La question que voici doit nous y mener : si, dans l'indication, le rapport de sens est tenu en suspens, quand la suspension se voit-elle levée ? C'est-à-dire : quand le rapport de sens reçoit-il une détermination ? La réponse que suggère l'argument de Heidegger est toute simple : il n'est déterminé que lorsqu'il est accompli (*vollzogen*). Cela signifie que le phénomène apparaît dans son accomplissement quand on l'accomplit. Tout se passe donc comme si dans ce texte Heidegger voulait identifier discours et phénomène dans l'indication formelle. D'une part, l'indication formelle correspond au mode de pré-donation du phénomène ; d'autre part, elle vient à s'effacer lors de la donation du phénomène, c'est-à-dire quand à force d'explicitation on gagne le phénomène, lequel apparaît alors dans sa singularité, dans son sens d'accomplissement. Selon cette ligne de pensée, ce serait à travers l'identification (à double visage) du discours et du phénomène que l'on parviendrait à dire le phénomène en lui-même — la perspective de l'identification demeurant bien sûr extérieure à la chose même.

Le motif qui sous-tend cette identification est le suivant : Heidegger veut dire le phénomène sans le saisir comme un sous-la-main ; il ne veut pas le déterminer à partir d'une

catégorie issue du rapport d'attitude théorique, mais à partir de lui-même le phénomène — ce que vient exprimer, après l'interprétation phénoménologique de l'*αποφαίνεσθαι* aristotélicien, la définition formelle de la phénoménologie : faire voir le phénomène à partir de lui-même.

En poursuivant ce motif, qui est d'ailleurs constant chez Heidegger, on peut voir que le défaut dans la conception de l'indication formelle qu'il met alors de l'avant n'empêche pas que la pertinence de cette conception s'étende non seulement à la phénoménologie du formel, mais aussi à la phénoménologie du *Dasein*. Cette pertinence, on peut néanmoins la comprendre d'après le simple cas de la phénoménologie du formel : tant qu'on ne considère pas le formaliser dans son accomplissement de sens, on ne voit pas qu'il repose sur un rapport d'attitude théorique ; en tenant en suspens le rapport de sens du formaliser, on rend nécessaire l'explicitation de l'accomplissement de sens du rapport d'attitude théorique et, du fait même, la mise à jour du préjugé que couve la formalisation. C'est donc son *sens méthodique* que livre cette approche de l'indication formelle. Ainsi, quand on écarte le défaut dans la conception du caractère formel de l'indication formelle, on s'aperçoit que le sens général de l'argument de Heidegger est avant tout de montrer le sens méthodique de l'indication formelle en la distinguant de la formalisation.

b) Sens méthodique de l'indication formelle

Suite à cela, on comprendra que, toujours dans le cours de 1920-1921, Heidegger commence par présenter négativement le sens méthodique de l'indication formelle. « [L]'indication formelle, professe-t-il alors, est une *parade* (*Abwehr*), une *garantie* préalable (*vorgehende Sicherung*) qui fait en sorte que le caractère d'accomplissement [du phénomène] demeure encore libre », ne soit pas voilé par l'attitude théorique. « La nécessité de cette mesure de prévention, poursuit-il, résulte de la tendance à la déchéance qui caractérise l'expérience factice de la vie, qui menace constamment de déchoir vers ce qui est conforme à l'objet (*ins Objektmäßige*) et hors de laquelle nous devons faire ressortir les phénomènes. » Cela dit, il n'est pertinent de se prémunir contre la tendance à l'objectivation que pour autant que l'indication formelle ait elle-même un sens positif ; sans quoi, il ne s'agirait que d'une stérile aversion. C'est en effet parce que le phénomène qu'elle vise n'est pas « conforme à l'objet », pour reprendre l'expression de Heidegger, que l'analyse phénoménologique doit pouvoir, à l'aide de l'indication formelle, parer la formalisation. L'indication formelle ouvre le champ de l'analyse

phénoménologique. « Elle a la signification du *commencer (Ansetzen)* de l'*explicitation phénoménologique* »²⁶¹, affirme Heidegger.

Ces déterminations semblent cependant encore trop générales et grossières. Et il faut attendre *Être et temps* et, peut-être même davantage, le cours intitulé *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927) pour voir prendre corps les différents moments méthodiques de la phénoménologie, comprise alors comme phénoménologie du *Dasein* (ontologie fondamentale). Ces moments sont au nombre de trois : la réduction, la construction et la destruction phénoménologiques, selon la terminologie du cours de 1927 — dans *Être et temps*, Heidegger parle plutôt du départ (*Ausgang*), de l'accès (*Zugang*) et de la traversée (*Durchgang*) phénoménologiques. De la réduction husserlienne, Heidegger opère une radicalisation ontologique. Il ne s'agit plus pour lui de reconduire le regard phénoménologique depuis l'attitude naturelle vers les vécus de la conscience (dans les *Recherches logiques* et les *Idées directrices pour une phénoménologie*) ou vers la vie de la conscience transcendantale (dans les *Méditations cartésiennes*). Dans le projet ontologique, la réduction consiste à reconduire le « regard de l'appréhension de l'étant (...) à la compréhension de l'être de cet étant ». Il s'agit aussi, dans un même élan, de « porter positivement le regard vers l'être lui-même » et les structures d'être à travers une explicitation conceptuelle. Voilà ce que Heidegger nomme la construction phénoménologique. La méthode phénoménologique implique finalement une « déconstruction (*Abbau*) critique des concepts reçus, qui sont d'abord nécessairement en usage, afin de remonter aux sources où ils ont été puisés »²⁶², c'est-à-dire une destruction phénoménologique. La méthode phénoménologique n'est effective que lors du déploiement de ses trois moments. Heidegger présente leur co-appartenance à peu près comme suit : la réduction n'a de sens qu'en vue d'une construction phénoménologique, laquelle ne peut en retour s'accomplir que comme destruction des conceptions reçus de la tradition philosophique, c'est-à-dire à travers une appropriation positive de ladite tradition.²⁶³

²⁶¹ *Ibid.*, p. 64 (pour les trois citations).

²⁶² *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Band 24, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1975, (respectivement) p. 29, p. 29 et p. 31 [tr. fr. par Jean-François Courtine : *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard 1985]. Nous suivons la traduction de Courtine en variant où cela s'impose.

²⁶³ Jean-Luc Marion critique le soi-disant lien de co-appartenance entre construction et destruction phénoménologiques, affirmant que la destruction phénoménologique n'est possible que sur la base d'une appropriation préalable des fondements ontologiques de la tradition et donc sur la base de la construction réductrice. Il écrit : « [L]a percée phénoménologique permet, par contrecoup, la destruction historique — et non

Mais en distinguant avec plus de rigueur les différents moments qui composent la méthode phénoménologique, avons-nous gagné quelque chose quant au sens de l'indication formelle ? Avant de répondre à cette question, il faut considérer que la détermination des différents moments méthodiques n'avait elle-même qu'un caractère préalable. Aussi Heidegger expose-t-il les trois moments en question dans l'introduction du cours *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* parce qu'il projette d'y revenir pour en donner une authentique description dans la troisième et dernière partie de son cours [« III - La méthode scientifique de l'ontologie et l'idée de la phénoménologie » : « 3) Les éléments fondamentaux de la phénoménologie : réduction, construction, destruction »²⁶⁴] et ce, après une longue discussion des thèses traditionnelles sur l'être (I) et l'exposition du sens de la question, des structures et des modalités de l'être (II) — mais il ne se rendra en réalité qu'au premier chapitre de la seconde partie. Une fois exposé le sens général de la méthode phénoménologique, la phénoménologie n'est pas pour autant chose faite, le phénomène ne s'est pas pour autant montré. Seule la réalisation de l'analyse phénoménologique nous permet de comprendre le sens phénoménal propre des trois moments de la méthode phénoménologique, d'en arriver à faire voir les trois moments dans leur accomplissement, de dépasser le pré-concept de la phénoménologie pour gagner le concept authentique, voire l'idée de la phénoménologie. « Le mode d'encontre de l'être et des structures d'être en tant que phénomènes doit tout d'abord être *conquis* sur les objets (*Gegenständen*) de la phénoménologie, écrit Heidegger dans *Être et temps*. C'est pourquoi aussi bien le *départ* de l'analyse que l'*accès* au phénomène que la *traversée* des recouvrements régnants exigent une garantie (*Sicherung*) méthodique propre. »²⁶⁵ Ne serait-ce que pour entreprendre de réaliser une analyse phénoménologique donc, il faut pouvoir anticiper la direction à suivre. Mais on ne peut anticiper la direction à suivre que si quelque chose en est le garant. C'est à l'indication formelle qu'il revient de fournir une telle garantie et, par conséquent, de diriger (*leiten*) toute l'analyse. L'indication formelle est donc ce qui rend possible la réalisation de chacun des trois moments méthodiques de l'analyse phénoménologique. Aussi leur unité peut-elle être envisagée à neuf depuis l'indication formelle comprise comme ce qui assure le coup d'envoi de l'analyse et ce qui la dirige.

l'inverse »(*Réduction et donation : Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1989, p. 164). Cette critique s'avérera, au terme de notre analyse de l'indication formelle, tout à fait fondée.

²⁶⁴ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 32sq.

Nous sommes dorénavant en mesure d'apporter une réponse nuancée à la question posée au début du paragraphe précédent, question que nous posons de nouveau : distinguer plus rigoureusement les différents moments méthodiques nous a-t-il appris quelque chose du sens de l'indication formelle ? La détermination ou, devrions-nous dire, l'indication formelle des trois moments de la méthode phénoménologique vient anticiper le comment de la réalisation de la phénoménologie. Ce sont les trois moments qui structurent le travail d'explicitation réalisé à travers l'indication formelle. Autrement dit, signifier à la manière de l'indication formelle implique de réduire de l'étant à l'être, de se ménager à travers une explicitation conceptuelle un accès à l'être et de déconstruire les concepts reçus en libérant leur fondement. Voilà pour ce qui est de l'apport de l'analyse des trois moments de la méthode phénoménologique à la compréhension de l'indication formelle. En revanche, c'est toujours sur la base de l'indication formelle que se déploient les différents moments. C'est dire que sa portée méthodique est plus générale que celle de trois moments de la méthode phénoménologique; c'est dire, mieux encore, que le sens méthodique de l'indication formelle (garantie et direction) fonde celui des moments susdits. Alors donc que la réduction, la construction et la destruction caractérisent le comment de l'accomplissement du discours phénoménologique, l'indication formelle est la caractérisation générale du type de discours à accomplir. De là, il faut conclure non seulement que la méthode phénoménologique se fonde dans le sens méthodique de l'indication formelle, mais de surcroît que celui-ci se fonde en retour dans le sens général de l'indication formelle.

Soulignons cette conclusion, car elle signifie qu'on ne peut s'en tenir strictement au sens méthodique de l'indication formelle, qu'on ne peut se contenter de la porter au compte de la méthode phénoménologique, comme l'ont fait bon nombre d'interprètes.²⁶⁶ Pour être plus rigoureux, il faudrait dire qu'il est d'usage de renvoyer, non sans raison d'ailleurs, l'indication

²⁶⁵ *Sein und Zeit*, loc. cit., §7C, p. 36.

²⁶⁶ À titre d'exemple, dans un ouvrage intitulé *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* (Freiburg/München, Alber, 1983, p. 288), Otto Pöggeler résume de la façon suivante le sens de l'indication formelle : « L'indication formelle ouvre anticipativement (*erschließt vorgreifend*) l'étant eu égard à sa constitution d'être, de différentes façons cependant en tant que direction (*Direktion*) ou simple correction (*Korrektion*) ». Ce faisant, il reprend, sans plus, la détermination du sens méthodique de l'indication formelle dans les travaux du jeune Heidegger. La publication des nombreux cours de Heidegger, dont *Phänomenologie des religiösen Lebens* (loc. cit.) permet désormais de saisir le sens de l'indication formelle. S'appuyant sur ces cours, Theodor Kisiel a d'ailleurs montré la centralité de l'indication formelle pour la genèse de la problématique ontologique d'*Être et temps* — depuis le phénomène originaire (*Urphänomen*) de la vie jusqu'à l'existence et l'être —, sans toutefois fournir une analyse rigoureuse, systématique et complète de son sens.

formelle au caractère herméneutique (*ἐρμηνεύειν*) du *logos* de la phénoménologie du *Dasein*, mais pour ne s'attarder ensuite qu'au sens méthodique de ce *logos* — l'expliciter — sans chercher à déterminer plus rigoureusement ce *logos*. Précisons que Heidegger lui-même a ouvert la voie à cette ligne d'interprétation en ne thématissant quasiment jamais l'indication formelle comme telle, même là où il eût été primordial de le faire, comme dans *Être et temps*, ainsi que nous l'avons remarqué au début de ce chapitre ; et lorsqu'il le fait, alors le sens méthodique de l'indication formelle prend le dessus, comme nous l'avons vu précédemment. Nous voulons procéder à l'inverse de l'interprétation courante en mettant en évidence le caractère herméneutique du *logos* phénoménologique à la lumière de son caractère d'indication formelle.

c) L'indication formelle comme discourir

Nous avons vu en a) que le passage de la formalisation à l'indication formelle ne se faisait pas sans heurt. Particulièrement problématique nous est apparu le caractère formel de l'indication formelle. Heidegger le définissait en effet, sans grand succès, par opposition au formel de la formalisation. Son insuccès tenait de ce qu'il déterminait le caractère formel de l'indiquer d'après le rapport de sens qui constitue le phénomène indiqué plutôt qu'eu égard au rapport de sens qui constitue l'indiquer lui-même ou, en d'autres termes, au rapport de l'indiquer au phénomène qu'il indique. Pour en arriver à saisir le sens propre (phénoménal) de l'indication formelle, c'est-à-dire l'indication formelle comme discourir, il faut commencer par établir le sens de son caractère formel et ce, tout en tâchant de respecter le motif qui alors déjà animait Heidegger et qui se laisse formuler comme suit : faire voir le phénomène de lui-même et non depuis une catégorie formelle, et non comme quelque chose de sous-la-main (c'est ce qu'impliquait la formation du rapport d'attitude théorique qui fonde la formalisation).

Commençons par une brève mise au point concernant la définition du phénomène. Au cours des années vingt, la définition du phénomène comme totalité de sens (teneur, rapport, accomplissement et temporalisation de sens) va faire place à la définition formelle (pré-concept) de phénomène comme « ce qui se montre en lui-même »²⁶⁷. Nous avons vu (§10) que, selon Heidegger, le phénomène par excellence était précisément ce qui de prime abord ne se montre

²⁶⁷ *Sein und Zeit, loc cit.*, §7B, p. 31

pas, mais nécessite au contraire une monstration expresse, à savoir l'être. Quand il s'agit d'une phénoménologie du *Dasein*, le phénomène faisant l'objet d'une analyse est, il faut le redire, le *Dasein*, ses structures et modes d'être. Le caractère fondamental d'être du *Dasein* est son existence, c'est-à-dire son accomplissement d'être. Dans *Être et temps*, Heidegger tente de montrer comment l'accomplissement d'être qu'est le *Dasein* est au fondement de tous les phénomènes, dont la formalisation et l'indication formelle sont deux exemples. Tout cela pour dire que Heidegger ne rejette pas simplement la définition du phénomène qu'il met de l'avant dans son cours de 1920-1921, mais qu'il cherche alors à mettre en lumière le fondement du phénomène, le phénomène en tant que phénomène, le phénomène en tant qu'accomplissement et ce, pour montrer par la suite que l'accomplissement se fonde dans la temporalisation (*Zeitigung*).

Cette mise au point voulait montrer la pertinence de l'analyse du caractère formel de l'indication à partir de la définition du phénomène comme totalité de sens. Dans ce passage déjà cité, Heidegger énonce une caractéristique générale du formel : « Le formel est quelque chose de conforme au rapport ». Cette caractérisation apparaît d'autant plus pertinente quand on sait qu'il saisit dans *Être et temps* le caractère de rapport (*Bezugcharakter*) des « rapports de renvoi comme signifier (*be-deuten*) »²⁶⁸. En termes clairs, c'est le signifier spécifique à l'indication formelle qui est visé à travers la détermination de son caractère formel. Dans la terminologie de l'analyse des différents moments constitutifs du discours (cf. §7b), la teneur du rapport qui se constitue dans le rapport correspond à la teneur significative du discours ; puis, le phénomène, le ce-vers-quoi (*Worauf*) du rapport, correspond au ce-à-propos-de-quoi (*Worüber*) de l'indiquer formel.

Le rapport qui constitue l'indiquer vise un phénomène, c'est-à-dire ce qui se montre en soi-même, mais un phénomène qui de prime abord ne se montre pas et qui, par conséquent, nécessite une monstration expresse. Autrement dit, l'indication formelle indique d'avance un phénomène, c'est-à-dire ce qui doit se montrer en soi-même, mais qui ne se montre pas encore. Ce n'est donc pas le rapport constitutif du phénomène qui est tenu en suspens, comme Heidegger l'affirmait dans le cours de 1920-1921, mais le rapport qui constitue l'indiquer et ce, pour autant que ce vers quoi va le rapport ne se montre pas encore. Est-ce dire qu'il y a dans l'indication formelle une pré-donation du phénomène, comme l'affirmait Heidegger dans ce même cours — « Un phénomène doit être pré-donné de telle sorte que son rapport de sens soit tenu en suspens » ? Comment se conjuguerait-elle avec l'indication préalable du phénomène ? Ce qui

suit doit faire apparaître le problème que pose une telle conjugaison. Dire que le phénomène est pré-donné, c'est dire que nous avons une pré-compréhension d'être ou une compréhension d'être pré-ontologique. En aucun cas donc, cette pré-compréhension d'être n'est-elle explicite, s'il est vrai qu'elle a un caractère pré-ontologique. Aussi, il ne peut y avoir qu'une pré-donation implicite du phénomène, suivant la structure préalable (*Vor-Struktur*) du comprendre. En fait, si la pré-donation n'était pas implicite, alors il n'y aurait pas de différence entre la pré-donation et la donation du phénomène, puisque le phénomène se donne à travers une explicitation conceptuelle. Force ne nous est-il pas d'admettre que la pré-donation du phénomène et l'indication formelle ne se conjuguent tout simplement pas ? Pas tout à fait. On comprendra pourquoi en levant l'ambiguïté que porte le terme « pré-donation ». Il faut en effet distinguer la (1) pré-donation du phénomène comprise comme pré-compréhension d'être et que nous avons, voire que nous sommes, du simple fait de notre existence de la (2) pré-donation du phénomène dans l'indication formelle, laquelle vient avec le projet ontologique, c'est-à-dire un des modes d'être du *Dasein*. L'indication formelle indique une possible compréhension, anticipe la donation du phénomène. C'est en ce sens et en ce sens seulement qu'il y a pré-donation du phénomène dans l'indication formelle.

Ce sont à présent ces caractères indicatif et anticipatif de l'indication formelle, de même que leur lien mutuel, qu'il s'agit d'examiner. Plutôt que d'« indication formelle », Heidegger parle dans l'introduction d'*Être et temps* de « pré-concept » (*Vorbegriffe*) ; le pré-concept de la phénoménologie en est un exemple²⁶⁹. L'expression « indication formelle » vient-elle mettre en évidence le caractère indicatif du pré-concept, le « pré- » (*vor-*) du pré-concept exprime, lui, le caractère anticipatif (*vorgreifend, vortragend*) de l'indication formelle — prise comme pré-concept. La dernière précision est d'importance, car le pré-concept n'est pas la forme achevée du concept philosophique (phénoménologique, ontologique) ; il n'est que *pré-concept*. Achevé, le concept philosophique ne l'est que lorsque le phénomène se donne à travers lui. En d'autres termes, le concept n'est proprement phénoménologique qu'en tant qu'accomplissement du signifier, qu'en tant que concevoir du phénomène. C'est donc encore l'accomplissement du

²⁶⁸ *Ibid.*, §18, p. 87.

²⁶⁹ *Ibid.*, §7C. Heidegger parle aussi de concept formel. Il introduit ainsi (§7A, p. 31) le « concept *formel* de phénomène », lequel s'avère cependant « vulgaire » (§7C, p. 35). Il passe alors à la détermination du concept phénoménologique de phénomène. Seulement, il s'agit encore d'un concept formel de phénomène, du *pré-concept* phénoménologique de phénomène donc.

concept et non sa teneur qui est fondamental. Et c'est à partir de là qu'il faut penser les caractères anticipatifs et indicatifs du concept phénoménologique.

Mais si « [t]ous les concepts philosophiques sont *formellement indiquant (formal anzeigend)*... »²⁷⁰, ainsi que l'affirme Heidegger, alors l'expression « indication formelle » désigne tant le pré-concept que le concept proprement philosophique. Et à chacune des deux formes que prend l'indication formelle correspond un signifier (un accomplissement) bien spécifique. Le signifier du concept proprement phénoménologique se caractérise par la monstration du phénomène ; celui du pré-concept, à l'inverse, par sa non-monstration. Considéré sous l'angle du signifier lui-même, il apparaît que ce vers quoi va le rapport qui constitue le signifier du concept proprement philosophique se montre, tandis que, dans le pré-concept, nous disposons de la teneur du rapport sans que ce vers quoi il va ne se montre. Dans ce dernier cas, nous avons la teneur significative, sans le ce-à-propos-de-quoi ; dans le premier cas, nous avons à la fois la teneur significative et le ce-à-propos-de-quoi.

Cela signifie que le problème de la pré-donation du phénomène dans l'indication formelle, dont nous avons traité quelques lignes plus haut, ne concerne que le pré-concept. Et c'est en cela, c'est-à-dire en ce qu'il vise ce qui ne se montre pas encore, que consiste le caractère anticipatif du pré-concept. La détermination du caractère anticipatif du concept est cependant plus problématique. En quel sens en effet y a-t-il anticipation quand le phénomène se montre, quand le ce-à-propos-de-quoi du discourir est donné ? Dire que le phénomène se montre à travers l'accomplissement du concept ne dit encore rien de la manière dont il est saisi dans le concept.

Heidegger se prononce d'abord négativement sur le sens de la saisie du phénomène : on ne saisit pas le phénomène comme on saisit (*erfaßt*) quelque chose qu'on a sous la main, pour la simple raison que l'accomplissement d'être (*Seinsvollzug*) du *Dasein*, ses structures et modes d'être ne sont pas des étants sous-la-main ; on ne peut en disposer. Tenter de saisir cet accomplissement d'être comme on saisit un étant sous-la-main revient à le manquer purement et simplement. La nature phénoménale requiert un autre type de saisie. Mais lequel ? Mis à part l'objet thématique, en quoi cet autre type de saisie diffère-t-il du premier ?

Pour une première caractérisation positive de la saisie phénoménologique, tournons-nous encore une fois vers le pré-concept de la phénoménologie qu'on pourrait reformuler ainsi : faire voir de lui-même l'accomplissement d'être, tel qu'il se montre de lui-même. Au premier abord,

ce qui frappe dans cette formulation, de même d'ailleurs que dans la formulation initiale, c'est le redoublement de la tournure « de lui-même » (*von ihm selbst*). (Que le « de lui-même » traduise le ἀπο de ἀποφαίνεσθαι n'en justifie pas le redoublement.) Il frappe peut-être d'autant plus lorsqu'on s'aperçoit qu'il survient pour la première fois dans *Être et temps*. Dans les *Prolégomènes*, Heidegger définissait plutôt la phénoménologie comme suit : « [F]aire voir de lui-même ce qui est en lui-même manifeste (*das an ihm selbst Offenbare*). »²⁷¹ Ensuite, c'est le terme « *Sehenlassen* » qui retient notre attention. Si on le traduit avec raison par « faire voir », on peut aussi le paraphraser comme ceci : « faire en sorte que se produise le voir » ou encore « rendre le voir possible ». Ainsi compris, le discours ontologique apparaît comme ce qui permet de « voir » le phénomène. Autrement dit, le phénomène se montre dans le voir auquel donne accès le discours ontologique. Or nous avons vu comment le voir, issu d'une interprétation du νοεῖν aristotélicien, se fondait dans le comprendre ; également, nous avons vu qu'il fallait comprendre le « voir » comme un dé-couvrir (ἀληθεύειν) ou un percevoir (*Vernehmen*), en un sens très général (cf. §5d)²⁷². Faire voir, c'est donc faire comprendre ou encore rendre le comprendre possible ; en termes clairs, c'est travailler à l'élaboration du comprendre. Nous retrouvons ainsi la détermination du discours comme expliciter. Reste cependant à déterminer quel est ce voir que rend possible le discours. Qu'est-ce en effet que comprendre un phénomène ?

Dans l'introduction d'*Être et temps*, Heidegger écrit que « le λόγος est un mode déterminé du faire voir (*des Sehenlassens*) » et quelques lignes plus loin que ce même λόγος « n'a pas la forme d'accomplissement du pur faire voir (*des reinen Sehenlassens*) »²⁷³. Il est étonnant que Heidegger parle d'un « pur faire voir » plutôt que d'un « pur voir » ou d'un « pur découvrir », puisque le pur faire voir en question prend, ainsi que nous l'avons vu (cf. encore une fois §5d), soit la forme de la perception sensible soit celle de la vision des idées que Heidegger détermine par ailleurs toutes deux comme des « purs voir ». On peut néanmoins s'expliquer l'emploi de l'expression « pur faire voir » en invoquant que seul un travail d'élaboration de la compréhension nous permet d'accéder au pur voir. La configuration de la compréhensibilité qui résulte du travail d'élaboration de la compréhension est d'ailleurs ce qui seul rend intelligible de

²⁷⁰ *Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, loc. cit., p. 425.

²⁷¹ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, loc. cit., p. 117.

²⁷² Heidegger emploie aussi l'expression « *Vernehmenlassen* » (littéralement, « faire-percevoir ») (*Sein und Zeit*, loc. cit., §7B, p. 34).

²⁷³ *Ibid.*, §7B, (respectivement) p. 33 et p. 34.

différencier le découvrir originaire, compris comme vision des idées, de la pure et simple pré-compréhension d'être du *Dasein*, puisqu'en principe le critère d'expressivité ne s'applique pas au pur voir. Plus pressante est cependant cette question : le voir que rend possible le discours ontologique est-il le pur voir dont nous venons de faire état ? N'est-il pas possible pour le phénomène de se montrer à partir de lui-même que parce qu'il ne se montre pas à partir de quelque chose d'autre — quelque chose comme un concept ou une proposition — que parce qu'il se montre dans un pur voir donc ?

Voyons d'abord comment les choses se présentaient lorsqu'il s'agissait de faire voir l'étant à partir de lui-même. Heidegger affirmait en effet qu'en déterminant le sens primaire de l'énoncé comme mise en évidence (*Aufzeigung*), il maintenait « le sens originaire du *λόγος* comme *ἀπόφανσις* : faire voir l'étant à partir de lui-même ». Et voici l'exemple qu'il donnait à l'appui : « Dans l'énoncé « le marteau est trop lourd », ce qui est découvert pour la vue (*das für die Sicht Entdeckte*) n'est pas un « sens », mais un étant dans la guise de son être à-portée-de-la-main »²⁷⁴. Il y a d'abord l'étant en lui-même (le marteau) qui est « découvert pour la vue ». En un deuxième temps seulement entrent en jeu le discernement (*Heraushebung*) de l'étant et sa détermination comme ceci ou cela (comme ce qui est trop lourd). L'exemple que nous donne Heidegger est tiré de la préoccupation. On pourrait aussi en donner un qui soit tiré directement de la conduite théorique : « Le marteau a telle ou telle dimension ». Ce qui importe, c'est de voir que l'énoncé, qu'il soit issu de la préoccupation ou de la thématization, se fonde sur la vue de l'étant en lui-même. En d'autres termes, qu'on prenne l'étant dans sa guise d'être à-portée-de-la-main ou d'être sous-la-main, c'est à partir de lui-même qu'on le fait voir. Et, rappelons-le, l'être à-portée-de-la-main et l'être sous-la-main ont beau être deux caractères d'être de l'étant qui n'est pas conforme au *Dasein* (*des nicht daseinsmäßigen Seienden*), ainsi que Heidegger s'évertue à le dire²⁷⁵, ils n'en dépendent pas moins de la conduite du *Dasein*. Par conséquent, ce qu'est l'étant en lui-même et à partir duquel on le fait voir varie selon qu'on s'en sert ou qu'on le thématise. Ce n'est donc pas eu égard au pur voir de l'étant (perception sensible) que Heidegger affirme que le sens primaire de l'énoncé est de faire voir l'étant à partir de lui-même, quoique la circonspection (*Umsicht*) et la compréhension à caractère théorique ne soient elles-mêmes possibles que sur la base d'une pure et simple perception de l'étant.

²⁷⁴ *Ibid.*, §33, p. 154 (pour les deux passages).

²⁷⁵ Cf. *ibid.*, §4, p. 13 ; §7C, p. 37 ; §18, p. 85 et §66, p. 333.

De plus, l'étant est-il à-portée-de-la-main (outil), il est alors compris à l'intérieur d'un complexe de renvois, ce qui signifie que le « simple voir anté-prédicatif de l'à-portée-de-la-main » « porte en lui l'expressivité des rapports de renvois ». Est-il plutôt sous-la-main, le thème sous lequel on le considère porte alors avec lui « une pré-esquisse de la conceptualité appropriée à l'étant »²⁷⁶. Malgré cela encore, Heidegger avance qu'on peut faire voir l'étant à partir de lui-même. Cela s'explique de la manière suivante : on fait voir l'outil à partir de la façon dont il est découvert, c'est-à-dire à partir de la compréhension que nous en avons, laquelle est configurée par le complexe de renvois auquel appartient l'outil ; en même temps, c'est à partir de lui-même qu'on le fait alors voir, puisque l'outil n'est ce qu'il est qu'à l'intérieur d'un tel complexe de renvois.

Maintenant, en va-t-il autrement quand il s'agit de faire voir le phénomène à partir de lui-même ? Pour le comprendre, nous devons tenter de répondre aux quatre questions suivantes. (1) Le phénomène se montre-t-il à partir de lui-même dans un pur voir ? (2) Ne peut-on voir le phénomène que dans un pur voir ? (3) Ensuite, n'y a-t-il qu'une seule guise du voir qui corresponde au projet ontologique ? (4) Et encore, voit-on le phénomène en lui-même uniquement dans le projet ontologique ?

S'il est vrai, comme l'affirme Heidegger, que la vision des idées est un pur voir et à moins de prétendre, contre Heidegger, que l'idée n'est pas un phénomène, il faut répondre à la première question par l'affirmative. Cette réponse s'avère toutefois incomplète dès qu'on se penche sur la deuxième question, que nous pourrions d'ailleurs reformuler comme suit : est-ce que voir le phénomène à partir de lui-même revient toujours à voir une idée ? Il faut répondre cette fois par la négative. Nul besoin en effet de voir l'idée d'existence pour mettre en évidence le phénomène du discourir ou de voir l'idée de mondanéité pour mettre en évidence le phénomène du renvoi (pour...). D'après la façon même dont Heidegger détermine le pur voir (pur découvrir, découvrir originaire), on peut affirmer qu'on ne voit pas uniquement le phénomène dans un pur voir. À la troisième question, on peut répondre par voie de conséquence que plusieurs guises du voir font partie du projet ontologique. Il faut encore montrer lesquelles sont ces guises et ce que signifie de faire voir le phénomène à partir de lui-même à travers ces différentes guises. Après quoi nous pourrions répondre à la quatrième question.

²⁷⁶ *Ibid*, (respectivement) §32, p. 149 et §69b), p. 363 (cités tous deux plus haut).

Heidegger n'analyse nulle part en détail les différents voir qui interviennent dans le projet d'ontologie fondamentale. Il ne s'en tient qu'à des distinctions générales, comme dans le passage que voici :

« Cette vue existentiellement coprésente à l'ouverture du Là, le *Dasein* l'est cooriginellement selon les guises fondamentales de son être qu'on a caractérisées, c'est-à-dire la circon-spection de la préoccupation (*Umsicht des Besorgens*), l'égard de la sollicitude (*Rücksicht der Fürsorge*), et il l'est en tant que vue sur l'être en tant que tel (*Sicht auf das Sein als solches*) en-vue-de-quoi le *Dasein* est chaque fois comme il est. La vue qui se rapporte principalement et en totalité à l'existence, nous l'appelons la *translucidité* (*Durchsichtigkeit*). »²⁷⁷

Parmi les guises mentionnées, le voir qui, de façon générale, correspond au projet ontologique est le « voir sur l'être en tant que tel ». Dans la seconde phrase du passage cité, Heidegger renchérit en distinguant parmi les guises du voir sur l'être en tant que tel la translucidité. C'est dire que les autres voir sur l'être en tant que tel ne se rapportent pas « principalement et en totalité à l'existence ». Nous avons par ailleurs distingué un autre voir qu'il faut porter au compte du projet ontologique : la vision des idées. Et nous avons défini (cf. §6d) l'idée comme le tout de la possibilité d'être de quelque chose (mondanéité, existence ou être). Une question se voit alors soulevée : translucidité est-elle synonyme de vision de l'idée d'existence ? Heidegger dit : « L'existant ne « se » voit que pour autant qu'il est devenu pour soi cooriginellement translucide dans son être auprès du monde et dans l'être-avec autrui (*Mitsein mit Anderen*) comme moments constitutifs de son existence. »²⁷⁸ Et, de fait, il introduit la translucidité après avoir analysé l'être auprès du monde et l'être-avec autrui. Ce n'est cependant qu'après la mise à jour du souci comme totalité d'être et l'être-pour-la-mort (*Sein-zum-Tode*) comme possibilité d'être la plus propre, c'est-à-dire après que le *Dasein* soit porté à la pré-acquisition dans son pouvoir-être-tout (*Ganzseinkönnen*) authentique, que l'idée d'existence du *Dasein* acquiert une détermination²⁷⁹. Si l'on en croit Heidegger, il n'est pas besoin de voir le tout de la possibilité de l'existence pour être à soi-même translucide. Autrement dit, le voir peut se rapporter en totalité et de façon primaire à l'existence sans pour autant que l'idée d'existence soit en elle-même prise en vue. Cela ne signifie pas en retour qu'on ne peut comprendre la vision de l'idée d'existence comme translucidité. En fait, on peut parler de différents degrés de translucidité, lesquels correspondent à différents degrés de configuration de la compréhensibilité.

²⁷⁷ *Ibid.*, §31, p. 146.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ Cf. *ibid.*, §63, p. 311.

Tournons-nous maintenant vers les guises du voir de l'être en tant que tel qui ne correspondent pas à la vision des idées, qu'il s'agisse de la translucidité ou d'une autre guise. Il n'importe pas tant ici de circonscrire ces différentes guises que de comprendre ce qu'elles sont, de comprendre comment à travers elles on voit le phénomène à partir de lui-même. Comment voit-on par exemple le phénomène du discourir ? Nous avons déjà exposé le phénomène du discours sous différents jours. Nous retenons deux d'entre eux pour fins d'analyse : le discours considéré premièrement comme signifier (discourir), puis comme possibilité d'être, voire comme existentiel du *Dasein*. Nous avons vu que Heidegger déterminait le sens phénoménal du signifier comme un retour explicitatif sur l'étant effectué depuis le comprendre. Pour y arriver, Heidegger dut se tourner vers l'accomplissement le plus élémentaire du discours. On peut répéter l'expérience en prenant l'exemple de n'importe quel discours des plus élémentaires à propos de la chaise sur laquelle nous sommes assis. Ce qu'il faut voir, c'est que ne serait-ce que pour dire la moindre chose à son sujet, nous devons tout d'abord tourner notre attention vers la chaise, c'est-à-dire revenir sur elle depuis l'usage que nous en faisons, lequel demeure jusqu'alors implicite. Le voir en question est un simple voir du sens phénoménal du signifier, peut-on dire ; mieux encore : un voir du phénomène du signifier à partir lui-même. Mais comment en arrive-t-on à voir le discours comme une possibilité d'être du *Dasein* ? Car, dans l'exemple précédent, le phénomène du discours ne se montre certes pas comme tel. Cela dit, discourir n'en est pas moins une possibilité d'être du *Dasein*. Seulement, on ne peut l'affirmer que lorsqu'on considère ce phénomène eu égard à la totalité d'être du *Dasein*. Cela ne signifie pas que le phénomène se montre comme possibilité d'être du *Dasein* dans la vision de l'idée d'existence. De là, il faut plutôt comprendre que le phénomène ne se montre tel qu'il se montre que dans un projet déterminé. Dans les deux cas, nous voyons le phénomène à partir de lui-même. Et dans les deux cas, nous le voyons à partir du projet du comprendre (*Entwurf des Verstehens*), dans lequel seulement il peut se montrer tel qu'il se montre.

Nous sommes à présent en mesure de répondre à la dernière des quatre questions lancées plus haut : le phénomène ne se montre-t-il en lui-même que dans le projet ontologique ? Si on définit d'emblée et unilatéralement le phénomène comme être ou accomplissement d'être, alors il semble que ce soit inévitable. Mais, partant de la définition formelle du phénomène — « ce qui se montre en lui-même » ou encore « ce qui de prime abord ne se montre pas et nécessite par conséquent une monstration expresse » —, rien ne s'oppose à ce qu'on prenne en vue le

phénomène sous un autre jour que celui du projet ontologique. C'est d'ailleurs ce que nous avons fait lors de la mise à jour du phénomène du signifier. Non seulement nous n'avons pas désigné le phénomène comme accomplissement d'être, mais le projet qui nous guidait alors était davantage celui d'une logique philosophique que celui d'une ontologie fondamentale.

La caractérisation générale positive de la saisie phénoménologique comme ce qui rend possible le voir du phénomène à partir de lui-même — ou élaboration du comprendre — nous a conduit à nous interroger sur ce que c'était que voir un phénomène. Il faut maintenant tenter de caractériser de façon plus précise la saisie phénoménologique elle-même et non plus le voir qu'elle rend possible. Pour marquer la distinction entre la simple saisie et la saisie phénoménologique et pour mettre en évidence la teneur propre à celle-ci, Heidegger reprend, en la réinterprétant, la distinction kantienne entre l'analyse et la synthèse. L'ampleur de cette réinterprétation est considérable, puisque Heidegger fait de cette distinction sa propre distinction entre les formations conceptuelles (respectivement) ontique et ontologique.²⁸⁰ Voici comment Kant présente la distinction : « Diverses représentations sont ramenées analytiquement sous (*unter*) un concept (et cela c'est l'affaire de la logique générale). Mais la logique transcendantale enseigne à ramener à (*auf*) des concepts non pas les représentations, mais la synthèse pure des représentations. »²⁸¹ Et voici l'interprétation qu'en donne Heidegger : « Le “ramener à des concepts” de la synthèse pure est la mise en relief et la saisie des catégories et des liens catégoriaux dans l'ontologie ; le “ramener sous des concepts” est le connaître ontique des sciences positives. »²⁸² Pour parvenir à ce résultat, Heidegger doit d'abord ignorer le fait que l'expression « *auf den Begriff bringen* » concerne tant le jugement synthétique a posteriori qu'a priori, il doit ignorer le fait qu'elle vienne, selon Kant, exprimer le processus de la formation de la connaissance au sens propre du terme, comme en témoigne cet autre passage : « [R]amener cette synthèse [c'est-à-dire la synthèse de l'imagination] à des concepts (*auf Begriffe*) est une fonction qui appartient à l'entendement et par laquelle il nous procure tout d'abord la

²⁸⁰ La formule « *auf den Begriff bringen* » apparaît pour la première fois dans *Être et temps* (*loc. cit.*, p. 312). Il faut cependant attendre le cours du semestre d'été de 1927-1928 pour voir comment l'expression naît de l'interprétation phénoménologique de la distinction kantienne entre les modes analytique et synthétique du concevoir (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, Band 25, Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/1928, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1977, p. 285sq.).

²⁸¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1990, A79/B104 [tr. fr. par A. Tremesaygues et B. Pacaud (nous l'avons légèrement modifiée), Paris, P.U.F., Quadrige, 1993, p. 93].

²⁸² Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, *op. cit.*, p. 286.

connaissance dans le sens propre de ce mot. »²⁸³ Heidegger joue ensuite sur l'ambiguïté du terme représentation chez Kant, qui signifie tantôt représentation dans l'intuition, tantôt représentation conceptuelle. Ainsi, lorsque Kant affirme que diverses représentations sont ramenées analytiquement — c'est-à-dire par comparaison, réflexion et abstraction — sous un concept, Heidegger lit que des objets pré-donnés (*vorgegebene Gegenstände*), qui sont autant d'étants, sont ramenés sous des concepts²⁸⁴, alors que Kant désigne sous « diverses représentations » des connaissances préalablement formées en ramenant synthétiquement le divers de l'intuition au concept. Aussi l'interprétation de Heidegger nous conduirait-elle à identifier la logique générale, telle que décrite par Kant, aux sciences positives !²⁸⁵

Mais si nous laissons de côté l'interprétation douteuse — il faut bien l'avouer — de Kant pour prendre l'expression « auf den Begriff bringen » uniquement dans le contexte de l'ontologie de Heidegger, alors cette expression nous apprend-elle quelque chose du sens de la saisie phénoménologique ? Ceci sans doute : contrairement à l'étant, le phénomène ne se laisse pas saisir dans un concept ou, ce qui pour Heidegger est synonyme, ramener sous un concept ; on ne peut que le « porter au concept »²⁸⁶, ce qu'on ne peut faire que sur la base de sa monstration. Et pourquoi ne se laisse-t-il pas saisir dans un concept ? Parce qu'il n'est pas un sous-la-main, ainsi que nous l'avons déjà dit. Mais quand Heidegger dit que l'être ne se laisse pas saisir comme un sous-la-main, ce n'est pas le fait que le sous-la-main puisse être ramené sous ou saisi dans un concept qu'il vise, mais l'être sous-la-main de l'étant. Le fait que l'être sous-la-main soit le caractère d'être de l'étant qu'on cherche à saisir, caractère d'être qui correspond, rappelons-le, à la conduite théorique du *Dasein* et dont le présentifier constitue le sens temporel, cela donc nous autorise-t-il à dire que l'étant sous-la-main peut être saisi dans un concept pendant que le phénomène ne le peut pas ? C'est de l'étant sous-la-main dont on dispose dans la saisie ; de son concept, on peut disposer comme on dispose du concept d'être.

En affirmant que le phénomène n'est pas saisi dans le concept, mais porté au concept, Heidegger se trouve en fait à réitérer l'exigence de voir le phénomène. Si en effet le phénomène

²⁸³ Kant, *op. cit.*, A79/B103 [tr. fr., p. 92].

²⁸⁴ Cf. Heidegger, *op. cit.*, p. 285sq.

²⁸⁵ Et voici ce que Kant affirme au commencement du §10 : « La Logique générale fait abstraction, comme il a été déjà dit plusieurs fois, de tout contenu de la connaissance et attend que des représentations lui soient données d'ailleurs, d'où que ce soit, pour les convertir d'abord en concepts, ce qui se fait analytiquement » (*op.cit.*, A76/B101 [tr. fr., p. 92]).

était saisi dans le concept, nous n'aurions pas besoin de voir de nouveau le phénomène ; nous disposerions tout simplement d'un savoir sur l'être. Peut-être le passage qui suit exprime-t-il mieux ce qu'entend Heidegger lorsqu'il affirme qu'on ne peut saisir le phénomène dans un concept : « L'être est compris dans le projet, non pas conçu ontologiquement. »²⁸⁷

Que le phénomène ne soit que porté au concept veut dire que le concept ne peut en retour signifier à proprement parler le phénomène que s'il est de certaine façon « porté à lui » — nous parlions plus haut en ce sens du concept proprement phénoménologique par opposition au pré-concept. Aussi avons-nous vu que le phénomène se montrait dans un voir, lequel impliquait un travail préalable d'élaboration du comprendre ; c'est d'ailleurs ce que la formule « faire voir » vient résumer. Voici maintenant comment, dans le cours *Logique. La question de la vérité*, Heidegger présente le travail d'élaboration de la compréhension, c'est-à-dire le travail qui fait en sorte qu'un concept ou un énoncé ontologique signifie proprement le phénomène :

« Un énoncé mondain (*weltliche Aussage*) à propos d'un sous-la-main (...) peut viser directement ce qui est dit, pendant que, pour la compréhension d'un énoncé à propos du *Dasein* et en outre de chaque énoncé à propos de l'être, de chaque énoncé catégorial, il est nécessairement besoin d'une transposition du comprendre, d'une transposition sur l'indiqué lui-même (*Umstellung auf das Indizierte selbst*), lequel n'est par essence jamais sous-la-main. »²⁸⁸

L'expression à retenir ici et qui fait pendant à « porter au concept » est « transposition du comprendre sur l'indiqué lui-même ». Parce que le phénomène n'est qu'amené au (*auf*) concept et non saisi dans le concept, une transposition du comprendre sur (*auf*) l'indiqué lui-même (le phénomène) s'avère nécessaire.

Dans son cours *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Heidegger emploie « métamorphose » (*Verwandlung*) plutôt que « transposition ». Et cette métamorphose, il la comprend alors comme l'« ouverture préalable de la dimension du concevable (*vorgängiges Aufschließen der Dimension des Begreifbaren*) »²⁸⁹, le concevable étant le phénomène, s'entend.

²⁸⁶ *Sein und Zeit*, op. cit., §63, p. 312. Nous retrouvons ici le *φάναι* aristotélicien (cf. §6a).

²⁸⁷ *Ibid.*, §31, p. 147.

²⁸⁸ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, loc. cit., p. 410, note 1. Pour ajouter aux problèmes soulevés plus haut quant à la distinction entre les deux types de saisie (ontique et ontologique), notons que Heidegger emploie le même terme (*Umstellung*) dans *Être et temps* pour désigner le passage de l'affairement avec l'étant à sa saisie : « Le voir pur et simple des choses les plus proches dans l'avoir affaire avec... inclut si originairement la structure d'explicitation que la saisie de quelque chose *comme-libre (als-freie)*, pour ainsi dire, a justement besoin d'une certaine transposition (*Umstellung*) » (op. cit., §32, p. 149).

²⁸⁹ *Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, loc. cit., p. 428sq.

Il faut voir que les deux expressions « transposition sur l'indiqué » et « porter au concept » ont un sens bien distinct l'une de l'autre : la première désigne le travail qu'on doit effectuer pour passer du concept vers le voir du phénomène (faire voir le phénomène) ou encore du pré-concept au concept proprement phénoménologique, la seconde la saisie du phénomène ; la première désigne le « mouvement » du concept vers le phénomène, la seconde celui du phénomène vers le concept, c'est-à-dire celui de la formation des concepts ontologiques. Mais le mouvement du concept vers le phénomène n'est possible que pour autant qu'on a déjà un concept (indication formelle). Et on n'a d'indication formelle du phénomène que pour l'avoir formé, que pour avoir saisi le phénomène. Ainsi la transposition du comprendre sur l'indiqué n'est-elle possible que sur la base de la formation préalable de l'indication formelle.

Nous pouvons maintenant revenir sur les caractères anticipatif et indicatif du concept phénoménologique pour comprendre plus précisément en quoi ceux-ci consistent. Commençons par le caractère anticipatif. Que le phénomène se montre à travers le concept signifie que celui-ci nous donne accès au phénomène, nous permet de le voir. C'est en ce sens que le concept proprement phénoménologiquement anticipe le voir du phénomène. Le pré-concept est quant à lui anticipatif parce qu'à travers lui le phénomène ne se montre pas et, donc, parce qu'il anticipe purement et simplement la monstration du phénomène. Cette anticipation suppose que le concept ait été formé au préalable et que le phénomène n'ait pas été saisi dans le concept. Le caractère anticipatif décrit donc strictement le rapport entre la teneur significative du concept et le phénomène.

Il en va autrement du caractère indicatif du concept phénoménologique. Il décrit en effet, en plus du rapport entre la teneur significative et le phénomène, le travail d'explicitation qui doit globalement nous permettre de voir le phénomène. Pour le comprendre, reprenons la définition de l'indication (indice), mise de l'avant au §4 du présent travail. L'indication, avons-nous dit, montre ce qui vient, c'est-à-dire ce à quoi nous nous préparons. Par exemple, un certain panneau de signalisation installé en bordure de la chaussée indique à l'automobiliste qu'il croisera une voie ferrée d'ici quelques kilomètres. L'automobiliste peut alors s'y préparer. Mais s'il décide de prendre le premier virage à droite, alors il ne se rendra pas jusqu'à la voie ferrée. De même l'indication formelle montre le phénomène qui vient, c'est-à-dire le phénomène que l'on verra si on s'y prépare adéquatement. Ce que l'exemple nous a aussi révélé, c'est que l'indication

formelle n'est pas, seule, garante de la monstration phénoménale. Et la préparation adéquate s'accomplit à travers l'explicitation.

d) L'indication formelle comme langage

Nous en sommes venus quelques lignes plus haut à la conclusion qu'on ne peut indiquer formellement un phénomène que sur la base de la formation préalable de l'indication formelle. Ce faisant, nous suivons encore un fois la simple idée selon laquelle le fondement du discours est son accomplissement : le fondement du concept est le concevoir, dans lequel le concept est formé.

On pourrait être tenté de dire que cette conclusion est l'expression du cercle herméneutique, dont Heidegger dit ceci : « Ce cercle du comprendre n'est point un cercle où se meut un mode quelconque de connaissance, mais il est l'expression de la structure existentielle préalable (*Vor-Struktur*) du *Dasein* lui-même. »²⁹⁰ L'herméneutique du *Dasein* est circulaire en ce sens qu'elle rend explicite la pré-compréhension d'être : on rend explicite ce qu'on a déjà implicitement compris. S'ouvrant sur le projet ontologique, la phénoménologie herméneutique vise à mettre en lumière les fondements du *Dasein*, à travers un travail d'explicitation qui s'effectue selon les trois moments méthodiques que nous avons exposés plus haut (réduction, construction et destruction), un travail d'explicitation qui procède donc de la formation de nouveaux concepts et de la correction des concepts usuels ou légués par la tradition philosophique. Car que nous ayons une compréhension préalable de l'être n'implique certes pas que nous possédions d'avance les concepts adéquats, au contraire. C'est justement là le problème. En concluant, comme nous l'avons fait, qu'on ne peut indiquer formellement le phénomène que sur la base de la saisie du phénomène, nous nous trouvons justement à affirmer que les pré-concepts phénoménologiques sont adéquats, qu'ils indiquent bel et bien les différents phénomènes. Le problème tient ici du fait que Heidegger caractérise tous les concepts philosophiques comme des *indications* formelles, qu'il les présente toujours d'entrée de jeu et qu'il leur confère, en tant qu'indications, un rôle directeur pour l'analyse. Plus qu'une simple compréhension implicite (pré-thématique), il faut déjà avoir une compréhension explicite du

²⁹⁰ *Sein und Zeit*, op. cit., §32, p. 153.

phénomène, ou à tout le moins en avoir déjà eu une, pour savoir que tel ou tel concept indique tel ou tel phénomène. L'exemple de la fonction d'indication du signe, introduite au §4, est particulièrement éclairant. Nous avons montré comment, selon Heidegger, le signe indique la mondanéité et ce, après avoir montré qu'en tant qu'outil, le signe était pour montrer. Pour prendre le renvoi qui constitue le signe comme indication de la mondanéité, il est impératif qu'il nous soit apparu que le signe indique la mondanéité, justement parce que d'ordinaire on prend le signe simplement pour montrer quelque chose, voire pour s'orienter à l'intérieur du monde ambiant. Aussi est-ce en prévision de l'usage qu'ils auront que l'on institue des signes, tel que l'affirme Heidegger²⁹¹. Le pronom personnel « je » pourrait encore servir d'exemple. Tout comme le signe, le « je » en vient, dans le projet ontologique, à indiquer un phénomène (le *Dasein*).²⁹² Nous pourrions aussi donner de nombreux exemples d'indications formelles tirées tout droit de l'entreprise ontologique elle-même, comme le concept de *Dasein* et l'idée formelle de mondanéité. De tout cela, nous devons conclure que le fait qu'on ne peut indiquer formellement le phénomène qu'après avoir formé l'indication formelle n'est pas l'expression de la structure préalable du comprendre.

Cela doit maintenant nous permettre de montrer quel rôle occupe le langage au sein du projet ontologique. D'abord, du fait que la « teneur significative (*Bedeutungsgehalt*) de ces concepts [c'est-à-dire des indications formelles] ne vise ni ne dit directement ce vers quoi (*das, worauf*) elle se rapporte »²⁹³, il s'ensuit qu'en l'absence de monstration phénoménale, comme lors de l'analyse du pré-concept de la phénoménologie, on n'a du concept que la teneur significative, c'est-à-dire qu'on n'a que le concept en tant qu'il est exprimé, en tant que *mot* — le même raisonnement vaut pour l'énoncé ontologique. C'est pourquoi l'analyse d'un pré-concept constitue à la base une analyse sémantique (ou une analyse conceptuelle).

Faisons un pas de plus. Si on ne peut indiquer formellement un phénomène que sur la base de la formation préalable de l'indication formelle, alors c'est en tant que celle-ci est exprimée, en tant que mot ou énoncé, qu'elle indique le phénomène. Tant que le phénomène ne se montre pas dans le voir, tant qu'on *indique* le phénomène, il faut s'en remettre à l'indication en

²⁹¹ *Ibid.*, §17, p. 80.

²⁹² Nous avons vu au §9 que, selon Heidegger, la libération de la grammaire de l'ordre logique n'était possible que sur la base de la mise à jour des fondements du *Dasein* et, conséquemment, que le « je » ne pouvait être compris comme une indication formelle qu'après avoir mis à jour le phénomène du *Dasein*.

²⁹³ *Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, op. cit.*, p. 430.

tant qu'elle est exprimée pour progresser vers le phénomène. On ne peut donc pas dissocier le caractère d'indication de l'indication formelle du fait qu'elle soit exprimée. Heidegger écrit en ce sens : « Tous les énoncés à propos de l'être du *Dasein*, toutes les propositions à propos du temps, toutes les propositions à l'intérieur de la problématique de la temporalité ont en tant que propositions exprimées (*als ausgesprochene Sätze*) le caractère de l'indication. »²⁹⁴

Il faut aller encore plus loin, afin de montrer que le langage est indissociable même de l'accomplissement du concevoir ou du discourir phénoménologique. Voici comment se présente le problème. Puisque l'indication formelle est le résultat d'une saisie antérieure du phénomène, elle a forcément une teneur significative bien déterminée, laquelle est née précisément de la saisie du phénomène, c'est-à-dire de l'accomplissement du concevoir ou du discourir phénoménologique. Or le phénomène se montre différemment dans différents voir, que ce soit à l'intérieur du même projet ou de projets différents. L'accomplissement du concevoir se fonde dans un voir déterminé. Il y a donc, en principe, autant d'accomplissements du concevoir qu'il y a de différents voir du phénomène. De chacun de ces accomplissements émerge une teneur significative déterminée. À l'indication formelle correspondent ainsi autant de teneurs significatives qu'il y a de différents concevoir du phénomène. Et pourtant, l'indication formelle est toujours la même ; par exemple, il s'agit toujours de la même indication formelle du phénomène du discours. Le problème se résume à la question suivante : en quel sens pouvons-nous parler d'une *même* indication formelle du phénomène ?

Procédons par comparaison avec le problème de l'analogie, tel que Heidegger le développe dans sa thèse d'habilitation. Heidegger y distingue l'analogie de l'univocité et de l'équivocité. L'univocité est l'identité de la forme langagière (*Sprachgestalt*), de la teneur significative (*Bedeutungsgehalt*) et de la direction d'accomplissement (*Erfüllungsrichtung*) du signifier. Deux expressions sont univoques lorsque ces trois caractères sont identiques d'une expression à l'autre. Dans l'équivocité, à l'opposé, seule la forme langagière demeure. Heidegger situe enfin l'analogie entre les deux précédentes. Il y a dans l'analogie une identité du mot et de la teneur significative ; c'est la direction d'accomplissement qui change. « Dans les expressions analogues, écrit-il, c'est la direction d'accomplissement qui diffère, pour autant qu'elle vise

²⁹⁴ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, loc. cit.*, p. 410.

différents domaines de réalité et qu'elle différencie la teneur significative universelle de l'expression à partir de là. »²⁹⁵

C'est une position similaire qu'on retrouve avec le problème de l'identité de l'indication formelle. La différence tient du fait que d'une indication formelle à une autre non seulement la « direction d'accomplissement » diffère, mais encore la teneur significative. Voici pourquoi. Dans sa thèse d'habilitation, Heidegger défendait l'idéalité de la signification. C'est pourquoi il parle de direction d'accomplissement : la teneur idéale et universelle de la signification est accomplie (ou remplie) lors de la visée singulière du phénomène. Sa critique de la tradition logique l'amène, nous l'avons vu, à renverser cette position : la teneur significative émerge de l'accomplissement du signifier. Parce que la teneur significative émerge du signifier et que celui-ci diffère selon les différentes guises du voir, la teneur significative de l'indication formelle change elle aussi. N'est identique dans l'indication formelle que l'indication elle-même en tant qu'elle est exprimée.

Aussitôt mise de l'avant, cette position apparaît insuffisante. Évidemment, les différentes teneurs significatives, issues des différents accomplissements, ne diffèrent pas complètement, sans quoi les différentes indications formelles seraient simplement équivoques, une position que Heidegger écarte expressément dans *Être et temps* :

« Dans les énoncés « Dieu est » et « le monde est », nous énonçons l'être. Mais ce mot « est » ne peut pas alors viser chacun de ces étants au même sens (*συνωνύμως*, *univoce*) dans la mesure où subsiste entre eux une différence infinie d'être ; si le signifier du « est » était univoque, alors le créé serait visé comme incréé ou l'incréé ravalé au rang de créé. Cependant, l'« être » ne fonctionne pas non plus comme simple nom identique, mais dans les deux cas c'est bien l'« être » qui est compris. »²⁹⁶

Si nous pouvons dire qu'il s'agit d'une même indication formelle, c'est parce qu'elle indique un même phénomène. C'est à partir de l'identité phénoménale que Heidegger voudrait repenser l'« analogie » et non à partir d'une teneur significative idéale. Mais alors, il faut voir les limites de l'identité phénoménale.

Dans les deux énoncés donnés en exemple dans le passage cité, l'être n'est pas expressément compris. Si l'être s'y trouve énoncé, comme l'affirme Heidegger, il n'en est pas pour autant expressément visé. Certes, il est dit respectivement de Dieu et du monde qu'ils sont, mais ce sont eux qui sont visés et non l'être, lequel demeure indéterminé ; c'est d'ailleurs cette

²⁹⁵ *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* in : *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe, Band 1, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1978, p. 334. Cf. aussi *Sein und Zeit*, *op. cit.*, §20, p. 93.

²⁹⁶ *Sein und Zeit*, *op. cit.*, §20, p. 93.

indétermination qui pose problème. Or nous avons vu que l'indication formelle n'était pas l'expression de la pré-compréhension d'être du *Dasein*. En d'autres termes, on ne peut affirmer qu'il s'agit de l'indication formelle d'un même phénomène que pour avoir vu qu'il en était ainsi. C'est donc à partir des différents projets et des différentes guises du voir dans lesquels sont formées les indications formelles qu'il faut s'enquérir des limites de l'identité phénoménale, ce que du reste nous avons déjà fait. Nous avons en effet montré comment le phénomène se montrait en lui-même différemment dans les différentes guises du voir à l'intérieur d'un même projet ou de projets différents et qu'il ne pouvait se montrer tel qu'il se montre qu'à travers ces différentes guises du voir.

Dès qu'on s'engage dans le projet ontologique, il est entendu que le phénomène, le thème de la recherche, est l'être ou, quand il s'agit de l'être du *Dasein*, l'accomplissement d'être. Nous avons cependant vu que, dans le projet d'une logique philosophique, le phénomène du discours n'apparaît pas comme accomplissement d'être, mais simplement comme accomplissement du discours, comme discourir. Nous dirons sans conteste qu'il s'agit dans les deux cas du même phénomène. Seulement, nous sommes tout aussi bien forcés d'admettre que tantôt le phénomène est l'être, tantôt il n'est pas l'être ; tantôt on le *comprend* comme accomplissement d'être, tantôt strictement comme accomplissement. C'est là la limite de l'identité du phénomène. Plus précisément, le projet dont le phénomène est le thème, voire même le voir dans lequel le phénomène se montre, pose certaines limites à l'identité phénoménale. On pourrait dire que, comme l'étant, le phénomène ne pose pas les limites de la façon dont il peut être thématiqué ; que discourir peut être pris de différentes façons, tout comme l'étant peut être pris comme objet mathématique ou historique. S'il est vrai cependant que le phénomène est ce qui se montre à partir de lui-même dans un voir, n'est-il pas contraire à la nature phénoménale de parler emphatiquement d'un *même* phénomène, alors qu'il se montre différemment, comme on parlerait d'une *même* étant ? Cela rend problématique, sauf peut-être à l'intérieur du projet ontologique, de parler d'« analogie » de l'être. Peut-on parler plus librement d'une « analogie » du phénomène ? Une chose est sûre : bien que l'indication formelle diffère d'un projet à l'autre, il s'agit toujours de l'indication formelle du phénomène du discours (« discours »).

Voyons encore que la façon dont on comprend le phénomène n'est pas étrangère à la pré-esquisse de la conceptualité qui appartient au projet. Car la thématique du phénomène dans le projet ontologique s'accompagne, à l'instar de la thématique de l'étant, d'une pré-esquisse de

la conceptualité appropriée au phénomène. Les indications formelles sont formées quand on prend en vue le phénomène ; les différentes guises du voir relèvent d'un projet déterminé ; le projet ontologique s'ouvre sur la question de l'être. Dans la question de l'être, le concept « être » est encore indéterminé et forme néanmoins le cœur de la pré-esquisse de la conceptualité qui appartient au projet ontologique. Une question maintenant : qu'est-ce qui détermine que la pré-esquisse de la conceptualité est appropriée au phénomène ? Quoi, sinon la vue du phénomène, laquelle appartient au projet lui-même ? Sous cet angle encore, le langage prend un rôle de premier plan dans le projet.

Mais si le phénomène est ce qui le plus souvent demeure en retrait et qui, pour cette raison, nécessite une monstration expresse, alors la réduction ontologique de la phénoménologie n'est pas nécessaire — elle est possible. Le projet d'une logique philosophique n'a-t-il pas, lui aussi, un caractère phénoménologique ? Heidegger disait que le projet mathématique de la nature (*mathematischer Entwurf der Natur*) avait ouvert un nouvel a priori ; ne pourrait-on pas dire la même chose du projet ontologique de Heidegger ?

L'importance que prend le langage dans le projet ontologique vient confirmer que le langage joue un rôle constitutif dans la compréhensibilité du *Dasein*. Ce raisonnement récapitulatif nous le montre : puisque l'indication formelle ne vise pas directement le phénomène, une transposition est nécessaire pour arriver à faire voir le phénomène. Or, cette transposition consiste en la configuration de la compréhensibilité, configuration qui s'effectue dans un travail d'explicitation ; ce qui signifie qu'il faut faire intervenir de nombreux concepts pour parvenir à la configuration adéquate de la compréhensibilité.²⁹⁷ Et ces autres concepts sont aussi des indications formelles, lesquelles à leur tour indiquent différents phénomènes pour autant qu'elles sont exprimées. On dira même, paradoxalement, que le rôle primordial que tient le langage dans toute explicitation se manifeste plus dans le discours ontologique (ou phénoménologique) que dans n'importe quel autre discours et ce, en vertu de la nature phénoménale.

Avant de terminer ce chapitre et procéder à la détermination du sens temporel du discours ontologique, nous devons encore répondre à une question laissée en suspens depuis la

²⁹⁷ Dans le cours *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Heidegger affirme d'ailleurs que les concepts philosophiques ne sont pas isolés ; ils ont, dit-il, « le caractère du renvoi l'un à l'autre (*Verweisung des einen auf den anderen*) » (*Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, op. cit.*, p. 432).

fin du §10. Nous nous demandions ce que signifiait l'affirmation selon laquelle à travers l'expliciter « sont *annoncés (kundgegeben)* à la compréhension d'être qui appartient au *Dasein* lui-même le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être ». L'exposition du sens de l'indication formelle nous permet désormais de répondre à cette question. Puisque le phénomène n'est pas saisi dans l'indication formelle, le fait d'indiquer formellement le phénomène ne nous donne pas directement accès au phénomène. Seule l'élaboration appropriée du comprendre nous permet de voir le phénomène. Cela étant, est-il possible de dire le phénomène ? C'est à cette question que vient répondre l'affirmation de Heidegger. Pour qu'il soit possible de dire le phénomène, il faudrait que toute la compréhensibilité du *Dasein* qui voit le phénomène soit dite. Or, la compréhensibilité du *Dasein*, c'est-à-dire la façon dont est élaboré le comprendre, appartient à sa facticité ; le comprendre s'accomplit à l'intérieur de cette compréhensibilité. Et l'annonce, avons-nous dit, est le moment constitutif du discours à travers lequel s'exprime la facticité du *Dasein*. Dans l'annonce s'exprime ainsi la facticité du *Dasein* qui prend en vue le phénomène (« le sens authentique de l'être et les structure fondamentales de son propre être »). C'est en ce sens que Heidegger peut dire que les phénomènes sont annoncés dans l'expliciter.²⁹⁸

§11. Le sens temporel du discours ontologique

Au §5, nous avons vu comment Heidegger met à jour les trois ekstases de la temporalité originaire (avenir, présent, être-été). Aussi en avons-nous distingué les modes authentiques (devancement, instant, répétition) des modes inauthentiques (s'attendre à, présentifier, oubli). Nous avons vu comment Heidegger déterminait le sens de la répétition comme un « retour sur le soi le plus propre » (*Zurückkommen auf das eigenste Selbst*). Nous avons dit que le retour sur l'étant qui constitue le sens phénoménal de l'expliciter se fondait dans le retour sur le soi le plus propre. Si on se demande maintenant quel est le sens du discours ontologique, alors, suivant le sens temporel du retour sur..., on sera conduit à affirmer que c'est la répétition qui constitue son sens temporel, ce qui s'accorde avec l'affirmation selon laquelle le phénomène s'annonce à

²⁹⁸ C'est aussi pour cette raison que se taire peut constituer pour Heidegger une possibilité d'être insigne du *Dasein*. Dans le se taire, tel que Heidegger le comprend, s'annonce en effet l'ouverture dont dispose le *Dasein*.

travers le discours ontologique. L'annonce est en effet le moment constitutif du discours qui correspond à la facticité du *Dasein*, laquelle temporalise authentiquement comme répétition.

Il faut néanmoins rejeter cette conclusion qui pose deux problèmes. Premièrement, pour affirmer que le retour sur l'étant se fondait dans le retour sur le soi le plus propre, nous ne nous sommes appuyés que sur l'identité de leur structure phénoménale respective, sans égard au fait que la répétition constituait le mode authentique de l'être-été. Mais comment le retour sur l'étant dont le sens temporel est le présentifier pourrait-il se fonder dans le retour sur le *Dasein* authentique qui constitue le sens de la répétition (être-été) ? Ensuite, il faut questionner la détermination du sens de la répétition, laquelle ne laisse pas d'étonner. Elle signifie que le sens du « déjà », de la facticité, de l'affectivité, serait celui d'un retour sur... ! Comment le retour sur le soi le plus propre, c'est-à-dire le *retour sur la facticité* du *Dasein* authentique, pourrait-il constituer l'ekstase temporelle correspondant à la *facticité* même du *Dasein* ? La facticité du *Dasein* n'est-elle pas justement ce qui est déjà là avant le retour et vers quoi seul on peut retourner ? En fait, cette détermination n'a rien pour nous convaincre. Il faut sans doute la comprendre comme le fruit de la volonté heideggerienne de voir toutes les ekstases jaillir uniment de l'avenir.

Il faut aussi questionner la position de Heidegger selon laquelle l'existential du discours ne correspond principalement à aucune ekstase temporelle, contrairement aux existentiels du comprendre et de l'affectivité, qui correspondent respectivement à l'avenir et à l'être-été. En guise de raison, Heidegger dit que le discours articule la totalité de l'ouverture du *Dasein*, constituée par le comprendre, la déchéance et l'affectivité. Seulement, Heidegger n'hésite pas à affirmer qu'en vertu de la cooriginarité du comprendre et de l'affectivité, le comprendre est toujours affecté et vice-versa. Ne pourrait-on pas dire qu'il en va simplement de même du discours, qu'il est donc, en vertu de sa cooriginarité avec le comprendre et l'affectivité, toujours à la fois compréhensif et affecté ? À y regarder de plus près, l'argument de Heidegger apparaît encore plus étrange ; reformulons-le : il affirme donc que le discours ne correspond à aucune ekstase temporelle déterminée parce qu'il articule tant le comprendre, que la déchéance et l'affectivité. Mais le discours n'est-il pas l'articulation elle-même ? C'est ce que Heidegger dit lui-même : « Le discours est l'articulation de la compréhensibilité »²⁹⁹. Ne faut-il pas par conséquent s'enquérir du sens temporel de l'articulation elle-même plutôt que de celui de ce qui

est articulé à travers le discours pour, revenant par la suite sur le discours, affirmer, comme le fait Heidegger, que le discours ne correspond à aucune ekstase déterminée ?

La nuance qu'il apporte à sa position initiale apparaît alors particulièrement pertinente :

« Néanmoins, comme le discours s'exprime (*ausspricht*) facticement le plus souvent dans le langage et parle (*spricht*) de prime abord selon la guise de l'advocation préoccupée-discutante (*des besorgend-beredenden Ansprechens*) du « monde ambiant », le *présentifier* a assurément une fonction constitutive privilégiée [pour le discours, s'entend]. »³⁰⁰

Dans ce passage, le *présentifier* ne concerne pas l'étant qui est advoqué, mais le sens de l'advocation de l'étant, le sens de l'articulation de la compréhension qu'on a alors de l'étant. Peut-on en inférer que le sens temporel du discours est le *présentifier* ? Certainement pas directement. Il faudrait auparavant montrer que le sens temporel de toute articulation est le *présentifier* ou du moins montrer que le sens fondamental de l'articulation est le *présentifier*.

Commençons par mettre en parallèle trois positions que Heidegger soutient dans *Être et temps* et qui, prises ensemble, soulèvent l'étonnement. La première, nous la répétons : Heidegger n'associe l'existential du discours à aucune ekstase temporelle. Deuxièmement, il n'associe l'instant à aucune structure existentielle. Enfin, il n'associe le *présentifier* à aucune structure existentielle, mais plutôt à une tendance générale du *Dasein* : la déchéance. Car on ne saurait dire que la déchéance est une structure existentielle au même titre que le comprendre et l'affectivité, à moins de prétendre que l'authenticité, elle aussi, en est une, ce que Heidegger n'affirme pas ; on doit plutôt les désigner comme deux modalités d'être.

Ensuite, dans un passage de son cours du semestre d'été 1923, Heidegger affirme expressément que l'instant est le sens temporel des concepts fondamentaux : « Le "concept" [existential] n'est pas un schème, mais une possibilité d'être, une possibilité de l'instant, voire qu'il est constitutif de l'instant. » Mais, ce faisant, il ne considère que le caractère anticipatif des concepts fondamentaux : « Les concepts fondamentaux ne viennent pas après coup, ils sont anticipatifs [*Grundbegriffe sind keine Nachträglichkeiten, sondern vor-tragend*]... »³⁰¹ Or, nous avons vu que le caractère anticipatif du concept phénoménologique est compréhensible à partir du sens de la saisie préalable du phénomène. Et, dans le cours du semestre d'été 1927 intitulé *Les*

²⁹⁹ *Sein und Zeit*, op. cit., §34, p. 161.

³⁰⁰ *Ibid.*, §68d, p. 349.

³⁰¹ *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Band 63, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 16 (pour les deux citations).

problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Heidegger détermine le sens de la saisie du phénomène comme un retour sur ce qui est déjà compris :

« Si donc l'être, qui est toujours déjà « préalablement » (*früher*) compris, doit devenir proprement objet (*Gegenstand*), l'objectivation de ce plus-tôt (*die Vergegenständlichung des Früheren*), c'est-à-dire de ce qui est oublié, doit nécessairement avoir le caractère d'un retour sur ce qui auparavant et au préalable a déjà été compris (*Zurückkommen auf das vormals schon und im vorhinein schon Verstandene*). »³⁰²

Disons-nous que le sens temporel de ce retour sur ce qui est déjà compris est le présentifier ? Nous pourrions tenter d'en conclure que le sens temporel du discours ontologique est tantôt l'instant tantôt le présentifier ; l'instant quand il s'agit d'indiquer formellement le phénomène ; le présentifier quand il s'agit de le saisir, de l'amener au concept.

Mais cette tentative pose problème. La conception de l'instant entre alors en conflit avec celle du présentifier. Car, dans *Être et temps*, Heidegger détermine l'instant comme ce qui est délaissé dans le retour sur ce qui est le plus propre au *Dasein*, lequel retour s'effectue depuis l'advenir à soi (avenir). Plus haut, nous avons montré qu'il était invraisemblable de concevoir le sens de la répétition (être-été) comme retour sur le *Dasein* le plus propre. Si nous disons maintenant que le retour sur le *Dasein* le plus propre, dans lequel se fonderaient à la fois le retour sur l'étant (discours ontique) et le retour sur ce qui est déjà compris (discours ontologique), a le sens d'un présentifier, alors nous devons aussi dire, selon la détermination de l'instant, que celui-ci est délaissé dans un présentifier et il apparaît dès lors que le présentifier est plus fondamental que l'instant, ce qui trahit la pensée de Heidegger.

Il semble que le conflit qui survient dans *Être et temps* entre l'instant et le présentifier soit le fruit de la rencontre de deux projets. En plus du projet d'une science de l'être, Heidegger y développe ce que Theodor Kisiel nomme une *kairologie* de l'être (*καίρος* : occasion, moment opportun, circonstance), d'où la définition du concept de situation comme ce qui est ouvert dans le délaissement de l'instant et l'importance que prend ce concept (principalement dans l'expression « situation herméneutique ») dans la seconde section d'*Être et temps*³⁰³. Il faudrait

³⁰² *Die Grundprobleme der Phänomenologie, loc. cit.*, p. 463.

³⁰³ Th. Kisiel, *The Genesis of Being and Time, loc. cit.*, p. 421sq. Voici ce qu'il en dit à la page 423 : « Even though the word *καίρος* is never used, the idea overtly dominates the entire Second Division of BT... Small wonder that the old kairological term "situation", betraying Heidegger's Christohellenistic origins, can no longer be deferred, and slowly, albeit sporadically, and without real explanation, asserts itself in the closing pages of the book ». Cf. aussi le texte de Christoph Jamme : « *Être et temps* de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse » in Courtine, J.-F. (dir.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, 1996, p. 221-235.

une longue et laborieuse interprétation pour distinguer le sens respectif de chacun de ces projets. Nous passons sur cette interprétation, car ce qui nous intéresse, ce ne sont pas tant les fondements temporels du *Dasein* que, strictement, le sens temporel du discours. Nous pouvons en ce sens poser la question suivante : que se passe-t-il quand on écarte la kaiologie et l'emphase mise sur l'instant qui vient avec, pour ne déterminer le sens temporel du discours ontologique qu'à partir du projet ontologique ? Pour le comprendre, il faut suivre le sens d'une remarque que fait Heidegger au terme du paragraphe dans lequel il montre que le sens temporel du discours théorique à propos de l'étant est le présentifier (§69b) : « Toute science, voire toute connaissance philosophique tend-elle à (*zielt auf*) un présentifier ? La question demeure ici encore indécise. »³⁰⁴ Or, c'est justement dans le cours du semestre d'été 1927, qui suit directement la parution d'*Être et temps*, que Heidegger, mettant de côté le projet d'une kaiologie au seul profit de celui d'une science de l'être, détermine le sens de la saisie ontologique comme un retour sur ce qui est déjà compris, reprenant par là la détermination du sens fondamental du discours qu'il avait mis de l'avant dans son cours du semestre d'hiver 1925-1926, puis mis de côté dans *Être et temps*.

Si, suite à cela, nous ne pouvons toujours pas affirmer que le sens temporel de tout discours est un présentifier ou même que l'existential du discours correspond à l'ekstase du présent, nous pouvons en revanche affirmer que le sens temporel du discours ontologique (de la saisie ontologique) est, tout comme celui du discours ontique, le présentifier. On se trouve alors devant l'alternative suivante : ou bien l'entreprise ontologique n'est pas à la hauteur de ses prétentions — faire voir le phénomène —, ou bien il faut remettre sérieusement en question la conception heideggerienne de la déchéance.

³⁰⁴ *Sein und Zeit*, op. cit., §69b), p. 363, note 1.

CONCLUSION

Sous l'impulsion du projet d'une logique philosophique, nous avons tâché dans la première partie de ce travail de montrer comment Heidegger s'y prenait pour mettre à jour les fondements du discours dans le phénomène originaire de la vérité. Deux élans principaux animaient alors notre démarche. Le premier consistait à montrer que le sens fondamental du discours était le discourir ou encore l'accomplissement du signifier. Pour ce faire, nous avons dû, suivant Heidegger toujours, nous détourner de l'énoncé, traditionnellement pris pour foyer de la signification, pour trouver de nouvelles bases à l'analyse de la signification. Tandis que l'analyse de la structure du monde ambiant, la significativité, vint révéler le caractère antépédicatif de la signification, celle du discours au sein de la préoccupation quotidienne nous permit de mettre à jour la structure fondamentale du discours (le phénomène du « comme »). Il ne restait ensuite qu'à procéder à la genèse de l'énoncé à partir du phénomène du signifier, afin d'en montrer le caractère dérivé.

Le second élan, plus englobant celui-là, visait à montrer que le discours se fonde dans le phénomène de la vérité. L'interprétation littérale du terme grec *ἀληθεύειν* nous fournit d'entrée de jeu la détermination formelle qui devait guider l'entreprise : la vérité est un dé-couvrir (*entdecken*). Il fallait commencer par écarter les conceptions logiques de la vérité, tâche dont Heidegger s'affranchit en les reconduisant au phénomène de la vérité. Il s'agissait ensuite de mettre à jour le sens phénoménal du dé-couvrir. Il s'avéra que dé-couvrir était, selon Heidegger, le sens d'accomplissement de la structure du comprendre et que cette structure avait un caractère préalable (anticipatif) dont le sens temporel était l'avenir. Il s'agissait enfin de radicaliser l'analyse jusqu'à mettre à jour le découvrir le plus originaire, l'accomplissement le plus originaire du comprendre, l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein*. L'inférence devenait simple : puisque la structure du « comme » n'est possible que sur la base de la structure préalable du comprendre — le retour explicitatif sur... s'effectue à partir du comprendre — et que découvrir est le sens phénoménal du comprendre, le discours se fonde sur le phénomène de la vérité et, en dernière instance, sur le phénomène originaire de la vérité.

La deuxième partie nous a permis de faire le point sur la distinction entre le discours et le langage. Nous avons vu comment Heidegger abordait le langage dans la perspective de la

déchéance du discours, le définissant comme l'être-exprimé du discours. Devant certaines difficultés engendrées par la rigidité de l'approche heideggerienne, nous avons proposé que le langage jouait un rôle constitutif au sein de la compréhensibilité du *Dasein*. Pour nous libérer du soupçon de déchéance, il fallait encore montrer que le langage est constitutif de la compréhensibilité du *Dasein* qui prend en vue le phénomène, ce que nous fîmes dans la troisième partie.

Plus généralement, cette troisième partie fut consacrée au problème du discours ontologique (ou phénoménologique). À travers une analyse de la description phénoménologique qui anime le projet de phénoménologie herméneutique, nous sommes, en un premier temps, parvenus à déterminer que le discours ontologique avait le caractère de l'explicitier. Mais c'était pour en perdre de vue le sens aussitôt que Heidegger eut précisé que le phénomène s'annonçait à travers l'explicitier. L'analyse de l'indication formelle allait remédier à cette nouvelle difficulté.

Après avoir distingué l'indication formelle de la formalisation, nous avons vu que les moments de la méthode phénoménologique (réduction, construction et destruction) se fondaient sur le sens méthodique de l'indication formelle, puis que celui-ci se fondait sur le signifier propre à l'indication formelle (l'indiquer), qui en retour se fondait sur la formation de l'indication formelle dans la saisie du phénomène. Caractéristique de la saisie du phénomène, s'est avéré le fait que, contrairement à l'étant, le phénomène ne se laisse pas saisir dans le concept, mais seulement porter au concept. Deux conséquences s'imposaient alors. La première : puisque le phénomène n'est pas saisi dans le concept, celui-ci ne dit pas directement le phénomène et, donc, faire voir le phénomène suppose une transposition du comprendre vers le phénomène — d'où l'« indication ». La seconde : puisque l'indication formelle ne dit pas directement le phénomène, c'est toujours en tant qu'elle est exprimée, en tant que mot ou énoncé, qu'elle indique le phénomène. Voilà qui venait mettre en évidence le rôle primordial du langage dans le projet ontologique (ou phénoménologique).

Cette perspective se trouva renforcée lorsque nous confrontâmes le fait que la teneur significative de l'indication formelle soit issue de la saisie du phénomène au fait que le phénomène se montre différemment dans différentes guises du voir et, *a fortiori*, dans différents projets. Il n'y avait alors plus à douter du rôle constitutif que joue le langage au sein de la compréhensibilité. Du coup, l'ombre de la déchéance se voyait chassée, ce que, du reste, la détermination du sens temporel du discours ontologique vint ensuite appuyer.

BIBLIOGRAPHIE

I – Ouvrages de Martin Heidegger³⁰⁵

a) Cours des années vingt (d'après la chronologie des cours)

Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, Gesamtausgabe, Band 59, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1920, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1993.

**Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Band 60, Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1920/1921, Sommersemester 1921, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1995.

**Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Band 63, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

**Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Band 17, Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/1924, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1994.

**Platon : Sophistes*, Gesamtausgabe, Band 19, Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1992.

**Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Band 20, Marburger Vorlesung Sommersemester 1925, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1979.

**Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Band 21, Marburger Vorlesung Wintersemester 1925/1926, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1976.

**Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Band 24, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1975 [tr. fr. par Jean-François Courtine : *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard 1985].

**Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, Band 25, Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/1928, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1977 [tr. fr. par Emmanuel Martineau : *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Paris, Gallimard, 1982].

³⁰⁵ Les ouvrages cités sont marqués d'un astérisque (*).

**Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Band 29-30, Marburger Vorlesung Wintersemester 1929/1930, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1983 [tr. fr. par Daniel Panis : *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, Paris, Gallimard, 1992].

b) Autres

**Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* in : *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe, Band 1, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1978.

**Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 3, Frankfurt a./M., Vittorio Klostermann, 1991.

**Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, dix-septième édition, 1993 (1927) [tr. fr. par Emmanuel Martineau : *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985 et François Vézin, Paris, Gallimard, 1987].

**Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959 [tr. fr. par Jean Beaufret et al. : *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976].

**Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)/ Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Tableau de la situation herméneutique*, traduction française par J.-F. Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992.

II – Ouvrages classiques d'autres auteurs

*Aristote, *The Nicomachean Ethics*, texte et traduction par H. Rackham, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1934.

*Aristote, *Organon, Catégories / De l'interprétation*, Traduit et annoté par J. Tricot, Paris, Vrin, 1989.

*Aristote, *Organon, Kategorien / Hermeneutik*, Griechisch-Deutsch, Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen von Hans-Günter Zerl, Hamburg, Felix Meiner, 1998.

*Aristote, *Metaphysik*, Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz, mit Einleitung herausgegeben von Horst Seidl, Hamburg, Felix Meiner, 1991.

*Aristote, *Über die Seele*, Griechisch-Deutsch, mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl, Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Biehl und Otto Apelt, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995.

*Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome I : Introduction générale à la phénoménologie pure*, tr. fr. par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.

*Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen, 2. Band, 1. Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993.

*Kant, Emmanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, [tr. fr. par A. Tremesaygues et B. Pacaud : *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 1993 (1944)].

*Platon, *Le sophiste*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

*Platon, *Le sophiste*, traduit par Nestor Cordero, Paris, Flammarion, 1993.

III – Ouvrages critiques et commentaires

Biemel, Walter, « Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit », *Phänomenologische Forschung*, Band 6/7, Karl Alber, Freiburg/München, 1978.

*Brandom, Robert, « Heidegger's Categories in *Being and Time* », *The Monist*, 1983, vol. 66, no. 3, p. 386-408.

Buren, John van, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

Caputo, John D., « Husserl, Heidegger and the question of a "hermeneutic" phenomenology », *Husserl Studies*, vol. 1, no. 2, 1984, p. 157-178.

*Courtine, J.-F. (dir.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.

Dastur, Françoise, « Le regard phénoménologique et la parole », *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses*, 1989, no. 5, p. 39-58.

Gethmann, Carl Friedrich, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, Bouvier, 1974.

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

*Hermann, Friedrich-Wilhelm von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Eine Erläuterung von « Sein und Zeit », Band I, Einleitung : Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1987.

*Jamme, Christoph, « *Être et temps* de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse » in Courtine, J.-F. (dir.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, 1996, p. 221-235.

*Kisiel, T., *The Genesis of Heidegger's « Being and Time »*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1993.

Kisiel, T., « Heidegger (1907-1927) : The Transformation of the Categorical », in : *Continental Philosophy in America*, edited by H.J. Silvermann, J. Sallis and T. M. Seebohm, Pittsburg, Duquesne University Press, 1983, p. 165-185.

Kisiel, « The Genesis of Being and Time », *Man and World*, 25 (1992) : 21-37.

*Kisiel, Theodor, « From intuition to understanding », *Études phénoménologiques*, 1995, vol. 11, no. 22, p. 31-50.

Kisiel, Theodor et John van Buren (dir.), *Reading Heidegger from the Start*, Albany, State University of New York, 1994.

Kockelmans, Joseph J. (dir.), *On Heidegger and Language*, Evanston, Northwestern University Press, 1972.

*Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

Murray, Michael (dir.), *Heidegger and Modern Philosophy, Critical Essays*, New Haven/London, Yale University Press, 1978.

Pöggeler, Otto (dir.), *Heidegger. Perspektive zur Deutung seines Werkes*, Köln/Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1969, p. 286-297.

*Pöggeler, Otto, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München, Alber, 1983.

Pöggeler, Otto, « Heideggers Neubestimmung des Phänomensbegriffs », in : *Phänomenologische Forschungen*, 9 (1980), S. 124-162.

Riedel, Manfred, « Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers Frühe Auseinandersetzung mit Husserl », *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Christoph Jamme et Otto Pöggeler (dir.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

Schweppenhäuser, Hermann, « Studien über die Heideggersche Sprachtheorie », *Archiv für Philosophie*, Band 7, Heft 3/4, 1957 und Band 8, Heft 1/2, 1958.

*Sheehan, Thomas, « *Hermeneia and Apophansis* : The early Heidegger on Aristotle » in : Franco Volpi et al., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 67-80.

*Stassen, Manfred., *Heideggers Philosophie der Sprache in « Sein und Zeit » und ihre philosophisch-theologische Wurzeln*, Bonn, Bouvier Verlag, 1973.

Tugendhat, Ernst, « Heideggers Seinsfrage » , *Philosophische Aufsätze*, Francfort, Suhrkamp, 1992, p. 108-135.

*Tugendhat, Ernst, « Heideggers Idee von Wahrheit », in : *Heidegger. Perspektive zur Deutung seines Werkes*, herausgegeben von Otto Pöggeler, Köln, Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1969, p. 286-297.