

Introduction

Notre travail d'études et de recherches porte sur la pensée métaphysique de Martin Heidegger et rentre dans le cadre de l'histoire de la philosophie moderne. Le sujet qui capte notre attention est exactement ceci : *Déréliction et Facticité chez Martin Heidegger*.

Sous les sentiers brouillés au cours des âges par les marches et les démarches, les allées et venues vers des enseignants et des étudiants, les déceptions, les illusions, les déconvenues, le combat pour la survie alimentaire, financière et matérielle, les farces de l'intégration, le délit de faciès et les difficultés de tous ordres de l'immigré dans cette France, qui, jadis belle dans ses vertus morales et humaines, accueillante, digne et reconnaissante de son histoire lointaine et moderne (je veux parler des bâtisseurs et des combattants-libérateurs à visages multicolores), où, aujourd'hui, malheureusement pour certains et heureusement pour d'autres, depuis la seconde moitié de l'année 2002 plus précisément, la pseudo maîtrise de l'immigration est devenue, avec de grands échos, un programme de gouvernement jalonnant toutes sortes de piétinements des droits élémentaires de l'humain (détérioration galopante du traitement des infortunés de l'aventure...), sur-plantant du coup, en le mettant en biais, le véritable défi du progrès économique que le peuple français appelle de tous ses vœux, capable d'oxygéner les systèmes social et sanitaire par la création de nouveaux emplois en rehaussant ces nombreux « salaires de fauves » ..., j'ai essayé de vous produire ces modestes pages sur le sujet de ma thèse, sujet que j'ai pu comprendre et traiter grâce aux thèses et commentaires que j'ai lus et aux débats (séminaires, cours, colloques) auxquels j'ai pu prendre part, sans oublier cette variété d'ouvrages heideggériens et périphériques que j'ai eu à lire, pour certains et juste à feuilleter, pour d'autres.

Cette présentation de mon travail répond à des questions à la fois théorique, si tant est que l'on puisse parler de théorie chez Heidegger, que pratique en ce qui concerne l'élaboration de la thèse elle-même. En ceci, elle n'est pas seulement la présentation d'un travail académique, elle se veut aussi rendre compte de la manière dont naît l'intérêt pour un thème de recherches et de la manière dont on peut le vivre et l'exploiter. J'ai voulu que ces années passées à élaborer une réflexion à partir de l'œuvre de Heidegger, soient aussi une façon de vivre cette réflexion et d'en retrouver les aspects dans la vie elle-même, c'est-à-dire dans la manière de travailler aussi bien que dans les cours que je dispenserai, à coup sûr, par exemple et j'ai, tant bien que mal, conçu ces articulations comme une sorte d'harmonisation dans le fil de ma réflexion.

La connaissance d'un auteur nécessite que l'on s'arrête dans son œuvre pour en explorer les multiples aspects et leur coordination. Elle nécessite aussi que l'on connaisse le contexte dans lequel il a produit, c'est-à-dire, l'environnement, le contexte historique et culturel, a fortiori quand cet auteur a consacré son œuvre à la question de l'Être.

C'est dans cette optique que j'aurais aimé, si j'avais eu les moyens, me rendre régulièrement à Fribourg, dans les couloirs de l'Université ou sur la place de la Cathédrale, l'été où le soir les habitants se rassemblent pour écouter la musique et boire le vin local (selon les échos que me renvoie un correspondant), aller à Messkirch, traverser la forêt noire, découvrir le fameux éclair d'Héraclite, voir le musée et les archives, assurément intéressantes et importantes (on y trouve par exemple une lettre adressée par Heidegger au gouvernement nazi pour demander que le Professeur Husserl puisse rester dans ses fonctions), Constance, les bords du lac, le foyer Conradin où Heidegger passa sa jeunesse et qui est maintenant une maison de retraite pour des personnes qui ont pu connaître Heidegger dans leur prime jeunesse.

Cet arrière-plan est primordial et l'on ne pourrait pas comprendre Heidegger, du moins sa pensée si l'on n'a pas essayé de se familiariser avec les lieux où il a vécu et avec la culture germanique, voire romaine germanique. C'est ce que j'ai tenté de faire à ma façon, pas en me déplaçant physiquement mais en pensées et spirituellement, au contact de ses œuvres, en travaillant les textes, les idées, en les faisant résonner, en se les appropriant.

La remise en question de la notion d'être et de son rapport avec le temps, est le problème fondamental de la pensée philosophique de Martin Heidegger –le problème ontologique. La manière dont l'homme se trouve amené au centre de la recherche, est entièrement commandée par la préoccupation fondamentale qui consiste à répondre à la question : « qu'est-ce qu'être ? ».

D'abord assistant et disciple de Husserl, Martin Heidegger (1889-1976), philosophe allemand du vingtième siècle, a été profondément influencé par les concepts fondamentaux du « fondateur » de la phénoménologie. Mais il est avant tout et de manière essentielle, un lecteur attentif des penseurs grecs, Platon et Aristote, certes, mais surtout les Présocratiques (Parménide et Héraclite, tout particulièrement).

Né dans le Grand Duché de Bade, Martin Heidegger est professeur titulaire à l'université de Fribourg à partir de 1928. En 1933, il est élu recteur de cette université. Hitler est alors chancelier de l'Allemagne. Après quelques mois de coopération sur le plan administratif, il donne sa démission en 1934 (cet épisode administratif mais, très certainement aussi politique, lui sera très souvent

reproché. Heidegger a appartenu au parti nazi jusqu'en 1945). Interdit d'enseignement en 1946, Heidegger reprend, en 1951, son enseignement à Fribourg. Il est mort en mai 1976 et repose dans le cimetière de Messkirch, son pays natal.

Pour nos travaux, nous nous appuierons particulièrement sur son ouvrage fondamental de 1927 (*Être et Temps*), tout en ayant, bien entendu, une vue synoptique sur ses œuvres essentielles. Dans *Être et Temps*, Martin Heidegger tente de partir de la vérité de l'être – et non plus de la vérité de l'étant – pour déterminer l'essence de l'homme, elle-même désignée comme Da-sein au sens clairement fixé à ce terme.

Le tome I de « *Être et Temps* » dont quelques pages constituent la clé de voûte de notre travail, est, pour l'essentiel, un exposé sur l'interprétation du Dasein axée sur la temporellité et l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être ou si l'on veut, plus simplement, une analytique du Dasein. Il est constitué de quatre vingt trois paragraphes regroupés en deux grandes sections. Toutes les deux comprennent chacune six chapitres. La première fait cas de l'analyse fondamentale préparatoire du Dasein. La deuxième, quant à elle, donne une réflexion sur la notion de Dasein et Temporellité.

Il n'y a pas de rupture d'une section à l'autre, mais continuité dans le sens d'un approfondissement. Avec la deuxième section, nous franchissons le seuil de l'« ontologie fondamentale ». L'analytique existentielle continue, mais de manière plus ontologique. Le fil conducteur qui confère sa cohérence à l'œuvre est, ne l'oublions pas, la recherche du sens de l'être. Mais la question : « Que signifie être ? » devient maintenant plus spécifique ; elle prend plus de poids. Ainsi, la deuxième section aborde la question du sens de l'être en général dans l'horizon du temps ; Dans une perspective ontologique, elle aborde trois thèmes : la mort, l'existence authentique et la temporalité. En quel sens l'aspect ontologique s'approfondit-il ? En ce sens que la mort concerne l'existence authentique, alors que le « on » inauthentique ne meurt pas. La mort se présente donc comme le phénomène le plus important de l'ontologie. Quant à l'existence inauthentique, elle est tellement absorbée par le divertissement qu'elle est incapable de se poser la question : que signifie être ? Ce n'est qu'en allant au-delà de la vie quotidienne que nous nous éveillerons à cette interrogation, par la connaissance de notre propre mort. La mort doit donc s'affirmer comme un existentiel, c'est-à-dire comme faisant constitutivement partie de l'être du Dasein. La mort s'inscrit dans le Dasein comme une possibilité. Elle peut donc être envisagée ontologiquement.

L'analytique existentielle, qui consiste en l'examen des structures d'être de cet étant appelé Dasein, se présente comme une voie d'accès au sens de l'être (*Être et Temps*, § 2). L'intention de Heidegger était, dès le départ, de passer de l'élucidation de l'être de l'étant à celle de l'être en général. C'est la raison pour laquelle il a pris soin de définir sa recherche comme « *une avancée en direction du concept d'être, et ce, par le chemin d'une interprétation spéciale d'un étant déterminé, le Dasein, à partir duquel doit être conquis l'horizon nécessaire à une compréhension possible de l'être.* » (*Être et Temps*, § 8).

En fait, tout se passe comme prévu. L'analytique existentielle s'achève sur la définition de l'être du Dasein comme totalité articulée et unifiée par le « souci ». Celui-ci apparaît comme une structure unifiante. Mais nous ne savons pas encore, à la fin de la première section, ce qui constitue ontologiquement l'unité de cette multiplicité. C'est la deuxième section qui se consacre à remonter du résultat de l'analytique existentielle à son fondement : « *la question ontologique, écrit Heidegger au terme de son analyse du souci, doit être menée encore plus loin, jusqu'à la mise à découvert d'un phénomène encore plus original, qui porte ontologiquement l'unité et la totalité de la structure multiple du souci.* » (*Être et Temps*, § 41). La question du sens de l'être se ramène donc à la question de savoir ce qui rend possible l'unité articulée par le souci. En somme, la première section a consisté à remonter de la diversité des modes d'être du Dasein à la totalité du souci, la deuxième s'est interrogée sur le fondement de l'unité de cette totalité.

Les concepts fondamentaux qui nous intéresseront, principalement, dans le cadre de notre thèse, sont : étant, être, Dasein, mort, déréliction, facticité. En effet, selon Heidegger, l'homme, dans son univers, se trouve dans un état de déréliction totale. Mieux, l'homme est jeté et abandonné dans un univers qui lui est imposé et qu'il n'a pas choisi. Le Dasein est fini dans ses connaissances et menacé en permanence par la mort. L'oubli et la mort finissent par avoir raison sur toutes ses œuvres. Il éprouve constamment le souci et l'angoisse. La déréliction se présente donc comme le caractère du Dasein jeté dans le monde et abandonné à lui-même. Le Dasein est certes jeté dans son « là », mais il ne s'est pas donné son « là ». C'est ce que Heidegger appelle la facticité de l'être-jeté. Le Dasein ne peut jamais revenir en-avant, ou en-deçà de son être jeté. Il est toujours déjà remis à cette facticité qui constitue son fondement.

Ce fondement n'est cependant pas une chose du passé, révolue comme un sous-la-main. Pour dire que l'existence est un pur fait, impossible à expliquer, Heidegger utilise le concept de facticité. Il veut dire par là que je constate mon existence comme toujours déjà là sans que j'ai pu choisir d'y entrer. La facticité ou la déréliction se marque en ceci que le Dasein se découvre comme étant toujours-déjà-là.

Les étapes donc de notre exercice de thèse ont pour objectif principal de nous permettre de scruter l'analytique de la situation de déréluction et de facticité du Dasein afin d'en déceler leurs sens voire leurs contenus chez Heidegger. Autrement dit, quelles sont les notions exploratrices de la situation de déréluction et de facticité du Dasein et quels sens Heidegger donne-t-il aux concepts de déréluction et de facticité du Dasein ?

CHAPITRE PREMIER :

SUR LE CHEMIN DE LA PHILOSOPHIE AVEC

HEIDEGGER

« La question de l'être est
aujourd'hui tombée dans l'oubli... »

Martin Heidegger, *Être et Temps*, §1

Chapitre I : Sur le chemin de la philosophie avec Heidegger

Composé de deux sections, ce chapitre va consister à exposer les éléments appropriés qui ont permis à celui qui vit le jour dans l'ancienne cité du pays de Bade, Heidegger, de réveiller la question de l'être, d'en préciser la teneur tout en structurant la notion de Dasein.

Section 1 : La lecture de Heidegger du concept de philosophie

A) La quête du sens de l'être

a- L'oubli de l'être

Ouvrons le texte de Heidegger : « *La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli...* »¹. Telle est la première ligne du premier chapitre de l'introduction. En effet, Heidegger croit constater, dans le cours de l'histoire de la métaphysique, l'oubli de l'être. En déroulant les feuillets de ce chapitre, Heidegger énumère plusieurs raisons, qui sont autant de préjugés, déclarant superflue la question du sens de l'être et allant jusqu'à en légitimer l'omission. Mais Heidegger s'en tiendra à trois pour la conduite de son exposé. Il dira précisément ceci : « *Ce n'est pas au commencement de cette recherche que peuvent être expliqués dans tous les détails, les préjugés qui continuellement implantent et entretiennent en se renouvelant l'idée qu'un questionnement qui porte sur l'être ne répond à aucun besoin. Ils ont leur racine dans l'ontologie antique elle-même. Et celle-ci à son tour – quant au sol d'où sont sortis les concepts ontologiques fondamentaux et pour savoir jusqu'où la mise en évidence des catégories est pertinente et exhaustive – ne saurait être interprétée de façon pleinement satisfaisante qu'au fil de la question de l'être, une fois celle-ci éclaircie et munie de réponse. Aussi, voulons-nous limiter la discussion critique de ces préjugés à ce qui peut mettre en lumière la nécessité d'une répétition de la question du sens de l'être. Ces préjugés sont au nombre de trois.* »². En clair, Heidegger retient trois causes de l'oubli de l'être et qu'il nomme préjugés. Les trois raisons de l'oubli de l'être sont appelées préjugés parce que pour lui, elles n'ont pas de tissu suffisamment épais pour mettre de l'ombre sur l'être. Ces trois préjugés sont : primo l'universalité du concept de l'être, secundo l'être est indéfinissable, tertio l'être est le concept qui va de soi.

¹ ET, § 1, p. 25.

² ET, § 1, p. 26.

Creusons les choses pour voir comment, tout en exposant les préjugés qui ont plongé dans l'oubli la question de l'être, Heidegger les démonte pour faire rejaillir la nécessité de repenser la question de l'être.

Le premier préjugé consiste à maintenir que l'être étant le concept le plus universel, il est, par conséquent, clair : son universalité dispense de toute explication. Or, il n'en est rien, souligne Heidegger, car comme Aristote l'avait déjà vu, « *La « généralité » de l' « être » n'est pas celle du genre* »³. Elle « outrepassa » toute universalité d'ordre générique. L'être, affirmait à son tour l'ontologie médiévale, est un « transcendent ». Cela signifie qu'il dépasse, qu'il se situe au-dessus de la multiplicité des étants. L'unité de l'être ne saurait donc résulter de la somme des étants. Ce qui permet de la saisir dans sa transcendance, c'est l'analogie. Telle fut la découverte d'Aristote comme le dit bien Heidegger dans son texte. « *L'unité de cette « généralité » transcendantale par opposition à la multiplicité des concepts de genre sous lesquels se range une réalité donnée, Aristote l'avait déjà reconnue comme l'unité de l'analogie. En la dévoilant ainsi Aristote, tout en restant dépendant de Platon et de sa mise en question ontologique, a posé le problème de l'être sur une base neuve quant à ses principes.* »⁴. Thomistes et Scotistes en feront un grand usage sans arriver à en clarifier les principes. Saint Thomas en particulier, en l'appuyant sur la notion d' « *actus essendi* » : l'être comme l'acte des choses se réalise diversement en chacune d'elles et de manière maximale en Dieu. Il n'est donc pas un concept indéterminé et vide qui peut s'appliquer universellement à tout comme le pense Duns Scot. Ce dernier considère l'être comme un concept totalement indéterminé dont le contenu coïncide avec l' « *essence possible* ». L'essence, à ses yeux, est une « *possibilité d'être* » indifférente à l' « *acte d'être* », elle est ce qui peut exister, c'est-à-dire, ce à quoi l'existence ne répugne pas. Le possible l'emporte donc sur l'actuel. On voit toute la distance qui sépare les conceptions de ces deux grands médiévaux, notera Heidegger. Pour l'heure, il ne retient que les difficultés rencontrées afin de montrer que l'être, entendu comme le concept le plus universel, loin de paraître clair, accroît au contraire, son obscurité. « *L' « être » est le concept le plus général, cela ne peut signifier que ce concept soit le plus clair et qu'il n'ait pas besoin d'être expliqué davantage. Le concept d' « être » est bien plutôt le plus obscur* »⁵. Cela ne rend que plus nécessaire de poser la question de l'être.

³ ET, § 1, p. 26.

⁴ Idem.

⁵ ET, § 1, p. 27.

Le deuxième préjugé est une conséquence du premier. Le caractère d'absolue universalité de l'être le rend « indéfinissable ». « *Le concept « être » est indéfinissable. Cela se concluait de sa suprême généralité.* »⁶.

En effet, la définition consiste en l'adjonction de la différence spécifique au genre prochain. Or, l'être ne peut se ramener au genre parce que s'il était un genre, il se définirait à l'aide d'une différence qui serait l'être lui-même. L'être serait différent de l'être. En outre, en définissant l'être on en ferait un étant en disant « l'être est tel ». Faut-il en conclure que, l'être étant indéfinissable, la question de l'être est impossible à poser ? « Pas du tout » écrit Heidegger, « *on peut seulement inférer ceci : « être » n'est pas quelque chose de tel qu'un étant.* »⁷. Mais, ne pouvoir dire ce que l'être est, ne fait qu'accroître le désir de savoir ce qu'être signifie.

Enfin, le troisième préjugé à surmonter consiste à affirmer que l'être étant évident, il est inutile de s'interroger sur lui. « *L'être est le concept qui va de soi.* »⁸. N'en fait-on pas un usage courant : « le ciel est bleu », « je suis joyeux ». Tout le monde comprend. Eh bien, dit Heidegger, cette compréhension ordinaire ne prouve qu'une incompréhension. « *Cette intelligibilité courante ne démontre rien d'autre que l'inintelligibilité.* »⁹. A vrai dire, chacun a une pré-compréhension de l'être mais personne ne s'interroge sur son sens. Or, qu'il soit une évidence n'empêche pas qu'il demeure une énigme. « *Que nous vivions chaque fois déjà dans une certaine entente de l'être et qu'en même temps le sens de être demeure enveloppé d'obscurité, c'est ce qui prouve la nécessité par principe de répéter la question du sens de « être ».* »¹⁰.

Ce bref passage nous a permis de cerner ce que Heidegger appelle l'oubli du problème de l'être à travers l'histoire de la métaphysique, de passer en revue les principales causes tout en confirmant la nécessité de le poser à nouveau. Notre séquence sur la quête du sens de l'être dans les textes de Heidegger, est rendue, pour ainsi dire, peu ou prou légitime.

⁶ Idem.

⁷ Idem.

⁸ Idem.

⁹ ET, §1, p. 27.

¹⁰ Idem.

b- La nécessité d'une « destruction » de l'histoire de la métaphysique

La réponse concrète à la question du sens de l'être ne se trouve que dans l'exposition de la problématique de la Temporalité et c'est cette réponse qui va devenir le fil conducteur de la recherche ontologique que Heidegger se proposait de mener dans la deuxième partie de *Être et Temps* qui devait comprendre elle aussi trois sections portant respectivement sur Kant, Descartes et Aristote qui constituent selon Heidegger les étapes décisives de l'histoire de l'ontologie (*Plan du traité*)¹¹. Son objet est la destruction du fonds traditionnel provenant de l'ontologie antique en direction des expériences originelles dans lesquelles ont été acquises les premières déterminations de l'être qui demeurèrent par la suite les déterminations directrices. Il s'agit, en effet, moins d'un ébranlement ou d'un renversement de la tradition ontologique que de la mise en évidence de l'origine de ses concepts fondamentaux et de la détermination de ses limites. Le chemin régressif de la « destruction » conduit ainsi du moment kantien où l'interprétation de l'être a été mise thématiquement en rapport avec le temps au moment cartésien dont Kant demeure tributaire. Celui-ci se caractérise par l'omission d'une analyse ontologique de la subjectivité du sujet qui provient elle-même de l'absence de débat critique avec l'ontologie antique qui est transmise à Descartes par l'intermédiaire de la scolastique médiévale. Il s'agit donc, dans une troisième étape de montrer le sens et les limites de l'ontologie antique elle-même à la lumière de la problématique de la Temporalité.

Car l'ontologie antique, elle aussi, comprend l'être à partir du temps, mais sans qu'elle ait un savoir exprès de cette fonction ontologique fondamentale du temps. Elle considère au contraire le temps comme un étant parmi d'autres, comme l'atteste le tout début du traité aristotélicien sur le temps¹² qui demande si le temps fait ou non partie de l'étant avant même de déterminer sa nature. Cette première interprétation circonscrite du phénomène du temps est, selon Heidegger, demeurée déterminante pour toute conception ultérieure du temps. On peut cependant trouver un témoignage attestant que les Grecs ont compris l'être à leur insu à partir du temps dans la détermination grecque de l'être comme *parousia* ou *ousia*. *Ousia* est, en effet, le terme fondamental qui désigne pour Platon et pour Aristote l'être de l'étant compris comme éternité. C'est dans un cours postérieur à *Être et Temps*, le cours du semestre d'été 1930 intitulé « De l'essence à la liberté humaine », que Heidegger analyse en détail la plurivocité de ce terme.

¹¹ ET, §8.

¹² Aristote, Physique IV, chap.10.

Dans la langue courante, il signifie la demeure et le bien-fonds, c'est-à-dire ce qui est constamment disponible, constamment présent. C'est cette signification fondamentale qui a rendu possible l'usage technique du terme comme nom de l'être de l'étant dans la langue philosophique. La signification temporelle de l'*ousia*, qui est demeurée cachée à Platon et à Aristote eux-mêmes, est donc celle d'une « présence constante ». C'est à partir de ce sens caché que l'on peut comprendre pourquoi *ousia* sert à former les termes de *parousia* (présence) et d'*apousia* (absence). La thèse que Heidegger développe à cet égard consiste à affirmer que *parousia* constitue simplement une formulation plus claire du sens d'*ousia* qui fait donc apparaître son sens proprement temporel.

Le sens ontologico-temporel d'*ousia* (*Anwesenheit*), ce qui signifie que l'être de l'étant est compris en rapport avec un mode déterminé du temps, le présent (*Gegenwart*). Qu'est-ce qui explique ce primat dévolu au présent ? Heidegger montre qu'il provient du « fil conducteur » que choisit l'ontologie grecque. Toute ontologie doit en effet nécessairement se donner une voie d'accès à l'être. Or la pensée grecque philosophique et pré-philosophique définit l'homme comme un *zôon logon ekhon*, comme un vivant possédant la parole. Cet accent mis sur le logos comme dimension propre à l'humanité explique que Platon donne à la philosophie, c'est-à-dire à l'ontologie, le nom de dialectique, qu'il comprend dans le *Sophiste* –dialogue auquel Heidegger a consacré son cours du semestre d'hiver 1924-1945 –comme la discussion du rapport qu'entretiennent entre eux les genres suprêmes. Si la dialectique, avec Aristote, devient superflue, ce n'est pas parce qu'il ne la comprend plus, mais parce qu'il a vu ses limites : le *legein* n'est pas en effet l'unique fil conducteur de l'ontologie, le *noein*, c'est-à-dire la pure appréhension de ce qui est déjà là, dans lequel Aristote, nous l'avons vu, voit le lieu d'origine de la vérité, est le mode le plus simple d'accès à l'être dont Parménide a déjà fait le fil conducteur de son interprétation de l'être dans le fragment 3 de son poème : *to gar auto noein estin te kai einai*. Le même est à la fois penser et être. Or *legein* et *noein* ont la même structure temporelle : celle de la pure « présentation » de quelque chose qui se montre à travers eux. C'est la raison pour laquelle l'étant qui apparaît dans la lumière du logos ou de la *noesis* ne peut être conçu que comme présence, c'est-à-dire comme *ousia*.

C'est donc cette signification temporelle de l'être qui traverse toute l'histoire de l'ontologie que la « destruction » -qu'il faut comprendre, comme Heidegger lui-même le souligne comme une « dé-construction » -a pour but de mettre au jour. C'est pourquoi Heidegger peut écrire à la fin du § 6 de l'Introduction : « *C'est seulement dans l'accomplissement de la destruction de la tradition ontologique que la question de l'être acquiert sa concrétion véritable* ». La réponse à la question du sens de l'être dans la première partie – à savoir que ce sens est temporel – permettrait de montrer dans la deuxième partie ce qui

constitue le lieu d'origine de l'histoire de l'ontologie – le temps lui-même. Ce qui est ainsi mis en évidence, c'est le sens dans lequel il est question d'une « répétition de la question de l'être »¹³.

Si nous voulons poursuivre notre recherche, il nous faut procéder à la « destruction » (*Überwindung*) de l'histoire de l'ontologie. Qu'est-ce à dire ? La destruction signifie un dépassement, une ré-interprétation de l'histoire de l'ontologie à partir de l'« historicité » de l'être du Dasein qui est un mode d'être de la temporalité. De même, le Dasein tend à interpréter son être à partir du monde, de même l'histoire de l'ontologie peut voiler l'historicité de l'être. La « tradition » peut entraîner l'oubli : « Au début (§1) il a été montré que non seulement on n'en a pas fini avec la question du sens de l'être, non seulement elle n'est pas posée de façon satisfaisante mais qu'en dépit de tout intérêt pour la métaphysique, elle est tombée dans l'oubli. L'ontologie grecque et son histoire qui déterminent encore aujourd'hui à travers de multiples filiations et gauchissements les concepts philosophiques de base, apportent la preuve que le Dasein se comprend lui-même et comprend l'être en général à partir du monde et que l'ontologie qui s'est ainsi développée dévale en tradition, la tradition la laissant dégénérer en lieux communs et la réduisant à un simple matériau qui demande à être retravaillée à neuf... »¹⁴.

L'histoire ne fait donc que confirmer la complète omission de la question de l'être. La « destruction » de l'histoire de la métaphysique, malgré son nom, a un sens positif, car elle ne vise pas la négation du passé. Sa tâche consiste à voir si dans le cours de l'histoire de l'ontologie l'être a été mis en rapport avec le temps et si la problématique de la temporalité pouvait être élaborée. Kant est le premier et le seul penseur, aux yeux de Heidegger, à avoir orienté sa recherche dans cette direction. Mais il l'a fait en dehors de la question de l'être : il lui a manqué une « ontologie du Dasein ». Kant, dans le fond, est resté dans la ligne cartésienne du *cogito*. C'est pourquoi son analyse du temps est celle du temps vulgaire, non du temps ontologique. Descartes, lui, avait prétendu établir la philosophie sur la base nouvelle du *cogito sum*. Mais il a laissé de côté, dans ce commencement radical, le sens d'être du « *sum* » et il fut entraîné sur cette pente fatale parce qu'il hérita de la conception médiévale de « *l'ens creatum* » qui ne réfère pas l'être mais à un autre étant : « *l'ens increatum* ». Ainsi l'être est pris pour l'étant et l'étant pour l'être. Voilà bien la preuve que l'ontologie a toujours été conçue comme science de l'étant et qu'il est nécessaire de la dépasser en reposant la question de l'être

¹³ ET, § 1.

¹⁴ ET, § 6.

B) Tentative de définition de l'être

a- Rôle de l'analytique existentielle et définition de l'ontologie fondamentale

L'analytique existentielle telle que conçue par Heidegger, axée sur l'être du Dasein, est totalement distincte de l'anthropologie, de la psychologie, de la biologie et, en général de toute science de l'homme. La raison de cela saute facilement aux yeux : toutes ces disciplines ignorent la distinction entre l'être et l'étant. L'étant que nous sommes nous-mêmes est expliqué par elles ontiquement non ontologiquement. Il est « substantialisé », « chosifié ». Le problème demeure de savoir ce qu'il est dans son être : *« la choséité elle-même a d'abord besoin d'être validée dans sa provenance ontologique, pour que puisse se poser la question de savoir ce qui est alors à entendre positivement derrière l'être du sujet, de l'âme, de la conscience, de l'esprit, de la personne quand on ne les réduit pas à des choses »*¹⁵.

Le Dasein, en effet, n'est ni une chose, ni une substance, ni un objet, ni un sujet. C'est un « être qui existe », un tout dont l'unité fait problème. Ce qui aux yeux de Heidegger, a fourvoyé la question fondamentale de l'être du Dasein, c'est l'anthropologie antico-chrétienne dont les fondements ontologiques sont insuffisants d'après lui. L'homme, disent les Anciens, est un animal rationnel. Les chrétiens ajoutent : il est image de Dieu. Mais Heidegger ne prend pas en considération que, pour une anthropologie fondée sur une théologie qui identifie Dieu à l'Être (au sens de *Esse* et non de *ens*), l'homme est image de Dieu dans la mesure où il est –la différence entre Dieu et l'homme se trouvant dans le fait que l'homme a l'être –il est *habens esse*, et que seul Dieu est l'Être, *Esse purum*. C'est la raison pour laquelle il affirme que pour les Anciens, comme pour les chrétiens, l'homme est considéré comme un étant dans l'oubli total de son être : *« les origines dont relève l'anthropologie traditionnelle, la définition grecque et la directive théologique, montrent bien qu'en s'attardant à déterminer l'étant « homme » dans son essence, on a laissé dans l'oubli la question de son être, cet étant plutôt conçu comme « allant de soi » au sens de l'être-là-devant du reste des choses créées »*¹⁶.

¹⁵ ET, § 10, p.78.

¹⁶ ET, § 10, p.82.

L'analytique existentielle, qui consiste en l'examen des structures d'être de cet étant appelé Dasein, se présente comme une voie d'accès au sens de l'être. C'est le tremplin, l'avons-nous déjà dit, qui nous fera passer au niveau de l'ontologie et portera sur l'être en général en tant que temporalité.

L'analyse existentielle ne vise pas seulement un étant particulier à côté d'autres étants, elle concerne un étant qui, parce qu'il a une compréhension de son propre être, a aussi une compréhension de l'être des étants qu'il n'est pas.

C'est parce que l'analytique existentielle est celle de cet étant « pré-ontologique » qui est la condition de possibilité de toute ontologie thématique qu'elle constitue l'ontologie fondamentale qui sert de sol à toutes les ontologies régionales qui ont pour tâche d'étudier le mode d'être des étants autres que le Dasein, de ceux qui relèvent par exemple de la région « nature » ou « vie » ou encore « espace », etc. La question de l'être comprise en ce sens, loin d'être une pure spéculation aux prises avec les généralités les plus générales, est au contraire la question la plus concrète, puisqu'elle n'est rien d'autre que la radicalisation d'une tendance d'être qui appartient par essence au Dasein lui-même – la compréhension pré-ontologique de l'être.

Il reste cependant à comprendre pourquoi ni l'ontologie grecque, ni les ontologies modernes n'ont développé comme préliminaire nécessaire une « ontologie du Dasein ». Comment se fait-il que le Dasein se soit ignoré lui-même comme condition de possibilité de toute ontologie ? Heidegger répond à cette question implicite en montrant que le Dasein, s'il est ontiquement l'étant le plus proche de nous, en est pourtant ontologiquement le plus éloigné. Car si le Dasein est bien capable de se comprendre lui-même, il a aussi tendance à se méconnaître comme Dasein, c'est-à-dire à se comprendre à partir de l'étant qu'il n'est pas lui-même et avec lequel il est constamment en rapport : c'est la compréhension qu'il a du monde qui se réfléchit (au sens optique du terme) sur la compréhension qu'il a de lui-même.

Aussi riches que soient les interprétations diverses du Dasein dont nous disposons déjà – psychologie, anthropologie, éthique, politique, histoire, etc. – ces interprétations existentielles ne rendent pas nécessairement compte de l'existentialité du Dasein, de ce qui le distingue de tout autre étant. Le Dasein a plutôt « naturellement » tendance à comprendre sa différence par rapport aux autres étants comme une différence seulement ontique et non pas comme une différence ontologique. C'est parce qu'il se comprend lui-même sur le modèle de l'étant « naturel » que la constitution spécifique de son être lui demeure cachée. Il s'agit donc pour Heidegger de produire à neuf une analyse du Dasein qui, parce qu'elle sera menée selon une orientation explicite par rapport à la question de l'être, sera susceptible de donner leur justification existentielle aux

interprétations déjà existantes. Mais l'analyse existentielle ne doit imposer aucune « grille de lecture » préétablie, il lui faut au contraire laisser le Dasein se montrer de lui-même, tel qu'il est dans sa quotidienneté moyenne, c'est-à-dire tel qu'il est d'abord et le plus souvent. Ce qu'il s'agit d'analyser, c'est donc l'existence de fait du Dasein, sans jamais partir d'une essence présumée ou d'un idéal pré-tracé de celui-ci.

La tâche de l'analytique existentielle consiste à distinguer et à analyser les modalités d'être fondamentales du Dasein, ses existentiels. Le seul but de la problématique existentielle est de mettre en relief la structure ontologique de l'être vers la fin qui est celui du Dasein.

b- Le sens temporel de l'être

Pour comprendre en quoi consiste le problème central de « Être et Temps », il est nécessaire de se tourner vers les premières pages de ce livre (avant-propos et introduction) dont on peut légitimement supposer que Heidegger les a écrites au moment où, comme il le raconte lui-même dans *Questions IV*, au cours du semestre d'hiver 1925-1926, il dut songer à livrer à la publication les recherches entreprises depuis 1923 afin de pouvoir être nommé à Marbourg comme successeur de Nicolai Hartmann.

Or la citation du *Sophiste* de Platon qui ouvre *Être et Temps* n'est pas, comme le souligne par la suite Heidegger lui-même dans « Kant et le problème de la métaphysique », un simple ornement, mais l'indication que la question du sens de l'être a déjà été posée par la métaphysique antique qui a connu quelque chose qui ressemble à une *gigantomakhia peri tês ousia*¹⁷, un combat de géants à propos de l'être. C'est en effet pour Parménide et ses disciples que ce que signifie le terme d'« étant » est « chose depuis longtemps familière » et c'est Platon lui-même qui parle par la bouche de l'Etranger d'Elée lorsque celui-ci affirme : « nous-mêmes, jusqu'ici, nous nous figurions le comprendre, mais nous voici maintenant tombés dans l'embarras »¹⁸.

Tant qu'il est resté fidèle à la thèse parménidienne de l'opposition radicale entre être et non-être, Platon a cru comprendre ce que signifiait « étant » : mais il est maintenant dans l'embarras car il se voit obligé de réfuter la thèse « paternelle » et d'attribuer l'être au non-être pour rendre compte de l'existence du Sophiste. Heidegger se trouve par rapport à la tradition métaphysique toute entière dans la même situation que Platon par rapport à Parménide : il s'agit en effet aussi pour lui de reposer de manière plus radicale la même ancienne question qui est la question directrice de la pensée grecque, c'est-à-dire la question de l'être, et c'est la raison pour laquelle il a toujours insisté sur le fait que *Être et Temps* n'est pas une « nouveauté », car en philosophie, ce qui importe ce n'est pas de dire quelque chose de nouveau, mais bien plutôt de comprendre ce qui est ancien de manière plus radicale et de tenter de se l'approprier.

¹⁷ Platon, *Sophiste*, 246a.

¹⁸ Platon, *Sophiste*, 244a.

Mais que signifie « poser à neuf la question de l'être » ? Non pas renouer avec le questionnement platonicien, mais reposer la même question du sens de l'être de manière encore plus radicale que ne le fait Platon, ce qui implique que ce qui est alors en question, ce n'est plus simplement l'étant mais bien l'être de l'étant. La question de Platon comme celle d'Aristote est bien, en effet, une question qui porte sur le sens à donner à l'étant –*to on* –alors que celle de Heidegger concerne ce qui détermine tout étant en tant qu'étant et qui en tant qu'être de l'étant n'est donc pas lui-même un étant.

Certes Platon a accompli le premier pas en direction de la compréhension du problème de l'être lorsque dans le *Sophiste*¹⁹, il affirme que la philosophie commence lorsqu'on cesse de « raconter des histoires », c'est-à-dire d'expliquer l'étant par le recours à un autre étant comme c'est le cas des doctrines présocratiques de l'être. C'était pourtant bien déjà ce que voulait Thalès : sa question visait ce qu'est l'étant en tant qu'étant, mais dans sa réponse il éclairait l'étant à partir d'un autre étant, en l'occurrence l'eau. Il continuait donc d'expliquer l'être à partir de déterminations ontiques, ce qui est le propre du mythe comme de la théologie dans la mesure où celle-ci a recours à un Dieu conçu comme un étant suprême pour rendre compte de l'étant en totalité.

C'est avec ce mode de pensée que Platon et Aristote ont voulu rompre en visant sous le nom de philosophie une science de l'étant en tant que tel qui ait pour objet l'étant du point de vue de son essence. Mais la philosophie ainsi définie n'est encore, pour employer un vocabulaire postérieur à « Être et Temps », qu'une science de l'étantité. C'est-à-dire qu'elle ne se déploie pas encore dans la dimension de ce que Heidegger nomme la « différence ontologique » et qui constitue sa pensée fondamentale. Ce n'est que dans le cours du semestre d'été 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, qu'il sera question thématiquement de la différence ontologique²⁰, puis dans *De l'essence du fondement*, paru en 1929.

¹⁹ Platon, *Sophiste*, 242c.

²⁰ Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 22.

Mais la différence de l'être et de l'étant forme cependant l'horizon implicite de *Être et Temps* dans lequel il est affirmé à plusieurs reprises dans l'Introduction que « *l'être n'est pas quelque chose de tel que l'étant* »²¹. Questionner sur l'être en tant que tel ne signifie pas en effet s'enquérir de ce qui est commun à tout ce qui est, même si, comme Aristote, on comprend ce qui fait l'unité de cette communauté comme celle d'une analogie et non pas comme celle d'un genre mais s'interroger sur ce qui constitue l'étant comme étant, sur ce qui est la condition de possibilité de l'étant et par conséquent d'une science de l'étantité. Cela, dont on ne peut dire qu'il « est » -seul l'étant est alors qu'il y a de l'être –a une « universalité » plus haute encore que celle de ce que la pensée médiévale nomme les « transcendants », c'est-à-dire les attributs qui conviennent à tous les êtres. L'être en tant que tel n'est pas un des transcendants –à côté de *unum, bonum, verum*, etc. -, mais le *transcens* par excellence c'est-à-dire cette dimension qui se tient au-delà de toute détermination ontique et que la postface de 1943 au cours inaugural de 1929 *Qu'est-ce que la métaphysique ?* comprendra explicitement comme « *l'autre pur et simple de tout étant* »²², c'est-à-dire comme néant.

Ce qu'a en vue *Être et Temps*, c'est, dit l'avant-propos, l'élaboration concrète de la question du sens de l'être –de l'être donc et non plus seulement de l'étant. Son but, c'est l'interprétation du temps comme horizon possible de toute compréhension de l'être en général. Si Heidegger parle ici de « but provisoire », c'est parce qu'il se réfère seulement à la première partie de *Être et Temps* dont ne seront publiées en 1927 que deux sections sur trois²³. Seule la première partie a en effet pour objectif l'interprétation de l'être à partir du temps comme l'indique bien son titre : « *L'interprétation du Dasein par la temporalité et l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être* », la deuxième partie devant traiter, elle, des « *Traits fondamentaux d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie selon le fil conducteur de la problématique de la Temporalité* ». Précisons tout de suite que ce but –préliminaire à l'égard de la « destruction » envisagée -, que Heidegger assignait à ce qui aurait dû constituer la première moitié de l'œuvre complète, n'a pas été rempli en 1927, puisqu'il n'a pas livré à la publication la troisième section de cette première partie intitulée « *Temps et être* » qui seule aurait traité de « *l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être* », les deux premières sections, « *l'analyse fondamentale préparatoire du Dasein* » et « *Dasein et temporalité* », constituant toutes les deux « l'interprétation du Dasein par la temporalité ».

²¹ ET, Introduction.

²² Martin Heidegger, Questions I.

²³ ET, §8, Plan du traité.

La simple lecture attentive de l'Avant-propos de « Être et Temps » nous a donc déjà donné une indication sur la manière dont il faut entendre le titre du livre de 1927. Si le but visé alors consiste à montrer que le temps est l'horizon qui rend possible toute compréhension de l'être, que celle-ci soit philosophique ou pré-philosophique, il n'est pas possible de donner au « et » qui unit *Être et Temps* le sens d'une opposition –comme c'est le cas pour l'énoncé traditionnel « être et devenir »–, il faut au contraire lui donner le sens d'une mise en relation intime de l'être et du temps, ce qui n'est toutefois pensable que si la détermination traditionnelle de l'être comme éternité et celle du temps comme suite de maintenant ponctuels sont toutes deux abandonnées au profit d'une pensée plus originelle de l'être et du temps qui soit capable de mettre au jour ce que Heidegger lui-même nomme dans son cours du semestre d'été 1930 leur « *coappartenance intime* »²⁴.

C'est dans l'Introduction que celle-ci se précise. L'Introduction qui consiste en l'exposition de la question du sens de l'être a en effet pour but d'éveiller à nouveau une compréhension pour le sens de la question de l'être à une époque qui, dominée par le néo-kantisme, le néo-positivisme, la philosophie de la vie et la phénoménologie, tient toute ontologie pour impossible. Dans sa deuxième partie (§§ 5 et 6), elle expose en quoi consistent les deux tâches à accomplir pour élaborer la question de l'être, lesquelles correspondent aux deux parties du traité projeté. Elle anticipe ainsi largement sur le contenu de l'œuvre inachevée publiée en 1927 et esquisse les grands traits de la problématique d'ensemble élaborée par Heidegger. Ainsi Heidegger y déclare-t-il que « *ce à partir de quoi le Dasein comprend implicitement en général quelque chose comme l'être et l'explicite est le temps* »²⁵ –ce qui implique que toute ontologie se meut sans le savoir dans l'horizon du temps alors même qu'elle oppose, comme le fait l'ontologie classique, l'être au devenir. Or, pour parvenir à voir le temps comme le domaine à l'intérieur duquel se tient toute compréhension (pré-philosophique) de l'être comme toute explication (philosophique) de l'être, est requise « *une explication originelle du temps comme horizon de la compréhension de l'être à partir de la temporalité comme être du Dasein qui comprend l'être* »²⁶. Cette explication constitue l'objet de la troisième section non publiée qui porte le titre de « Temps et être ». L'analytique du Dasein, disait plus haut Heidegger, et le dégagement de la temporalité comme ce qui constitue le sens de son être, prépare le terrain sur lequel on peut parvenir à répondre à la question du sens de l'être. Car on ne peut dévoiler le temps comme ce qui constitue le sens de l'être

²⁴ Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté*, Tome 31 de l'édition complète, p. 118.

²⁵ ET, § 5.

²⁶ ET, § 5.

de l'étant qui n'est pas le Dasein mais avec lequel celui-ci est en rapport qu'à partir de la temporalité comme sens de l'être du Dasein. Il est en effet étonnant de constater que le temps dans son acception courante sert de critère pour distinguer les différentes régions de l'étant. On oppose ainsi le temporel à l'intemporel (le spatial), à l'atemporel (l'idéal) ou au supra-temporel (l'éternel) en comprenant à chaque fois le temporel comme ce qui est dans le temps. Or on ne s'est jamais jusqu'ici interrogé sur le fait qui semble aller de soi qu'une telle fonction ontologique soit dévolue au temps alors qu'il s'agit précisément pour Heidegger de montrer que et comment la problématique centrale de toute ontologie est enracinée dans le phénomène du temps correctement vu et correctement explicité.

Le contenu de cette section se voit ainsi clairement déterminé : après avoir montré que le temps est l'horizon de toute compréhension de l'être, il s'agirait de faire apparaître en retour que l'être est compris à partir du temps, ce qui signifie rien moins que de rendre visible l'être lui-même en son caractère « temporel » ou plutôt « temporel » puisqu'il s'agit par là d'indiquer le rapport positif qu'entretiennent tous les modes de l'être avec le temps, ce qui est aussi le cas de l'étant dit intemporel ou supra-temporel.

A tous les modes de l'être est donc reconnue une Temporalité (*Temporalität*) que l'on peut dès à présent caractériser d' « horizontale », au sens où ils sont compris dans l'horizon du temps, alors qu'au Dasein qui comprend l'être est assignée une temporalité (*Zeitlichkeit*) qu'il ne faut certes pas comprendre comme une pure intra-temporalité, mais qui se distingue néanmoins de la Temporalité horizontale de l'être par son caractère *ekstatique*²⁷. Il s'agit donc de marquer par une distinction terminologique la différence du rapport qu'entretient avec le temps le Dasein d'une part et l'étant et l'étant qui n'est pas de l'ordre du Dasein d'autre part. Mais cette différence n'est nullement une opposition : ekstase et horizon sont, comme nous le verrons, des termes inséparables et c'est justement à partir de leur corrélation qu'il s'agit de comprendre le rapport de l'être et du temps.

²⁷ ET, § 65.

Section 2 : Des concepts fondamentaux de la philosophie de Heidegger

A) Approche définitionnelle

a- L'être et l'étant

Nous venons de voir la nécessité de poser la question de l'être. Scrutons maintenant la différence entre l'être et l'étant. « *Tout questionner, (commence à dire Heidegger), est un chercher. Tout chercher tire de ce qu'il recherche la direction qui précède et guide sa démarche. Questionner, c'est, sur le plan de la connaissance, chercher l'étant quant au fait qu'il soit et quant à son être tel.* »²⁸. En d'autres termes, toute recherche comprend un objet questionné et un sujet questionnant. Cela veut dire que poser la question de l'être suppose l'être déjà accessible d'une certaine manière. Me chercherais-tu si tu ne m'avais déjà trouvé ? demandait Blaise Pascal après Saint Augustin. En nous demandant ce que l'être « est » ne nous trouvons-nous pas, en effet, devant une compréhension préalable du « est », bien que sans savoir au juste ce qu'il signifie ? « *Ce qui est recherché dans la question de l'être, n'est pas absolument inconnu, bien qu'il soit de prime abord tout à fait insaisissable.* »²⁹. Tel est le paradoxe de toute recherche et que Platon avait formulé dans le *Ménon* : « *Comment chercher ce que nous ne connaissons pas ? Nous le connaîtrions déjà !* »

Ce qui permet à Heidegger de lever ce paradoxe, c'est la distinction entre l'être et l'étant. Dans la question que nous avons à élaborer, et cela est bien visible à la page 29 du § 2 de son ouvrage, le questionné est l'être, ce qui détermine l'étant comme étant, ce en direction de quoi l'étant quelle qu'en soit l'explication, est chaque fois déjà entendu. L'être de l'étant n'est pas lui-même un étant. Cette distinction nous évitera de faire de l'histoire au lieu de faire de l'ontologie. Il faut éviter en effet d'expliquer l'étant en remontant à un autre étant comme si l'être avait le caractère d'un étant. C'est à l'étant de répondre de son être. Nous ne demandons pas quelle sorte de chose est un étant, mais que signifie être pour lui ? Une enquête sur l'étant est distincte d'une enquête sur l'être de l'étant. Cette dernière doit avoir la priorité.

²⁸ ET, § 2, p. 28.

²⁹ Idem.

Heidegger parle de l' « être de l'étant », non de l'être simplement : « *Dans la mesure où l'être constitue le questionné et où être veut dire être de l'étant, la question de l'être va avoir pour interrogé l'étant lui-même* »³⁰. Autrement dit, dans la mesure où l'être veut dire être de l'étant, c'est l'étant lui-même qui apparaît comme l'interrogé de la question de l'être. Nous appelons « étant » bien des choses et de bien des manières : ce dont nous parlons, ce que nous pensons, ce à l'égard de quoi nous nous comportons et ce que nous sommes nous-mêmes et la manière dont nous le sommes. Quant à l'être, il réside dans le « quoi », dans le « qui », dans ce qui subsiste, dans ce qui est là, dans cet étant particulier qu'est le « Dasein ». La question de l'être fait partie de ce qu'il est. C'est à partir de lui qu'elle doit donc se développer. Nous n'accéderons à l'être qu'à travers une explication du Dasein.

Mais dans la deuxième dizaine des lignes du paragraphe deux, à la page trente et une, l'auteur soulève une objection, une telle entreprise ne tombe-t-elle pas nécessairement dans un cercle vicieux ? Nous affirmons que l'étant est puis, nous annonçons que l'objet de notre recherche est l'être de cet étant. En d'autres termes, l'être attendu dans la réponse se trouve déjà dans la question. Il y a bien présupposition. Nous tournons en rond. A cela, Heidegger répond : il n'en est rien « *un étant peut être déterminé dans son être sans que, pour ce faire, le concept explicite du sens de être doive être déjà disponible* »³¹.

Pour s'interroger sur l'être, il faut qu'un étant soit au préalable sans quoi il n'y aurait pas d'interrogation du tout. Il faut donc admettre le fait d'une précompréhension vulgaire de l'être constitutif du Dasein. Ne confondons pas cette précompréhension, qui est du simple bon sens, avec une pétition de principe. Une telle confusion apparaîtrait si nous voulions « déduire » le sens de l'être en le posant. Or nous voulons tout simplement le « dégager » en mettant en lumière ce qui est déjà.

La philosophie de Heidegger annonce la différence ontologique entre l'être et l'étant. Le thème de la différence se trouve bien dans *Être et Temps* même si celle-ci n'intervient pas au premier plan. L'être n'est pas l'étant et, cependant, l'étant est. Quelle est la nature de cette différence ? Voilà la grande question que Heidegger a l'immense mérite de ranimer. Heidegger distingue initialement entre ce qui est, « l'étant » (*das Seiende*) et « l'être de l'étant » (*das Sein des Seienden*). Ce qui est, l'étant recouvre tous les objets, toutes les personnes dans un certain sens, Dieu lui-même. L'être de l'étant, c'est le fait que tous ces objets

³⁰ ET, § 2, p. 30.

³¹ Idem, p. 31.

et toutes ces personnes sont. Il ne s'identifie avec aucun de ces étants, ni même avec l'idée de l'étant en général. Dans un certain sens, il n'est pas ; s'il était, il serait étant à son tour, alors qu'il est en quelque manière l'événement même d'être de tous les « étants ». Dans la philosophie traditionnelle, s'accomplissait toujours insensiblement un glissement de l'« être de l'étant » vers l'« étant ». L'être de l'étant, l'être en général, devenait un être absolu ou Dieu. L'originalité de Heidegger consiste précisément à maintenir avec une netteté jamais en défaut, cette distinction. L'être de l'étant est l'« objet » de l'ontologie. Alors que les étants représentent le domaine d'investigation des sciences ontiques. Les attributs de l'étant font qu'il est ceci ou cela. Il faut maintenir ensemble ces deux propositions : l'être est l'être de l'étant, l'être est le tout-autre de l'étant, le différent, la différence. L'un n'est pas sans l'autre, l'autre n'est pas sans l'un ; l'un n'est pas l'autre, l'autre n'est pas l'un. Différence référentielle, référence différenciante. Il faut pourtant essayer de penser l'un, c'est-à-dire l'être ou le tout-autre sans l'autre, c'est-à-dire sans l'étant.

L'idée de la différence de l'être et de l'étant semble aussi se noter chez Hegel sous ces lignes de Odette Laffoucrière : *« C'est qu'en effet la dialectique, et bien qu'elle semble à beaucoup une découverte de Hegel, est en un sens aussi vieille que la métaphysique. Si le savoir ontique consiste en le savoir qui concerne l'étant, la connaissance naturelle, si le savoir ontologique au contraire est celui qui a trait à ce qui rend l'étant étant, à son ousia, toute dialectique s'enracine dans le dialogue entre les deux formes de savoir. Depuis l'origine, qu'elle le veuille ou non, la métaphysique a distingué la présence et le présent ou, avec Platon, le sensible ou le suprasensible. Ce qui pour elle, est présence de l'étant-Seiendheit- ne vise que la présence de ce qui est présent. Dans la comparaison qu'inclut l'identité ; il y a aussi une distinction trop vite estompée. C'est à elle que fait allusion Heidegger lorsqu'il parle de différence de l'être et de l'étant »*³².

La clarification et la précision de la question de l'« être » nous amènent à faire une distinction entre un discours « ontologique » sur l'être et un discours « ontique » sur l'étant. Il s'agit de montrer la primauté du premier. Mais avant d'aller plus loin, il vaut la peine de se poser une question à laquelle nulle réponse jusqu'à ce jour n'a été apportée. N'allons-nous pas tomber dans une spéculation nébuleuse sur la plus générale des généralités ? De plus, répète Heidegger, *« Être est chaque fois être d'un étant »*³³. Cela veut dire que l'être nous apparaît nécessairement à travers le prisme de l'étant engagé dans le

³² DMH, p. 211.

³³ ET, § 3, p. 33.

concret. Or les aspects multiples qu'il revêt sont étudiés par les différentes sciences qui ont une vocation régionale. La recherche scientifique consiste, en effet, à déterminer les régions du savoir. Dès lors, « *le tout de l'étant, avec les différents secteurs qu'il comporte, peut devenir un champ où des domaines précis à étudier seront dégagés et délimités* »³⁴. Si donc, la science peut nous parler concrètement de l'étant concret à quoi bon la philosophie et ses généralités ?

Tenir un tel propos c'est ignorer que la science repose sur des « concepts fondamentaux » élaborés à partir de l'expérience et soumis à des révisions plus ou moins radicales. C'est penser que le savoir scientifique consiste en un cumul de connaissances. Or, il est essentiellement une suite de crises successives des concepts fondamentaux. Le progrès scientifique réside en effet, dans l'acquisition constante de nouveaux fondements. Mais ce qu'il est important de retenir c'est que ces crises troublent le rapport entre le questionnement de la recherche positive et les choses même interrogées. C'est alors qu'apparaît, inévitable, la question du sens de l'être en général. Cette question, la science qui étudie les étants en tant que tels ou tels, est incapable de la poser. Son discours est ontique. Or, seul le discours ontologique est habilité à parler de l'être de l'étant. Notre démarche a donc un sens. Expliquons les choses d'avantage. Les sciences sont des comportements de l'étant que nous appelons Dasein. Mais elles ne sont pas le seul mode d'être de cet étant. Il en est un, caractéristique, qui le distingue de tout autre étant : celui de se poser la question du sens de l'être.

³⁴ Idem.

b- La notion de Dasein

Apparu au XVII^e siècle, le mot Dasein a d'abord signifié présence et ce sens resté vivant figure dans n'importe quel dictionnaire. Mais c'est au XVIII^e siècle qu'il connaît sa première et principale acception philosophique. Il est alors employé pour traduire en allemand le latin *existentia* et le français, existence. C'est l'époque (1650-1750) où, dans l'Europe entière, la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu est au centre des discussions philosophiques. Le terme *existentia*, d'origine scolastique, est ainsi amené à « voyager » de Descartes jusqu'à Kant, qui va écrire en allemand son essai de 1763 : L'unique fondement possible pour prouver dans le cas d'une démonstration de l'existence de Dieu. Dans la locution *Dasein Gottes* (existence de Dieu) du titre allemand, il faut reconnaître ni plus ni moins que la traduction du latin *existentia Dei* tel qu'il figure dans les *Méditations* de 1641. Il est donc normal, lorsque l'on traduit Kant en français, de rendre Dasein par existence, la traduction d'une traduction ne pouvant que ramener au point de départ. Devenu usuel dans le vocabulaire philosophique allemand depuis l'époque de Kant, Dasein est l'équivalent consacré d'*existentia* (de même que *Wesen* est celui d'*essentia*).

En marge de la terminologie proprement philosophique, Dasein s'emploie quelque peu aussi, dès le XIX^e siècle, dans le sens de vie.

Mais philosopher, c'est, selon Heidegger, s'arracher au domaine sans trouble et sans danger du « cela va de soi ». Ces très rares cas où le sens banal de Dasein peut affleurer dans ce que dit Heidegger, nous ne les avons évidemment signalés que comme les exceptions confirmant la règle. Et la règle, c'est que l'emploi que va faire Heidegger du mot Dasein est tout sauf banal, puisque, laissant sur place toutes les acceptions que nous venons de recenser, il s'empare du mot (qu'il n'a évidemment pas créé) pour lui imprimer une signification entièrement neuve, une signification révolutionnaire. Choix décisif s'il en est, Heidegger, même s'il lui est arrivé d'en reconnaître la « maladresse » dans son recueil de textes *Questions IV*, a fait un sort au mot Dasein en l'astreignant à dire quelque chose qu'il n'avait jamais dit mais qu'il se prêtait à dire et dont son strict équivalent français : la-être, ne donne aucune idée. D'où la résistance spécifique que ce mot n'a cessé d'opposer, dans l'acception que lui donne Heidegger, aux tentatives répétées des traducteurs. Mais que veut dire Heidegger par Dasein ?

Reportons-nous à l'introduction du livre. Le mot Dasein y figure une première fois, avec le sens « habituel ». Il est cité au milieu d'une énumération, ainsi Heidegger prend-il, pour ainsi dire congé de son acception philosophique classique (existence). Dasein va faire ensuite son apparition dans son tout nouveau sens : « *cet être que nous sommes chaque fois et qui a, entre autres possibilités d'être, celle de questionner, nous lui donnons sa place dans notre*

terminologie sous le nom de Dasein »³⁵. Nous sommes au début d'un traité. L'auteur fixe et explique son vocabulaire. Soit. Mais que fait au juste Heidegger avec Dasein ? Sa phrase est claire. Il en ressort que ce n'est ni la vie, ni l'existence mais nous-mêmes, c'est-à-dire l'étant-homme, que dénommera Dasein. Au mot homme, Heidegger substitue Dasein.

Toute la première section de *Sein und Zeit* est consacrée à l'analyse de l'être de cet étant appelé Dasein. Dans les dernières pages de son texte fondamental, Heidegger précise que Dasein est un mot difficile à traduire, c'est la pensée voire ce au sein de quoi l'homme déploie tout son être. Dans sa lettre à Jean Beaufret du 23 novembre 1945, Heidegger traduit Dasein en français comme ce qui est seulement là-devant à l'intérieur du monde, comme le lieutenant du rien, c'est le lieu de percée de l'être. Revenons aux premières pages de *Sein und Zeit* où Heidegger précise que ce à quoi il s'attache, c'est à l'ouverture de l'être dans l'homme. Mais parce que la définition si commune de celui-ci comme « animal rationnelle » a dissimulé le fondement phénoménologique qui le soutient, et n'a pas vu le lien entre une raison devenue anonyme et l'homme de chaque fois, il faut éviter le nom d'homme. Pour atteindre en un mot et d'un seul coup le domaine essentiel -*da-* où se situe l'homme comme homme et qui est la relation à l'ouverture de l'être comme tel, Heidegger choisit le nom de Dasein. Il est à peine nécessaire de souligner que ce mot est alors employé en un sens très différent de la tradition philosophique allemande pour laquelle il signifie : « existence », le fait que quelque chose soit par opposition à l'« essence », ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est.

Heidegger l'emploie, à dessein, tout autrement. Le Dasein se comprend comme « étant-le-là » de l'être ; non point comme le lieu réceptacle de l'être, mais comme le lieu dimensionnel, l'espace de déploiement propre, le champ de manifestation et de dispensation de la présence de l'être. Lequel champ n'est donc pas l'homme lui-même, mais bien ce qui, de l'être, constitue l'homme comme capable d'une compréhension de l'être ; c'est l'existence singulière concrète de l'homme. L'homme n'est ce qu'il est que parce qu'il participe de cet espace de dispensation de l'être qu'est le Dasein. Le Dasein, espace de dispensation, d'ouverture et de manifestation de l'être, constitue l'apparaître de l'être, son sens, son « phénomène », dont la phénoménologie de *Être et Temps* met au jour les structures. Et Laffoucrière dira ceci : « *Le Dasein, c'est-à-dire ce lieu où en l'homme l'être se révèle, où ainsi, par l'homme, apparaît une autre dimension que celle de ce qui est simplement là ; une dimension qui, si elle ne vient pas de l'homme, ne peut pourtant s'ouvrir sans lui* »³⁶.

³⁵ ET, Introduction.

³⁶ DMH, p. 117.

Après l'exposition du sens du mot Dasein, nous voyons ce que Heidegger dit de ses caractéristiques. En effet, Heidegger note deux caractéristiques du Dasein : existence et mienneté. Expliquons les choses. Heidegger commence par fixer l'objectif : « *L'étant dont nous avons à faire l'analyse est celui que nous sommes nous-mêmes. L'être de cet étant est à chaque fois « mien », c'est dans son être que cet étant se rapporte lui-même à son être. Comme étant de cet être, il est imposé d'avoir à être. C'est de l'être lui-même que, pour cet étant, il y va* »³⁷. Ces lignes mettent l'accent sur le caractère d'appartenance de l'être. L'être appartient à l'étant. Le Dasein peut dire l'être est « mien » parce que l'être ne s'appartient pas : il n'est pas sein, il est mien. Il n'est pas indépendamment de l'étant, il se dépossède en faisant exister l'étant. Si l'être ne lui appartenait pas l'étant ne serait pas, il n'existerait pas. C'est pourquoi Heidegger commence par déclarer que « *l'essence du Dasein réside dans son existence* »³⁸.

Cette définition dégage un parfum scolastique. Elle a cependant un sens totalement différent. L'existence (*Existenz*) telle que Heidegger l'entend n'a pas le sens médiéval d'*existentia*. A ses yeux, celle-ci signifie littéralement être subsistant, ce qui se trouve sous-la-main (*vorhandensein*). Elle caractérise les étants qui sont refermés sur eux-mêmes, figés comme une pierre. L'*existentia* est quelque chose de statique. L'existence dont nous parle Heidegger est ex-statique. Elle caractérise cet étant nommé Dasein capable d'être ce qu'il projette d'être, de sortir de soi, d'ek-sister comme cela transparaît dans *La lettre sur l'humanisme*. L'essence du Dasein est d'exister signifie que le Dasein est ce qu'il peut être. Être pour lui c'est « pouvoir être » cet étant concret, engagé dans le monde, dont l'être est sans cesse mis en jeu et comme arraché à soi-même. L'essence du Dasein ne signifie donc pas le caractère stable et invariant de ce qui est, elle n'est pas une définition abstraite définitivement valide. Voilà pourquoi quand nous parlons de Dasein nous ne sommes pas sûrs de parler de la « nature humaine ».

Après avoir caractérisé l'être du Dasein comme ce qui « existe », Heidegger s'arrête à son deuxième caractère : le fait que l'être soit « mien ». Le Dasein peut parler de l'être en parlant de soi. A la différence d'une chose qui ne sait pas qu'elle est, le Dasein peut dire : « je suis ». Il sera un Dasein « authentique » (*eigentlich*) dans la mesure où il reconnaîtra son être comme sien, comme propre (*eigen*). Le Dasein se présente sous les espèces d'un moi, ce moi cependant n'est ni une substance ni une pure subjectivité. Être moi c'est choisir telle ou telle possibilité. Celle-ci peut être authentique ou inauthentique, selon qu'elle se fait pour soi ou contre soi : « *Le Dasein est à chaque fois sa*

³⁷ ET, § 9, p. 73.

³⁸ Idem.

possibilité, il ne l'a pas sans plus, de manière qualitative, comme quelque chose de sous-la-main. Et c'est parce que le Dasein est à chaque fois essentiellement sa possibilité que cet étant peut se choisir lui-même en son être, se gagner ou bien se perdre, ou ne se gagner jamais, ou se gagner seulement en apparence. S'être perdu ou ne s'être ou ne s'être pas encore gagné, il ne le peut que pour autant que, en son essence, il est un Dasein authentique possible, c'est-à-dire peut-être à lui-même en propre. Les deux modes d'être de l'authenticité et de l'inauthenticité (...) se fondent sur le fait que le Dasein est en général déterminé par la mienneté »³⁹.

Les deux caractéristiques du Dasein que nous venons de passer en revue (existence et mienneté) montrent que nous n'avons pas affaire à un étant « sous-la-main », une chose quelconque parmi d'autres dans ce monde. Ce qui détermine le Dasein c'est la possibilité d'être ou de ne pas être lui-même. L'analytique du Dasein s'édifiera donc à partir de son existentialité, c'est-à-dire ce qui concerne son être. Ses caractères d'être spécifiques seront appelés existentiels afin de les distinguer des déterminations d'être des étants autres que le Dasein et que nous appellerons catégories.

Jusqu'à présent, nous avons explicité les divers moments constitutifs de l'être-au-monde. Cette multiplicité, toutefois, ne doit pas troubler la vue de l'unité du Dasein. C'est pourquoi nous devons nous demander comment la totalité structurelle de ce dernier peut être une unité : « *comment déterminer existentiellement et ontologiquement l'unité de la totalité des structures que nous avons mises en évidence ?* »⁴⁰.

La question se pose avec autant plus d'acuité que, comme nous l'avons examiné, l'être du Dasein est jeté dans le monde, projeté devant lui-même pour être ce qu'il peut-être. Dans cet état de dérégulation, de complet abandon, il sent qu'il y va de son être.

Voyons donc le chemin à suivre pour trouver le principe unificateur de ce tout. Cette unification est nécessaire parce que, sans elle, l'analytique existentielle serait descriptive non ontologique, et offrirait uniquement un échantillonnage de différentes sortes de moments existentiels. L'être du Dasein éclaterait dans une multiplicité chaotique de mode d'être. Aucun lien ne serait possible entre la quotidienneté du Dasein et son fondement ontologique : « *L'unité de la structure totale ne peut être phénoménalement*

³⁹ ET, § 9.

⁴⁰ ET, § 39, p. 229.

atteinte par un agencement artificiel de ses éléments. Celui-ci présupposerait un plan de construction. Or, l'être du Dasein est être qui porte ontologiquement et comme tel la totalité des structures de Dasein, ne devient accessible à notre vue que lorsque nous reconnaissons dans cette totalité un phénomène unitaire et originel, phénomène qui régit toujours déjà cette totalité de manière à fonder ontologiquement la possibilité de chacun de ces moments à l'intérieur de la structure totale »⁴¹.

Où donc trouver la source de l'unité du Dasein ? Nous savons que le Dasein ek-siste en se transportant devant lui-même. Il passe pour ainsi dire, à travers en s'ouvrant. Cette ouverture qui le constitue – ne pourrions-nous pas dire le destitue ? – de part en part et d'où il tombe depuis toujours à l'intérieur de lui-même dans le monde, dévoile l'être du Dasein comme « souci » (Sorge). Il s'agit d'un phénomène ontologique. Gardons-nous donc de voir dans le souci un état d'âme ou un phénomène tel que la volonté, le souhait, la tendance, la pulsion. La dimension existentielle du souci permettra à l'analytique de passer du stade préparatoire au problème du fondement de l'être en général. Car c'est le souci qui relie tous les moments de l'ek-sistence du Dasein.

Il est intéressant de saisir, ici, la nature du rapport entre le souci et la conception heideggerienne de l'être. Être, pour Heidegger, c'est toujours être quelque chose, c'est pouvoir être, c'est pouvoir être de l'étant. Ce sens actif de l'être n'a aucune relation avec l'acte d'être tel qu'un Saint Thomas l'a élaboré. Pour ce dernier, l'Acte exprime la plénitude de l'Être qui est toujours l'Être de l'Être. Cela signifie que l'Être n'a besoin de rien d'autre que lui pour Être. Si la création n'est pas nécessaire à Dieu, c'est parce que l'Être des étants créés n'ajoute ni n'enlève rien à l'Être. Il n'en est pas de même pour l'Être actif de Heidegger. Le Sein ne s'appartient pas, il est toujours à l'étant. C'est la raison pour laquelle le souci s'inscrit dans l'Être du Dasein comme ce qui le constitue, c'est-à-dire, comme ce qui se destitue de soi pour se remettre au monde. Le souci nous permettra donc de savoir ce qu'est être Dasein.

L'angoisse révèle au Dasein son être-au-monde et ses composantes : existentialité, facticité et déchéance. Ces caractères ontologiques fondamentaux forment un tout. Mais comment cette totalité se lie, cela l'angoisse ne nous le dévoile pas. L'Être du Dasein ek-siste, il se jette en avant de lui-même. Tout son être réside dans ce mouvement. Cette structure ontologique, Heidegger la nomme : « *l'être-en avant-de-soi-même* ». Elle caractérise le Dasein comme toujours déjà jeté dans le monde. Son ek-sistence est « *factice* » en ce sens

⁴¹ ET, § 39, p. 230.

qu'elle se déroule toujours dans le monde. Ce déroulement est un dévalement, une déchéance, une chute. Existentialité, facticité et déchéance forment donc bien une unité qui pourrait se formuler : « *Être-déjà-a (au monde)-en-avant-de-soi-même-comme-être-auprès-de* »⁴². Cet être répond précisément à la conception que nous nous faisons du « souci ».

N'entendons pas le souci de manière ontique au sens d'« accablement ». Il est purement ontologique. C'est l'être-au-monde qui est souci. Telle est la raison pour laquelle nous avons interprété l'être-auprès-de comme « préoccupation » et l'être-avec-autrui comme « sollicitude ». Cela nous permet de comprendre que le souci n'est pas coupé de toute facticité. Il englobe l'ensemble des déterminations existentielles qui articulent la totalité du Dasein. Celui-ci est donc intimement concerné par le souci.

C'est pourquoi parler de souci de soi est une tautologie. Car être soi c'est être-en-avant-de-soi, et être-en-avant-de-soi voilà la définition du souci. Le souci précède tout comportement, toute situation. On ne saurait le ramener à un acte particulier, ou le réduire à une tendance psychologique telle que le souhait, l'impulsion ou l'inclination. Tous ces phénomènes, loin d'expliquer le souci, se fondent au contraire sur lui car il leur est antérieur.

Ainsi, la structure unitaire du souci transparaît dans le phénomène du vouloir comme fondement de ce dernier. Vouloir c'est toujours vouloir quelque chose, donc anticiper, se projeter, se jeter en avant. De même, penser c'est penser quelque chose, agir c'est faire quelque chose. Le Dasein en lui-même, dans son ipséité, n'est jamais donné séparément comme une substance fixe. Il se dépasse toujours soi-même. « Je » est sans cesse mis en « jeu ». Son unité est dynamique, non statique, massive. C'est l'unité d'une totalité articulée. En résumé, nous pouvons dire : « *Le terme du souci désigne un phénomène ontologico-existential et fondamental dont la structure, pourtant, n'est pas simple. L'unité ontologique originelle de cette structure ne saurait se réduire à un élément ontique premier, tout comme l'être du Dasein* »⁴³.

⁴² ET, § 41, p. 242.

⁴³ ET, § 41, p. 246

Cette absence de simplicité de « *l'être en général* » est révélatrice de la spécificité de la pensée heideggerienne : l'Être n'est pas une unité simple, mais une totalité articulée. Ici, Heidegger s'inscrit en faux contre une philosophie de l'Être pour laquelle l'absolue simplicité de celui-ci est la garantie de son immuabilité et de sa transcendance : c'est parce qu'il est Un que l'Être demeure le Même. Il ne peut être autre que soi. Aucune potentialité ne se trouve en lui parce qu'il est plénitude d'être. L'Être, donc, peut régner au-dessus des étants dont l'existence est « *participation* » et non « *déroulement* » catastrophique. Il n'en est pas ainsi pour l'auteur de *Sein und Zeit*. La non simplicité de l'Être entraîne sa débâcle dans le multiple. Cette débâcle, cette déchéance, se produit à l'intérieur de soi. Au niveau du Dasein, l'être s'articule dans une totalité structurée sur le mode de l' « aller-en-avant-de-soi ». Dans le Dasein, l'être se trouve-là, comme à un moment de sa chute, avant l'anéantissement final.

« *Le souci est l'être du Dasein* »⁴⁴. Tel est l'acquis majeur des analyses qui précèdent. Il s'agissait de dégager le fondement ontologique de l'étant que nous sommes et que nous avons nommé « Dasein ». Heidegger a évité avec soin de partir de la définition traditionnelle de l'homme. Car ce dernier n'est pas une unité substantielle, mais une totalité articulable dont les moments constitutifs sont reliés ontologiquement par le souci. Le souci n'a pas le sens ontique de tracas, d'ennui, avons-nous dit. L'auteur de *Sein und Zeit* voit un témoignage pré-ontologique du caractère originellement existentiel du souci dans une ancienne fable (§ 42, pp. 247-248) qu'il cite en son entier. Nous ne la reproduisons pas.

Ce qui importe de retenir est que Heidegger vise à étayer sa thèse d'un exemple poétique témoignant que le souci est bien l'origine de l'homme et qu'il exprime son passage temporel dans le monde : « *La perfection de l'homme, c'est-à-dire, sa capacité de devenir ce qu'il peut être en raison de sa liberté pour ses possibilités inaliénables (de son pro-jet), est l'œuvre du souci* »⁴⁵. Heidegger fait du souci un véritable « a priori ontologique », constitutif de l'être du Dasein.

⁴⁴ Idem, § 42, p. 248.

⁴⁵ ET, § 42, p. 249.

Au terme de cette analyse, l'auteur rappelle que l'interprétation ontologique du Dasein comme souci vise, non pas l'élaboration d'une anthropologie philosophique, mais la préparation de l'ontologie fondamentale qui s'interroge sur le sens de l'être.

Si à cette structure qui articule les trois existentiels fondamentaux en un phénomène unitaire, Heidegger donne le nom de souci (*Sorge*), il note la volonté de dépouiller ce terme de toute connotation existentielle et morale et de le prendre exclusivement en un sens ontologique et existentiel. Ce choix n'est cependant pas arbitraire, puisqu'il peut alléguer un « témoignage pré-ontologique » qui atteste que le Dasein se comprend lui-même comme souci en dehors de toute interprétation théorique. Ce témoignage, Heidegger le trouve dans une œuvre poétique, une fable d'Hygin qui a déjà retenu l'attention de Herder et de Goethe, et où non seulement le souci est envisagé comme ce qui possède l'homme toute sa vie durant, mais où il apparaît aussi en connexion avec la conception qui voit dans l'homme un composé de matière (de terre) et d'esprit. De plus le latin *cura* présente le même double sens de souci et de soin que l'allemand *Sorge* et Heidegger y voit la désignation de la constitution une de la structure essentiellement double du projet jeté.

A la lumière de ce témoignage pré-ontologique, la définition traditionnelle de l'homme comme *animal rationale* apparaît comme non originaire puisqu'elle conçoit l'homme comme un composé de sensible et d'intelligible et non pas comme un « tout ». Heidegger entreprend en effet de montrer dans le § 41 que le souci est ontologiquement antérieur au vouloir, au souhait, à l'impulsion et au penchant, c'est-à-dire à ces pulsions que l'on considère comme caractéristiques du vivant en général. En affirmant que ce n'est pas sur la base d'une considération de ce qui est propre à la vie que l'on pourra comprendre le Dasein et son souci, Heidegger rompt avec la « philosophie de la vie » qui caractérise la tendance la plus marquée de la pensée allemande depuis le romantisme.

B) Heidegger et ses devanciers

a- Le concept de phénoménologie

Mettre en contraste l'être et l'étant et expliquer l'être lui-même telle est la tâche de l'ontologie. Cette tâche détermine la méthode. Celle-ci se distingue de la méthode scientifique qui va, comme nous l'avons vu, aux étants seulement et selon un point de vue particulier. Or, Heidegger veut aller aux choses mêmes, et le chemin (*methodos*) qui y conduit est la « phénoménologie », forgée par Husserl : « *le terme de phénoménologie exprime une maxime qu'on peut ainsi formuler : « droit aux choses mêmes ! » »*⁴⁶.

Dans ce développement, deux concepts seront analysés : le phénomène et le logos.

La méthode phénoménologique consiste à faire voir ce que le phénomène est en soi-même dans son être.

Le mot lui-même, d'origine grecque, est expressif à cet égard : il signifie ce qui se montre à la lumière du jour. Mais ici, Heidegger est suffisamment clair pour que nous puissions lui laisser la parole : « *Le mot grec...auquel renvoie le vocable phénomène...veut dire : ce qui se montre, le manifeste ; mettre à jour, placer dans la lumière. (...). Nous retiendrons donc comme signification du mot phénomène : le se-montrant-de-soi-même, le manifeste. Les phénomènes, sont donc l'ensemble de ce qui est au jour ou peut être amené à la lumière, et que les Grecs identifient parfois simplement avec les étants »*⁴⁷.

L'étant est donc un phénomène en ce sens qu'il se montre, il se donne à voir. En se montrant, il prend l'air de, il est comme si. Il paraît, et cette apparence peut nous cacher quelque chose. L'étant peut nous tromper sur ce qu'il est en soi et se montrer comme ce qu'il n'est pas. Ce pouvoir de se montrer comme quelque chose n'est pas est le propre de la prétention. L'apparence est donc l'aspect négatif du phénomène. Elle n'est pas apparition (*Erscheinung*).

L'apparition, elle, n'est pas ce qui se montre mais quelque chose qui s'annonce à travers quelque chose qui se montre. Le phénomène est donc

⁴⁶ ET, § 7, p. 54.

⁴⁷ ET, § 7, pp. 54-55.

apparence, non apparition. Pour dire simplement, l'apparence c'est en quelque sorte ce qu'on voit de quelqu'un (de quelque chose), la manière dont quelque chose se montre, est visible (air, aspect, mine, tournure) ; c'est l'aspect extérieur, considéré comme différent de la réalité (dehors, façade) alors que l'apparition c'est l'action voire le fait de se montrer aux yeux, de se manifester ; c'est de l'automanifestation, de la monstration, la révélation de la chose elle-même. Les phénomènes ne sont jamais des apparitions, tandis que toute apparition est bel et bien assignée à des phénomènes (ET, §7).

Ainsi l'être se montre dans l'étant en se cachant. L'étant, en se manifestant, annonce l'être qui demeure en retrait. L'être apparaît dans l'apparence : l'apparence devient transparence. La méthode phénoménologique doit nous permettre d'accéder à l'être à partir de l'étant tout en maintenant la distinction entre l'être et l'étant. Le mot *logos*, dès Platon et Aristote, revêt une pluralité de sens. Il est traduit par raison, jugement, définition, fondement, rapport. Mais ces diverses significations se ramènent toutes à une signification fondamentale : la parole. *Logos* signifie alors rendre manifeste ce dont la parole parle. Le *logos* fait voir quelque chose, cela justement sur quoi il est parlé et il le fait voir à celui qui parle (médiateur) aussi bien qu'à ceux qui parlent entre eux. Ce qui détermine donc le discours, la parole, c'est le « faire-voir » et non le « lier ». L'acte de lier, de mettre ensemble n'est possible qu'à partir d'un montrer : le *logos* fait voir quelque chose dans sa corrélation avec quelque chose. De même, c'est à partir du « faire-voir » que se déterminent le vrai et le faux. La vérité n'est donc pas un « accord » ou une « adéquation », mais, comme son nom l'indique, elle est *alétheia* « dévoilement ». L'être vrai est ce qui s'expose à la lumière et peut être « vu » et, par conséquent, dit. Corrélativement, être faux signifie laissé dans l'ombre, sous le voile, impossible à voir.

En définissant la vérité comme dévoilement et non comme accord entre un sujet et un objet ou une conformité de la pensée avec elle-même, Heidegger se détache de la philosophie de la conscience.

La vérité n'est pas une « construction », une représentation, mais la présentation des choses. En fondant la vérité sur l'être, *Sein und Zeit* opère ainsi une véritable révolution copernicienne. L'interprétation du phénomène et du *logos* nous permet d'obtenir la définition suivante de la phénoménologie suivant les lignes de la page 62 du § 7 de *Être et Temps* : faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même. Cette formule exprime bien le « retour aux choses ». Si la phénoménologie n'est pas une science des phénomènes mais la mise en lumière de ce qui est, que doit-elle « faire voir » ? Et bien, tout d'abord, ce qui ne se montre pas. Elle doit faire voir ce qui se cache, mettre en lumière ce qui reste dans l'ombre, tirer au clair ce qui est en

retrait. Tel est le cas de l'être de l'étant : « *ce qui demeure en retrait dans un sens exceptionnel ou qui retombe sans arrêt dans l'occultation ou qui ne se montre que « sous un masque » n'est pas cet étant-ci ni celui-là mais, au contraire, ainsi que l'ont montré les considérations antérieures, l'être de l'étant* »⁴⁸. En tant que « phénomène » au sens phénoménologique, l'être doit se donner à voir, il doit se montrer. Cela signifie que l'être de l'étant ne se ramène pas à quelque chose derrière quoi se tiendrait encore quelque chose qui n'apparaît pas : l'être est ce derrière quoi il n'y a rien ; Cela ne l'empêche pas de rester en retrait. D'où la difficulté de le saisir. L'être se montre en se cachant, il se cache en se montrant comme « *La Lettre volée* » d'Edgar Allan Poe (1809-1849), écrivain américain, poète, romancier et nouvelliste du XIX^e siècle.

Dans *La Lettre volée* (en anglais, *The Purloined Letter*), Edgar Poe imagine une intrigue où un certain « D. » (peut-être un frère du héros, le chevalier Auguste Dupin, comme semble l'indiquer la citation de la tragédie *Atrée et Thyeste* de Crébillon père : « un destin si funeste, / s'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste. ») vole à une dame de qualité une lettre compromettante. Pour la cacher aux policiers, qui surveillent ses allers-retours et fouillent son hôtel pendant son absence, il la met bien en évidence dans un tableau accroché au mur. L'aveuglement des policiers, à l'esprit médiocre, renvoie à l'aveuglement des hommes, incapables de saisir la perfection de l'intrigue de Dieu. Quant à « D. », Poe le décrit comme dominé par la *fancy*, au contraire du chevalier Dupin, qui finit par l'emporter, grâce à son imagination créatrice. L'être peut être à ce point recouvert par l'étant, occulté par lui, que l'ontologie jusqu'à ce jour l'a oublié et a même fini par ne plus s'interroger sur lui. Mais la méthode phénoménologique nous aidera à dépasser cette malheureuse histoire, en nous permettant d'accéder à l'être de l'étant. « *L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie* »⁴⁹. Tel est l'axiome sur lequel s'édifie notre recherche.

Nous venons de franchir le seuil de *Sein und Zeit*. La double introduction qui nous ouvre les portes nous a montré l'extraordinaire effort d'un philosophe essayant de tirer l'être de l'oubli. La « tradition » jusqu'à ce jour n'a parlé que des étants non de l'être. Elle a méconnu la différence ontologique entre *Sein* et *Seiende*. L'heure est venue pour l'étant de s'interroger sur l'être, sur son être. Tel est le grand effort de Heidegger. Mais, aussitôt posée, la question de l'être rencontre une limite sur laquelle viendra se heurter *Sein und Zeit* : l'être est toujours l'être de l'étant. Et certes, si l'étant n'était pas, il ne serait pas là pour

⁴⁸ ET, § 7, pp. 62-63.

⁴⁹ ET, § 7, p. 63.

s'interroger sur l'être. Mais l'être lui-même n'est pas un étant. Il le transcende : l'être est le transcendent pur et simple. Toutefois cette transcendance n'est pas, pour Heidegger, celle de l'*Être* souverain et indépendant des étants, et qui est le nom de Dieu dans la métaphysique chrétienne. Elle est la « transcendance » d'un être impliqué dans les étants et entraîné avec eux dans leur course vers un « horizon » inaccessible. Tout se passe comme si l'être subissait l'étant à la manière dont celui-ci succombe au monde. En d'autres termes, il ne s'appartient pas, il s'échappe à lui-même et ceci constamment parce que l'être n'est pas l'être : il est le temps. Il n'est pas, il ek-siste, il sort de soi et s'oublie dans l'étant. L'être, dit Heidegger, est ce dont l'étant doit se remémorer. Son sort dépend de l'étant.

b- Heidegger : un lecteur attentif des penseurs grecs et des présocratiques

Une grande partie de l'œuvre de Heidegger est un dialogue avec les penseurs du passé. C'est qu'il n'y a pas une pensée systématique à laquelle s'adjoindrait à titre d'illustration une chronique des opinions passées. L'être a accédé au langage dans la parole des penseurs essentiels. Le dialogue n'est donc ni érudition ni polémique mais nécessité. Du dit seul, peut sortir le non-dit. Paradoxalement, c'est parce que cette œuvre s'en tient à ce point de vue qu'on l'a accusée de se vouloir prophétique. Heidegger répond en disant qu'il suffit de regarder ce qui a été. C'est sur des paroles déjà dites et sur leurs traces durables qu'il prend appui. Son effort consiste seulement à laisser l'herméneutique s'accomplir en lui. C'est par elle qu'il est conduit à la compréhension de l'être qu'elles instituaient. Cette entreprise ne fait pas seulement apparaître la présence de ce qui a été écrit, c'est-à-dire elle ne se contente pas d'en fournir une interprétation conceptuelle. Elle nous mène à ce que cachait cette manifestation. Elle révèle comment cette présence fut donnée. En un mot, elle la réfère au destin de la pensée, entendu comme vérité de l'être.

C'est dans cette perspective du retour du passé que nous parlerons de Parménide, Platon, Husserl.

Certains ont cru que l'hommage rendu par Heidegger à Parménide et son étude des présocratiques coïncident, pour lui, avec la découverte d'un point de départ où la pensée humaine d'aujourd'hui retrouverait sa liberté. Il est tout à fait contraire à l'esprit de l'auteur de « Être et Temps » de chercher un quelconque retour au passé au mépris de l'histoire et de son propre destin. Une lecture plus attentive montre même que, quel que soit le mérite attribué par Heidegger à ce premier des maîtres, Parménide n'en inaugure pas moins, à ses yeux, la métaphysique. L'histoire s'ouvre quand l'homme se met à penser, comme en ce début du monde où Tête d'or s'aperçoit qu'il y a des choses, qu'il les nomme et qu'il les comprend. « *L'étant est* » s'écrit un jour Parménide en un saisissant raccourci. Le sol dès lors se creuse sous ses pas. Le mortel comprend qu'il comprend et se demande comment cela se peut. L'évident devient énigmatique. Le monde devient intelligible. La réflexion de l'occident s'est alors mise en branle, à travers l'atteinte d'un rapport entre ce qu'elle nommera « l'être » et ce qu'elle nommera « la pensée ». Ce que Parménide a été le premier à savoir, c'est que l'homme se tient sans cesse au carrefour où se noue toute pensée. Le miracle grec, bien loin de se situer dans la naissance d'une certaine raison, résiderait tout entier dans la saisie vivante de la rencontre des trois chemins de l'être, du non-être et de l'apparaître. Nous manifester leur unité, mais permettre ce qui sera leur opposition ultérieure, tel fut le rôle de Parménide.

A écouter Heidegger, chez Parménide, Pindare ou Sophocle, Anaximandre ou Héraclite : partout règne une même passion, celle du dévoilement de l'être. Mais Parménide n'en reste pas à la position de son époque. Son coup de génie, dont nul n'eût pu prévoir les conséquences, tient en cette déclaration en apparence la plus simple, mais dont deviendra tributaire toute la pensée ultérieure : l'étant est. Heidegger s'engage audacieusement dans la tâche de mettre en évidence les relations invisibles qui lui paraissent constituer le lien de la doctrine de l'Eléate alors que ce dernier ne les a pas pensées parce que ces relations demeuraient encore hors du cercle des choses qui méritent d'être pensées. Les Grecs ne les pensaient pas parce qu'ils habitaient dans cet être-wesen, dans ce règne du parler du langage. Il s'agit donc de dire ce qui fut sans pour autant avoir été dit. Pour qui analyse la courte proposition : l'étant est, il y retrouve inclus les deux pôles de l'être et de l'étant qui jusqu'alors n'avaient jamais fait l'objet d'une crise de conscience distincte et explicite. Pour la première fois, Parménide conçoit clairement et purement la manifestation lumineuse –wesen- qu'accomplit la pensée et qui l'accomplit elle-même. Penser, c'est toujours dire est. La pensée est l'ouverture pour l'être. A partir de Parménide, l'être est pensé comme présence de l'étant. L'étant qui est, du même coup, exclut son non-être. Parménide devient le père de la métaphysique et de l'ontologie.

C'est en se situant aux frontières du visible et de l'invisible chez Platon que Heidegger va aborder cette recherche. Le cas qu'il examine est d'ailleurs privilégié puisque ce qui va tendre à cerner chez le philosophe grec, ce n'est ni plus ni moins que le débat entre le visible et l'invisible. En effet, Heidegger voit dans le visible et l'invisible de Platon, le manifeste et le caché chez lui. Poursuivons avec cette interprétation de Platon lui-même, aussitôt après le récit du *Livre VII de la République*, le mythe de la caverne qui illustre le passage des ténèbres à la lumière. « *De même que cette caverne est l'image de notre condition, les ombres sur le mur figurent les étants au milieu desquels nous vivons et que nous manions tous les jours. Ces étants ne sont pour lui que l'ombre de leurs idées. Ils représentent dans l'allégorie, les objets dressés sur le mur extérieur de la caverne. (...) Mais Platon ne prend pas ces contours et ces formes pour un pur « aspect » -eidos- ils correspondent à la façon dont l'objet se rend « présent » comme tel. Ce serait une erreur pourtant de croire que les idées se suffisent à leur tour et qu'elles se sonnent à nous. C'est le soleil dont Platon fait l'image du bien, qui nous les révèle et nous les donne* »⁵⁰.

⁵⁰ DMH, pp. 65-66.

Heidegger estime qu'à travers cette interprétation de Platon par lui-même passe un double courant dont il est possible de suivre les directions divergentes. Tandis que l'un correspondrait à l'originelle préoccupation du caché et du manifeste, l'autre tendrait à imposer le primat, inconnu jusqu'alors, du visible et de l'invisible. Suivant la première tendance, ce qui prédomine, c'est l'incessant combat du dévoilement contre le voilement. Dans cette perspective, se situe la description de chacun de ses séjours de l'homme et surtout le passage de l'un à l'autre ; Platon nous affirme qu'il symbolise l'éducation *-paideia-* qui est toujours une victoire sur la non-éducation *-apaideusia-* comme la vérité est une victoire sur la non-vérité. Elle arrache l'homme à son monde de vie commune et quotidienne et le conduit en un autre lieu, celui dont Parménide avait déjà souligné le caractère surprenant et redoutable. Il ne faudrait pas croire, en effet, qu'elle est accomplie dès qu'on a quitté l'entrée de la caverne, ni même qu'à un moment quelconque, elle soit assurée. Elle exige une lutte incessante, que rappellerait durement, au besoin, le quatrième épisode. A chaque étape de cette révolution de l'âme, de ses détours, ceci se révèle davantage.

Le mot phénoménologie est plus vieux que Husserl. C'est probablement au XVIII^e siècle qu'il est formé en écho à ontologie qui, à son tour, devance phénoménologie d'environ un siècle. Mais c'est sur la base de ce rapport entre les deux dénominations que Husserl, à la fin des *Méditations cartésiennes* de 1929, pourra dire de la phénoménologie telle qu'il l'entend, qu'elle est « la vraie et authentique ontologie », autrement dit « la logique concrète de l'être ». Sur la lancée de Descartes, la phénoménologie, du sens restrictif que lui attribuait Kant, et en passant par le sens théologique que lui donnait Hegel, en arrive au sens réductif qu'elle prend avec Husserl. La phénoménologie au sens de Husserl est donc essentiellement réductive. Mais il distingue deux réductions. La réduction éidétique dite platonicienne car une chose, disait Platon, consiste essentiellement en ce qui la « met en vie » ; elle n'est pas autre chose que son *eidos*. Husserl la caractérise comme *ideirende* – intuition. La réduction phénoménologique dite cartésienne et caractérisée à priori comme transcendantale. Il y a deux méthodes pour comprendre la réduction phénoménologique : la méthode dogmatique et la méthode narrative qui est celle du *Faune de Mallarmé*. En clair, la réduction phénoménologique est le passage d'un « réalisme » des essences (*Prolégomènes de 1900*) à la déréalisation du vécu (*Ideen de 1913*), non sans doute en vue de l'anéantir, mais pour le tenir en vue tel qu'il apparaît à qui prend pour maxime : droit à la question. Husserl parle également de constitution qui, en fait, n'est pas une troisième démarche qui s'ajouterait aux deux réductions, relativement à la prise en vue du vécu lui-même. La phénoménologie, Husserl, citoyen du pays des sciences, la présentait comme une science nouvelle, bien qu'elle fût, disait-il, depuis déjà plus de trois siècles. Bien des Français en sont restés à ce modernisme qui les a irrémédiablement coupés de Heidegger, pour qui la phénoménologie est

beaucoup plus la méthode naturelle et comme le « cela va de soi » de la philosophie grecque que l'aspiration secrète de la philosophie moderne. Pour Heidegger, la phénoménologie de Husserl à qui il doit tant, demeure tributaire du moi transcendantal. Cependant, Heidegger retiendra de la phénoménologie l'idée qu'il faut aller à la chose même. Cette chose n'est pas la conscience intentionnelle ou le moi transcendantal, mais l'être. La phénoménologie avec lui, s'érige en ontologie. Elle doit désormais « montrer » le sens authentique de l'être en général à partir d'une analytique de l'étant.

Ce n'est que postérieurement à *Être et Temps*⁵¹ que Heidegger distinguera les trois éléments de la méthode phénoménologique : la réduction, que Heidegger comprend comme une reconduction du regard de l'étant de l'être, ne constitue pas en effet l'élément unique de la méthode phénoménologique. Elle doit être complétée par la construction qui consiste à porter l'être lui-même au regard : celle-ci implique de son côté nécessairement une destruction, c'est-à-dire une déconstruction critique des concepts en usage afin de remonter aux sources où ils ont été puisés.

⁵¹ Martin Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. De J.F. Courtine, Gallimard, 1985, p.26q.

CHAPITRE DEUXIEME :

DANS LA PENSEE DE HEIDEGGER

« Nous ne parvenons jamais à des pensées.
Elles viennent à nous. ».

Heidegger in « Essais et Conférences »

Chapitre II : Dans la pensée de Heidegger

Section 1 : Philosophie et métaphysique

a- Vocabulaire heideggérien

Quand on parcourt les textes de Heidegger, on fait vite de constater une certaine « matérialité » textuelle ou « relief stylistique » que George Steiner explique à travers ses propos suivants : « *Le jeu pratiqué par Heidegger sur la vie cachée des mots , sa cadence rythmée, son emploi de la métonymie, où des attributs concrets tiennent lieu d'entités abstraites et où des segments abstraits représentent ou réalisent un tout concret, semblent devenir simultanément transparents et hypnotiques, comme une profondeur vue à travers un écran de lumière ou une eau éclairée.* »⁵².

En quoi consiste cette vie cachée des mots ? Il faut percevoir au-delà des, la cadence même de la prose heideggérienne. On est surpris par l'emploi de la métonymie, par les glissements ou intervertissements concret / abstrait dont la combinaison produit ce que nous avons voulu nommer le voile de la pudeur, conférant au texte une fonction de protection de ce qui lui appartient en propre, d'intime (*Innigkeit*) et ouvrant sur la profondeur de l'Être.

La phrase de George Steiner n'est pas sans évoquer la conception heideggérienne de la vérité où se mêlent précisément patent et latent. L'organisation des catégories de sens chez Heidegger, c'est-à-dire son vocabulaire, sa manière de faire sens, prend un tour particulier qui requiert de la part du lecteur un exercice l'amenant à reconnaître la manière dont le sens est finalement posé.

En effet, dans l'œuvre de Heidegger, deux types de vocabulaire se juxtaposent. D'une part, il y a celui très concret, qui exalte la glèbe, le sol, la forêt, le travail du bûcheron, et, d'autre part, le plus apparemment rébarbatif des jargons philosophiques. Heidegger réalise donc ce tour de force d'être à la fois un doux poète bucolique et un philosophe universitaire excessivement rigoureux, auquel aucun concept n'échappe. Comment ces deux attitudes ont-elles pu cohabiter dans un seul individu ? Y aurait-il deux Heidegger ?

⁵² H, p. 23.

Il peut paraître banal de dire que Martin Heidegger est né le 26 septembre 1889 à Messkirch. C'est qu'une appréciable part de son œuvre sera déterminée par ce « quelque part ». Heidegger reste, en effet, très attaché à son enracinement alémanique. L'enracinement, pour lui, est une des conditions essentielles de l'être-homme. L'homme véridique ne sera pas enraciné par accident et provisoirement (en attendant mieux) ; il l'est essentiellement. L'homme qui perd ses racines, se perd en même temps. Il ne serait pas arbitraire de résumer la pensée anthropologique de Heidegger en quelques mots : être homme, c'est bâtir (fonder) et habiter un monde (s'y enraciner). De fait, toute l'œuvre de Heidegger porte l'empreinte du terroir natal, de cette souabe qui vit naître Schiller, Schelling, Hegel et Hölderlin. Le murmure, les palpitations de ce pays de forêts, silencieusement présents dans la philosophie heideggérienne, différencieront Heidegger de Sartre, le disciple parisien qui s'est efforcé d'utiliser à son profit le même outillage conceptuel. Sartre, a remarqué Jean-Paul Resweber, subira toujours l'influence anonyme ou frénétique des cités bourdonnantes, où il est impossible de saisir la densité et l'unité originelles des choses et de la nature.

b- Philosophie

L'intention de Heidegger pourrait se résumer par une déconstruction de la métaphysique occidentale afin d'y reformuler une ontologie. Il propose de comprendre l'essence de l'homme en partant de la vérité de l'Être. Radicale nouveauté qui paraît rompre avec la tradition depuis les origines grecques de la philosophie. Cette démarche s'articule en deux périodes. D'une part, la question du sens de l'Être (Dasein) dont *Sein und Zeit* est l'œuvre maîtresse et d'autre part, celle des conditions d'une manifestation de la vérité, notamment au travers du langage poétique en qui il voit un accès à l'Être lui-même.

En effet, notre existence quotidienne se caractérise par des conduites inauthentiques qui occultent l'Être en le précipitant dans une vacuité ontologique dont la technique est la plus parfaite expression. L'homme découvre, par l'expérience de l'angoisse, que le néant est le fondement de son être en tant qu' « être-vers-la-mort » (voir concaténation de mots).

Son œuvre qui devrait comporter plus de cent volumes (102 ou 108) quand l'édition serait achevée, est en grande partie constituée de ses cours qui reprennent la compréhension de toute l'histoire de la philosophie. Dans chaque philosophie, il entend débusquer l'impensé singulier qui est le sien, dû à l'oubli de l'être, d'où proviendrait son aveuglement à l'histoire qu'elle contribue pourtant à façonner, promouvant ainsi toujours davantage une métaphysique de la volonté dont l'impasse culmine dans la « volonté de volonté », caractéristique du nihilisme accompli. Ses sources sont très diverses, de sorte qu'elle constitue une vaste relecture de toute l'histoire de la métaphysique occidentale.

Dans *Ontologie, herméneutique de la facticité*, Heidegger écrit : « *Mon compagnon de route dans la recherche fut le jeune Luther et mon modèle Aristote, que le premier haïssait. Les coups, c'est Kierkegaard qui me les a portés, et les yeux, c'est Husserl qui me les a implantés* »⁵³.

Trois chemins menèrent Heidegger à *Être et temps*, son livre-maître :

⁵³ GA 63, pp. 5-6.

1. Tout d'abord, **la pensée aristotélicienne** où Heidegger trouve la question du sens de l'être. Il lit dès 1907 le livre de Franz Brentano, *De la signification multiple de l'étant chez Aristote* (1862). Dans les années 20, il consacre la plupart de ses cours (1921, 1922, 1924, 1926) à l'interprétation phénoménologique des textes d'Aristote. Écoutons Heidegger à propos de la philosophie d'Aristote : « *L'impulsion de toute ma pensée remonte à une proposition aristotélicienne qui dit que l'étant se dit de multiples manières. Cette proposition fut, à vrai dire, le coup de foudre qui déclenchait la question : quelle est donc l'unité de ces multiples significations de l'être, que veut dire être comme tel ?* »⁵⁴.

L'intérêt de Heidegger pour Aristote concerne plus fondamentalement sa philosophie pratique c'est-à-dire la *Rhétorique* et l'*Ethique à Nicomaque*.

2. Ensuite, **la phénoménologie husserlienne**. Heidegger lit les *Recherches Logiques* dès 1901. Il devient l'assistant de Husserl à Fribourg et anime des séminaires d'introduction aux *Recherches Logiques*. En 1925, dans son cours sur les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, il rend une nouvelle fois hommage à la percée que constitue à ses yeux l'ouvrage de 1901 et ses trois découvertes fondamentales (l'intentionnalité, le sens phénoménologique de l'a priori et l'intuition catégoriale) mais prend ses distances à l'égard du tournant transcendantal de la phénoménologie husserlienne des *Idées directrices* (1913). *Sein und Zeit* est dédié à Husserl, « en témoignage de vénération et d'amitié ». Heidegger lui succède à Fribourg en 1929.

Alors qu'en 1927 Husserl voyait encore en lui « *un philosophe catholique avec de francs engagements confessionnels* »⁵⁵, en 1920 il fait état d'une rupture avec le catholicisme qui se serait produite aux alentours de l'année 1916 et, deux ans plus tard, il le décrit comme étant « devenu une personnalité à part entière ». Un document de Heidegger lui-même atteste cette rupture avec le catholicisme de son enfance. En 1919, il informe par lettre le chanoine Krebs

⁵⁴ Zollikoner séminaire in *Ontologie et Temporalité* de Jean Greisch, p. 155

⁵⁵ in Lettre à Paul Natorp du 8 octobre 1917.

qu'il renonce à enseigner la philosophie dans le cadre de la faculté de théologie de Fribourg, en avouant que : « *le système du catholicisme m'est devenu problématique et inacceptable, mais non le christianisme ni la métaphysique (cette dernière, il est vrai, comprise en un sens nouveau)* »⁵⁶.

Pour comprendre l'allure générale des travaux de Heidegger, il faut commencer par écarter un malentendu : le rôle emblématique accordé à la problématique des multiples significations de l'être ne signifie nullement que Heidegger se soit aussitôt précipité dans l'étude de la métaphysique aristotélicienne. C'est plutôt à l'ombre majestueuse des *Recherches Logiques*, découvertes dès 1909, alors qu'il était encore étudiant en théologie, que Heidegger effectue sa formation philosophique, sous la conduite d'un des maîtres de l'école néo-kantienne de Bade, Heinrich Rickert. Avec

Husserl et les néo-kantiens il partage le grand combat contre le psychologisme, comme l'atteste le titre de sa dissertation doctorale : *La doctrine du jugement dans le psychologisme. Une contribution de critique positive à la logique* (1913) (GA I, 3- 129). De ses maîtres néo-kantiens, Heidegger apprend également l'importance accordée aux problèmes épistémologiques. Tout ceci a très peu à voir avec une interrogation de type ontologique. 1919-1923 : Heidegger rompt avec les principaux porte-parole de l'école néo-kantienne avec à leur tête Heinrich Rickert, le patron de la thèse d'habilitation de Heidegger. Parmi les multiples significations de l'être, n'est retenue qu'une seule signification : l'être comme être-vrai ou comme sens-validité. Ce n'est que vers la fin de son enquête sur la théorie logique de la vérité que Heidegger dégage un autre horizon.

Dans la préface du cours du semestre d'été 1923 (le dernier cours de Fribourg, p. 24) Heidegger décrit, dans un texte étonnant, Husserl comme celui qui lui a implanté les yeux pour voir (texte cité plus haut). « Voir » pour Heidegger est synonyme d'interpréter ou de comprendre. Savoir voir et savoir interpréter c'est la même chose. Husserl et Dilthey dominent la nouvelle conception de la philosophie que Heidegger élabore pendant son temps de professeur à Fribourg. On note des divergences croissantes entre ces deux génies antithétiques que sont Husserl et Heidegger, précisément concernant leur conception différente de la phénoménologie.

3. Enfin, la source théologique. « *Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais parvenu sur mon chemin de pensée* »⁵⁷, écrit

⁵⁶ in *Ontologie et Temporalité* de Jean Greisch.

⁵⁷Entretien sur la parole avec un japonais » in *Acheminement vers la parole*.

Heidegger. Heidegger étudie d'abord la théologie avant de s'orienter vers la philosophie. A la fin des années 1910, il rompt avec le catholicisme et étudie les penseurs protestants, essentiellement Luther et Kierkegaard. En 1918-19, Heidegger élabore un cours sur « Les fondements philosophiques du mysticisme médiéval » (Ga 60), où il cite Maître Eckhart, Saint Bernard, Thérèse d'Avila... Heidegger se consacre d'abord à une phénoménologie de la vie religieuse où il trouve les expériences fondamentales de la vie qui le conduisent à l'élaboration de l'analytique du Dasein humain. Son cours d'hiver 1920 porte sur Saint Paul, et celui de l'été 1921 sur Saint Augustin. En 1924, il prononce une conférence sur le péché chez Luther. En 1927, il prononce une conférence intitulée « Phénoménologie et théologie ». Ses écrits les plus tardifs sont, eux aussi marqués par cette provenance : *Le principe de raison*, cours de 1955, analyse longuement les vers du mystique Angélus Silesius, et la sérénité (Gelassenheit) est une notion héritée de Maître Eckhart.

Au milieu des années 1920, avec la mise en avant de la question du temps, Heidegger est amené à travailler sur Kant. Il consacre le semestre d'hiver 1927-1928 à une interprétation phénoménologique de la *Critique de la raison pure*, qui aboutit en 1929 à la publication de *Kant et le problème de la métaphysique* et à sa célèbre confrontation avec Cassirer la même année à Davos. La référence à Leibniz est moins présente, mais Heidegger lui consacre quelques séances de son séminaire en 1928 et trouve chez lui la question fondamentale de la métaphysique : « Pourquoi il y a l'étant et non pas plutôt rien ? ».

A partir de 1929, Heidegger se tourne vers l'idéalisme allemand. Le séminaire d'été 29 qui porte sur ce titre, *Der deutsche Idealismus* (Fichte, Schelling, Hegel) ne sera finalement pas prononcé. Il consacre son séminaire d'été 1930 à l'étude de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et son séminaire d'été 1936 à l'étude de Schelling.

Le tournant historial (*Kehre*) de la pensée de Heidegger, devenant une « méditation de l'histoire de l'être », entendue au sens d'un génitif subjectif, comme « l'histoire de la métaphysique occidentale » en laquelle l'être se dispense en se retirant, le conduisant à se retourner vers le commencement de cette histoire : les présocratiques. Il consacre son séminaire d'été 1932 à l'étude d'Anaximandre et Parménide. Des cours sont encore par la suite consacrés à Parménide (1942/43) et à Héraclite (1943 et 1944, puis en commun avec Eugen Fink en 1966-1967). Les *Chemins qui ne mènent nulle part* (« la parole d'Anaximandre ») et les *Essais et Conférences* (« Logos », « Moïra », « Alêthéia ») reprennent la plupart de ces lectures. Ce tournant le conduit

corrélativement vers la fin de la métaphysique occidentale, son achèvement dans le nihilisme avec Nietzsche. Heidegger consacre six séminaires à l'étude de son œuvre de 1936 à 1942 qui sont recueillis en deux tomes, *Nietzsche I* et *Nietzsche II*. En 1943, il prononce la conférence « Le mot de Nietzsche, Dieu est mort », reprise dans les *Chemins*. En 1953, il prononce la conférence « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », reprise dans les *Essais et Conférences*.

Enfin, Heidegger consacre à partir des années trente et jusqu'à la fin de sa vie, de nombreuses études à la poésie. Son cours de 1934-35 est une lecture des hymnes « La Germanie » et « Le Rhin » de Hölderlin. D'autres séminaires suivront, consacrés à « Souvenir » (1941-42) et à « L'Ister » (1942). En 1946, il prononce la célèbre conférence « Pourquoi des poètes ? », interprétation de Hölderlin et Rilke, reprise dans les *Chemins*. En 1951, il prononce une conférence méditant les mots d'Hölderlin « l'homme habit en poète », reprise dans *Essais et Conférences*. En 1958, il prononce une conférence sur Johann Peter Hebbel. En 1959, il publie *Acheminement vers la parole*, recueil de conférences méditant la *Sprache* à partir de Hölderlin, George Trakl, Stephan George et Novalis. L'ouvrage est dédié au poète français René Char, que Heidegger lit et rencontre : « pour René Char / en remerciement de l'habitation poétique tout proche au temps des séminaires du Thor / avec le salut de l'amitié ». Enfin, en 1967, puis en 1970, Heidegger assiste à Fribourg aux lectures de Paul Celan. (Sur cette rencontre, cf H. France-Lanord, Paul Celan et Martin Heidegger, Fayard, 2004).

Heidegger entreprit de relire presque tous les philosophes, et de reprendre, à nouveau, l'histoire de la philosophie sous l'angle de l'ontologie fondamentale dessinée dans *Être et Temps* qui jette, selon lui, un « nouvel éclairage critique sur la métaphysique, qu'il ne cesse de penser jusque dans ses conséquences ultimes, contribuant ainsi à son écroulement ». La métaphysique est accomplie et sa fin doit être désormais entérinée - c'est le thème de la fin de la métaphysique. L'histoire de la philosophie, d'après la compréhension qu'il en suggère, est l'histoire de « l'oubli de l'Être par le fait de privilégier la connaissance de l'étant en adoptant le point de vue de l'étant ». Ainsi plongée dans l'oubli de sa provenance (soit la parole de l'Être qui se laisse encore entendre chez les présocratiques et qui a été, depuis, oubliée) et livrée à l'étude de l'étant, elle se trouve exposée à céder devant la science sinon à s'y réduire – la science dont le trait qui la caractérise est qu'elle « ne pense pas ».

Heidegger ne cessera de creuser les questions qu'il pose à toute la philosophie, depuis les présocratiques, sous l'égide de la question de l'Être, et à partir d'une « nouvelle compréhension de la vérité », non plus entendue comme *adaequatio* (entre réel et esprit, ou, en termes modernes, sujet et objet), mais

comme alêthéia (le non-voilé), comme dévoilement de l'Être, qui se tient en retrait, ressource infinie de possibles.

La plupart des interprètes considèrent que les thèses de Heidegger, en particulier celles développées dans *Sein und Zeit*, marquent l'absence de pensée politique. Ce que certains précisement lui objecteront comme un manque. Ses concepts existentiels sont, en effet, exempts de toute historicité (le Dasein et l'angoisse qui le caractérisent comme Être-pour-la-mort, sont des universels an-historiques). Heidegger semble mépriser la sphère politique, parce qu'elle relève de l'analyse d'un domaine particulier de l'étant, relevant d'un discours du « on », domaine de l'inauthenticité conduisant à toutes les illusions dans lesquelles se laisse aller le Dasein, et qui contribuent à lui voiler l'accès à sa vérité existentielle.

Contemporain de Heidegger, Helmuth Plessner est un de ceux qui dénonceront ce manque. Heidegger ne proposerait que des définitions « neutres » de l'existence humaine, à partir desquelles aucune analyse politique ne peut être élaborée, ni aucune décision prise par rapport à une conjoncture historique et politique. Or, explique Plessner, l'essence de l'homme n'existe pas, elle ne tient dans aucune définition, parce qu'il est appelé à se déterminer lui-même dans l'histoire, de manière historique et selon les situations où il devient ce qu'il a décidé d'être. Plessner soutient que l'homme ne peut être contenu dans « aucune définition neutre d'une situation neutre ».

En 1931, il écrit *Le pouvoir et la nature humaine*, après la percée des nationaux-socialistes aux élections de 1930. C'est dans ce contexte qu'il exhorte la philosophie à se réveiller de son rêve, à cesser de croire qu'elle pourra saisir le « fondement » de l'homme. Son concept d'historicité l'amène à penser qu'elle doit se risquer dans le domaine de la politique et de prendre la responsabilité de s'affronter à ses dangers. La politique est définie selon Plessner, de manière très « machiavélique », comme « l'art de l'instant favorable, de l'occasion propice », ce que les Grecs appelaient le *Kairos* et ce pourquoi Machiavel associait la *fortuna* à la *virtù* nécessaire à l'homme politique.

Et en 1931, l'impératif du moment, pour un philosophe, est précisément de saisir la dimension politique qui construit l'homme, son appartenance à un peuple qui est son trait distinctif, et l'importance de la nationalité (*Volkstum*).

Plessner adresse une seconde critique à Heidegger : celle de ne pas accorder suffisamment d'attention à la nationalité, à partir de laquelle se posent tous les problèmes politiques d'un peuple. L'homme n'existe que dans l'horizon de son peuple.

Selon Plessner, la philosophie, la philosophie de l'authenticité ne fait que creuser le fossé, traditionnel en Allemagne, entre « une sphère privée du statut de l'âme et une sphère publique du pouvoir ». Selon lui, Heidegger favorise ainsi l'indifférence en politique.

Heidegger, cependant, dans *Sein und zeit*, consacre certains paragraphes, peu nombreux, à penser l'historicité d'un peuple et ce qu'il appelle le « destin d'un peuple ». D'une part, le Dasein, est toujours un Mitsein, un être-avec, qui vit au sein d'une communauté de semblables, une société politique. D'autre part, au § 74, il déclare que le destin historique, authentique, du Dasein ne s'accomplit que « dans la communauté, le peuple ». En outre, il insiste sur le fait que cet advenir ne repose aucunement sur la réunion de « destins isolés ». Heidegger, dans *Être et Temps*, propose au Dasein un idéal de liberté qui est avant tout libre rapport de l'individu à soi-même.

Heidegger souligne les puissances d'existence factices que sont la communauté et le peuple. Là aussi, chacun est jeté, dans un peuple, dans une communauté, qu'il n'a pas choisi. De sorte que le Dasein authentique, qui a accepté de reconnaître son état d'« être-jeté dans l'existence, peut et doit reconnaître de même, sans illusions, qu'il se trouve jeté dans un peuple, à un certain moment de l'histoire, dans une culture. C'est cet ensemble de pré-conditions de toute existence, non choisies, qui fait la condition de tout Dasein, universelle parce que la même pour tous. Et, l'intrication des données factices de toute existence humaine individuelle et de l'histoire en devenir d'un peuple, d'une communauté, est nommée par Heidegger, « destin ». Cette appartenance historique, peut, de même que l'existence individuelle, être vécu de manière authentique ou inauthentique, selon que le Dasein, reconnaît le destin de son peuple, s'en soucie et assume ses responsabilités.

La philosophie, dans son fond, n'est pas une connaissance contemplative au sujet de laquelle il y aurait lieu de se poser des questions de méthode préalablement, mais que, conformément à l'ontologisme de Heidegger, elle est, dans son essence la plus intime, la possibilité d'une existence concrète, déjà « embarquée » comme dirait Blaise Pascal, d'ores et déjà déchue, une possibilité finie au sens le plus fort et le plus tragique de ce terme.

Dans cette conférence prononcée en mars 1927 à Tübingen, Heidegger détermine avec la plus grande clarté les rapports de la philosophie et de la théologie comme ceux de deux sciences absolument différentes l'une de l'autre. La philosophie est la science de l'être, lequel n'est pas un donné préalable à l'investigation scientifique qui entreprend de l'examiner, mais la dimension à partir de laquelle tout donné comme tel apparaît. La théologie est une science non pas ontologique mais ontique, c'est-à-dire qu'elle est science d'un étant

préalablement donné à l'investigation, et en tant que telle, elle est beaucoup plus proche de ces sciences positives que sont la mathématique ou la chimie que de la philosophie. Ce qui constitue la positivité de la théologie, c'est la foi, c'est-à-dire un mode d'existence foncièrement différent de celui qui peut donner naissance à la philosophie : la foi est, en effet, un mode d'existence qui n'est pas librement adopté mais qui résulte d'une révélation alors que l'attitude qui est à l'origine de la philosophie est celle de la prise en charge de soi-même en totalité. Heidegger n'hésite pas alors à parler de la foi comme de « l'ennemi mortel » de la philosophie.

S'il y a cependant une communauté possible de la philosophie et de la théologie, c'est uniquement parce que la théologie, comme toute autre science positive, a besoin de la philosophie pour déterminer le domaine ontologique de ses propres concepts. La philosophie, quant à elle, n'a nullement besoin de la théologie et c'est pourquoi elle n'entreprend ni de la combattre, ni de se l'annexer : l'idée même d'une « philosophie chrétienne », conclut Heidegger, est un cercle carré.

C- Métaphysique : approche définitionnelle et formes

La **métaphysique** est la partie de la philosophie qui recherche les fondements premiers, comprenant en particulier l'ontologie. Etymologiquement, le mot se compose de *phusikê*, la « nature » et son étude, la « **physique** » ; et d'une préposition grecque *meta* au sens aussi imprécis et varié que les thèses métaphysiques puisqu'elle peut signifier : « au milieu, parmi, avec, entre, après ». C'est ce dernier sens qui explique l'apparition du mot.

Depuis le premier siècle av. J.-C. la collection des écrits d'Aristote (-384, -322) élaborée par Andronicos de Rhodes séparaient les livres *phusikè achroasis* (Leçons de Physique), sur la nature, et ceux qui venaient **après**, *meta ta phusika*, la Métaphysique. La philosophie grecque postérieure n'a pas toujours retenu cette discipline, le stoïcisme divisait ainsi la logique, l'éthique et la physique.

Mais la scolastique médiévale a forgé le terme par l'usage, donnant le sens de « **par delà** la physique » sous lequel on reconnaît désormais la métaphysique.

Il est très délicat de vouloir définir la métaphysique car historiquement ce terme a pu recouvrir des problèmes et questions très variés. Par métaphysique, on entend l'étude des questions fondamentales telle la question concernant l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, les raisons de l'existence du Mal ou le sens de la vie. Mais plus spécifiquement, par métaphysique, on entend aussi l'étude de l'« être en tant qu'être » pour reprendre la célèbre formule d'Aristote c'est-à-dire de l'étude de la (substance). Cette discipline s'appelle l'ontologie.

On distingue généralement deux grandes parties dans la métaphysique. D'une part, la métaphysique générale qui a pour objet le discours sur l'Être c'est-à-dire sur l'ensemble des choses dont on peut dire qu'elles sont. Ce type de métaphysique coïncide avec ce que l'on nomme l'ontologie (du grec *ontos* qui signifie « l'étant qui est » et *logos* qui signifie « le discours »). Les philosophes grecs Parménide, Héraclite, Platon et Aristote ont accordé une part non négligeable de leurs réflexions à ce domaine de pensée. Au vingtième siècle, Heidegger mais aussi Sartre l'ont considérablement renouvelé. D'autre part, la métaphysique spéciale dont le sujet porte essentiellement sur les trois thèmes suivants : Dieu, l'Âme et le Monde. Cette partie de la métaphysique s'interroge sur les preuves qu'il est possible de donner de l'existence de Dieu, sur la question de savoir si l'âme est immortelle ainsi que sur la structure du monde (est-il fini ou infini ?).

Trois différentes formes de métaphysique sont à noter tant du point de vue de la logique qui les sous-tend que du point de vue de ce qu'elles affirment et de ce qu'elles entraînent comme conception du monde (aussi bien sur le plan

théorique que sur le plan pratique) : le monisme, le dualisme et le pluralisme. Décryptons leurs différents contenus !

Le monisme, en effet, est une conception métaphysique qui tend à affirmer et à justifier sur le plan rationnel, l'idée selon laquelle le monde n'est composé que d'une seule substance, que cette substance se trouve en toutes choses et même est toutes choses. Quelque soit donc la nature de cette substance, qu'elle soit matérielle (concrète) ou spirituelle (abstraite), le philosophe moniste suppose donc qu'il n'y a rien d'autre dans le monde qu'elle et que toute pensée de quelque chose qui serait extérieure à elle est à exclure. Tous les monismes n'ont pas le même contenu même s'ils identifient le tout de la réalité à une substance unique : il est intéressant de ce point de vue de constater l'évolution des différents types de monisme de l'antiquité au dix-neuvième siècle. Nous notons trois types de monisme.

Il y a, en premier, le monisme de l'Être ; à ce sujet, le philosophe grec Parménide, maître de Zénon d'Elée et inspirateur de la philosophie de Socrate (on dit de Parménide en ce sens qu'il est un présocratique) a élaboré sans doute ce qui est l'un des premiers essais de philosophie moniste. En ce sens, on peut dire de Parménide qu'il est le père du monisme. Il postule, en effet, que dans le monde il n'y a rien d'autre que l'être et que le non-être n'existe pas. Le non-être ne peut pas être puisque par définition il n'est pas. De même, il ne peut rien y avoir d'autre que l'être sinon l'être serait autre que lui-même ce qui serait contradictoire. Par conséquent, il faut reconnaître qu'il n'est qu'une seule substance et cette substance est l'être.

Le deuxième est le monisme de la nature-dieu ou le panthéisme naturaliste ; ici, le monisme ne s'incarne pas nécessairement dans une pensée de l'être ou une ontologie générale comme c'est le cas chez Parménide. Il peut également se manifester dans une pensée de la nature et du monde compris comme univers infini en tant qu'ils sont identifiés à Dieu. C'est précisément ce qui se passe dans la philosophie de Spinoza. Philosophe du dix-septième siècle, disciple dissident de la philosophie de Descartes, Spinoza postule qu'il n'y a qu'une seule substance dans le monde et que cette substance est Dieu ou la Nature (*deus sive natura*). La Nature comprise comme substance productrice et cause unique de soi, univers infini et éternel n'a pu être créée par rien d'autre qu'elle-même car rien d'autre qu'elle n'existe. Elle est l'ensemble de toutes les choses qui sont aussi bien les objets empiriques : les fleurs, les tabourets et les chaises (que Spinoza nomme les « modes ») que les éléments qui constituent l'essence de la substance : « l'étendue géométrique » et « la pensée » (que Spinoza nomme les « attributs » de l'essence).

Quant au troisième type de monisme, il est appelé le monisme de l'Esprit. Ici, on trouve chez Hegel, philosophe allemand du dix-neuvième siècle, les éléments d'une pensée moniste d'un genre qui diffère de celui des deux auteurs précédemment cités (Parménide et Spinoza) : le monisme spirituel ou monisme de l'Esprit. En effet, dans la perspective hégélienne, Tout est Esprit. L'Esprit se retrouve en toute chose et plus profondément dans tous les processus historiques : il est en devenir au milieu de tout ce qui est. Ainsi l'histoire n'est rien d'autre que la matérialisation de l'Esprit qui se cherche à travers le monde et tente de mieux se comprendre lui-même. Les hommes jetés au milieu du processus historique agissent en poursuivant leurs intérêts, en fonction de leurs passions mais ils travaillent en fait pour la raison universelle et la réalisation de sa fin ultime : la liberté. Si l'histoire des hommes est fonction du développement de l'Esprit ou de la Raison universelle dans le monde, alors toute l'histoire de l'humanité peut être interprétée dans le sens d'un progrès : celui de l'idée de liberté à travers les âges. C'est pourquoi Hegel, parti d'une représentation moniste de l'Esprit en vient à élaborer une théorie de la fin de l'histoire où le tout de l'Esprit se réalise : l'humanité après avoir subi un type de régime où un seul homme est libre (l'empereur dans les cités antiques) puis où quelques hommes seulement sont libres (les cités grecques dans l'antiquité et la république romaine) finit par accéder au règne de la liberté (c'est le moment de la naissance de l'Etat nation au début du XIX^{ème} siècle).

En définitive, l'idée de monisme qui identifie le tout de la réalité à une substance unique (en grec, le terme « *monos* » signifie unique) n'est donc pas enfermée dans une compréhension close de son propre concept et il est intéressant de constater qu'à l'intérieur d'un même champ de pensée philosophique, diverses formes théoriques peuvent se déployer. Après cette première forme de métaphysique qu'est le monisme, voyons ce qu'il en est de la deuxième : le dualisme.

Le dualisme est, en matière métaphysique, la théorie selon laquelle le monde se compose non pas d'une mais de deux substances. Cette hypothèse dont le caractère est à la fois cosmologique (elle s'applique au monde) et psychologique (elle s'applique à l'homme dans le cadre de la conception des rapports de l'âme et du corps) est née, elle aussi, dans l'antiquité et a nourri le développement de la pensée chrétienne. Il ne faut cependant pas oublier que le dualisme, s'il peut s'apparenter à une conception religieuse du monde, n'en est pas nécessairement le complément : de nombreux philosophes sont en ce sens dualistes sans pour autant être des hommes de religion ou même sans être croyants. Le dualisme est une théorie métaphysique très riche qui s'applique à de nombreux domaines et elle ne se laisse pas plus enfermer que le monisme dans des conceptions rigides et monolithiques. Le dualisme suppose, lui aussi, une grande diversité de points de vue distingués en quatre types.

Le premier est le dualisme du monde sensible et du monde intelligible ; à ce niveau, Platon est sans aucun doute le plus grand représentant dans l'antiquité. En effet, dans le cadre de sa conception duelle du monde, il sépare distinctement le monde des idées intelligibles où se trouvent les idées de Vrai, de Bien et de Beau et le monde des choses sensibles qui sont les copies des idées-modèles qui siègent dans le lieu intelligible (le « *noétos topos* »). Scindé en deux, le monde se trouve donc séparé en un univers supérieur (celui des idées) où séjournent des « entités pures » et dont le caractère est « éthéré » et un univers inférieur (c'est celui des choses sensibles dans lequel nous vivons, univers d'ombres où nous ne percevons que l'apparence des choses) où les entités ont un caractère dégradé. Dualiste du point de vue cosmologique (en grec, le « cosmos » désigne l'univers), Platon est également dualiste du point de vue psychologique (il sépare la conception de l'âme de celle du corps). Le corps qui appartient au domaine des choses sensibles est « le tombeau de l'âme » comme le stipule le *Phédon*. Seule l'âme est capable de contempler les réalités intelligibles supérieures et c'est à la partie supérieure de l'âme qui se trouve en l'homme (la raison) qu'il importe de commander. Le dualisme métaphysique de Platon a durablement marqué l'histoire de la pensée au point que les philosophes dualistes ultérieurs s'en sont réclamés.

Le dualisme chrétien en est le deuxième avec comme premier inspirateur Saint Augustin. En effet, à la fin de l'antiquité et au début du moyen-âge, Saint Augustin, l'évêque d'Hippone, a conçu une forme particulière de théorie dualiste : le dualisme religieux ou dualisme chrétien. En incorporant au dogme chrétien le principe de pensée dualiste de Platon, Saint Augustin a doté le christianisme d'un fond de pensée théorique qui lui manquait. A partir de la théorie platonicienne des deux mondes, il a construit une représentation originale du devenir historique en substituant au monde intelligible le monde spirituel qu'il nomme la « cité céleste » et au monde sensible la réalité concrète qu'il appelle la « cité terrestre ». La cité céleste dont l'histoire est révélée dans la *Bible* est le modèle de tout ce qui se passe dans la cité terrestre. Elle est ce à partir de quoi Saint Augustin parvient à expliquer la chute de Rome survenue en 410 : c'est parce que Rome était trop attachée aux choses sensibles qu'elle s'est effondrée et, partant, seule une cité capable de vivre en suivant le modèle de la cité céleste peut espérer connaître la stabilité. Le dualisme métaphysique sert ici de fondement à l'élaboration d'un dualisme historique où le sort de l'humanité se joue dans le cadre de la confrontation à une norme idéale et religieuse : le modèle de l'histoire de la cité céleste.

Le troisième dualisme se nomme le dualisme cartésien de l'étendue et de la pensée esquissé par René Descartes. En outre, Descartes, philosophe français du dix-septième siècle, est dans les temps modernes, la grande référence des penseurs dualistes. En distinguant radicalement la « *res extensa* » (la substance

étendue) de la « *res cogitans* » (la substance pensante, le moi, le cogito), il a redonné au dualisme ses lettres de noblesse (lettres qui s'étaient perdues du fait de l'influence de la pensée d'Aristote et des philosophes scolastiques qui au moyen-âge défendaient une théorie toute différente : celle de l'hylémorphisme. L'hylémorphisme, en effet, est une philosophie développée par Aristote et qui considère que tout être : objet ou individu, est composé de manière indissociable d'une matière et d'une forme. Les philosophes scolastiques, au premier rang desquels on trouve Thomas d'Aquin, ont prolongé et défendu cette théorie. On oppose souvent l'hylémorphisme au dualisme de Platon et des philosophes présocratiques.). Au cœur de l'intuition dualiste cartésienne se trouve donc l'idée originale selon laquelle le corps, objet étendu mesurable dans un espace à trois dimensions, est une substance hétérogène (c'est-à-dire différente par nature) à la substance pensante qui, par définition, n'est pas représentable dans un espace géométrique. Or cette hypothèse, pour banale qu'elle nous paraisse, s'est révélée à l'époque fort inquiétante pour les autorités religieuses et scolastiques : en cessant de définir l'âme comme la « forme du corps » selon l'expression d'Aristote, Descartes ouvrait la voie à une théorie matérialiste de l'âme qui ne pouvait que déplaire aux hommes de religion. Mais le dualisme de l'étendue géométrique et de la pensée n'est pas incompatible avec une conception religieuse du monde et Descartes, même s'il ne rejoint pas Platon et Saint Augustin dans le principe de leur conception duelle sur le plan cosmologique, s'accorde parfaitement avec l'évêque d'Hippone (Saint Augustin) pour déduire du principe dualiste de l'âme et du corps (l'âme est une substance différente de celle du corps) l'immortalité de cette dernière.

Quant au quatrième et dernier type de dualisme, il est de Bergson : c'est le dualisme vitaliste. Effectivement, c'est Henri Bergson, philosophe français de la première moitié du vingtième siècle qui est le grand représentant de ce nouveau type de dualisme. Fondé sur l'affirmation de l'hétérogénéité de certains domaines du réel (du vivant et de la conscience) par rapport à la matière physique, le dualisme bergsonien conduit à penser l'âme comme immortelle et à considérer que la vie, entendue en son sens biologique, est le produit d'un « élan vital », une manifestation de Dieu qui se diffracte de manière immanente dans le monde. Très critique à l'égard de la science contemporaine qui, selon lui, commet l'erreur de ne considérer le temps que de manière objective et méconnaît ainsi la dimension mouvante et subjective de la durée, la philosophie métaphysique de Bergson s'est ensuite développée en un dualisme sociologique original. L'auteur de *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* en vient, en effet, à considérer qu'il existe des types de sociétés, de morale et de religion distincts : il y a d'un côté, celles qui sont statiques et ont un fondement objectif et de l'autre, celles qui sont dynamiques et répondent à l'appel de l'élan vital universel qui tend à faire communier les hommes dans la joie.

En somme, la notion de dualisme présente différents aspects et s'applique à des domaines divers (la cosmologie, la psychologie, les mathématiques). Elle a connu toute une série de modifications et d'évolutions qui font qu'il ne faut pas confondre le dualisme ontologique d'un auteur comme Platon avec le dualisme chrétien de Saint Augustin ou encore avec le dualisme psychologique de Descartes. Néanmoins, tous ces auteurs ont en commun de concevoir le monde sur le principe d'une dualité fondamentale entre des substances d'un certain type (idéal) et des entités d'un autre type (réel, empirique). Après les formes de métaphysique que sont le monisme et le dualisme, exposons celle du pluralisme.

Le pluralisme est la théorie métaphysique selon laquelle le monde est composé non pas d'une seule substance (monisme) ni de deux substances (dualisme) mais d'une infinité, d'une pluralité de substances. Pour le philosophe pluraliste, la structure du monde consiste donc en une agglomération d'entités séparées les unes des autres, entités qui se trouvent jointes entre elles par des principes différents (matériels, spirituels, divins...). C'est au niveau de la détermination du principe qui définit les relations entre les entités plurielles que se joue, du reste, une bonne part de l'originalité de chaque conception pluraliste. Le pluralisme est une option métaphysique qui, de tout temps, a séduit de nombreux philosophes. Elle a l'avantage de correspondre aux développements actuels de la science qui, dans son analyse des éléments ultimes de la matière, tend à faire émerger l'idée que ces éléments existent en nombre infini et que peut-être ils sont indéfiniment divisibles (cf. l'analyse et la découverte des particules élémentaires). On compte trois types de pluralisme.

Le premier est le pluralisme matérialiste. En effet, le pluralisme se confond tout d'abord dans l'antiquité avec le matérialisme et notamment avec la philosophie de Démocrite et d'Epicure. Même s'il est, en un sens, discutable de qualifier de métaphysique la position de ces deux auteurs dans la mesure où leur discours a toujours porté sur la nature, la « *phusis* » et aussi du fait que ces deux théoriciens ont vu leurs analyses corroborées par les développements de la science au vingtième siècle, il n'en demeure pas moins que leur position reste clairement pluraliste. Représentant de la conception atomiste qui postule que les corps sont composés de particules indivisibles, éternelles et existant en nombre infini (les atomes), Epicure voit dans l'univers un agrégat de corps multiples. L'univers qui ne possède ni limite ni fin est conçu comme un mélange de matière, de vide et de mouvement : sa structure infinie et le nombre incommensurable des particules qui le composent caractérisant la nature plurielle de ses éléments. Si le matérialisme peut donc être synonyme de pluralisme, c'est avant tout par la conception concrète qu'il nous propose du réel et par le fait qu'il refuse d'identifier la nature à une seule et même entité. En ce sens même, si Epicure pense que tout dans la nature est matière, on peut le qualifier de moniste. Sa conception de la structure (infinie et discrète) de la

matière le rapproche bien plutôt des philosophes de la pluralité et de la multiplicité.

Le pluralisme monadique est le deuxième type de pluralisme. Ici, en réaction à la pensée matérialiste mais aussi à la pensée empiriste et cartésienne, le philosophe allemand Leibniz a, au dix-septième siècle, redonné un nouveau souffle à la pensée pluraliste. Le pluralisme leibnizien a ceci de différent avec celui d'Epicure qu'il n'est pas matériel mais spirituel : pour Leibniz, en effet, les éléments ultimes qui composent la nature ne sont pas des particules matérielles mais des points de force qu'il nomme des monades, substances, sans portes ni fenêtres, qui se développent selon un plan qui a été créé par Dieu et dont un principe à la fois divin et mathématique (celui de l'harmonie préétablie) règle le cours. Ainsi, la monade « fleur » et la monade « César » ne peuvent se comprendre que comme des entités individuelles séparées les unes des autres et liées entre elles par un principe mathématico-divin (celui de l'harmonie préétablie qui assure la correspondance et le développement harmonieux entre tous ces éléments). Atomes spirituels ou individus spirituels, les monades sont les substances qui existent en nombre infini et qui composent un monde dont toute la cohérence ne peut être expliquée que par l'intervention d'une pensée divine mue par la recherche du meilleur et par les principes de la logique.

Enfin, le pluralisme synthétique comme troisième et dernier type de pluralisme. Si Leibniz développe sa conception pluraliste à partir de la nouvelle physique et notamment du calcul infinitésimal, le philosophe anglais Whitehead construit au début du vingtième siècle une métaphysique pluraliste fondée sur les nouvelles conceptions issues de la physique de la relativité et du calcul mathématique des tensions. L'univers est conçu par l'auteur de *Procès et réalité* comme une totalité de « nexus » c'est-à-dire d'ensembles d'éléments synthétiquement liés les uns aux autres. Loin de chercher une réalité où un élément ultime qui composerait la matière, il découvre dans le « nexus » compris comme unité synthétique d'entités actuelles, les entités primordiales qui composent l'univers. Chaque « nexus » entre en relation de « préhension » avec d'autres « nexus » et c'est ainsi que se forment les conglomerats d'entités qui composent le monde. Peut-être, est-il difficile et peu encourageant de se comprendre soi-même comme un « nexus » ou un groupe de « nexus », mais c'est bien ainsi en tout cas que le métaphysicien, certainement, le plus original du début du vingtième siècle concevait les objets du monde et les êtres qui le composent.

Les grands noms du pluralisme sont nombreux et vont toujours de pair avec une conception physique élaborée : c'est aussi bien le cas chez Epicure que chez Leibniz et Whitehead. Néanmoins, là aussi c'est la diversité des formes de pensée qui est la plus étonnante et l'originalité des points de vue qui surprend le

plus le lecteur. Ainsi prend fin le passage à revue des trois formes de métaphysique : monisme, dualisme, pluralisme. Retournons à notre essai de définition de la métaphysique.

La métaphysique tient plus à la philosophie ; il est difficile de donner une définition strictement exacte de ce qu'est la métaphysique. A l'origine, la métaphysique désigne un ensemble de quatorze livres qui sont attribués à Aristote. Au moyen âge, on désignait par ce mot la philosophie première d'Aristote. Dans notre monde moderne, le sens n'est plus le même, il s'est diversifié et on peut appliquer ce terme à plusieurs domaines dont le point commun serait sans doute l'étude et la connaissance de l'être en tant qu'être.

Ce n'est qu'à partir de 1928 que le terme « métaphysique » fait son apparition dans le titre des cours, venant remplacer le titre « phénoménologie » jusqu'alors dominant. Cela ne signifie pas nécessairement que la métaphysique viendrait simplement se substituer à la phénoménologie ou à l'ontologie. La relation entre les trois termes (métaphysique, phénoménologie, ontologie) est beaucoup plus complexe. Mais il est incontestable que ce n'est qu'une fois achevée la rédaction de *Sein und Zeit* que, sans doute, sous la forte influence de Max Scheler, Martin Heidegger ose aborder les problèmes de la métaphysique proprement dite. Tout se passe comme si la célèbre leçon inaugurale du 24 juillet 1929 intitulée : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, marquait de ce point de vue le départ d'une interrogation nouvelle⁵⁸.

Sous la plume de Heidegger, la métaphysique est essentiellement l'étude de l'être.

Dès *Être et Temps*, Heidegger affecte une certaine distance vis-à-vis de la « métaphysique », distance qui se marque d'ailleurs dès la première phrase de l'ouvrage, citée tout au long : « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli, quand bien même notre temps considère comme un progrès de réaffirmer la « métaphysique » ». Si la métaphysique est ainsi présente dès la première ligne de *Sein und Zeit*, elle se trouve entourée de guillemets. Heidegger fait clairement allusion dans ce contexte, même s'il ne nomme personne, au renouveau de la métaphysique qui s'était fait jour chez des auteurs comme Nicolaï Hartmann (qui avait publié une *Métaphysique de la connaissance* en 1921) ou Georg Simmel, mais aussi au sein de ce que l'on a appelé

⁵⁸ *Ontologie et Temporalité* de Jean Greisch, p. 3.

l'interprétation métaphysique de Kant à l'intérieur du néo-kantisme dans les premières décennies du XX^e siècle. Si l'on pouvait parler d'une « réaffirmation » de la métaphysique, c'est qu'elle s'opposait à la défaveur assez générale dont souffrait la métaphysique depuis Kant.

En effet, depuis la *Critique de la raison pure* de 1781, la métaphysique dite « dogmatique » était une science totalement discréditée, tant et si bien que les penseurs de l'idéalisme allemand, qui ont pourtant élaboré les systèmes métaphysiques les plus ambitieux que l'histoire de la pensée aient connus, se sont eux-mêmes largement gardés de présenter leurs philosophies sous le titre de métaphysique (préférant nettement ceux de « doctrine de la science », de « philosophie de l'identité », de « système de l'idéalisme transcendantal » ou de « science de la logique »). Pour le néo-kantisme, qui s'est développé dans la seconde moitié du XIX^e siècle, il ne faisait cependant aucun doute que cet idéalisme n'était qu'une rechute dans la métaphysique. C'est donc au nom de Kant, et contre les idéalistes post-kantiens, que le néo-kantisme a réactualisé le verdict de désuétude porté sur la métaphysique par Kant. Si la philosophie devait être rigoureuse et rester « fondamentale », elle devait se transformer en réflexion épistémologique sur les conditions de possibilité des sciences. Or, cette lecture néo-kantienne avait commencé à perdre de son lustre après la Première guerre mondiale, et pour plusieurs raisons.

D'une part, la réflexion de second degré sur les méthodes des sciences laissait entière la question de l'orientation humaine dans l'existence. C'est un sentiment de désorientation que la fin, abrupte pour les Allemands, de la Première guerre mondiale et l'expressionnisme ambiant n'ont fait que renforcer. On s'est donc mis à chercher chez des auteurs comme Kierkegaard, bientôt chez Nietzsche et Jaspers, une nouvelle philosophie de l'existence.

D'autre part, les spécialistes de Kant avaient eux-mêmes redécouvert que si Kant avait critiqué la métaphysique traditionnelle, c'était pour frayer la voie à une métaphysique nouvelle. Il n'était donc nullement l'ennemi inconditionnel de toute métaphysique, mais celui qui voulait, au contraire, lui ouvrir un avenir en lui découvrant un espace de rigueur. Ce motif était encore manifeste dans le projet d'une « métaphysique de la connaissance de Nicolai Hartmann, qui cherchait surtout à prendre congé de l'idéalisme de l'épistémologie néo-kantienne. C'est ce qui l'a amené à réhabiliter un certain « réalisme », c'est-à-dire un certain sens de l'en-soi, mais toujours dans un cadre épistémologique. Pour toutes ces raisons, le terme de métaphysique était redevenu assez fréquentable à l'époque de Heidegger.

C'est à tous ces développements que Heidegger fait écho lorsqu'il parle de la « réaffirmation de la « métaphysique » » dans la première ligne de *Sein und*

Zeit. Mais ces guillemets montrent qu'il souhaite conserver une certaine distance par rapport à cette nouvelle mode métaphysique. Il traite aussi de cette « disposition » de ses contemporains à la métaphysique dans son cours de l'été 1929 (GA 28, 21-23). Avant et après *Sein und Zeit*, Heidegger n'a cependant pas hésité à afficher sa propre passion pour la métaphysique. C'est ainsi que, à la fin de sa thèse d'habilitation de 1916 sur la théorie de la signification et des catégories de Duns Scot (GA 1, 348), Heidegger écrivait, et sans y préparer le lecteur, car sa thèse portait surtout sur des questions de logique, que la philosophie ne pouvait se dispenser à la longue de son optique authentique, à savoir la « métaphysique » ! De même, dans son introduction de 1949 à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger citera, en français, le texte célèbre où Descartes écrivait : « *Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences* »⁵⁹.

Ces textes témoignent, par delà tous les soubresauts et les retournements qu'a traversés la philosophie de Heidegger, d'une fascination durable pour les questions de la métaphysique. Il s'agissait, en fait, d'une relation d'amour-haine. Passionné pour la métaphysique et sa question centrale, celle de l'être, Heidegger n'a cessé de la critiquer (comme quoi, qui aime bien, châtie bien) parce qu'elle n'aurait pas su poser sa question essentielle, comme si la métaphysique n'était pas assez métaphysique. C'est qu'elle ne lui paraissait pas assez radicale. Le renouveau de la métaphysique ne voulait à ses yeux que répondre à un vague besoin d'orientation, certes criant, mais qu'elle ne faisait qu'aggraver en se bornant à restaurer des solutions ou des schèmes de pensée périmés (et Heidegger pensait certainement aussi au renouveau dont bénéficiait alors la pensée métaphysique au sein du thomisme, qui était devenu la référence absolue de l'Eglise catholique à la suite de la crise du modernisme du début du siècle). C'est parce qu'il est à la recherche d'un point de départ plus radical que Heidegger relance la question de l'être, mais sans revendiquer lui-même, en 1927, le terme de métaphysique, préférant visiblement celui d'ontologie fondamentale, plus neutre.

⁵⁹ GA 9, 361 ; tr. Fr. in Questions 1, Gallimard, 1968, 23.

d- Heidegger : l'usage de la métaphysique

De Platon à Descartes, en passant par Thomas d'Aquin, un même geste se répète : on s'interroge sur les choses et on situe leur essence au-delà des apparences. Sur ces essences, seules réalités, on s'interroge à nouveau, afin d'appréhender leur contenu, leur substance qui seule demeure par-delà le mouvement trompeur des apparences sensibles. Pour Heidegger, ce dépassement n'est pas fidèle à son impulsion originale : il s'arrête dans la contemplation de réalités plus réelles que les autres (les essences), sans se demander ce qui constitue l'être de toutes ces réalités, ce qui permet de dire de toutes qu'elles sont. Quel que soit leur rang, ces réalités ne sont en fait que des étants, elles participent de l'être mais ne sont pas l'être lui-même. Pour une pensée habituée à ne saisir que des étants, qui ne se donnent que sur le mode de la présence, médiate ou immédiate, l'être se révèle bien plutôt être un rien, rien d'étant, dont il est bien difficile de dire autre chose. Dieu est l'exemple privilégié de ce fondement absolu, cause de soi, qui se donne pour radicalement autre, et qui n'est pourtant qu'un étant parmi les autres ; l'être le plus réel, le plus parfait, mais du même genre de perfection et de réalité que celui de notre trop humaine quotidienneté : présence, substance, objectivité.

La question de l'être a donc ceci de nouveau, d'une part, qu'elle porte sur les catégories mêmes que la métaphysique se donne pour ultimes, et qu'elle propose à leur tour de les dépasser ; d'autre part, qu'elle pense ce dépassement comme radical, c'est-à-dire comme excluant toute réponse qui ne soit pas à la hauteur de la question (à la question « qu'est-ce que l'être ? », on ne peut répondre : tel étant). La réponse ne pourra consister dans la désignation d'une instance particulière, fût-elle suprême, mais dans l'analyse de la structure qui rend possible toute désignation d'instance, quelle qu'elle soit ; non pas : « pourquoi y a-t-il telle chose ? » mais « pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas plutôt rien ? » ; enfin, cette question doit permettre de saisir en retour le fait même de la totalité de l'étant dans l'énigme de sa présence, et non pas simplement d'énoncer un concept de l'étant dans son ensemble.

Ainsi, la question de l'être est plus précisément la question du « sens de l'être », entendu comme sensibilité particulière à un certain type de regard, d'interrogation : il s'agit d'avoir le « sens de l'être » plus encore que de se demander quelle est la signification du mot être.

L'être-là, le Dasein, l'homme, est, parmi l'ensemble des étants, ce lieu où ce sens de l'être est plus apparent, ou moins dissimulé, qu'ailleurs. Il s'y trouve, plutôt que connu, vécu, saisi sous la forme d'une disposition qui n'est ni un sentiment subjectif ni une intuition rationnelle. La métaphysique voit dans l'homme, « animal rationnel », cet être à part qui se distingue précisément par

la faculté de s'interroger. Mais ce qui est originaire, pour Heidegger, ce n'est pas le regard porté par une raison spectatrice sur un donné, c'est une disposition particulière qui rend possible ce donné et le constitue bien avant de le connaître.

C'est dans une perspective, en définitive, très kantienne que Heidegger refuse cette substantialisation d'un sujet face à l'être comme objet, dans un pur rapport de connaissance désintéressée. Mais, repoussant même toute subjectivité, il nomme l'être-là (*Dasein*) ce qui était désigné auparavant comme conscience pensante, et « souci » la totalité générale de son activité. Ce terme de *Dasein* évoque l'ouverture, la liberté ou encore le « jeu » qui caractérise l'être humain, lieu de cette étonnante contraction de l'être qui vient tout à coup se dire dans le langage comme une multiplicité d'étants. L'analytique du *Dasein*, c'est-à-dire l'étude de la structure de ses comportements relationnels, à la fois pratiques et affectifs, va faire apparaître (en les élucidant) les « existentiels » c'est-à-dire les déterminations ontologiques du *Dasein* qui se distinguent des catégories conçues comme les déterminations ontologiques des autres étants, au travers desquels peut être déchiffrée la nature des rapports entre l'être et les étants.

Le *Dasein* est également marqué d'une « historialité » fondamentale, c'est-à-dire d'une historicité constitutive, irrémédiable, qui ne lui advient pas du dehors sous la forme de la succession temporelle. Cette temporalité originaire est une contemporanéité des trois instances du temps (passé-présent-avenir) rassemblées en une dimension unique, au point où, dans le langage, peuvent figurer dans l'instant la totalité des étants présents, passés et à venir.

Par ailleurs, il convient de distinguer l'Histoire (*Geschichte*) comme provenir (*Geschehen*) du *Dasein*, caractérisant son extension entre naissance et mort, de l'histoire comme science historique (Histoire), comme cela peut se lire chez Jean-Marie Vaysse. L'historialité quant à elle, désigne la constitution ontologique du provenir du *Dasein*, en tant qu'il est son passé sur le mode de son être-été (l'être-été désignant le passé authentique, tel qu'il se temporalise à partir de l'avenir, qui se distingue du passé inauthentique comme présent passé (*Vergangenheit*) tombant dans l'oubli) qui provient de son avenir. Le *Dasein* n'est donc pas temporel parce qu'il est dans l'histoire, mais ne peut exister historiquement que parce qu'il est, en son être comme souci, étendu entre naissance et mort, foncièrement temporel, c'est-à-dire aussi mortel. En se comprenant à partir de son pouvoir-être fini tout en assumant son être-jeté, le *Dasein*, délivré de la dictature du On, se décide pour des possibles dont il hérite, se délivrant à lui-même en une possibilité à la fois héritée et choisie. L'histoire ne tire son poids ni du passé ni du présent enchaîné au passé, mais du provenir de l'existence jaillissant de l'avenir.

Est donc historial non pas simplement ce qui prend place dans l'histoire, mais ce qui ouvre une Histoire, fait Histoire. La science historique a son origine dans l'historialité du Dasein, qui est son passé sur le mode de son être provenant de son avenir, la thématization de l'objet historique projetant le Dasein ayant-été-là vers sa possibilité d'existence la plus propre. Le besoin de tout expliquer en termes historiques et l'historicisme qui en résulte finissent par aliéner l'historialité du Dasein, et c'est pourquoi une époque anhistorique n'est pas pour autant anhistoriale. Reprenant la distinction nietzschéenne entre histoire monumentale, antiquaire et critique, Heidegger (et cela s'aperçoit très nettement dans le *Dictionnaire de Heidegger* de Vaysse) montre comment l'historialité présente un aspect monumental, dans la mesure où le passé hérite de possibles devant être réappropriés dans une répétition, un aspect antiquaire, dans la mesure où le passé devient objet de conservation, et un aspect critique, dans la mesure où doit s'opérer une déprésentification de l'actualité, un détachement par rapport à la quotidienneté. La science historique authentique se temporalise à partir de l'avenir et c'est là que la destruction de la tradition prend son sens. (*Être et Temps*, §§ 72-77).

Poursuivant, après cette parenthèse sur l'historialité du Dasein, disons encore ceci sur son caractère d'être-au-monde: le monde lui-même, saisi naïvement par la conscience comme un monde de choses données, apparaît au contraire du point de vue de l'analyse du Dasein comme une « mondanéité » dépendante de l'être-là : c'est la signification et l'intentionnalité projective de sa relation à elle qui la constitue. Le « monde » n'est en rien un « en soi » indépendant. Il n'est pas ontologiquement une détermination que l'étant (humain) essentiellement n'est pas, mais un caractère de l'être-là (Dasein) lui-même. Pour désigner cette intégration des étants à partir d'une saisie originaire, Heidegger parlera d'un monde d'outils.

Ainsi encore, dans la disposition affective de l'angoisse, se réalise la confrontation entre le Dasein et ce rien d'étant, rien de représentable de l'être sur le fond duquel surgit la fragile, dérisoire et obsédante « réalité » du monde des étants. Enfin, plus encore que les autres existentiels qui restent à l'intérieur du projet lui-même comme ses déterminations particulières, l'anticipation de la mort, qui n'est pas simplement le savoir de ce qui doit arriver, mais, en tant qu'elle fait apparaître toutes les autres possibilités dans leur nature de pures possibilités, conduit à caractériser l'être-là, plus généralement et plus authentiquement, comme « être-pour-la-mort » : la mort est cette possibilité de la pure et simple impossibilité de l'être-là. Ainsi, la mort se dévoile-t-elle comme la possibilité absolument propre, inconditionnée et indépassable... La temporalité se révèle comme le sens du souci authentique, dira Heidegger dans *Sein und Zeit*.

Ces analyses évoquent bien les théories contemporaines du « milieu » (Uexküll, Buytendijk), elles aussi issues d'une interprétation des œuvres de Kant, mais avec une différence : le « monde » vitaliste des éthologues, qui résulte de l'activité réussie d'un organisme ordinaire, n'est pas tout à fait le « monde » de l'homme dans lequel Heidegger introduit cette dimension de la mort qui lui donne son sens véritable. C'est pourquoi « *Être et Temps* » ne constitue pas, en principe, une anthropologie, puisque ce qui est visé à travers le Dasein, c'est le rapport à l'être, et non une définition de l'essence humaine. Mais, en même temps, ce rapport est appréhendé par l'intermédiaire d'une structure particulière du Dasein qui en est à la fois le révélateur et la condition : c'est par le Dasein, et en lui, que vient au monde le questionnement sur la vérité, qui n'est, au fond, rien d'autre qu'un questionnement de l'être sur lui-même. Si le Dasein n'était pas tout autre qu'un sujet psychologique, on pourrait croire reconnaître ici une configuration bien connue en France depuis Victor Cousin, qui consiste à fonder la métaphysique sur une psychologie. Mais l'approfondissement radicalisant de la problématique des « conditions de possibilité de l'expérience », depuis Descartes jusqu'à Husserl en passant par Kant, a écarté une telle voie, et c'est dans un mode d'être pré-compréhensif, c'est-à-dire dans une certaine interprétation de la pratique que se situe désormais le point d'ancrage.

Au fond, ce que Heidegger met en valeur dans *Être et Temps*, cette analyse d'où il ressort que ce qu'on appelle « Être » n'est en fait que de l'étant, mais que, par la temporalité propre d'un « étant » particulier, la question de l'Être est posée ; c'est, dit avec d'autres mots, l'artificialité de l'existence analysée dans son historicité fondamentale. En ce sens, on peut rapprocher ces réflexions de celles, classiques, de Pascal ou de Spinoza sur la « seconde nature » de la « coutume », et surtout de celles, immédiatement antérieures, de Lukacs qui, en 1923, dans *Histoire et conscience de classe*, analysait la « réification » des rapports humains à partir d'une certaine lecture du fétichisme de la marchandise dans l'œuvre de Marx. C'est la même inauthenticité, ou fausse conscience, qui caractérise l'homme moderne saisi par une économie de production marchande qui lui fait percevoir toute chose qui l'entoure comme disposée là pour lui, pour la satisfaction de ses besoins théoriques et pratiques. C'est ainsi que, chez l'un sinon chez l'autre, la métaphysique de l'Être comme « présence » pouvait être expliquée par un certain rapport utilitaire au monde, commandé par une économie.

Or, le travail de Heidegger ne va pas du tout dans le sens d'une analyse concrète des conditions sociales d'un tel mode de représentation. Se détournant de l'histoire effective, il ne s'intéresse qu'à l'historialité abstraite de l'être humain, considéré plutôt comme élément d'un peuple, participant d'une culture et d'une langue, que comme individu déterminé par les contradictions d'une

société pour laquelle il représente un enjeu. En ce sens, on peut dire, à des degrés moindres, qu'Heidegger rejoint quand même le projet d'une anthropologie, en deçà d'une réflexion politique. C'est d'ailleurs ce qu'il reconnaît lui-même au cours des entretiens de Davos, en 1929, tout en précisant que ce n'est pas une anthropologie anthropocentrique, car elle fait apparaître l'homme comme un lieu, ou un passage, et non comme un centre. En 1947, dans la *Lettre sur l'humanisme*, il précisera que l'homme n'est pas le maître de l'étant mais plutôt le voisin de l'Être.

Pour mettre un terme à ce chapitre, nous dirons ceci : aujourd'hui, nous sommes dans l'ère des sciences, comme l'avait bien senti Auguste Comte, et sommes tentés en conséquence de nous en tenir à cela seul que l'expérience peut nous apprendre. Mais lorsque celle-ci se veut partageable par tous et silencieuse sur l'invérifiable, elle nous laisse sur notre faim. Qui suis-je, d'où viens-je, où vais-je ? Mystère ! Si la philosophie renonce à l'exercice de la pensée rationnelle pour n'élaborer que des hypothèses métaphysiques, elle laisse le champ libre à l'irrationnel et fait le jeu des sectes, ainsi que notre temps l'atteste, dérisoirement. Dieu n'est plus au programme de philosophie, mais la religion. Si critiquable soit-elle, on ne peut, pour parler sérieusement, se passer de la métaphysique... car l'esprit a besoin de sens. C'est pourquoi, dans l'esprit de Heidegger, l'idée d'une fin de la métaphysique ne doit pas accréditer l'idée que la philosophie serait finie avec la métaphysique. Il ne s'agit nullement de s'opposer à la métaphysique, mais de la dépasser à partir de son fondement. Donc le dépassement de la métaphysique prôné et instauré par Heidegger ne consiste pas à y renoncer purement et simplement, mais à la saisir en son essence à partir de la question de l'Être et de l'analytique existentielle.

Section 2 : Herméneutique, phénoménologie, ontologie

a- Herméneutique

Dans *Être et temps* de Heidegger, l'interprétation est décrite comme une dimension fondamentale de l'existence. Mais il faut aller plus loin en notant que le phénomène du « comprendre » s'impose comme un substitut au thème de l'intentionnalité : pour le Dasein, comprendre, c'est opérer un mouvement de transcendance, de dépassement de l'étant. Mais quel est finalement le « vers quoi » de cette compréhension et, par conséquent, le thème (et le terme) de l'interprétation elle-même ? Il s'agit de l'être en tant qu'il est l'horizon, le plus souvent in-questionné, de l'étant. Dès lors, l'herméneutique heideggérienne n'est plus seulement d'extraction phénoménologique (comprendre plus pour décrire mieux), mais elle possède une destination ontologique en ce sens que ce qui se donne à interpréter (*ie expliciter*) n'est rien d'autre que l'être comme temporalité. Si, d'une certaine façon, Heidegger s'appuie sur Dilthey et s'oppose à Husserl, il ne conçoit cependant pas l'herméneutique comme une discipline théorique, une simple théorie de l'interprétation. Il peut ainsi renvoyer dos-à-dos l'idée husserlienne d'une science rigoureuse et les théories de la *Weltanschauung* à la manière de Dilthey. En effet, le comprendre n'est pas une attitude théorique, mais une dimension essentielle de la vie facticielle qui n'est rien d'autre que l'éveil à soi du Dasein.

C'est cette visée ontologique qui éloigne le plus sûrement Heidegger de toute la tradition herméneutique et, en particulier de Dilthey lui-même. Dès les années 1922-1923, Heidegger identifie l'interprétation de soi avec l'interprétation de l'être et ceci est particulièrement clair dans les *Conférences de Cassel* (1925) qu'il consacre à Dilthey. Ce tour ontologique de l'herméneutique se vérifie en particulier dans la septième *Conférence* consacrée au phénomène de la mort dont Heidegger fait le principal obstacle à une philosophie de la vie de style diltheyen. La possibilité de la mort, en effet, est ce qui contraint le *Dasein* à s'arracher à « toute interprétation publique dominante » (*in der Öffentlichkeit herrschende Auslegung*) puisqu'elle ne survient pas de l'extérieur (du monde) mais se découvre comme « la possibilité la plus extrême, indéterminée mais certaine du Dasein »⁶⁰. Or, comme on l'a déjà indiqué, l'existence se caractérise par une perpétuelle interprétation d'elle-même en

⁶⁰ « Conférences de Cassel », Heidegger, Vrin, 2003, p. 187-189.

raison de l'inquiétude qui la traverse et dont l'origine se trouve dans la mort comme possibilité constante de l'impossible. Demandons-nous, pour finir, pourquoi c'est le statut accordé à la mort qui est à l'origine de cette ontologisation de l'herméneutique de la facticité caractéristique de l'Analytique existentielle d'*Être et temps*.

Si, finalement, le statut de l'interprétation se trouve relancé, c'est parce que la mort ne se « phénoménalise » selon un mode éminent que dans cette affection fondamentale qu'est l'angoisse. Or, c'est dans l'angoisse qu'est, pour ainsi dire, expérimentée la « différence ontologique », entendue comme la distinction entre l'étant et l'être. En effet, l'angoisse est ce sentiment où le monde ambiant perd sa signification, s'« effondre » comme horizon de la significativité pour laisser au « rien » (d'où la différence avec la peur qui est toujours éprouvée face à un étant intramondain). Dans l'angoisse est donc « donnée » la possibilité de l'impossible, à savoir la possibilité de la mort. Mais sur la base de cet effondrement de l'étant, c'est l'être qui apparaît dans sa proximité avec le rien.

Qu'en est-il de l'interprétation face à un tel phénomène ? Le Dasein y perd tous ses repères intramondains ; en tant qu'être interprétant, il perd donc tous les critères (quotidiens) de la compréhension. Il faut aller jusqu'à dire que l'angoisse démontre le caractère non intentionnel, non transitif du « comprendre » et, par là, de la transcendance elle-même. Surtout, concernant notre thème, l'angoisse illustre ceci que le *telos* sous-jacent de l'interprétation n'est en rien la communication puisqu'elle « *isole le Dasein vers son être-au-monde le plus propre qui, en tant que compréhensif, se projette vers des possibilités* »⁶¹. Les possibilités ouvertes par l'angoisse et le mode d'explication qui lui est inhérent ne sont rien moins que des possibilités partageables : l'être, qui est pourtant bien le sens qui se trouve à l'horizon de toute interprétation, est l'incommunicable par excellence en ce qu'il n'est expérimenté que dans l'isolement le plus radical.

Le sens, envisagé dans sa dimension ontologique fondamentale, n'est donc pas un sens partagé. L'angoisse permet de rattacher ultimement l'interprétation/explication au « souci » et, par là, à la temporalité (le rattachement du « comprendre » à la temporalité, plus précisément, à la dimension fondamentale de l'avenir, est opéré dans le § 68 d'*Être et temps*). Or

⁶¹ ET, § 40, p. 187.

le souci exemplifie ceci que « *l'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes est ontologiquement le plus lointain* »⁶². Comprenons que le Dasein est ontologiquement le plus lointain de lui-même (c'est-à-dire de la possibilité de sa propre mort) car il est ontiquement le plus proche du monde ambiant (dans la déchéance). C'est cette structure d'occultation qui requiert une herméneutique qui est désormais à la charge du philosophe.

Mais on peut se demander s'il reste quelque chose à interpréter dans l'angoisse ou si Heidegger ne renoue pas d'une certaine manière avec la thématique de la certitude et de l'évidence. Le § 40 d'*Être et temps* évoque en effet la « *fonction méthodique de l'angoisse* » et parle de la mort comme d'une « *certitude apodictique* »⁶³. Tout se passe comme si l'angoisse constituait l'équivalent fonctionnel du doute cartésien (ou, plus sûrement, de la réduction transcendantale husserlienne) comme l'atteste encore la réécriture par Heidegger du cogito sous la forme d'un « *sum moribundus* ». Comment expliquer ce retour du vocabulaire de l'évidence autrement que par l'absence d'explicitation dans l'angoisse et la perte des critères interprétatifs qui est subie par le Dasein dans cette affection ?

Quoi qu'il en soit, le coup de force heideggérien consiste à instituer cette absence de critère éprouvée dans l'angoisse comme critère même de l'interprétation ontologique adéquate. Tout se passe en effet comme si Heidegger retrouvait en fin de parcours la dualité qu'il prétendait dépasser : celle entre *Auslegung* (explicitation par le Dasein de son existence) et *Interprétation* (interprétation par le philosophe de l'authenticité du comprendre). Le fait que, dans l'angoisse, se réalise la coïncidence entre le « devant-quoi » et le « en-vue-de-quoi » (tous deux constitués par l'être-au-monde) « *atteste qu'avec le phénomène de l'angoisse c'est une affection insigne qui est devenue le thème de l'interprétation (Interprétation)* »⁶⁴. Autrement dit, c'est bien le philosophe qui interprète (avec tous les risques de l'arbitraire) l'angoisse de mort comme une affection fondamentale qui permet de délimiter le champ de l'authentique par rapport à celui de l'inauthentique.

Deux séries de questions peuvent être posées en guise de conclusion. 1/ Avec cette dualité retrouvée entre les deux formes de l'interprétation, Heidegger

⁶² ET, § 63.

⁶³ ET, § 40, p. 190.

⁶⁴ ET, § 40, p. 188.

demeure-t-il fidèle à son souci de ne pas assigner au philosophe une position de surplomb ? Cette interprétation ne relève-t-elle pas plutôt d'une pré-décision en faveur de la mort et de son caractère ontologiquement central ? Ce problème de la surdétermination de la mort dans *Être et temps* renvoie au partage de l'existentiel et de l'existentiel : il semble bien que le philosophe décide des situations existentielles privilégiées qui méritent d'être élevées au rang de structures ontologiques. 2/ S'agit-il alors de la rançon inéluctable de la détermination ontologique du concept heideggérien d'interprétation (rappelons que l'angoisse est bien la condition d'une saisie de la « différence ontologique ») ? Un discours sur l'être n'implique-t-il pas nécessairement l'abandon de l'herméneutique ?

b- Ontologie

La remise en question de la notion d'être et de son rapport avec le temps est le problème fondamental de la philosophie heideggerienne, le problème ontologique. La manière dont l'homme se trouve amené au centre de la recherche, est entièrement commandée par la préoccupation fondamentale qui consiste à répondre à la question : qu'est-ce qu'être ? Le privilège du problème concernant l'homme ne répond pas à un souci d'inspiration critique, cherchant à établir préalablement la validité de l'instrument qu'est la connaissance.

Heidegger rappelle d'une manière qui d'abord, surprend la conscience moderne, non par la riche éclosion des études de la conscience qui date de Descartes, mais par la phrase d'Aristote qui affirme la place privilégiée de l'âme dans la totalité de l'être : « *l'âme est la forme du corps, l'acte premier d'un corps organisé ayant la vie en puissance* »⁶⁵. Partons donc du problème fondamental de la signification de l'être. Précisons-en les termes. Heidegger distingue initialement entre ce qui est, « l'étant » et « l'être de l'étant » (voir chapitre 1, la section sur l'être et l'étant).

En déterminant les attributs de l'étant on dit ce qu'il est, on aboutit à son essence. Mais à côté de l'essence de l'étant on peut constater, par une perception ou une démonstration, qu'il existe. Et, en effet, c'est à cette constatation de l'existence que se réduisait, pour la philosophie classique, le problème de l'existence qu'on posait en plus de celui de l'essence. Mais déterminer ce que cette existence constatée signifie, voilà ce qui a été considéré depuis toujours comme impossible, car, étant de généralité supérieure, l'existence ne saurait être définie. La philosophie du moyen âge appelait « transcendant » cet être de l'étant. Kant connaissait également la spécificité de l'« être de l'étant » par rapport à l'étant et par rapport à tout attribut de l'étant, puisque, en réfutant l'argument ontologique, il fit précisément état de l'irréductibilité de l'être à un attribut de l'étant. Or, et c'est là le premier apport à retenir, Heidegger conteste précisément que le problème de la signification de l'être soit impossible et voit en lui le problème philosophique fondamental, l'ontologie au sens fort du terme, auquel conduisent à la fois les sciences empiriques et les sciences « éidétiques » au sens husserlien (c'est-à-dire les sciences a priori qui étudient l'essence,

⁶⁵ Texte extrait de EDEHH, l'édition J.VRIN de 2001.

eidos, des différents domaines du réel) et vers lequel tendait la philosophie antique en voulant dans le *Sophiste* comprendre l'être et en posant avec Aristote le problème de l' « être en tant qu'être ». Précisément parce que l'être n'est pas un étant, il ne faut pas le saisir « *per genus et differentiam specificam* »⁶⁶. Qu'on puisse le saisir autrement, voilà qui est prouvé par le fait que nous en comprenons la signification à chaque moment. La compréhension de l'être est la caractéristique et le fait fondamental de l'existence humaine. Dira-t-on que, dans ce cas, la recherche doit s'arrêter là ? Mais le fait de la compréhension ne veut pas dire que cette compréhension soit explicite ni authentique. Certes, nous cherchons quelque chose que nous possédons déjà d'une certaine manière, mais expliciter cette possession ou cette compréhension, n'est pas pour autant un travail subalterne ni secondaire.

Deuxième apport de Heidegger : pour lui, la compréhension de l'être n'est pas un acte purement théorique mais un événement fondamental où toute sa destinée est engagée. Quoi qu'il en soit, retenons la caractéristique de l'homme posée au départ : étant qui comprend l'être implicitement (d'une manière pré-ontologique selon l'expression heideggérienne) ou explicitement (d'une manière ontologique). Et c'est parce que l'homme comprend l'être qu'il intéresse l'ontologie. L'étude de l'homme va nous découvrir l'horizon à l'intérieur duquel, le problème de l'être se pose, car en lui la compréhension de l'être se fait.

Troisième apport de Heidegger : pour lui, le temps n'est pas un cadre de l'existence humaine, mais la temporalisation du temps est l'événement de la compréhension de l'être. Nous n'avons pas employé cette dernière formule par hasard. La compréhension de l'être qui caractérise l'homme n'est pas simplement un acte, essentiel à toute conscience, et qu'on pourrait isoler dans le courant temporel pour saisir en lui l'être qu'il vise tout en refusant à cet acte de viser, à la relation qu'il accomplit, toute temporalité. Une pareille conception reviendrait précisément à séparer de la dimension temporelle où se fait l'existence de l'homme, le rapport sujet-objet, et à voir dans la compréhension de l'être un acte de connaissance comme un autre. Or toute l'œuvre de Heidegger tend à montrer que le temps n'est pas un acte de l'existence humaine, mais que sous sa forme authentique, la temporalisation du temps est l'événement de la compréhension de l'être. C'est véritablement la compréhension elle-même qui se fait. Il ne faut donc pas commencer par se représenter la structure

⁶⁶ extrait de EDEHH, l'édition J. VRIN de 2001.

spécifique de la compréhension de l'être au moyen de notions qu'elle est appelée à dépasser. L'analyse de la compréhension de l'être montrera le temps à la base de la compréhension. Le temps s'y trouvera d'une manière inattendue et dans sa forme authentique et originelle, comme condition des articulations mêmes de cette compréhension.

Quatrième apport de Heidegger : pour lui, fondamentalement, ce que l'homme est, est en même temps sa manière d'être, sa manière d'être là, de se temporaliser. Ces anticipations sur les résultats des analyses heideggériennes nous permettent de préciser dans quel sens la compréhension de l'être caractérise l'homme. Non point à titre d'attribut essentiel, mais comme le mode d'être même de l'homme. Elle détermine non pas l'essence, mais l'existence de l'homme ; Certes, si l'on considère l'homme comme un étant, la compréhension de l'être fait l'essence de cet étant. Mais précisément, et c'est là le trait fondamental de la philosophie heideggérienne, l'essence de l'homme est en même temps son existence. Ce que l'homme est, est en même temps sa manière d'être, sa manière d'être là, de se temporaliser ; nous le disions plus haut. Cette identification de l'essence et de l'existence n'est pas un essai d'appliquer à l'homme l'argument ontologique, comme certains ont pu le croire. Elle ne signifie pas que dans l'essence de l'homme est contenue la nécessité d'exister, ce qui serait faux, car l'homme n'est pas un être nécessaire.

Mais inversement, pourrait-on dire, la confusion de l'essence et de l'existence signifie que dans l'existence de l'homme est contenue son essence, que toutes les déterminations essentielles de l'homme ne sont rien d'autre que ses modes d'exister. Mais un tel rapport entre l'essence et l'existence n'est possible qu'au prix d'un nouveau type d'être qui caractérise le fait de l'homme. A ce type d'être Heidegger réserve le mot existence, que nous emploierons désormais dans ce sens, et il réserve le mot de présence pure et simple (*Vorhandenheit*), à l'être des choses inertes. Et c'est parce que l'essence de l'homme consiste dans l'existence que Heidegger désigne l'homme par le terme *Dasein* ou coéternelle à elles (être ici-bas) et non pas le terme *Daseiendes* (l'étant ici-bas). La forme verbale exprime ce fait que chaque élément de l'essence de l'homme est un mode d'exister, de se trouver là.

Cinquième apport, apport principal de Heidegger : pour lui, il importe que le dévoilement de l'être soit lui-même un évènement de l'être, que l'existence de l'esprit connaissant soit cet évènement ontologique condition de toute vérité. La forme verbale, retenue par Heidegger, exprime encore autre chose qui est de la plus haute importance pour l'intelligence de sa philosophie. Nous l'avons déjà dit : l'homme n'intéresse pas l'ontologie pour lui-même. L'intérêt de l'ontologie va vers le sens de l'être en général. Mais l'être en général pour être accessible doit au préalable se dévoiler. Jusqu'à Heidegger la philosophie moderne

supposait à cette révélation un esprit connaissant ; elle était son œuvre. L'être dévoilé était plus ou moins adéquat à l'être voilé. Que ce dévoilement soit lui-même un événement de l'être, que l'existence de l'esprit connaissant soit cet événement ontologique condition de toute vérité, tout cela était certes déjà soupçonné par Platon (on prend conscience de ce soupçon quand on le voit mettre la connaissance non pas dans le sujet, mais dans l'âme et quand il confère à l'âme la même dignité et la même substance qu'aux idées ou coéternelle à elles) ; mais que cet événement, ce retournement de l'être en vérité s'accomplisse dans le fait de mon existence particulière ici-bas, que mon ici-bas, mon Da soit l'événement même de la révélation de l'être, que mon humanité soit la vérité, constitue l'apport principal de la pensée heideggerienne. L'essence de l'homme est dans cette œuvre de vérité ; l'homme n'est donc pas un substantif, mais initialement verbe ; il est dans l'économie de l'être, le « se révéler » de l'être, il n'est pas Daseiendes, mais Dasein.

En résumé, le problème de l'être que Heidegger pose nous ramène à l'homme, car l'homme est un étant qui comprend l'être. Mais d'autre part, cette compréhension de l'être est elle-même l'être ; elle n'est pas un attribut, mais le mode d'existence de l'homme. Ce n'est pas là une extension purement conventionnelle du mot être à une faculté humaine, en l'occurrence, à la compréhension de l'être, mais la mise en relief de la spécificité de l'homme dont les « actes » et les « propriétés » sont autant de « modes d'être ». C'est l'abandon de la notion traditionnelle de la conscience comme point de départ, avec la décision de chercher, dans l'événement fondamental de l'être, de l'existence du Dasein, la base de la conscience elle-même. Dès lors l'étude de la compréhension de l'être est ipso facto une étude du mode d'être de l'homme. Elle n'est pas seulement une préparation à l'ontologie, mais déjà une ontologie. Cette étude de l'existence de l'homme, Heidegger l'appelle « Analytique du Dasein ». L'analyse de l'existence humaine qui ignore la perspective de l'ontologie, Heidegger l'appelle existentielle. La replacer dans cette perspective, l'accomplir d'une façon explicite, est l'œuvre de l'analytique existentielle qu'il entreprend dans *Être et Temps*.

c- Phénoménologie, ontologie et herméneutique

Nous n'allons pas rappeler tout ce que nous avons déjà dit sur le concept de phénoménologie à la section dixième du premier chapitre de notre texte. Nous retiendrons ceci : l'expression phénoménologie peut être formulée en grec comme ce qui se montre, tel qu'il se montre de lui-même, le faire voir à partir de lui-même ; Elle exprime bien le retour aux choses⁶⁷.

C'est à partir de 1919 que le qualificatif « herméneutique » vient se greffer sur le terme « phénoménologie » et cet usage terminologique sera maintenu dans *Sein und Zeit*⁶⁸.

Dans une phrase de *Sein und Zeit*, Heidegger se sert des termes de phénoménologie et d'herméneutique pour circonscrire la tâche de la philosophie. On peut donc dire qu'il s'agit de la phrase la plus importante de tout l'ouvrage : « *La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle qui part de l'herméneutique du Dasein, laquelle, en tant qu'analytique de l'existence a fixé la fin du fil conducteur de tout questionnement philosophique là où il jaillit (entspringt) et là où il doit rejaillir (zurückschlägt)* »⁶⁹. (C'est Heidegger qui souligne le terme « existence » et les verbes « jaillir » et « rejaillir » afin de mettre en évidence l'enracinement du questionnement philosophique dans le problème que représente pour soi-même l'existence, là où émerge le « besoin » de la philosophie, pourrait-on dire avec le Hegel de la *Differenzschrift*, et là où il doit trouver à s'appliquer. Ce rappel de la philosophie à ses questions vitales doit être entendu comme une critique de la philosophie épistémologisante de son temps, celle des néo-kantiens, mais aussi celle de la phénoménologie dont l'inspiration lui apparaissait encore provenir du modèle de la perception théorique).

S'il est patent que les trois termes de phénoménologie, d'ontologie et d'herméneutique entretiennent une certaine concurrence dans la trame de l'œuvre, pour ne rien dire de la concurrence des interprétations, l'intention avouée de Heidegger est d'établir leur solidarité essentielle, chacun des termes

⁶⁷ ET, § 7, pp. 61-66.

⁶⁸ in *Ontologie et Temporalité* de J. Greisch, 1^{ère} édition, 1994, PUF, p. 24.

⁶⁹ ET, § 38.

devant être impensable sans les deux autres. Des trois termes de cette trinité, il ne fait aucun doute que c'est celui d'herméneutique qui reste le moins élucidé dans le glossaire de Heidegger. En effet, tout le § 7 de *Être et temps* s'est employé à définir, avec toutes les subtilités souhaitables, ce qu'il fallait entendre par « phénoménologie », alors que les quatre (voire les six) premiers paragraphes ont mis en œuvre, tout tenté, pour établir la primauté philosophique de la question de l'être, donc de l'ontologie. Bref, l'ontologie et la phénoménologie sont des projets clairs ou, à tout le moins, assez bien circonscrits dans le chantier de *Sein und Zeit*.

Quant à l'herméneutique, Heidegger ne lui réserve, comme on l'a souvent noté, qu'une demie- page dans laquelle il décline en vitesse, ou sans souci didactique apparent (comme celui qu'il a déployé lorsqu'il a défini l'ontologie ou la phénoménologie), rien de moins que quatre définitions de l'herméneutique, si denses qu'il est presque impossible de s'y retrouver⁷⁰. On peut le regretter puisque l'herméneutique, à l'époque et en dépit de sa faveur relative, ne pouvait se réclamer d'une notoriété comparable à celle de la tradition ontologique ou de la phénoménologie. Cette discrétion, accidentelle ou voulue, de la part de Heidegger sur le sens à donner à l'herméneutique est d'autant plus malheureuse que Heidegger s'est bien donné la peine de préciser que l'ontologie et la phénoménologie devaient bel et bien partir de l'herméneutique du Dasein ! Le texte dit bien : « *ausgehend von der Hermeneutik des Daseins* ». *Ausgehend* connote l'idée d'un point de départ. Ce n'est donc pas forcer le texte de Heidegger que de soutenir que l'ontologie phénoménologique devait trouver son fondement ou son assise (son point de départ, en tout cas) dans l'herméneutique du Dasein. Ce n'est pas rien. D'où notre question, qui doit être celle de toute interprétation de *Être et temps* : pourquoi, à quel titre et comment l'herméneutique forme-t-elle le point de départ de l'ontologie phénoménologique universelle dans *Sein und Zeit* ?

On sait que le jeune Heidegger a beaucoup parlé d'herméneutique dans ses cours des années vingt, résumant même tout son projet philosophique sous le titre d'une « herméneutique de la facticité ». Mais il est permis de se demander si Heidegger disposait alors d'un concept précis, et cohérent, d'herméneutique. Déjà, ses premiers auditeurs en ont douté. Permettez, à cet effet, l'évocation du témoignage d'un auditeur discret, mais immédiat du cours du semestre d'hiver 1924/ 1925, celui de Josef König. Ce dernier était même assez bien placé pour parler d'herméneutique puisqu'il avait étudié auprès de Georg Misch à Göttingen, l'un de ceux qui ont le plus contribué à faire ressortir l'orientation

⁷⁰ Cf. la reprise de la nomenclature heideggérienne chez Greisch, op.cit, p. 109.

herméneutique de la pensée de Dilthey. (On peut même soutenir que c'est Misch qui, par sa longue Introduction au tome V des Œuvres complètes de Dilthey, a vraiment monté en épingle cet achèvement herméneutique de la pensée de Dilthey. Les rares textes que Dilthey a lui-même consacrés à l'idée d'herméneutique sont beaucoup moins explicites. Heidegger est de ceux qui ont été marqués par l'ingénieuse reconstruction de Misch, comme l'atteste ses notes dès la page 399 de *Sein und Zeit*). Dans une lettre du 11 janvier 1926 à Helmut Plessner, König écrit⁷¹ à propos du cours de Heidegger : « *Er redet viel von Hermeneutik – in einem ursprünglich klugen Sinn, aber zugleich so inkohärent, kauend, verschweigend, hinterhältig, dab mir übel werden könnte* » (« Il parle beaucoup d'herméneutique – en un sens originellement intelligent, mais en même temps de façon si incohérente, mastiquée, dissimulée et sournoise qu'on pourrait en avoir mal au cœur »). Heidegger a-t-il vraiment un concept d'herméneutique qui soit si incohérent, remâché, dissimulé et sournois, au point d'en devenir malade ? Pour notre part, nous tenterons de montrer ici que Heidegger possède bel et bien un concept d'herméneutique cohérent, mais qu'il est effectivement un peu dissimulé et que s'il est sournois, ou subversif, ce n'est que pour une certaine forme de phénoménologie.

Pour y parvenir, il est donc urgent d'établir pourquoi seule l'herméneutique, adéquatément comprise, permet à la philosophie d'être une ontologie et une phénoménologie. La phrase du § 7 le laissait déjà deviner : la philosophie doit partir de l'herméneutique du Dasein si elle veut être une ontologie phénoménologique. En termes négatifs ou « prohibitifs » : sans herméneutique comme assise de la philosophie, l'ontologie et la phénoménologie demeurent des vœux pieux. Heidegger est d'ailleurs le premier à avoir mis le doigt sur l'impraticabilité de principe de la phénoménologie, mais aussi de l'ontologie, en rappelant que l'être, leur objet privilégié, ne se montrait mais pas du tout. En quoi l'herméneutique permet-elle à l'ontologie comme à la phénoménologie de s'accomplir ?

Il est inutile de revenir ici sur les raisons qui font de l'ontologie et de la phénoménologie les deux premiers titres de la philosophie pour Heidegger. Même les lecteurs les moins avisés de Heidegger savent qu'ils servent à désigner respectivement l'objet et la méthode de la philosophie. En tant que discours de la méthode, la phénoménologie comporte un sens essentiellement prohibitif, au reste assez banal car son intention de surface est de rappeler qu'il faut tenir éloignée toute affirmation qui ne ferait pas l'objet d'une légitimation à même les choses elles-mêmes. Il faut donc partir (en principe, même si ce ne

⁷¹ Cf. König/Plessner, Briefwechsel 1923-1933, Freiburg, 1994, p. 113.

sera pas simple) des choses « telles qu'elles se montrent ». Le titre d'ontologie sert, de son côté, à identifier l'« objet » de la philosophie : l'être. La dignité de cet objet tient, un peu comme dans les ontologies de la métaphysique plus classique, à sa primauté dans l'ordre de l'intelligibilité, mais aussi dans l'ordre plus terre à terre de nos préoccupations. Dans un esprit presque scolastique, et je le dis pour rendre hommage au souci didactique de Heidegger, *Être et temps* a même distingué trois primautés de la question de l'être : ontique d'abord (§ 4), le Dasein que nous sommes étant continûment confronté au souci de son être ; ontologique ensuite (§ 3), car toute connaissance (scientifique) de l'étant viendrait s'appuyer sur une compréhension préalable de l'être de cet étant.

A ces deux primautés vient s'ajouter une primauté dite ontico-ontologique, selon laquelle le Dasein, en tant que source de toute compréhension d'être, renfermerait la condition de possibilité de toutes les autres ontologies (régionales, peut-on ajouter avec Jean Greisch : dans *Ontologie et Temporalité*, à la page 88, la filiation husserlienne, l'allusion aux ontologies régionales, est nettement plus évidente pour cette priorité hybride, « ontico-ontologique », que pour les deux autres. Mais Heidegger n'a traité à fond (§§ 3 et 4) que des deux premières.).

Les ontologies régionales, ce sont les ontologies liées à chaque discipline. Si depuis l'Antiquité, toutes les grandes philosophies se sont comprises comme ontologies, elles ont néanmoins toutes échoué à se constituer comme ontologie fondamentale ; l'ontologie caractérisant la philosophie en tant que l'être est son unique thème et qu'elle est la science de l'être. La question fondamentale est donc de savoir ce que signifie être et comment la compréhension de l'être est possible. L'objectif de l'analytique existentielle, dans ce cas, est de montrer comment la compréhension de l'être est sous-jacente à toute attitude par rapport à l'étant. Toute science d'une région de l'étant implique une ontologie régionale, concernant l'être de l'étant dont cette science s'occupe. Or, les ontologies régionales fondant les sciences positives ont-elles-mêmes besoin d'être fondées sur une ontologie fondamentale élaborant le sens de l'être. Si l'analytique existentielle aboutit à l'élucidation de la temporalité originaire du Dasein, celle-ci est le point de départ de l'ontologie fondamentale dévoilant le sens temporel de l'Être en tant que tel. En ce sens, l'ontologie fondamentale n'est pas fondatrice car, en dévoilant la temporalité de l'Être comme un fond abyssal, elle ne pose pas un fondement qui serait nécessairement ontique. L'ontologie fondamentale de Heidegger permet ainsi de dégager le problème de l'être dans sa radicalité en mettant en exergue la différence ontologique, posant la distinction de l'être et de l'étant (avons-nous déjà souligné) comme coextensive au Dasein. (*Être et Temps*, §§ 1-9).

Reprécisons les choses sur la différence entre l'ontique et l'ontologique telle que la conçoit Heidegger, au regard de ce que nous avons déjà esquissé au

premier chapitre de cet opusculé sur notre thèse, avec les pattes de Maxence Caron dans *Introduction à Heidegger*. Ontique est l'adjectif forgé à partir de l'étymologie du grec *on*, *ontos*, l'étant. Il est employé par Heidegger pour signifier qu'un phénomène possède le caractère de l'étant ou est envisagé selon ce caractère. Ontique signifie donc : qui a le caractère de l'étant. Heidegger lui oppose dans les années vingt le domaine de l'ontologique, pris aussi comme un adjectif et désignant ce qui est rapporté à la sphère plus originaire de l'être. Le domaine ontologique s'ouvre, en effet, même inconsciemment, à toute tentative d'un regard sur l'étant, à tout effort qui entend prendre le recul nécessaire vis-à-vis de toute pensée de tel ou tel étant. Pour qu'un étant apparaisse dans le champ du regard, il faut que nous ayons une précompréhension de son être, par laquelle nous accédons précisément au « est » de l'étant en question, à sa présence.

Regarder un étant en son être, c'est rétrocéder en quelque sorte derrière lui afin de lui donner l'espace nécessaire à l'épanouissement de son apparition. Tout acte de pensée ou tout discours (*logos*) tourné vers l'étant implique que la pensée soit simultanément et structurellement tournée vers l'être afin que l'étant puisse apparaître librement en sa présence propre, autrement dit, afin que le champ de son apparition objective lui soit accordé, et devenir ainsi l'objet intentionnel du discours ou de la pensée. Par exemple, le sujet peut être regardé de manière ontique, comme une chose, un moi monolithique et refermé sur soi, à l'instar de tout étant intramondain, ou de manière ontologique, comme le site d'une ouverture à l'être, comme Dasein. Le Dasein lui-même peut s'auto-comprendre de manière ontique, en se considérant sur le mode de l'étant, ou de manière ontologique en prenant conscience de soi comme relation antéprédicative à l'être. Bref, ce qui est en rapport à l'étant ou est regardé sous l'angle de l'étant est ontique ; ce qui est en rapport à l'être ou regardé sous l'angle de l'être est ontologique.

Ces distinctions philosophiques de la phénoménologie et de l'ontologie, énumérées un peu plus haut, sont bien connues. C'est pourquoi notre attention doit surtout porter sur les obstacles que Heidegger semble s'obstiner à dresser sur la voie de l'ontologie et de la phénoménologie. C'est que Heidegger cherche non seulement à établir la primauté de l'ontologie et de la phénoménologie, mais aussi à en révéler les apories afin de justifier la nécessité de sa propre intervention herméneutique. Cela ne doit pas surprendre, car sa réhabilitation de l'ontologie s'accompagne, bien sûr, d'une « destruction de l'histoire de l'ontologie » (qui n'est évidemment pas seulement, et quoi qu'on en dise, une affaire exclusivement « positive » de désobstruction, mais aussi une « destruction » au sens pur du terme ; s'il aimait jouer avec les mots et leur soutirer des sens inédits, Heidegger était toujours bien conscient de leur sens premier !). Il est aussi très clair que sa conception de la phénoménologie n'est pas non plus, pour le dire poliment, très « orthodoxe » (Le mot « orthodoxie »,

d'origine grecque, fait référence à la manière juste de rendre grâce à Dieu. La religion orthodoxe est une religion chrétienne orientale qui s'est séparée de la religion chrétienne occidentale romaine ou catholique, il y a environ mille ans.). On pourrait sans peine y lire une critique de Husserl, comme plusieurs commentateurs l'ont déjà fait, s'inspirant de la critique que Heidegger réservait à son enseignement oral. Mais il faut y reconnaître plus fondamentalement encore une mise à découvert des apories qui guettent toute entreprise purement phénoménologique ou ontologique.

L'aporie (On nomme « aporie » une difficulté à résoudre un problème. En grec, cela se dit *aporia*, absence de passage, difficulté, embarras. Pour Aristote, c'est une question qui place le lecteur ou l'auditeur dans l'embarras pour trancher entre deux affirmations. Le sens actuel d'aporie est plus fort et concerne tout problème insoluble et inévitable.) qui hante la phénoménologie et l'ontologie est la même. Elle tient à l'apparence de leur objet. La phénoménologie promet, semble-t-il, de faire voir les phénomènes. Mais que fera-t-elle voir au juste ?

La réponse de Heidegger est aussi limpide que paradoxale : ce qui a besoin d'une mise en lumière expresse, c'est très précisément ce qui ne se montre pas, ce qui, explique utilement Heidegger, se trouve d'abord et le plus souvent dissimulé (*verborgen*) en regard de ce qui apparaît, mais qui n'en appartient pas moins de manière essentielle à ce qui apparaît, en lui procurant sens et fondement⁷². Phrase chargée encore une fois, mais dont on ne retiendra ici que le caractère aporétique ou « sournois », pour reprendre l'expression, un peu méchante, de Josef König : la phénoménologie doit s'occuper prioritairement de ce qui ne se montre pas ! C'est une thèse que Husserl en tout cas n'aurait jamais acceptée telle quelle, la phénoménologie étant pour lui la science des phénomènes tels qu'ils se montrent.

Le mérite de l'analyse de Heidegger est cependant de mettre à nu ce qu'on pourrait appeler l'*aporie thématique* de la phénoménologie. Il est bel et bien de vouloir parler des phénomènes, mais de quels phénomènes doit-on parler au juste dans une philosophie qui veut détenir quelque pertinence argumentative ? Il est clair en tout cas qu'on ne saurait parler sous peine de trivialité des phénomènes du monde ambiant, c'est-à-dire de ceux qui se montrent de façon prépondérante : il y a ici des fenêtres, des tables, etc. Heidegger somme ainsi la

⁷² ET, § 35.

phénoménologie, qu'il tire de son sommeil positiviste (Auguste Comte est le fondateur de la doctrine positiviste ou philosophie positive et auteur original du terme de positivisme ; ce philosophe emploie particulièrement cette expression par opposition à la philosophie théologique et à la philosophie métaphysique. On note également une méfiance à l'égard des grandes hypothèses ou même une simple disposition de l'esprit à ne s'attacher qu'aux certitudes les plus immédiates et aux biens les plus concrets. C'est un système philosophique émanant de l'ensemble des sciences positives, dira Littré dans son *Dictionnaire de la langue française* : 1863-1870), de se « mouiller » en quelque sorte et de dire quels sont les phénomènes qu'il y a lieu de privilégier, et pourquoi.

C'est ici, bien sûr, que l'herméneutique est appelée à jouer un rôle important dans l'entreprise de Heidegger. Mais lequel exactement ? Il y a une manière simple d'éclairer le rapport entre l'herméneutique et la phénoménologie qu'on trouve souvent dans la littérature sur Heidegger, mais qui nous paraît manquer quelque peu de justesse. C'est l'idée selon laquelle les phénomènes auxquels la philosophie aurait affaire seraient déjà des données imbues d'interprétation. Faire de l'herméneutique, ce serait rappeler que les phénomènes eux-mêmes relèvent déjà de l'ordre interprétatif. En d'autres termes, Heidegger soutiendrait qu'il n'y a jamais de « choses elles-mêmes », ce qui en soi justifierait l'entrée en scène d'une herméneutique.

Contre cette interprétation vague et générale de l'intervention herméneutique en phénoménologie, nous pensons qu'on peut faire valoir deux arguments. Premièrement, Heidegger lui-même n'a jamais dit, ni dans le texte de *Être et temps*, ni dans les passages pertinents de ses cours, que c'est ainsi qu'il convenait d'envisager la relation de la phénoménologie et de l'herméneutique. Nous pensons plutôt à Nietzsche ou à Richard Rorty lorsque nous entendons qu'il n'y a pas de phénomènes, mais seulement des interprétations. Deuxièmement, il importe de rappeler que Heidegger n'oppose jamais l'herméneutique à l'idée d'une légitimation à même les choses elles-mêmes.

Nous pouvons l'accuser de naïveté, mais si Heidegger fait de l'herméneutique, ce n'est pas parce qu'il n'y a pas de choses elles-mêmes, mais, bien au contraire, pour y ménager un accès. Nous en trouvons d'ailleurs l'exemple le plus manifeste dans le § 32 consacré à la compréhension. Heidegger y soutient la thèse que toute compréhension obéit à une structure d'anticipation, à une *Vorstruktur*. On en a souvent tiré la conclusion, peut-être légitime en elle-même, mais certainement erronée dans le cas de Heidegger, que cette structure préalable d'anticipation (Gadamer parlera plus tard de préjugés) frappait de caducité tout recours aux choses elles-mêmes. Or, c'est très exactement le contraire que soutient Heidegger. S'il faut s'aviser de la structure

d'anticipation du comprendre, c'est justement au nom d'une légitimation à mêmes les choses elles-mêmes. La « tâche première, constante et ultime de l'interprétation » (*Auslegung*) est, en effet, et nous citons ici l'un des textes les plus célèbres de Heidegger, mais qui a été très peu entendu, « de ne pas se laisser donner ces anticipations suivant des coups de tête (*Einfälle*) ou l'hégémonie des lieux communs (*Volksbegriffe*), mais d'assurer son thème scientifique en développant ces conceptions à partir des choses elles-mêmes »⁷³. Cet appel aux choses elles-mêmes a quelque chose de remarquable au cœur de l'analyse la plus herméneutique qu'ait jamais livrée Heidegger, celle des § 31 à 34. C'est justement au moment où on pourrait le soupçonner d'être le plus éloigné de la phénoménologie, et de Husserl, c'est-à-dire sur la question du cercle herméneutique (Pour Heidegger, le cercle herméneutique, qui dans sa forme originaire appliquée à l'exégèse biblique pouvait se lire comme suit : je dois comprendre la parole biblique pour croire ; je dois avoir la foi pour comprendre le message biblique, est loin d'être vicieux car il constitue la forme obligée d'une compréhension attentive aux choses elles-mêmes : quiconque veut comprendre un texte a toujours un projet et lit le texte sur la base de ses préjugés, d'un ensemble de connaissances et d'expériences antérieures constituant le terreau d'une compréhension nouvelle, et dès qu'il se dessine un premier sens dans le texte, l'interprète anticipe un sens pour le tout.), que Heidegger se réclame avec le plus d'insistance du principe des choses elles-mêmes : toute compréhension doit chercher à s'élaborer en conformité avec les choses elles-mêmes.

Comment comprendre alors l'articulation de la phénoménologie et de l'herméneutique si l'on doit y voir plus ou autre chose que le truisme selon lequel tous les phénomènes seraient des interprétations ? La clef de l'énigme se trouve, je crois, dans l'idée, souvent évoquée au § 7, selon laquelle l'objet par excellence qui doit occuper la phénoménologie se trouve « dissimulé » (*verborgen*), on pourrait aussi dire caché (*versteckt*), obstrué (*verstellt*), recouvert (*verdeckt*), etc. Nous avons vu, en effet, que l'impératif de toute phénoménologie en tant que méthode de légitimation était de faire voir ce qui ne se montre pas, mais cette absence de phénoménalité tient d'abord à la dissimulation du phénomène en question, fût-il insigne, ou, qui se trouve justement dissimulé en raison même de son caractère insigne. L'inapparent qui intéresse Heidegger ne ressortit pas à une quelconque réalité intelligible, un arrière-monde infra-phénoménal, mais à un inapparent qui a intérêt ou dont on

⁷³ à noter ici l'emploi nettement péjoratif du terme de « Volk » en 1927 dans *Être et Temps*. Ce texte, tout à fait pertinent, eût été le meilleur correctif des égarements de 1933.

prétend qu'il a intérêt à rester caché, tapi. C'est cette singulière dissimulation, qui est en fait un refoulement, qui préoccupe Heidegger⁷⁴. C'est que ce phénomène par excellence qui reste le plus souvent *verborgen* (caché, dissimulé, recouvert), n'en est pas moins, disait Heidegger, essentiel à tout ce qui se montre « *en lui procurant sens et fondement* »⁷⁵, *Sinn und Grund*.

L'urgence philosophique est donc celle de tirer ce phénomène de l'oubli que lui inflige la parade des autres phénomènes qui n'ont d'autre mission, précisément, que de le « recouvrir ». Ce phénomène, on le sait et Heidegger le répète à satiété, est celui de l'être. Si l'être ne se montre pas, c'est justement parce qu'il se trouve recouvert, caché, dissimulé, détourné. Or comment interpréter cette dissimulation, cet oubli de l'être (sur lequel s'ouvre et contre lequel est dirigé tout *Être et temps*) comme phénomène philosophique par excellence ?

Pour le comprendre, il convient de partir de la caractérisation canonique du Dasein comme de l'être pour lequel il y va en son être de cet être même. Le Dasein est investi d'une ouverture à soi, sur son « être », lequel est éprouvé comme pouvoir-être ou possibilité d'être (*Seinkönnen*), c'est-à-dire Comme un projet pouvant faire l'objet d'une détermination libre et éclairée : je peux être ceci plutôt que cela, et lorsque je suis ou que je fais ceci, je sais que je pourrais plutôt faire (comme l'atteste exemplairement l'expérience du remords). La notion de Dasein a plusieurs significations chez Heidegger, mais il en est une sur laquelle insistait le cours sur l'herméneutique de la facticité de 1923 qui est probablement plus mordante que les autres, à tout le moins dans la genèse d'*Être et temps*. Dasein, y expliquait Heidegger veut dire « *Nichtweglaufen* », littéralement : ne pas se sauver, ne pas ficher le camp⁷⁶. Être un Dasein, cela veut dire que je puis être « là » où et quand tombent les orientations fondamentales quant à mon être.

⁷⁴ ce refoulement de la question de l'être a été bien aperçu par Jean Greisch in *Ontologie et Temporalité*, pages 72, 73, 75, 219.

⁷⁵ ET, § 35.

⁷⁶ GA 63, 7

Le texte du cours de 1923 nous permet d'ailleurs d'observer que Heidegger a d'abord introduit son concept de Dasein afin d'expliquer celui de facticité⁷⁷. Le terme de Dasein comporte cependant une gamme de sens plus variée (ne pas s'enfuir, être là même lorsqu'on est d'ailleurs, être là où l'être se manifeste, être ce là au sens transitif du terme, éprouver l'angoisse de notre là temporel : bigre ! je suis là, mais pas pour toujours, etc.) que celui de facticité, dont Théodore Kisiel a bien mis en évidence les origines néo-kantiennes⁷⁸.

Le terme de facticité restait ainsi enchâssé dans une opposition platonicienne à l'ordre de l'universel, ce qui aurait condamné l'herméneutique heideggérienne à n'être qu'un platonisme inversé. Le terme de facticité a donc peu à peu été supplanté par celui de Dasein, tout comme le titre « herméneutique de la facticité » l'a été par celui d'une « herméneutique du Dasein ». Dans *Être et temps*, l'idée d'une « herméneutique de la facticité » n'a plus qu'un sens rétrospectif. Mais l'herméneutique du Dasein demeure bien entendu le point de départ, et de retour, de l'ontologie phénoménologique universelle.

Le Dasein est donc moins l'être « là », ce qui est toujours partiellement vrai, mais surtout celui qui peut être là, mais qui, le plus souvent, n'est justement pas là. C'est qu'il est ailleurs. Heidegger a parfois parlé (dans *GA 29/30* et les *Beiträge* en particulier) à cet égard d'un *Wegsein* ! La formule est géniale et presque plus pertinente que la notion de Dasein. Le contraire du Dasein, ce n'est pas l'inexistence, le non-être, mais bien l'être-ailleurs, l'être distrait, l'être loin de soi, bref le Dasein qui n'est pas « là ». A quoi tient cette dissimulation ou cet oubli de soi du Dasein, que le jeune Heidegger a parfois assimilé à une *Ruinanz*, une « ruine » du Dasein ? A une chute ou à une sorte de péché originel ? Il n'est pas aisé de répondre à cette question et on peut se demander si Heidegger n'a jamais offert une explication détaillée de ce *Verfallen*, de ce Dasein qui décampe.

Mais si l'on suit le mouvement général de ses analyses, je pense qu'il

⁷⁷ GA 63, 7.

⁷⁸ T. Kisiel, « Das Entstehen des Begriffsfeldes Faktizität im Frühwerk Heideggers », *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986-87, 19-20.

faut dire que cet oubli de soi tient surtout à une fuite du Dasein devant sa temporalité finie, ou sa mortalité tout simplement. Ouvert à son propre être, à ce qu'il est, le Dasein se trouve exposé à l'horreur de sa propre mortalité, horreur à chaque fois individuelle même si elle est la chose du monde la mieux partagée. Le rappel à soi que cherche à promouvoir l'herméneutique du Dasein est donc un rappel à cette confrontation avec soi-même qui habite toute finitude.

Le Dasein qui ne se montre pas est donc un Dasein qui se fuit lui-même. Mais cette fuite est en réalité un leurre, puisque, même fuyant, le Dasein ne fait que confirmer qu'il est bien « là » ou « à l'être », mais sur le mode du manquement ou de la déchéance à soi. Le *Wegsein* est donc bel et bien une modalité, bien que déficiente, du Dasein. C'est cette déchéance que cherche à combattre Heidegger, non pas parce qu'il lui voue une aversion particulière (imputable disons à ses origines chrétiennes), mais parce qu'il estime, en bonne phénoménologie, qu'elle est contraire au Dasein, conçu, mais aussi éprouvé comme l'être qui a la capacité de s'ouvrir à soi et de lutter contre l'obstruction qu'inflige à cette ouverture le règne assourdissant du bavardage. Le *Gerede*, qui rassemble tout l'univers des lieux communs, à la fois rassurants et divertissants, n'est pas un phénomène quelconque dans l'architecture de *Sein und Zeit*. Il est l'antithèse même du Dasein (qui explique et justifie en partie l'aversion, réelle celle-là, de Heidegger pour tout ce qui relève de l'ordre de l'*Öffentlichkeit*). Le *Wegsein* décrit la situation du Dasein qui s'abandonne aux ragots qui courent au lieu de s'attaquer aux choses elles-mêmes, en commençant par les siennes. S'y abandonner, succomber au divertissement et à la diversion des racontars, c'est cesser en quelque sorte d'être là ou de n'y être que sur le mode de l'absence à soi, du *Wegsein*.⁷⁹

Il n'est donc pas étonnant que le jeune Heidegger ait souvent parlé d'un éveil à soi du Dasein, d'un *Wachsein*, pour décrire la finalité secrète, et carrément éthique, de son herméneutique de la facticité.⁸⁰ Il ne s'agit pas, bien entendu, de proposer au Dasein des modèles particuliers d'éveil ou d'édification, mais de rappeler au Dasein qu'il est investi d'une telle possibilité d'éveil, ou qu'elle ne fait que sommeiller en lui tant qu'il se livre aux divertissements, c'est-à-dire à la diversion du « on » et du bavardage. Ne pouvant se substituer à l'éveil qui échoit à chacun, l'herméneutique du Dasein se contentera donc

⁷⁹ cf. l'étude de J.-F. Courtine sur « L'intelligence herméneutique du langage » in *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, 257 ss.

⁸⁰ cf. GA 63, 10.

d'indications formelles. Leur fonction est d' « annoncer » (c'est le sens du *Kundgeben* du § 7 de *Être et temps*, qui sera repris dans *Unterwegs zur Sprache* lorsque Heidegger expliquera le sens de sa première herméneutique) au Dasein ces structures fondamentales d'éveil virtuel, susceptibles de lui permettre de résister, dans les limites imparties à chacun, à la dictature du bavardage.

Le déploiement de cette herméneutique, qu'est tout *Être et temps* bien entendu, s'accomplit surtout aux § 31 à 34 qui traitent de la compréhension, de l'interprétation et de l'énoncé comme mode dérivé de l'interprétation. Il faut cependant bien voir que cette analyse se trouve, à toutes fins utiles, encadrée par les phénomènes du « on » au § 27 et celui du bavardage au § 35. L'herméneutique de Heidegger n'a aucun sens si on l'extrait de ce contexte. Herméneutique ou bavardage ?, voilà l'alternative devant laquelle Heidegger traduit le Dasein. Ce n'est pas du tout l'opposition des choses elles-mêmes (disons phénoménologiques) et des choses qui seraient plutôt interprétées (herméneutiques) qui le tracasse. Il y va au contraire d'une juste compréhension et appropriation de soi du Dasein au nom des choses elles-mêmes, du Dasein tel qu'il est capable d'être là.

Comme l'expliquera le § 31, le Dasein est au monde sur le mode de la compréhension, c'est-à-dire qu'il se comprend dans l'être ou s'y comprend à la lumière de projets d'existence plus ou moins conscients. Mais en tant qu'être de compréhension, le Dasein jouit aussi de la possibilité de s'assurer de ses propres possibilités de compréhension. Cette mise en lumière des possibilités de mon être, investies en toute compréhension, Heidegger l'appelle *Auslegung*, interprétation ou explicitation. La traduction d'*Auslegung* par explicitation a le très grand bonheur de rappeler que toute interprétation digne de ce nom doit d'abord commencer par un éclaircissement – une destruction, pourrait-on aussi dire – des possibilités de compréhension qui la déterminent. Mais il ne faut pas perdre de vue le sens naturel et originaire de l'*Auslegung*, celui qu'entendra immédiatement toute oreille allemande, et qui est celui d'interprétation. La première condition de toute interprétation est de tirer au clair les voies d'intelligibilité qui gouvernent notre compréhension. L'*Auslegung* est un exercice de vigilance, car les intelligibilités courantes qui s'emparent de notre intelligence oeuvrent le plus clair du temps à notre insu. L'interprétation ou l'*Auslegung* du Dasein n'est que la compréhension conduite à son propre terme, qui s'approprie elle-même : l'explicitation voire le déploiement du comprendre, voilà ce que nous nommons l'*Auslegung*. Je n'aurais pour ma part aucun scrupule à parler ici d'*Aufklärung*. Si Heidegger lui-même n'a pas toujours parlé d'*Aufklärung*, c'est évidemment parce que le terme est historiquement assez chargé, mais il a souvent parlé de transparence, *Durchsichtigkeit* que Martineau traduit par « translucidité », de clarté (*Helle, Erhellung*), d'explicitation ou

d'éclaircissement (*Auslegung*)⁸¹. L'*Auslegung*, l'explicitation, est le nom que donne Heidegger à l'éclaircissement des présupposés de la compréhension.

Le terme d'herméneutique chez Heidegger n'est d'abord qu'un équivalent, un peu plus technique, du terme d'*Auslegung*. Heidegger dit bien au § 7 d'*Être et temps* qu'il prendra le mot herméneutique au sens originaire du terme selon lequel il désigne le travail de l'*Auslegung*. Faire l'herméneutique du Dasein, c'est redonner au Dasein les moyens de s'ouvrir les yeux sur sa propre condition de *Wegsein*. L'herméneutique est donc pour Heidegger un exercice d'*Aufklärung*. Son intention est de tirer au clair, de détruire, si l'on préfère, les idoles qui privent le Dasein d'une juste appropriation de soi. Si une herméneutique expresse du Dasein est requise, c'est que le Dasein reste d'abord dissimulé à lui-même sous l'empire des racontars (*Gerede*). Or, pour Heidegger, c'est le bavardage, au sens large (idéologique, éthique, politique, etc.) du terme qui barre l'accès aux choses elles-mêmes.

On a souvent dit, mais sans toujours y croire, que la phénoménologie de Heidegger était herméneutique, mais il faut aussi voir que l'herméneutique du Dasein est aussi une phénoménologie car sa tâche expresse est de reconquérir phénoménologiquement le phénomène essentiel du Dasein contre sa propre dissimulation⁸². Or cette phénoménologie ne peut pas s'en tenir aux phénomènes qui se précipitent d'abord et le plus souvent. Elle doit au contraire interroger quant à leur légitimation les bavardages qui se présentent d'abord et le plus souvent, c'est-à-dire les soumettre à une *Auslegung*, à une interprétation ou une explicitation, afin de mesurer leur conformité aux choses elles-mêmes. C'est que la façade du bavardage vient justement recouvrir, voire obstruer le phénomène essentiel qui est celui du Dasein, celui de la possibilité d'une ouverture sur soi comme projet d'existence. L'être qui, phénoménalement, ne se montre pas, c'est cet être possible dont le Dasein est pourtant le souci constant. Pour le faire remonter à la surface en quelque sorte, pour confronter le Dasein à son propre être, il est donc nécessaire de pratiquer une explicitation ou une herméneutique du Dasein. Tel nous apparaît être, à tout le moins, le sens précis qu'il faille donner au projet herméneutique dans l'architecture systématique de *Être et temps*.

⁸¹ Mais Heidegger a bel et bien employé le terme d'*Aufklärung* pour caractériser son herméneutique de l'existence. Cf. notamment GA 27, pp. 7, 72. Le chapitre « L'herméneutique ou l'explicitation de l'existence » in *L'universalité de l'herméneutique*.

⁸² ET, § 67.

Nous en répétons, pour mettre un point final à ce chapitre, les données essentielles. Le phénomène qui doit préoccuper à titre insigne la phénoménologie, si elle ne doit pas parler de tout et de rien, est un phénomène qui est d'abord dissimulé (*verborgen*) en regard de ce qui se montre, mais qu'il est urgent de tirer au clair puisqu'il se trouve secrètement à la racine de tous les autres phénomènes qui se pressent à l'avant-plan. La fonction d'une herméneutique du Dasein sera dès lors de procéder à une explicitation de ce Dasein, d'abord afin de détruire toutes les strates de cette dissimulation (tâche herméneutique qui est celle de la destruction)⁸³, mais aussi de produire le Dasein tel qu'il peut être en lui-même pour lui-même, c'est-à-dire pour le Dasein individuel et concret que nous sommes. Il s'agit, en quelque sorte, de rappeler le Dasein et chaque Dasein à soi-même. C'est, en effet, dans le souci du Dasein pour son propre être que s'enracinent les questions de la philosophie, les vraies. Il n'est donc que naturel que les éclaircissements de l'herméneutique du Dasein rejaillissent ou se répercutent (*zurückschlagen*) sur le Dasein lui-même. La philosophie reconduite à son propre point d'origine doit trouver à s'appliquer sur le terrain de notre Dasein concret. Ainsi, l'herméneutique du Dasein doit être comprise comme la condition de possibilité d'une éthique.

⁸³ Sur l'identification de la destruction et de l'herméneutique de la facticité chez le jeune Heidegger, cf. *L'universalité de l'herméneutique*, 1993, 142 ss.

CHAPITRE TROISIEME :

ANALYTIQUE DE LA SITUATION DE DERELICTION ET DE FACTICITE DU DASEIN

Chapitre III : Analytique de la situation de déréluction et de facticité du Dasein

Section 1 : Notions exploratrices

Si philosopher c'est s'obstiner à découvrir le sens de l'être, on ne philosophe pas en quittant la situation humaine ; il faut, au contraire, s'y enfoncer. Et ça, l'enfant de Fribourg, Martin Heidegger l'a très bien compris et l'applique avec beaucoup de dextérité. La vie humaine, en effet, est d'abord la vie quotidienne, la « vie facticielle », ordonnée à l'existence dans un monde commun, dans un univers où l'homme se trouve jeté sans réelle marge de manœuvre. C'est dans cet horizon que va se déployer tout le troisième chapitre de notre travail de thèse. Précisément, dans cette première section, nous allons nous atteler à exposer, sans chronologie, des notions qui nous semblent assez représentatives, sans être exhaustives, de la description des structures d'être du Dasein, de l'homme dans son monde, son existence. Ces notions, dans leur diversité, mettent bien en exergue, du moins de notre avis, l'état des lieux révélateur de la situation de déréluction et de facticité du Dasein chez Heidegger ; un peu comme le tapis d'orient dont la diversité des couleurs, sans réel lien logique entre elles, fait la beauté.

a- La question du sujet

Cette séquence porte sur la manière dont Heidegger transforme ce que l'on peut appeler « une zone de pensée », à savoir ce que l'on entend par sujet et subjectivité, en une nouvelle zone de pensée gravitant autour de l'idée d'Être, d'une part et, d'autre part, surtout comment à partir de la langue de l'Être, on peut retrouver les contours du sujet, sa dynamique. Cette problématique s'attache tout autant à vouloir comprendre les enjeux de cette transformation aussi bien pour le lecteur que pour tout autre esprit humain, c'est-à-dire également, la nature de l'expérience de pensée qui lui est proposée.

Pour aborder cette question, il importe d'avoir présent à l'esprit, un ouvrage fondamental, les *Grundbegriffe*, qui, outre le fait qu'il offre une vue de la structure originale du concept, énonce l'enracinement ontologique du sujet : être⁸⁴. La pensée passe du statut de pensée du sujet à celui de pensée de l'Être tout en étant adressée à des lecteurs qui sont, dans leur être, fondamentalement sujets opérants, sujets-agents (pour reprendre la terminologie des *Philosophical Papers d'Austin*), c'est-à-dire qu'ils sont capables de ce qui leur est

⁸⁴ CF, p. 46.

effectivement demandé comme l'écoute-obéissance, la patience, le respect, l'originalité, etc.⁸⁵. Ces qualités vont permettre à ce même sujet de se hisser en direction de l'Être, et il est important de souligner l'expression « en direction de » qui marque une qualité dynamique que l'on retrouve aussi en allemand dans le « fragen nach », là où « nach » exprime la direction, la tension de ce en vue de quoi on pose la question, ce vers quoi l'on se dirige.

Cette recherche implique des champs de réflexion tel celui de l'adresse. En linguistique l'adresse concerne la manière dont on formule et dont on confie un dire à quelqu'un. Par exemple les formules de politesse dont la langue française fait grand usage dans ses lettres, entrent dans le champ de l'adresse. Au-delà de l'adresse se trouve la dynamique du don. Cette recherche implique aussi, notamment, la question de la référence puisque traduire la langue du sujet en langue de l'Être implique pour le lecteur qu'il fasse évoluer son cadre référentiel, ses capacités de lecture, de compréhension. Penser à partir de l'Être n'a rien d'évident surtout pour la société contemporaine qui est une société très individualiste et marchande pour laquelle le maître-mot est « je ». Heidegger condamne d'ailleurs la pensée qui calcule comme une pensée de nature destructrice, ce que l'on comprend, en lisant la une de certains journaux qui dénoncent, par exemple le marché noir d'organes corporels. Il y a fort à faire pour rediriger notre attention et l'attention collective vers des pensées et des actes plus dignes, terme employé dans les *Grundbegriffe* de 1941.

A ce stade de notre progression, on pourrait se poser la question suivante : quel est le rapport entre le « je » et le « calcul » dans le paragraphe précédent ? La réponse est très simple. En effet, le « je » renvoie à la quête effrénée des intérêts particuliers, privés, individuels et égoïstes. Le « calcul » quant à lui, fait allusion à la course obstinée au profit, au bénéfice et au résultat ; Ici, seuls le profit, le bénéfice, le résultat, la rentabilité... comptent : le reste est vanité. En somme, le « je » et le « calcul » sont complémentaires car ils symbolisent tout ce qui est contraire à des pensées et actes dignes ; ils privilégient le particulier au général au détriment de toute morale, de toute éthique et des conséquences dévastatrices sur autrui et la société.

Nous avons voulu essayer de comprendre le nouveau statut du sujet dans cette langue de l'Être dans laquelle on ne pense plus à partir du sujet mais à partir de l'Être, comme suite à une contre-révolution copernicienne, parce que nous aussi nous sommes préoccupés par le devenir de l'individualisme et de

⁸⁵ in SAAP.

l'effritement du sujet, par la disparition de l'égard, de la poésie, par la déshumanisation dont notre société fait l'objet. C'est pourquoi nous avons voulu entrer dans les méandres d'une langue qui pense différemment, pour laquelle l'Être est au cœur de l'humanisme et nous renvoyons pour ceci à la célèbre *Lettre sur l'humanisme* de 1946 dans laquelle on comprend que l'humain ne se pense pas à partir du sujet ou des domaines qui lui sont propres comme l'éthique mais à partir de l'Être. Et on découvre que la poésie peut, elle, constituer une éthique de l'Être, ce que préfigure aussi le texte de la conférence prononcée pour le vingtième anniversaire de la mort de Rilke « Pourquoi des poètes ? » en 1946.

La question de la subjectivité et du sujet, de ce qui le constitue est une question fondamentale car elle permet de comprendre l'œuvre de Heidegger dans le prolongement de la modernité. Toute l'histoire de la philosophie a contribué à construire le sujet. Témoin de cet intérêt également, la naissance et le développement de la psychanalyse, de Freud à Lacan. Et Heidegger ne sera pas exclu du champ de la psychanalyse puisqu'une école de pensée psychanalytique menée par Ludwig Binswanger élabore à partir de la *Daseinanalyse* la possibilité de comprendre l'homme malade.

La question du sujet est belle et bien présente chez le premier Heidegger à partir du Dasein. Nous aimerions bien citer le très beau travail de François RAFFOUL intitulé « A chaque fois mien » et, dans la version américaine co-traduite avec David Pettigrew « *Heidegger and the subject* ». Dans cet ouvrage, François RAFFOUL pose la question du sujet heideggérien en le confrontant au statut que lui accorde l'histoire de la philosophie avec Descartes ou Kant, par exemple. A titre indicatif, il fait se rencontrer le sujet de la philosophie pratique de Kant et le Dasein autour de la notion de dignité : “ *Respect thus reveals the dignity of the person, through which man “gives him self to him self”. This dignity, as we know, lies in the fact that man never exists merely as a means, but as an end (that is, as absolute, priceless value), precisely to the extent that, in the feeling of respect, he gives himself to himself and belongs to himself as responsibility for himself.*”⁸⁶.

Or nous retrouvons cette même dignité hautement louée dans les *Beiträge*. Elle constitue presque l'un des objectifs à atteindre par un certain type de méditation, un certain type de savoir et la langue de l'Être devrait permettre d'atteindre cet état. On trouve dans toute réflexion sur le sujet heideggérien dont

⁸⁶ HAS, p. 119.

on ne peut pas dire qu'il s'agisse d'un non sujet, une dimension pratique inévitable qui est le fait des *Beiträge* et de *Besinnung*, mais aussi de textes comme «Sérénité » prononcé pour le 175^{ème} anniversaire de naissance de Conradin Kreutzer.

Après la présentation du sujet heideggérien, allons voir ce qu'il en est de sa préoccupation et de son souci.

b- Préoccupation et souci

La préoccupation, à la lecture du § 12 de « Être et Temps » de Heidegger, se révèle être le mode d'être du Dasein, c'est un existentiel. Ce qui signifie que la préoccupation n'est pas à confondre avec les tracasseries de la vie, le poids des contrariétés ou l'emprise des besoins. Être préoccupé, sous l'angle de Heidegger, c'est la manière dont le Dasein est dans le monde. L'expression « préoccupation » est employée par Heidegger en tant que terme ontologique (existential) pour désigner l'être d'un possible être-au-monde. *« Cette expression-là, il faut la saisir, elle aussi, comme concept ontologique de structure. L'expression n'a rien à voir avec le « tourment », le « tracasseries » et le « souci du nécessaire vital » qui se rencontrent ontiquement en chaque Dasein. De telles tribulations ne sont ontiquement possibles, de même que l'« insouciance » et l'« enjouement », que parce que le Dasein entendu ontologiquement est souci. C'est parce que l'être-au-monde appartient essentiellement au Dasein que son être à l'égard du monde est essentiellement préoccupation. »*⁸⁷. Et poursuivant dans la saisie du vocable de « préoccupation », on peut lire ceci dans le livre de Françoise DASTUR sur Heidegger : *« La préoccupation par laquelle le Dasein s'absorbe dans le monde et s'abandonne à lui n'est donc pas un pur rendre-présent répondant à l'urgence de la nécessité quotidienne, mais le mode sur lequel le Dasein existe dans un monde à l'intérieur duquel il se rend présent l'étant intramondain sur la base d'une rétention qui attend. »*⁸⁸.

Au quotidien, l'étant se donne au Dasein dans la préoccupation (*Besorge*), et non dans la visée théorétique d'un objet de connaissance. L'intentionnalité husserlienne est réinterprétée comme un se-soucier-de l'étant, dont la visée d'un objet de connaissance dérive. Le Dasein utilise l'étant qui se donne à lui comme « outil » (*Zeug*, ce qui signifie le « machin », le « truc » dont je me sers pour faire ceci ou cela). Cette relation, plus originaire que la simple relation « sujet-objet » analysée par la tradition philosophique, est caractérisée ontologiquement par la préoccupation pour l'à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit* ; à noter la différence avec l'être-là-devant *Vorhandenheit*, la particule « *Zu* » au lieu de « *Vor* »), pour l'étant disponible.

⁸⁷ ET, § 12, p. 91.

⁸⁸ HQT, PUF, 1990, Paris, 1962, p. 79.

Le Dasein qui est au monde, se préoccupe des étants, outils, qui s'offrent à lui, étants intramondains déjà inclus dans un monde. En se préoccupant de tel ou tel outil, il le met en relief par rapport aux autres étants intramondains. Ainsi dans l'utilisation, le Dasein n'est pas touché de la même façon par les étants se trouvant a priori dans sa sphère d'action.

Le Dasein en privilégie certains, en néglige d'autres. La préoccupation ou la focalisation sur une partie de l'étant intramondain, la mise en relief de l'utile dans l'utilisation...

Il convient de relier la préoccupation et la mondanéité. En effet, la mondanéité, l'ensemble des significations, des renvois qu'a le Dasein lui permet ou justement ne lui permet pas de se préoccuper de tel ou tel outil, de privilégier tel ou tel étant à-portée-de-main. On peut donc dire que la mondanéité conditionne l'étant du Dasein en lui offrant ou non toute une palette d'utilisable qu'il pourrait rencontrer dans sa sphère d'action, dans son étant quotidien.

Quant au souci, il ne faut pas l'entendre de manière ontique au sens d'accablement, de tracasserie, d'ennui ; il est purement ontologique. C'est l'être-au-monde qui est souci. Le souci n'est pas coupé de toute facticité. Il englobe l'ensemble des déterminations existentielles qui articulent la totalité du Dasein, lequel est intimement concerné par le souci. C'est pourquoi parler de souci de soi est une tautologie. Car être soi c'est être en-avant-de-soi, et être-en-avant-de-soi voilà la définition du souci. Le souci précède tout comportement, toute situation. *« On ne saurait donc le ramener à un acte particulier, ou le réduire à une tendance psychologique telle que le souhait, l'impulsion ou l'inclination. Tous ces phénomènes, loin d'expliquer le souci, se fondent au contraire sur lui car il leur est antérieur. Ainsi, la structure unitaire du souci transparait dans le phénomène du vouloir comme fondement de ce dernier. Vouloir c'est toujours vouloir quelque chose, donc anticiper, se projeter, se jeter en avant. De même, penser c'est penser quelque chose, agir c'est faire quelque chose. Le Dasein en lui-même, dans ipséité, n'est jamais donné séparément comme une substance fixe. Il se dépasse toujours soi-même. « Je » est sans cesse mis en « jeu ». Son unité est dynamique, non statique, massive. C'est l'unité d'une totalité articulée. »*⁸⁹. En clair, *« l'expression « souci » concerne un phénomène ontologique existentiel fondamental qui n'est cependant pas simple en sa structure. L'entièreté ontologique élémentaire de la structure du souci ne peut*

⁸⁹ ILET, Edition l'âge de l'homme, pp. 91-92.

pas être rattachée à un « élément de base » ontique, aussi sûr que l'être ne peut s' « éclairer » par l'étant. »⁹⁰.

Pour Heidegger, l'étant que nous sommes, l'homme, n'est pas une unité substantielle, mais une totalité articulable dont les moments constitutifs sont reliés ontologiquement par le souci. « *L'être-au-monde porte la marque de son être dans le souci.* »⁹¹. Sous l'angle de Heidegger, le souci reste bien l'origine de l'homme ; il exprime son passage temporel dans le monde. « *La perfection de l'homme, le devenir où s'accomplit ce que, dans l'être-libre pour ses possibilités les plus propres (pour la projection) il peut être, est une performance du souci.* »⁹².

Le sujet heideggérien reste un Dasein préoccupé et soucieux, qui éprouve constamment de l'angoisse et de la peur dans son monde. Et ce sont cette angoisse et cette peur qui alimenteront le prochain chapitre.

⁹⁰ ET, § 41, p. 246.

⁹¹ ET, § 42, p. 248.

⁹² ET, § 42, p. 249.

c- Angoisse et peur

Ne confondons pas l'angoisse avec la peur. L'angoisse se distingue donc de la peur en ce sens que ce qui angoisse ne vient pas d'un étant intramondain. L'indéterminé est à l'origine de l'angoisse. « *Le devant-quoi de l'angoisse est complètement indéterminé.* »⁹³. Ce qui angoisse est complètement indéterminé ; ce qui menace ne vient ni d'ici ni de là : ce qui menace est situé nulle part. « *Mais ce nulle part ne signifie pas rien : ce qui menace est bien là, il est si proche qu'il serre la gorge et coupe le souffle. Ce qui angoisse l'angoisse, c'est le monde en tant que tel ; mais il s'agit du monde dans sa « mondanéité », indépendamment des étants qu'il renferme et qui sont frappés d'insignifiance par l'angoisse.* »⁹⁴. Ce qui oppresse ce n'est donc ni ceci, ni cela, ni non plus la somme des étants, c'est la possibilité d'être au monde. « *Ce devant quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde même.* »⁹⁵.

Celui pour qui on a peur c'est soi-même, c'est le Dasein atteint et menacé dans son être dans le monde ; par contre l'objet de la peur, nous le rencontrons dans le monde à titre d'être déterminé. Il en est autrement de l'angoisse : l'objet angoissant ne se trouve pas à l'intérieur du monde, comme quelque chose de menaçant à l'égard duquel il y aurait à prendre tel ou tel parti. « *L'objet de l'angoisse reste entièrement indéterminé. Indétermination n'ayant rien de purement négatif : spécifique et originale, elle nous révèle une sorte d'indifférence qu'ont pour le Dasein angoissé tous les objets qu'il manie habituellement.* »⁹⁶. L'angoisse est une manière d'être où la non importance, l'insignifiance, le néant de tous les objets intra- mondains devient accessible au Dasein. Cela ne veut pas dire que l'angoisse nous serve de signe d'insignifiance des choses, ni que nous déduisions cette insignifiance à partir du fait de l'angoisse, ni que nous éprouvions l'angoisse après avoir pris connaissance de cette non importance des choses. « *C'est l'angoisse elle-même qui révèle, comprend cette insignifiance. L'angoisse, en ramenant l'existence à elle-même, la sauve de sa dispersion dans les choses et lui révèle sa possibilité d'exister d'une manière particulièrement aigue comme être-dans-le-monde.* »⁹⁷. Il existe aussi une différence entre la peur pour soi-même et l'angoisse en ce sens que l'objet de la peur pour soi-même reste déterminé et se rencontre dans le

⁹³ ET, § 40, p. 235.

⁹⁴ ILET, pp. 89-90.

⁹⁵ ET, § 40, p. 236.

⁹⁶ EDEHH, Paris, J. VRIN, 1974, p. 73.

⁹⁷ EDEHH, Paris, J. VRIN, 1974, p. 74.

monde. Alors que l'objet de l'angoisse reste totalement indéterminé et ne se trouve pas à l'intérieur du monde.

L'angoisse révèle au Dasein son être-au-monde et ses composantes : existentialité, facticité et déchéance. Ces caractères ontologiques fondamentaux forment un tout. Mais comment cette totalité se lie, cela l'angoisse ne nous le dévoile pas. L'Être du Dasein ek-siste, il se jette en avant de lui-même. Tout son être réside dans ce mouvement.

En somme, disons que la peur est une angoisse inauthentique. C'est l'angoisse qui fonde la peur. L'angoisse révèle de manière privilégiée la totalité de l'être-au-monde selon tous ses moments constitutifs (monde, être-à, soi). Elle unifie en isolant.

Le Dasein heideggérien, très souvent englué dans l'angoisse et la peur, préoccupé et soucieux de son être dans un monde qu'il n'a pas choisi et qui le hante en permanence, dans son déploiement, dans son existentialité (manifestation de son existence), l'oubli et la mort finissent par avoir raison de lui. Quels sont les contenus de l'oubli et la mort chez Heidegger ? C'est à cette interrogation que le chapitre suivant tentera de répondre.

d-L'oubli et la mort

Le philosophe de Fribourg constate et dénonce l'oubli de l'être comme une erreur fondamentale et une fatalité pesant de tout temps sur l'ontologie au point de le confondre avec l'étant (comme nous le disions plus haut). Le paragraphe premier de « Être et Temps » est assez éloquent : « *La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli...* »⁹⁸. Cette confusion s'est révélée jusqu'à ce jour sans remède. D'où l'urgence de dépasser la métaphysique conçue comme science de l'étant pour accéder à la véritable connaissance de l'être. En clair, nous ne nous posons même plus la question du sens de l'être.

Dans le prolongement de son texte, Heidegger choisit trois préjugés entendus comme les raisons de l'oubli de l'être : « *Aussi, voulons-nous limiter la discussion critique de ces préjugés à ce qui peut mettre en lumière la nécessité d'une répétition de la question du sens de l'être. Ces préjugés sont au nombre de trois.* »⁹⁹.

Les trois préjugés qui déclarent superflue la question du sens de l'être jusqu'à en légitimer l'omission sont : l'être est le concept le plus général et le plus vide, le concept de l'être est indéfinissable, l'être est un concept évident. Aux pages vingt-six, vingt-sept et vingt-huit du paragraphe premier de « Être et Temps », Heidegger démonte ces trois préjugés et ouvre la voie à la nécessité d'une répétition de la question de l'être.

Primo, pour Heidegger, l'universalité de l'être transcende toute universalité générique ; l'universalité de l'être ne dispense pas de toute explication. L'être, entendu comme le concept le plus universel, loin de paraître clair, accroît au contraire son obscurité.

Secundo, en définissant l'être, on en ferait un étant en disant : l'être est tel, alors que l'être n'est pas quelque chose comme de l'étant ; ne pouvoir dire ce que l'être est ne fait qu'accroître le désir de savoir ce qu'être signifie.

Tercio, même si chacun a une pré-compréhension de l'être, personne ne s'interroge véritablement sur son sens ; que l'être soit une évidence n'empêche pas qu'il soit une énigme.

⁹⁸ ET, § 1.

⁹⁹ ET, § 1, p. 26.

Après ce bref passage sur l'oubli de l'être, voyons maintenant ce que Heidegger dit de la mort.

On ne saurait parler empiriquement de la mort sans faire allusion à son corollaire, son contraire qui est la vie. De façon générale donc la mort se définit par rapport à la vie. La mort transforme l'être vivant en cadavre ; il devient un non-être, une chose, un objet. A la mort, l'être vivant se transforme en un être inanimé, inerte. Selon le sens commun, à la mort, il y a expulsion de souffle, il s'en suit que le corps raidit. Plus de respiration, le cœur ne bat plus au sens où le souffle serait signe de vie. Annoncer la mort, c'est affirmer aussi la rupture de la structure d'unité organique, de l'équilibre vital. De la sorte, la mort est cessation des fonctions biologiques et vitales.

En somme, la mort se présente comme un phénomène naturel et biologique. La mort devient une fatalité biologique et disons que lorsque quelqu'un meurt c'est naturel. Pour Martin Heidegger, dans son œuvre soumise à notre étude, mourir, c'est quitter le monde ou encore cesser d'être au monde, c'est perdre l'être-au-monde. Il soutient également que la mort se révèle comme une perte, c'est un phénomène existentiel, un phénomène de la vie. A ce propos, Heidegger écrit : « *La mort est, au sens le plus large du mot, un phénomène de la vie.* »¹⁰⁰.

Partant, s'appuyant sur un certain nombre d'éléments dans le texte heideggérien de 1927, l'on peut distinguer trois sortes de mort selon qu'il s'agit de nous, d'un proche, d'une personne étrangère ou éloignée :

- La mort à la première personne : c'est notre propre mort ; elle ne nous affecte pas réellement car il est impossible qu'on soit témoin de sa propre mort.
- La mort à la deuxième personne : c'est la mort d'une personne qui nous est chère (parent, ami intime, être aimé). Elle nous touche profondément et nous fait prendre conscience de l'horreur de la mort et nous permet de nous faire une idée de ce que sera notre propre mort.
- La mort à la troisième personne : c'est la mort d'autrui ; elle ne nous concerne ou ne nous touche pas profondément au sens où nous avons tendance à la banaliser.

Heidegger écrira plus précisément ceci : « *La vie publique où prend place l'être-en-compagnie quotidien « connaît » la mort comme une rencontre qui*

¹⁰⁰ ET, § 49, p. 300.

se produit constamment comme « cas de mort ». Un tel, qu'il soit proche ou lointain, « meurt ». Des inconnus « meurent » chaque jour et chaque heure. « La mort » se rencontre comme un événement bien connu qui se produit dans le monde. »¹⁰¹.

Les trois personnes de la mort sont perceptibles de façon plus nette sous la plume d'un auteur comme Vladimir Jankélévitch qui les explicite en ces termes : *« la mort en troisième personne est la mort-en-général, la mort abstraite et anonyme, ou bien la mort-propre en tant que celle-ci est impersonnellement et conceptuellement envisagée, à la manière, par exemple, dont un médecin envisage sa propre maladie ou étudie son propre cas ou fait son propre diagnostic : car les médecins aussi peuvent être malades, mais, tout en étant malades, rester médecins, et englober ce qui les englobe, et garder la sereine surconscience de leur tragédie-propre [...] »*

Si la troisième personne est principe de sérénité, la première personne est assurément source d'angoisse. Je suis traqué. En première personne, la mort est un mystère qui me concerne intimement et dans mon tout, c'est-à-dire dans mon néant (s'il est vrai que le néant est le rien de ce tout). C'est de moi qu'il s'agit, moi que la mort appelle personnellement par mon nom, moi qu'on désigne du doigt et qu'on tire par la manche, sans me laisser le loisir de loucher vers le voisin ; les échappatoires me sont désormais refusées autant que les détails ; l'ajournement à plus tard et tout de même les alibis et le report sur un autre sont devenus impossibles [...]

Entre l'anonymat de la troisième personne et la subjectivité tragique de la première, il y a le cas intermédiaire et en quelque sorte privilégié de la deuxième personne ; entre la mort d'autrui, qui est lointaine et indifférente, et la mort-propre, qui est à même notre être, il y a proximité de la mort du proche. »¹⁰².

Poursuivant dans cette approche heideggérienne de la mort, notons une différence nette entre mourir et périr. Mieux, chez Heidegger, mourir est différent de périr. En effet, les hommes meurent et les choses périssent. Parcourons ces lignes de son texte : *« L'étant-seulement-encore-là-devant est « plus » qu'une chose matérielle sans vie. Ce qui se rencontre en lui, c'est un vivant au négatif puisqu'il en est arrivé à perdre la vie. Mais même cette façon de caractériser ce qui demeure- encore n'épuise pas la richesse de ce qui se trouve phénoménalement dans l'ordre du Dasein. Le « disparu » qui, à la*

¹⁰¹ ET, p. 307.

¹⁰² LM, p. 23.

différence du défunt, a été arraché aux « survivants » est de « préoccupation » sous la forme des obsèques, de l'inhumation et du culte funéraire. Et cela pour cette raison supplémentaire qu'il est, en son genre d'être, « davantage » qu'un util utilisable du monde ambiant dont il n'y a qu'à se préoccuper. En restant lui tenir compagnie, par le deuil et la commémoration, les survivants sont avec lui sur un mode du souci mutuel, celui qui rend honneur. C'est pourquoi le rapport d'être à l'égard du mort ne saurait non plus se réduire à une préoccupation du type de l'être après un utilisable. »¹⁰³.

Chemin faisant dans notre voyage intellectuel sur le décryptage de la notion de mort, disons que si pour Martin Heidegger, mourir est pour l'humain un phénomène naturel, des auteurs comme Jean Paul Sartre et Xavier Bichat font une distinction propre entre mort naturelle et mort accidentelle. Sartre écrira précisément à cet effet : *« Il y a une différence considérable de qualité entre la mort à la limite de la vieillesse ou la mort soudaine qui nous anéantit dans l'âge mur ou dans la jeunesse. »*¹⁰⁴. Laissons Bichat nous en dire plus explicitement en ces termes : *« La mort naturelle est remarquable, parce qu'elle termine presque entièrement la vie animale, longtemps avant que l'organique ne finisse [...]. La vie organique restée au vieillard, après la perte presque totale de la vie animale, se termine chez lui d'une manière toute différente de celle que nous offre sa fin dans les morts violentes et subites. Celles-ci ont véritablement deux périodes : la première est marquée par la cessation soudaine de la respiration et de la circulation, double fonction qui finit presque toujours alors en même temps que la vie animale ; la seconde, plus lente dans ses phénomènes, nous montre le terme des autres fonctions organiques, amené d'une manière lente et graduée [...]. Voici donc la grande différence qui distingue la mort de vieillesse d'avec celle qui est l'effet d'un coup subit ; c'est que dans l'une, la vie commence à s'éteindre dans toutes les parties, et cesse ensuite dans le cœur : la mort exerce son empire de la circonférence au centre. Dans l'autre, la vie s'éteint dans le cœur, et ensuite dans toutes les parties : c'est du centre à la circonférence que la mort enchaîne ses phénomènes. »*¹⁰⁵.

Plus simplement, écrivons que la mort naturelle, c'est la mort qui arrive de façon normale, au terme du vieillissement de l'homme ; et la mort accidentelle est celle qui se produit subito, contre toute attente, de façon brusque et inopinée voire celle qui est provoquée par des faits sociaux (incendie, accident de circulation, empoisonnement, sorcellerie...)

¹⁰³ ET, p. 292.

¹⁰⁴ EN, p. 620.

¹⁰⁵ RPVM.

La mort, sous l'angle de Heidegger, est aussi imminente, inexorable, inévitable et survient à tout âge, en toute circonstance. Le temps me met en face du néant de mon être. Il me révèle la précarité de ma vie dont la vérité la plus radicale vient au jour dans la mort comme ma mort. Le moment privilégié qui révèle pleinement à l'homme son être temporel est sans doute le fait qu'il doit un jour mourir. Indomptable, le temps est notre ennemi commun, sans pitié, il nous conduit irréversiblement vers notre mort. La mort est une manière d'être que le Dasein assume sitôt qu'il est. « *Sitôt qu'un homme vient à la vie, il est tout de suite assez vieux pour mourir.* »¹⁰⁶.

En clair, la mort est toujours présente en l'homme qui, seul, sait qu'il doit mourir ; la mort est l'horizon le plus certain, le plus propre de l'homme. La mort heideggérienne est un trépas et non un passage dans l'au-delà comme la mort chrétienne. « *Le trépas est ce qui montre que la mort est constituée ontologiquement par l'être-chaque-fois-à-moi et par l'existence. Le trépas n'est pas du tout incident, c'est un phénomène à entendre existentiellement et cela en un sens insigne qu'il faut serrer de plus près pour bien le définir.* »¹⁰⁷.

Heidegger ne parle pas de l'après mort. « *Poser la question de ce qu'il y a après la mort ne peut avoir de sens et ne peut se justifier avec des garanties d'ordre méthodique qu'à partir du moment où elle est comprise dans la plénitude de son essence ontologique. Quant à savoir si une telle question représente une question théorique possible, que cela reste ici en suspens.* »¹⁰⁸.

Voyons maintenant comment le Dasein, bien qu'apeuré de son éjection parmi les autres étants, appréhende son rapport avec le monde sous les signes de la compréhension, l'équivocité, la curiosité et le bavardage.

¹⁰⁶ ET, § 48, p. 299.

¹⁰⁷ ET, § 47, p. 294.

¹⁰⁸ ET, § 49, p. 302.

e- Comprendre, Equivocité, Curiosité, Bavardage

Le « *comprendre* » (Verstehen) est une autre manière dont le Dasein appréhende son rapport constitutif avec le monde, en plus de se sentir là, effrayé de sa propre irruption au milieu des autres étants. C'est un existentiel, c'est-à-dire un mode d'être du Dasein et non de l'étant intramondain. Au sens ontique, comprendre signifie saisir un fait brut et clos sur lui-même. Ontologiquement, comprendre révèle comment le Dasein ek-siste, sort de soi pour se trouver là.

Comprendre ne se limite pas aux activités cognitives de l'esprit. Il ne s'agit pas de comprendre comment nous pensons, mais comment nous ek-sistons. Comprendre révèle le Dasein à lui-même en rendant le Dasein capable d'être. Comprendre, c'est « *pouvoir-être* ». « *Le comprendre inclut existentiellement le mode d'être du Dasein comme pouvoir-être. Le Dasein n'est pas un étant sous-la-main posséderait de surcroît le don de pouvoir quelque chose, mais il est primairement possibilité. Le Dasein est à chaque fois ce qu'il peut être et la manière même dont il est sa possibilité.* »¹⁰⁹.

Il est donc un lien unissant le « *comprendre* » et le Dasein ; et ce lien c'est la possibilité. Il ne s'agit pas de la possibilité logique de l'être d'une chose qui n'est pas mais pourrait être. Nous sommes devant une possibilité ontologique qui détermine existentiellement le Dasein. Le Dasein est toujours déjà engagé dans des possibilités déterminées et choisies au détriment d'autres possibilités. Ce pouvoir-être, essentiel au Dasein, le définit tout entier. Il le jette dans des possibilités multiples parmi lesquelles il doit effectuer son choix pour ek-sister dans un monde qui le restreint.

Ces options ne sont pas l'effet d'un libre arbitre, mais d'une auto-détermination d'un être engagé dans le monde. « *La possibilité comme existentiel est, en revanche, la détermination ontologique du Dasein la plus originale, il n'y en a pas de plus positive ; de prime abord elle ne peut, comme du reste l'existentialité, qu'être préparée à titre de problème. Le terrain phénoménal pour la voir en général est fourni par l'entendre (ou encore le comprendre) en tant que pouvoir-être découvrant. La possibilité en tant qu'existential ne signifie pas le pouvoir-être lâché dans le vide au sens de « l'indifférence d'équilibre » (libertas indifferentiae). [...]. Tout ceci pour dire que le Dasein est être-possible livré à lui-même, il est de fond en comble possibilité sur sa lancée. Le Dasein est la possibilité d'être libre en vue du pouvoir-être le plus proche. L'être-possible se clarifie à lui de différentes manières et à divers degrés possibles.* »¹¹⁰.

¹⁰⁹ ILET, § 31, p. 71.

¹¹⁰ ET, § 31, pp. 188-189.

Comprendre c'est pro-jeter. Le Dasein est jeté-devant ce qu'il a à être. Le pro-jet, « Ent-wurf », constitue donc le Dasein sorti, à travers sa propre ouverture, vers le monde dans lequel il devient les possibilités qu'il est. C'est pourquoi le Dasein peut se comprendre à partir du monde. *« Ce qui projette le Dasein, le jette devant lui-même, c'est son pouvoir-être. Dans sa « Lettre sur l'humanisme », qu'il adressera plus tard à son ami Jean Beaufret, Heidegger expliquera le « projet » à partir de l'Être : « Dans le projet ek-statique, l'Être se révèle au Dasein. Mais ce projet ne crée pas l'Être ; Bien au contraire, le projet est essentiellement un projet jeté. Ce qui jette dans la projection ce n'est pas l'homme, c'est l'Être lui-même, qui pose l'homme dans l'ek-sistence du Dasein comme dans son essence » »¹¹¹.*

Le « comprendre » est le projet du Dasein. La compréhension de l'ek-sistence se développe comme explication (Auslegung). L'explication est le déploiement de l'ek-sistence. Elle se fonde existentiellement sur le comprendre. Cela signifie qu'elle concerne l'être du Dasein : *« Dans l'explication, l'entendre (le comprendre), loin de devenir quelque chose d'autre, parvient au contraire à lui-même. »¹¹²*. L'être s'explique, c'est-à-dire qu'il se déplie, il se déroule dans le temps.

Le comprendre est, en définitive, un pouvoir générateur de sens. Toute explication se fonde sur la compréhension. L'être du Dasein s'ex-plicite en ek-sistant, il se déploie à l'intérieur d'une totalité articulable. Ce qui est articulé, c'est le sens. Le sens est lié à l'être du Dasein. Le sens c'est ce en quoi se tient la possibilité d'entendre quelque chose sans qu'il arrive expressément et thématiquement sous le regard, ce sur quoi ouvre la projection première à partir de laquelle quelque chose peut être conçu comme ce qu'il est en sa possibilité. Projeter c'est découvrir des possibilités, c'est-à-dire quelque chose qui a pour nature de rendre possible.

Après le concept de comprendre, voyons le contenu des vocables : parler, bavarder, curiosité et équivoque.

Parler signifie d'abord communiquer. Heidegger écrit : *« La parole s'exprimant dans la prononciation est communication. »¹¹³*. Toute communication vise à faire participer celui qui écoute à la parole de celui qui parle.

Bavarder c'est parler pour parler, sans comprendre de quoi l'on parle ; si dans le bavardage, on peut comprendre la parole, en revanche, on ne comprend

¹¹¹ ILET, § 31, p. 73.

¹¹² ET, § 32, p. 194.

¹¹³ ET, § 35, p. 215.

qu'approximativement l'objet de la parole. « *En raison de l'intelligence moyenne qui se trouve déjà dans la langue parlée tandis qu'elle s'exprime, la parole qui est communiquée peut être largement entendue sans que l'auditeur se porte en un être originalement ententif par rapport à ce sur quoi il y a parole.* »¹¹⁴. Le bavardage est donc la possibilité de tout comprendre sans appropriation préalable de la chose. Dans le bavardage, il y a scission entre les mots et les choses, entre le discours et son objet. Le bavardage est une répétition de mots qui croit tout comprendre mais en réalité il n'est que vacuité.

De même que le bavardage est la dégradation du discours, la curiosité (de Neugier) est la dégradation du comprendre dans la quotidienneté. Comprendre fait référence au « *Lumen naturale* » : c'est pro-jeter, avons-nous dit. « *L'ouverture par laquelle l'être se jette dans le monde, est comme la source d'un jet de lumière permettant de voir l'être jeté là. C'est pourquoi l'on peut dire : connaître c'est voir.* »¹¹⁵. Mais il ne faut pas interpréter ce voir ontiquement ; il s'agit d'une tendance ontologique du Dasein. Sous l'emprise du On, dans la vie quotidienne, le voir se mue en curiosité. Nous savons que le Dasein est un être préoccupé. « *Il est à la recherche des outils lui permettant de se construire un abri. Dans cette tâche incessante, il doit reprendre haleine quelque fois et se reposer. Au cours de ce repos, la préoccupation ne disparaît pas, le regard continue de tourner autour de soi. Mais il tourne à vide pour ainsi dire, en ce sens qu'il ne voit plus d'objets à utiliser comme outils. Dans cet apaisement, le Dasein ne voit plus rien à la portée de la main et qu'il devrait se préoccuper d'approcher. Il ne cherche plus à comprendre ce qu'il voit, c'est-à-dire à y accéder : il se contente de voir pour voir. C'est cela la curiosité.* »¹¹⁶.

En clair, la curiosité se préoccupe exclusivement de voir et l'une de ces caractéristiques est de chercher le nouveau pour elle-même. « *Sitôt mise en liberté, la curiosité se préoccupe de voir, non pour entendre ce qu'elle aura vu, c'est-à-dire pour parvenir à être avec lui dans un rapport où son être soit engagé, mais uniquement pour voir. Elle ne cherche la nouveauté que pour se jeter d'autant mieux d'une nouveauté à l'autre. [...] la curiosité se caractérise par une instabilité spécifique à l'égard de ce qu'elle a à proximité. [...] Des deux moments constitutifs de la curiosité que sont l'instabilité à l'intérieur du*

¹¹⁴ ET, § 35, p. 215.

¹¹⁵ ILET, § 36, p. 81.

¹¹⁶ ILET, § 36, p. 82.

monde ambiant en préoccupation et la dispersion en possibilités nouvelles, découle le troisième caractère essentiel de ce phénomène, celui que nous appelons la bougeotte. La curiosité est partout et nulle part. Ce mode de l'être-au-monde révèle un nouveau genre d'être du Dasein quotidien, dans lequel il se déracine continuellement. »¹¹⁷.

L'équivoque (Zweideutigkeit) constitue le mode quotidien de l'explicitation. Strictement parlant, l'équivocité est ce qui a le même nom et revêt deux sens différents. Par exemple, le chien désigne à la fois l'animal et la constellation. L'usage équivoque d'un mot consiste à prendre une chose pour une autre. Dans le contexte de « Être et Temps », il s'agit de la confusion entre le comprendre authentique et le comprendre inauthentique. Cette confusion vient du fait que, nous efforçant de nous entendre les uns les autres, nous ne nous plaçons plus devant les autres. C'est alors que nous cessons de distinguer ce qui a été vu authentiquement de ce qui ne l'a pas été. Autrement dit, lorsque votre être-en-commun quotidien rencontre ce qui est accessible à n'importe qui, et sur quoi n'importe qui peut dire tout et rien, on en vient bientôt à ne plus pouvoir distinguer ce qui s'est et ne s'est pas révélé dans une compréhension réelle. « *Quand se rencontre au milieu de l'être-en-compagnie quotidien ce qui est accessible à chacun et sur quoi chacun a son mot à dire, il devient rapidement impossible de départager ce qui doit d'être découvert à un entendre véritable et ce qui ne lui doit pas. Cette équivoque ne s'étend pas seulement au monde, mais tout autant à l'être-en-compagnie en tant que tel et même à l'être du Dasein à l'égard de lui-même. »¹¹⁸.*

En définitive, l'équivoque est le fruit de l'action conjointe du bavardage journalier et de la curiosité qui plongent le Dasein dans l'existence inauthentique (*Uneigentlich*), c'est-à-dire, dans ce qui ne lui est pas propre (*Eigen*) et l'arrache à soi au point d'être déchu. Qu'en est-il donc de la déchéance et de l'inauthenticité ? Suivons la prochaine séquence pour en savoir davantage.

¹¹⁷ ET, § 36, pp. 219-220.

¹¹⁸ ET, § 37, pp. 220-221.

f- Déchéance et inauthenticité

Bavardage (on-dit), curiosité, équivoque s'impliquent mutuellement. Il y a entre eux une connexion d'être qui va faire ici l'objet d'une interprétation ontologique. Ils « *caractérisent les manières qu'a le Dasein d'être quotidiennement son « là », l'ouverture de l'être-au-monde.* »¹¹⁹. Cette connexion exprime, en effet, un mode d'être fondamental de l'existence quotidienne : la déchéance (das Verfallen). Il s'agit en effet d'un caractère existentiel de l'être-au-monde. L'être, avons-nous déjà dit, est toujours l'être de l'étant. Il appartient à l'étant, et cette appartenance est une dépossession de soi : l'être ek-siste, il sort constamment de lui-même. Donc l'être ne s'appartient pas, il est l'être de l'étant. Exister authentiquement c'est savoir cela, dans la crainte et le tremblement.

A l'inverse, l'existence inauthentique cherche à se rassurer, elle se tranquillise en s'immergeant dans l'anonymat du « on » mais elle n'en ek-siste pas moins. L'ek-sistence, qu'elle soit authentique ou inauthentique, consiste toujours à passer dans le monde, à tomber et déchoir en lui. Elle est un passage au monde dans lequel réside l'être du Dasein. L'inauthenticité met l'accent sur l'absorption dans le On, elle souligne l'aspect impersonnel de l'existence du Dasein qui doit encore devenir lui-même en développant ses possibilités propres et exister ainsi authentiquement.

Le terme de déchéance n'exprime aucun jugement de valeur négatif. Mieux, la déchéance n'est pas une expression négative parce qu'elle représente un aspect constitutif de l'être du Dasein : c'est un existentiel. Cette dimension ontologique de la chute de l'être dans l'étant, de l'étant dans le monde, dans le On, exclut toute dimension éthique. La déchéance détermine l'être du Dasein ; cela signifie qu'on ne saurait l'entendre comme une chute hors d'un état originel plus pur et plus élevé.

L'être du Dasein est depuis toujours dans le monde. A vrai dire, la déchéance n'est pas une chute : c'est une désappropriation, une dépossession de l'être qui ne s'appartient pas, qui est à l'étant, au monde. Ainsi, la déchéance est l'être même du Dasein. La chute se produit à l'intérieur de l'être lui-même : « *La déchéance signifie que le Dasein est déchu de lui-même en tant que, de fait, il est au monde ; et déchu, il ne l'est pas à un étant quelconque auquel il viendrait se heurter dans la poursuite de son être mais il est au monde qui lui-même fait partie de son être.* »¹²⁰.

¹¹⁹ ET, § 38, p. 223.

¹²⁰ ILET, § 38, p. 85.

Il n'est donc pas question, pour Heidegger, de péché originel. Le péché originel suppose une relation entre l'Être et l'étant considérés comme créateur et créature. Il a une dimension morale, personnelle. C'est un acte responsable, volontaire et libre, dont la nature affecte l'étant mais non l'Être.

Or, aux yeux du philosophe de Fribourg, tout se passe comme si le péché, si ce mot avait un sens pour lui, affectait l'Être même. « *Il l'affecterait depuis toujours, non pas éthiquement mais ontologiquement, en ce sens qu'il consisterait à expulser l'Être de lui-même, à le faire ek-sister, existence catastrophique, si l'on peut dire, et qui serait le Mal à la manière des gnostiques.* »¹²¹.

La description heideggérienne de l'existence inauthentique montre que l'inauthenticité est une fuite. Le Dasein se fuit, il se divertit en se jetant dans une action trépidante. D'emblée, il se trouve pris dans ce feu. Mais il ne sait pas encore que cette fuite, que ce divertissement, n'est pas la fuite de sa condition mais sa condition même. Il commencera à vivre authentiquement quand il se rendra compte qu'être c'est ek-sister, que c'est tomber en chute libre dans le néant de la mort. Tel est le propre (eigen) de l'existence authentique (eigentlich).

En somme, devant l'angoisse qui entoure l'idée de la certitude de la mort, certains hommes tentent de la fuir en se réfugiant derrière le on. Par le on, l'individu tente de fuir et de nier la certitude de la mort de même que son indétermination, de dissimuler l'idée de mort et d'édulcorer sa peur.

L'existence inauthentique devient dès lors le propre du sujet qui ne s'interroge pas sur son statut ontologique et pour lequel c'est toujours on qui meurt. C'est une vie où l'on tente de se dérober de la déréliction de notre existence. C'est une manière de fuir l'angoisse et le souci de la mort par des comportements irresponsables.

C'est fuyant son angoisse et voulant oublier qu'il est un être-pour-la-mort, que l'homme se réfugie dans l'existence inauthentique du on ; le on, en effet, n'est rien de déterminé, il est tout le monde, il n'est personne. Le concept de on sera beaucoup plus explicité dans les séquences à venir. L'inauthenticité signifie alors qu'on se perd, que l'on oublie notre être le plus propre dans la présence des objets. L'inauthenticité c'est le présent qui nous éloigne de notre propre être par la préoccupation quotidienne.

¹²¹ ILET, § 38, p. 85.

Martin Heidegger recommande l'existence authentique. Pour lui, la pensée de la mort ne saurait empêcher de vivre car il y a un rapport dialectique et de complémentarité entre la pensée de la mort et la vie. La prise de conscience de la limitation de notre vie nous amène à mieux utiliser le temps de notre existence. La mort, il est vrai, esseule et angoisse.

Mais cette angoisse ne devrait pas dessaisir l'individu. Elle doit pouvoir le conduire à assumer dignement la réalité et c'est cela l'existence authentique. L'homme est ainsi invité à assumer son existence tout en se désolidarisant de toute attitude, toute action, tout comportement tendant à promouvoir ou à entretenir la résignation et la fuite en avant devant la réalité de la mort. « *La caractérisation de l'être propre vers la mort dans sa projection existentielle se résume ainsi : la marche d'avance révèle au Dasein la perte dans le nous-on et le place devant la possibilité d'être soi-même sans attendre de soutien du souci mutuel qui se préoccupe mais d'être soi-même dans cette liberté passionnée, débarrassée des illusions du on, factive, certaine d'elle-même et s'angoissant : la liberté envers la mort.* »¹²².

L'homme, existant véritablement et conscient de sa finitude, il doit s'organiser et se préparer pour donner du sens et du but à sa vie, se poser comme projet à réaliser avant que la mort n'arrive. La mort donne à chaque vie un sens en lui indiquant un point final irréversible mais indéterminé ; elle est la condition de possibilité même de l'idée d'un sens ; elle dynamise et responsabilise l'homme dans son monde : d'où l'existence authentique.

Seul l'homme authentique opère des choix décisifs. Pour Heidegger, l'homme, en réalité, ne choisit pas d'agir pour ses propres intérêts ou pour ses caprices, mais choisit dans le cadre de la situation où il est jeté ou enraciné, ce que l'urgence commande.

Certes, nous sommes toujours dans un monde où on ne peut se libérer complètement des préoccupations, on ne peut se dégager totalement de l'inauthenticité. Mais posons-nous la question de savoir comment le Dasein s'arrache à l'inauthenticité pour glisser dans l'authenticité ?

¹²² ET, § 53, p. 321.

Pour répondre à la question du passage du Dasein de l'inauthenticité à l'authenticité, nous nous sommes inspirés du commentaire de l'hommage à la vie et l'œuvre du philosophe G. Mietzenagora dans « Les cahiers de la Moire ». La Moire, en effet, fut un lieu d'information, de réflexion et de discussion créé par Julien Friedler (écrivain, plasticien et psychanalyste) de janvier 1994 à janvier 2006.

La sortie du Dasein hors de la quotidienneté déchéante nécessite dès lors un véritable arrachement et un forçage afin qu'il puisse retrouver son véritable être, ses véritables possibilités. D'après Martin Heidegger, il n'existe que deux événements majeurs qui puissent contraindre le Dasein à se soustraire au mouvement affairé de l'aliénation rassurante : l'angoisse et l'anticipation de la mort.

Mais cet arrachement forcé fait intervenir une temporalité très particulière. D'une certaine manière, on pourrait assurément dire que le Dasein est dans le temps. Sa vie se déroule entre la naissance et la mort. La première appartient à un passé bien déterminé et la deuxième à un avenir indéterminé. C'est dans une telle approche que consiste maintenant, d'après Heidegger, une méprise qui traverse l'ensemble de la philosophie occidentale. La conception traditionnelle du temps qui situe le sujet entre un passé révolu et un avenir, interprète faussement le temps en tant qu'être-sous-la-main, en le faisant reposer sur la primauté de la présence.

Le Dasein par contre se détermine essentiellement par l'historialité (*Être et Temps*, § 42). Le Dasein ne se rapporte pas à la naissance et à la mort en général, mais toujours déjà à sa mort et à sa naissance. La temporalité qui s'étend entre la naissance et la mort relève de la structure existentielle du Dasein. La mort constitue une possibilité indépassable. Même en faisant passer sa mort dans le silence de l'oubli, le Dasein reste toujours un être mortel.

En tant que telle, la mort se manifeste dans l'angoisse. L'angoisse, à l'inverse de la peur, nous le répétons, ne se rapporte pas à un étant intramondain. Le devant-quoi de l'angoisse n'est autre que l'être-au-monde comme tel. Dans l'angoisse de la mort, le monde comme tel disparaît et s'enfonce dans le néant. Ainsi, elle arrache le Dasein à son identification déchéante au monde et à l'assurance du sentiment de l'être-chez-soi de la quotidienneté. Elle fait apparaître le Dasein comme hors-de-chez-lui (« un-zuhause »). A ce moment se manifeste « la perte quotidienne dans le On » au Dasein (*Être et Temps*, § 40). En isolant le Dasein, elle lui donne à voir l'authenticité et l'inauthenticité comme possibilités d'être. C'est à travers l'angoisse que le Dasein comme être-avant-soi (« *Sich-vorweg-sein* ») factuel peut choisir la possibilité de l'être-pour-la-mort authentique.

L'être-pour-la-mort n'est pas un simple « penser à la mort » ou une simple prise de conscience de la finitude de la vie humaine. Comme possibilité authentique, la mort doit d'abord être conçue en tant que possibilité. Il faut se soutenir dans l'écart ouvert par l'attente. Mais cette attente ne doit pas se rapporter à une possible réalité qui finit par advenir. La mort n'est pas quelque chose qu'il y aurait à réaliser. Elle ne donne pas au Dasein une possibilité d'être qu'il devrait être lui-même. Comme telle, la mort n'indique que l'impossibilité de toute existence. Dans l'être pour la mort, la mort doit être une possibilité existentielle authentique du Dasein. Il ne pourra donc pas s'agir d'anticiper une possibilité d'être dans la mort, mais il s'agit de s'approcher de manière compréhensive de la mort comme possibilité. Le devancement dans la possibilité de la mort, en tant qu'impossibilité de l'existence, fait apparaître la possibilité comme telle. Elle fait apparaître le néant qui rend le Dasein capable de se mettre « devant » son être le plus propre. C'est face à la perte du monde et de l'être-au-monde rassurant de la quotidienneté, que le Dasein s'arrache au « On » et se singularise en tant qu'authentique. Le sans-fond du bavardage, de l'affairement de la curiosité et de l'autorité du ouï-dire se dévoile dans l'angoisse de la mort.

Seule la possibilité de la mort met le Dasein devant les possibilités jetées comme étant des possibilités qu'il peut choisir à partir de son être propre. Ces possibilités se présentent comme possibilités finies que le Dasein comprend à partir de sa propre finitude. La mort confronte le Dasein au néant. C'est devant cette impossibilité d'exister que le Dasein peut percevoir ses possibilités écloses comme étant les siennes. Il sait alors se rapporter à son être propre à partir d'une résolution. Cette résolution ne retire pas le Dasein dans l'intériorité d'une authenticité intime. Elle lui ouvre cependant un-être-au-monde authentique, affranchi de la précipitation dans le « On ». Ce n'est que la résolution qui découvre la possibilité factuelle, de manière à ce que le Dasein puisse se rapporter authentiquement à son être, selon les possibilités du pouvoir-être dans le « On ».

En clair, les choix de l'homme (son agir) sont révélateurs de son environnement vital. Mieux, ce sont les circonstances du milieu de vie qui déterminent les choix, les décisions, l'agir des individus ; un peu comme dans « Les enfants sauvages » de Lucien Malson où il est clairement démontré que l'homme est le produit de son milieu social à telle enseigne que son comportement est la résultante du contexte ambiant dans lequel il a été projeté, où il a vécu et émergé. Le Dasein heideggérien donc, bien qu'il soit un étant particulier, il entretient, dans la manifestation de son existence, des rapports de rapprochement ou de distanciation avec les autres étants ordinaires. Le Dasein existe comme ouverture tenant compte de son ici-bas. C'est cette caractéristique

que Heidegger désigne sous les notions de « là » et « Da » qui feront l'objet de notre prochain paragraphe de réflexion.

g-Le « Là » et le « Da »

Le Dasein se situe toujours dans le monde des étants en se distançant ou en se rapprochant. Il est « là » par rapport à un « ici » ou un « là-bas ». Être là, Da sein, ce n'est pas occuper un lieu, mais s'« ouvrir » sur l'étant. Cette caractéristique montre bien en quoi il diffère d'un étant quelconque : un caillou, un meuble. En s'ouvrant, il fait irruption parmi ces étants qui font ipso facto partie de son monde. Être là c'est se manifester, s'éclairer en étant l'éclaireur ; être là c'est être à soi-même sa propre lumière.

Heidegger s'efforce ici de nous faire comprendre l'identité de l'être et du là, l'unité du Dasein. *« Il est « illuminé » veut dire qu'en lui-même, en tant qu'être au monde, il est éclairé, non par un autre étant mais en ce qu'il est lui-même la clairière. Ce n'est qu'à un étant ainsi éclairé existentiellement que l'étant là-devant devient tantôt accessible sous la lumière, tantôt caché dans l'obscurité. Sitôt né, le Dasein emporte son là avec lui ; en être dépourvu, il ne saurait seulement l'être factivement, sinon il ne s'agirait pas du tout de l'étant ayant cette essence. Le Dasein est son ouverture. »*¹²³. L'être passe dans l'étant sans se confondre avec lui, non point parce qu'il n'y a pas d'identité entre eux, mais parce que l'être du Dasein est une totalité où Tout passe en Tout.

La totalité est ouverture en ce sens qu'elle est un circuit interne dans lequel l'être ek-siste en in-sistant. Hors de lui, il est toujours chez soi parce qu'être, pour lui, c'est être-vers, c'est être à la fois partout et nulle part. *« Voilà pourquoi l'être apparaît en disparaissant, se manifeste en se cachant, se rend présent en se retirant. Il est en se soustrayant à lui-même. C'est à cette condition qu'il est l'être de l'étant sans être l'étant. Mais cette différence ne repose pas sur la distinction entre l'Esse Créateur et l'ens creatum. Car, il n'y a pas de rapport de création entre l'Être et l'étant pour Heidegger, il y a un rapport d'appartenance réciproque en raison de laquelle l'être n'est pas indépendant « de » l'étant, c'est l'être de l'étant ! C'est d'effusion qu'il conviendrait plutôt de parler puisque l'être ne s'appartient pas, puisqu'il n'est pas identique à lui-même, puisqu'il est l'Ouvert. »*¹²⁴.

¹²³ ET, § 28, pp. 176-177.

¹²⁴ ILET, § 28, p. 68.

Être, pour le Dasein, c'est être « là ». Cette expression n'a pas un sens géographique. Le Da n'a pas une dimension ontique mais ontologique. Le « là » est cette ouverture qui définit l'être et par laquelle il s'échappe à lui-même, sans savoir d'où il vient ni où il va. A cette débâcle de l'être, le Dasein tentera de résister quotidiennement ; mais en vain car il finira lui aussi par être emporté dans le mouvement de l'ek-sistence qui livre le Dasein à son « là » : « *Dans la majorité des cas le Dasein s'esquive de manière ontique-existentielle face à l'être qui s'est découvert dans l'humeur ; ce qui sur le plan ontologique-existential veut dire : il n'y a qu'à voir de quoi telle humeur se détourne pour que se révèle le Dasein tel qu'il est livré au là. Y compris dans l'esquive le là est détecté.* »¹²⁵.

On peut donc dire que l'existence du Dasein, c'est l'être-dans-le-monde. Le Da, l'ici-bas, exprime cet état de choses. L'homme en tant que dévoilement de l'être, en tant que vérité, ne s'absorbe pas dans un regard serein tourné vers les idées, affranchi des chaînes qui le fixent ici, et fuyant « là-bas ; le dévoilement de l'être n'est rien d'autre que l'accomplissement du phénomène même du Da ; la révélation de l'être c'est la condition humaine elle-même. Le là de l'être-là est monde qui n'est pas le point d'un espace géométrique, mais la concrétude d'un lieu peuplé où les uns sont avec les autres et pour les autres.

Le là, Dasein en l'homme, ne désigne pas seulement une simple présence, mais aussi un événement : la disparition, le devenir et l'oubli emportent non seulement ce « là », comme tout ce qui est terrestre, mais ce n'est un « là » que parce qu'il est fini, c'est-à-dire qu'il est intimement au fait de sa propre finitude. Ce qui arrive là, ce qui arrive comme « là », c'est ce que Heidegger appellera la « clairière de l'être ». « *Cela porte le nom de clairière parce qu'on y pénètre après avoir marché sans fin dans la forêt obscure et que les arbres commencent à s'éclaircir pour laisser entrer la lumière du soleil jusqu'à ce qu'on l'ait traversée et que l'obscurité nous entoure à nouveau. Ce n'est certainement pas là une mauvaise illustration du destin fini de l'homme. Lorsque Max Scheler est mort en 1927, Martin Heidegger a prononcé son éloge dans un cours en disant : « un chemin de la philosophie vient à nouveau de sombrer dans l'obscurité ».* »¹²⁶.

¹²⁵ ET, § 29, p. 179.

¹²⁶ LCH, p. 34.

La question de l'être du Dasein chez Heidegger ne visait pas une nouvelle anthropologie philosophique fondée de manière ontologique, car si tel était le cas, il aurait évidemment fallu l'asseoir sur autre chose que l'angoisse et la mort, l'ennui et le néant. Elle aurait aussi eu à prendre en considération des sentiments plus réjouissants et des passions plus édifiantes. Mais puisque la question portait sur l'être, elle devait s'en tenir aux expériences qui permettent de faire ressortir l'expérience du « là » au lieu de la précarité de tous les étants, comme cela a lieu dans le néant de l'angoisse ou le sentiment de vide de l'ennui.

Le Dasein est « là » c'est-à-dire ouverture aux autres et sur les choses du monde. Il est un étant non pas passif mais actif qui cherche à donner sens à son existence. C'est ce que Heidegger appelle être-au-monde. Les deux séquences suivantes se consacreront aux notions d' « être-au-monde » et de « monde ».

h- L'être-au-monde

Rappelons-nous les premières pages d'*Être et Temps* où le souci d'être, interprété d'une façon existentielle, se formule être-au-monde, être auprès des choses ; lesquelles, avant de se montrer dans la « neutralité » d'objets à connaître ou comme choses qui ne sont rien que des choses – comme *Vorhandenheit* – choses à percevoir, ou choses de pure présence à se représenter – s'offrent, d'après Heidegger, en en appelant, originellement, au savoir-faire d'une main qui saisit telle chose comme marteau, telle autre comme matière à travailler ou comme aliments à porter à la bouche ? Être à la portée d'une main – *Zu-handenheit* – serait ici non point simple propriété du réel, mais son comment, sa manière d'être.

Être-au-monde signifie ainsi être auprès des choses ayant un sens et dont la signifiante cohérente à partir du souci d'être, constitue précisément le monde. Et être-au-monde est ainsi, dans *Être et Temps*, aussitôt être avec les autres. Être-avec-les-autres appartient selon Heidegger à l'existential de l'être-là (le Dasein), de l'être-au-monde.

La phénoménologie du § 26 d'*Être et Temps* dégage les modalités de cet être-avec. Il s'agit des autres dont le mode d'existence – toujours distinct de celui des choses, rien que choses, et des choses s'offrant à la main – est le mode de l'être-là humain, partagent le même monde, compris précisément à partir du travail et autour de l'ordre instrumental de ces choses du monde et où, ainsi, ils sont ce qu'ils font.

Mais le souci d'être de l'être-là humain porte aussi le souci pour l'autre homme, la sollicitude de l'un pour l'autre. Elle ne vient pas s'ajouter à l'être-là, mais est constitutive de ce Dasein. Souci pour l'autre homme, sollicitude pour son manger, pour son boire, se vêtir, pour sa santé, son s'abriter. Souci qui ne se démentit pas par la solitude de fait du solitaire, ni par l'indifférence que peut inspirer le prochain, solitude et indifférence qui, modes déficients du pour - l'autre, le confirment, tout comme l'oisiveté ou le chômage, modes déficients de l'existence entendue à partir du travail, confirment cette signifiante à partir du travail. L'être-là où il y va toujours d'être, serait donc, dans son authenticité même, être-pour- l'autre.

Heidegger emploie être-au-monde pour dire simplement que l'homme n'est pas « surajouté au monde » (F. Ponge) ; en ce sens la tournure être-au (cinquième chapitre de *Être et Temps*, 1^{ère} section) est phénoménologiquement plus juste que être-dans comme semble signifier la traduction littérale qui serait : être-dans-le-monde.

i- Le monde

Comme nous l'avons dit précédemment, le Dasein est un étant obligé à s'ouvrir, obligé à être son là. Le Dasein est au monde. Mais qu'est-ce que le monde ? Et que signifie pour le Dasein « être son là » ?

La mondanéité (*Weltlichkeit*) ou mondéité (selon les traductions des textes de Heidegger) du monde est ce qui fait qu'ontologiquement le monde est monde. Ce mot (mondanéité ou mondéité) n'est ni le premier ni le dernier dont Heidegger change le sens ; le sens normal de ce mot en allemand apparaît bien, dans son opposition à *Geistlichkeit*, à la fin de *La Raison dans l'histoire* de Hegel (traduction française de K. Papaioannou, p. 295-296). C'est la distinction du temporel et du spirituel. *Weltlichkeit* désigne le monde séculier et équivaut, dans la langue des journaux, à laïcité. Mais pour Heidegger, encore une fois, mondéité ou mondanéité désigne uniquement le monde comme monde.

Heidegger montre que le monde, loin d'être un ensemble d'étants, de « choses » incluses dans un cadre dans lequel le Dasein ne serait qu'une « chose » parmi d'autres (la vision classique et cartésienne du monde), doit être compris comme « ouverture en projet » du Dasein (certains traduisent plutôt « ouvertude »). Le Dasein est toujours son là et ce là est le monde, l'ouverture pour le projet de l'existence. Le Dasein est quoiqu'il advienne toujours au monde, il est toujours être-au-monde. Il n'est pas quelque chose qui peut être ou ne pas être au monde, au choix selon son « bon vouloir » : il s'agit là de la constitution fondamentale du Dasein.

La mondanéité du monde ambiant (monde environnant) dans lequel il se tient quotidiennement est la significativité (*Bedeutsamkeit*), l'ensemble des significations toujours déjà ouvertes, l'ensemble des renvois des étants les uns aux autres. Et tout étant « intramondain » (intramondain : qui s'applique aux étants ; mondain : qui s'applique au mode d'être du Dasein) se donne au Dasein à partir de cet ensemble de significations : le monde est l'horizon herméneutique de la compréhension de l'étant, il est ce à partir de quoi l'étant est compris comme ce qu'il est. Un marteau, par exemple, n'est jamais ce qu'il est si on le prend abstraitement, tout seul. Le marteau renvoie au clou, le manche renvoie à la main... Le marteau est pour quelque chose, pour quelqu'un, avec lui, il retourne de faire quelque chose (marteler), autrement dit, il est signifiant, et ne l'est que pris dans ce contexte qu'est le monde ambiant. Autrement dit, la mondanéité, ensemble des significations que le Dasein porte au projet d'exister, projet qui implique l'ouverture du là, a des conséquences directes sur l'étant que sera amené à goûter le Dasein, il conditionne son ouverture.

On pourrait reprocher là à Heidegger le fait que ce monde, ce «là » du Dasein découle purement et subjectivement de lui puisqu'il est ouverture en tant que projet d'exister. Heidegger réfute cela. Le monde n'est rien d'étant (puisque'il est l'ouverture en laquelle de l'étant devient manifeste), il est à la fois au-delà de l'étant et constitue la condition de possibilité de son apparition. Le monde est transcendant et l'être-au-monde est la structure même de la transcendance ; laquelle transcendance est entendue par Heidegger comme le saut par delà l'étant vers l'être, l'ontologie elle-même, la compréhension de l'être. En fait, le réel problème ici nous dit Heidegger est de saisir comment le Dasein sort de lui, saisir cette sortie originelle du là, véritable mystère de l'existence.

j- L'intentionnalité

L'homme existe de telle manière qu'il comprend l'être. Cette formule équivaut à une autre qui, d'abord, semble en dire beaucoup plus : l'homme existe de telle manière qu'il y va toujours pour lui de sa propre existence. Ce seraient là deux formules différentes, si l'on considérait que la compréhension de l'être est purement contemplative et s'ajoute, comme une illumination au mode d'existence du Dasein qui, initialement, ne se comprendrait pas. Or, ce serait précisément effectuer la séparation entre existence et connaissance dont nous avons parlé précédemment, séparation que Heidegger combat.

Pour faire mieux ressortir la légitimité de ce combat, il faut renvoyer à l'idée de l'intentionnalité, élaborée par Husserl, et pensée jusqu'au bout par Heidegger. On sait que Husserl voit dans l'intentionnalité l'essence même de la conscience. La nouveauté de cette vue n'a pas simplement consisté à affirmer que toute conscience est conscience de quelque chose, mais que cette tension vers quelque chose d'autre faisait toute la nature de la conscience ; qu'il ne fallait pas se représenter la conscience comme quelque chose qui est d'abord et qui se transcende ensuite, mais que de par son existence la conscience se transcendait.

Si cette transcendance présentait l'allure de la connaissance tant qu'il s'agissait de vie théorétique, elle avait, dans les autres ordres de la vie, une autre forme. Le sentiment, lui aussi, vise quelque chose, quelque chose qui n'est pas un objet théorétique, mais adéquat et d'accès au sentiment seul. L'intentionnalité du sentiment ne signifie pas que la chaleur affective du sentiment (et tout ce qui en fait le contenu) n'est qu'un noyau auquel s'ajoute une intention dirigée sur un objet senti ; cette chaleur affective elle-même et comme telle est ouverte sur quelque chose et sur quelque chose auquel, en vertu d'une nécessité essentielle, on n'accède que par cette chaleur affective, comme on accède par la vision seule à la couleur.

Nous comprenons maintenant dans quel sens l'existence du Dasein caractérisée comme une manière d'exister telle « qu'il y va toujours dans son existence de cette existence même », équivaut à la compréhension de l'être par le Dasein. En effet, l'être qui se révèle au Dasein, ne lui apparaît pas sous forme de notion théorique qu'il contemple, mais dans une tension intérieure, dans le souci que le Dasein prend de son existence même. Et, inversement, cette manière d'exister où « il y va de l'existence », n'est pas un état aveugle auquel la connaissance de la nature de l'existence devrait s'ajouter, mais cette existence, en prenant soin de sa propre existence, et de cette manière seulement, s'ouvre à la compréhension de l'existence.

Nous comprenons maintenant mieux que tout à l'heure, comment l'étude de la compréhension de l'être est une ontologie du Dasein, une étude de l'existence du Dasein dans toute sa plénitude concrète, et non pas seulement la réflexion sur un acte isolé de cette existence par lequel une existence s'écoulant dans le temps serait à même de quitter ce plan existentiel pour comprendre l'être. La transcendance de la compréhension est un événement de l'existence.

Le Dasein effectivement existe. Il comprend l'être, sort de lui-même pour s'ouvrir aux autres et sur les choses qui l'entourent. Lesquelles choses restent maniables, objet de soin et d'attention. Ces choses, Heidegger les nomme « ustensiles ». Quelle acception donner aux « ustensiles » ? Parcourons l'argumentation suivante pour de plus amples informations.

k-Ustensiles

Partons du monde ambiant pour en déterminer l'ambiance, pour décrire la mondanéité du monde selon l'expression de Heidegger. Les choses au milieu desquelles le *Dasein* existe sont, avant tout, objets de soins, de sollicitude ; elles s'offrent à la main, invitent au maniement. Elles servent à quelque chose : des haches *pour* fendre du bois, des marteaux pour marteler le fer, des poignées pour ouvrir des portes, des maisons pour nous abriter etc. Ce sont, au sens très large du terme des ustensiles.

Quel est le *mode* d'être ? L'être de l'ustensile ne s'identifie pas avec celui d'un simple objet matériel se révélant à la perception ou à la science. La contemplation ne saurait saisir l'ustensile en tant que tel. « *Le regard purement contemplatif, quelque pénétrant qu'il soit, jeté sur l'aspect de telle ou telle chose ne saurait nous découvrir un ustensile* »¹²⁷. C'est par l'usage, par le maniement que nous accédons à lui d'une manière adéquate et entièrement originale. -Mais non seulement le maniement accède d'une manière originale aux objets, il y accède d'une manière originelle : il n'est pas consécutif à une représentation. C'est par cela surtout que Heidegger s'oppose à l'opinion courante -opinion que Husserl partage encore - : avant de manier, il faut se *représenter* ce qu'on manie.

Les ustensiles sont donc des objets que le *Dasein* découvre par un mode déterminé de son existence : le maniement. Ils ne sont donc pas de simples choses. Le maniement est, quelque manière, l'effectuation de leur être. Il détermine non pas *ce* qu'ils sont, mais la manière dont ils *rencontrent* le *Dasein*, dont ils sont. L'être des ustensiles, c'est la *maniabilité*. Et c'est précisément parce que le maniement n'est pas une simple *présence* sur laquelle se grefferait une nouvelle propriété. Elle est entièrement irréductible et originelle.

Quelle est la structure de la *maniabilité* ? Elle est entièrement constituée par le "renvoi". L'ustensile *est* "en vue de" quelque chose. C'est pourquoi ce n'est pas un être séparé, mais toujours en cohésion avec d'autres ustensiles. Il appartient même à son mode d'être de céder le pas à la totalité de l'œuvre par rapport à laquelle il est. L'ustensile est parfaitement dans son rôle – et la maniabilité caractérise son être en soi – uniquement quand cette maniabilité n'est pas explicite, mais se retire dans son arrière-fond et que l'ustensile est

¹²⁷ ET, p. 69.

compris à partir de l'œuvre. – Cette œuvre à son tour est un ustensile : le soulier est *pour* être porté, la montre *pour* indiquer l'heure. Mais, d'autre part, la fabrication de l'œuvre est une utilisation de quelque chose en vue de quelque chose. Le maniable renvoie donc aux matériaux. Nous découvrons ainsi à partir de l'ustensile, la nature, les forêts, les eaux, les montagnes, les métaux, le vent etc. La nature découverte de la sorte est toute relative au maniement : “matière première”. Nous n'avons pas de forêt, mais du bois, les eaux sont de la houille blanche ou des moyens de transport, la montagne est la carrière, le vent est vent en poupe. Enfin l'œuvre est faite non seulement *en vue de quelque chose*, mais aussi pour *quelqu'un*. La fabrication s'oriente sur le consommateur ; les hommes en tant que “consommateurs” se révèlent avec le maniable et, avec eux, la vie publique et tout l'ensemble des institutions, tout l'attirail de la vie publique.

L'existence du *Dasein* consiste à exister en vue de soi-même. Cela veut aussi dire que le *Dasein* comprend son existence. Le *Dasein* comprend donc d'ores et déjà cet “en vue de soi-même” qui constitue son existence. C'est par rapport à cet “en vue de soi-même” où le *Dasein* est engagé dans son existence et par rapport auquel peut se faire une rencontre du maniable. Être, pour le *Dasein*, c'est comprendre l'être. Comprendre l'être, c'est exister de telle sorte qu'il y va, dans l'existence, de cette existence même. Il y va de l'existence même, c'est être-dans-le-monde ou être-là.

S'il reste indéniable que le *Dasein* comprend son existence, posons-nous la question du sens de cette existence. Qu'en est-il de son essence et de ses possibilités ?

1-Possibilités

« Être-dans-le-monde » est un mode d'existence dynamique. Dynamique dans un sens très précis. Il s'agit de la dynamis, de la possibilité. Non point de la possibilité au sens logique et négatif en tant qu'« absence de contradiction » (possibilité vide) ; mais de la possibilité concrète et positive, de celle qu'on exprime en disant qu'on *peut ceci ou cela*, qu'on a des possibilités envers lesquelles on est libre.

Le règne des ustensiles que nous découvrons dans le monde, ces ustensiles utilisables et propres à quelque chose, ont trait à nos possibilités – saisies ou manquées – de les manier. Possibilités, rendues elles-mêmes possibles par la possibilité fondamentale d'être-dans-le-monde, c'est-à-dire d'exister en vue de cette existence même. Ce caractère dynamique de l'existence, en constitue le paradoxe fondamental : l'existence est faite de possibilités, lesquelles cependant, précisément en tant que possibilités, s'en distinguent en la devançant. L'existence se devance elle-même.

Pour traduire l'intimité de ce rapport entre le *Dasein* et ses possibilités, nous pouvons dire qu'il se caractérise, non pas par le fait d'*avoir* des possibilités, mais d'être ses possibilités ; structure qui dans le monde des choses serait inconcevable et qui détermine positivement l'existence du *Dasein*. *Être-dans-le-monde*, c'est être ses possibilités. Qu'est-ce qu'*être ses possibilités* ? *Être ses possibilités, c'est les comprendre*.

Mais cela ne signifie pas un retour à la notion de conscience interne (même si l'on distingue celle-ci de la notion de perception interne, entendue comme réflexion introspective et où, de toute évidence, la structure sujet-objet se retrouve). L'originalité de la conception heideggérienne de l'existence par rapport à l'idée traditionnelle de conscience interne consiste en ce que ce savoir de soi-même, cette illusion interne – cette *compréhension* – non seulement n'admet plus la structure sujet-objet, mais n'a plus rien de *théorique*.

Ce n'est pas une *prise de conscience*, une constatation pure et simple de ce qu'on *est*, constatation capable de mesurer notre pouvoir sur nous-mêmes, cette *compréhension c'est le dynamisme même de cette existence, c'est ce pouvoir même sur soi*. Et dans ce sens, la compréhension constitue le mode dont l'existence *est* ses possibilités : ce qui était prise de conscience devient prise tout court et, par là, l'évènement de l'existence même. A la place de la conscience de la philosophie traditionnelle, laquelle, en tant qu'elle *prend conscience* reste sereine et contemplative, extérieure au destin et à l'histoire de l'homme concret dont elle prend conscience, Heidegger introduit la notion du *Dasein comprenant*

ses possibilités, mais qui, en tant que *compre**nant*, fait ipso facto son destin, son existence ici-bas.

m- L'essence et l'existence

La compréhension de l'être détermine non pas l'essence, mais l'existence de l'homme. Certes, si l'on considère l'homme comme un étant, la compréhension de l'être fait l'essence de cet étant. Mais précisément - et c'est là le trait fondamental de la philosophie heideggerienne - l'essence de l'homme est en même temps son existence. (A ce sujet, dans *Être et Temps*, il y a la fameuse phrase « l'essence du Dasein tient dans son existence », phrase signifiant que le Dasein est un étant insigne pour qui « en son être, il y va de cet étant de cet être », que le Dasein est cet étant obligé à s'ouvrir : le « ex » de existence, à soutenir son être. Cette phrase célèbre a été mal interprétée par des existentialistes tel Jean-Paul Sartre qui semblait voir ici que « l'essence précède l'existence » dans un sens totalement différent de ce que Martin Heidegger a voulu signifier.). Ce que l'homme est, est en même temps sa manière d'être, sa manière d'être-là, de se « temporaliser » c'est-à-dire la manière qu'a l'homme (le Dasein) d'être dans le temps : ambition, impatience, rancune, insouciance – attendre son heure... Être dans le temps, exister, ce n'est justement pas être dans une succession d'instant, dans la série numérique d'une chronométrie.

Cette identification de l'essence et de l'existence n'est pas un essai d'appliquer à l'homme l'argument ontologique, comme certains ont pu le croire. Elle ne signifie pas que dans l'essence de l'homme est contenue la nécessité d'exister – ce qui serait faux, car l'homme n'est pas un être nécessaire. Mais inversement, pourrait-on dire, l'identification de l'essence et de l'existence signifie que dans l'existence de l'homme est incluse son essence, que toutes les déterminations essentielles de l'homme ne sont rien d'autre que ses modes d'exister. Mais un tel rapport entre l'essence et l'existence n'est possible qu'au prix d'un nouveau type d'être qui caractérise le fait de l'homme. A ce type d'être Heidegger réserve le mot existence - que nous emploierons désormais dans ce sens – et il réserve le nom de présence pure et simple à l'être des choses inertes. Et c'est parce que l'essence de l'homme consiste dans l'existence que Heidegger désigne l'homme par le terme de Dasein (être-là) et non pas par le terme de Daseineles (l'étant-là). La forme verbale exprime ce fait que chaque élément de l'essence de l'homme est un mode d'exister, de se trouver là.

Le Dasein (étant qui permettra de répondre à la question du sens de « être ») existe et est le seul à exister. Ainsi l'arbre, Dieu, le chat sont mais n'existent pas. Simple emploi technique de terme. L'existence (*Existenz*) est le rapport particulier qu'entretient le Dasein avec son être, car même si le Dasein a la même texture « texture » que tout autre étant qu'il est amené à rencontrer, pour lui, il est évident qu'il est un étant insigne.

De l'existence, Heidegger dénote deux autres termes : existentiel (*Existenziell* ; à rapprocher d'ontologie ; qui se rapporte à l'être de l'étant qui existe, le Dasein) et existentiel (*Existenziell* ; à rapprocher d'ontique ; qui se rapporte à l'étant qui existe). Les structures d'être du Dasein sont appelées les existentiels. Existentiel qualifie l'analytique de l'existentialité de l'existence du Dasein. Existentiel qualifie la compréhension que le Dasein a de lui-même.

Il convient donc de distinguer clairement le plan ontologique de l'existentiel, concernant l'être de l'existence, les déterminations de cet étant qu'est le Dasein, et le plan ontique de l'existentiel concernant cet étant en son existence concrète. La confusion du niveau ontologique de l'existentiel et du niveau ontique de l'existentiel a donné lieu à l'existentialisme (au sens de Sartre).

Toutefois, le niveau de l'existentialité a son fondement existentiel dans la compréhension que le Dasein singulier a de sa propre existence et l'analytique existentielle est enracinée ontiquement, existentiellement. Le Dasein a ainsi ce privilège ontique d'être ontologique, car la compréhension de l'être est une détermination d'être du Dasein, et l'on peut appeler « pré-ontologique » son être ontologique préalable au questionner théorique. En ce sens, la question de l'être n'est pas une pure question spéculative, mais la question la plus concrète, car elle est « la radicalisation d'une tendance essentielle appartenant au Dasein même, la compréhension pré-ontologique de l'être » (*Être et Temps*, § 5).

La conception heideggérienne de l'existence se détache, disons-le une fois de plus, de l'*existentia* scolastique qui ne traite que ce que Heidegger nomme l'être-là-devant (*Vorhandenheit*), l'étant se présentant « aux yeux de tous », qui correspond à l'ontologie traditionnelle de la substantialité. L'existence s'oppose à l'*existentia* au sens où l'existence qui est ouverture du Dasein vers son là, n'est pas seulement de l'ordre de l'étant-là-devant.

Il faut aussi distinguer l'existence de la réalité. Lorsque nous disons que les tables, les chaises, les fruits etc. sont, nous voulons dire qu'ils sont disponibles, qu'ils s'offrent à notre pensée et à notre action, inertes dans le monde. Lorsque nous disons qu'une personne humaine est, nous voulons dire qu'elle existe c'est-à-dire qu'elle est engagée dans un rapport de soi à soi. Un humain n'est qu'en projetant de l'être, en sélectionnant ce qu'il peut être. Le sujet (Dasein) est en charge de lui-même avant même qu'il choisisse un comportement. Le Dasein n'a pas de substance mais est poussée, orientation vers le possible. Nous sommes toujours en train d'anticiper, de redouter, de céder etc. à un possible.

Comme Aristote décrivait le réel à partir des catégories, Heidegger décrit l'existence à partir des existentiels. Quand les catégories sont des propriétés

typiques de la réalité, les existentiels sont des attitudes typiques de l'existence ; exister, c'est être constamment impliqué dans un affairement c'est-à-dire une projection vers le futur. Le travail en est un exemple, parce que nous avons souci de notre survie. Pour le dire autrement, notre environnement n'est pas un ensemble objectif de réalités neutres mais des anticipations qui nous font donner du sens à certains objets, certains biens et pas à d'autres. Ainsi, je situe comme proche, je soustraïs au lointain certains objets, certaines personnes qui ont pour moi un sens mais je ne le fais pas, par exemple pour ce trottoir où je marche et que pourtant je touche. Dans mon affairement certains étants comptent spontanément : ceux, par exemple, dont je me sers lorsque j'écris : le stylo, la plume, le meuble qui me sert de bureau etc. Ces choses sont pour nous des signes.

L'homme de Martin Heidegger, cet être-là, ce Dasein, est un étant particulier qui existe et vit en compagnie des autres. Ce Dasein est ouverture sur le monde et les choses qu'il touche et manie. Il est au fait des réalités quotidiennes : angoisse, peur, soucis, déperdition, fuite, ... Il n'échappe pas aux ruses du On. Mais en dépit de toutes ces difficultés, il doit faire des choix et prendre des décisions résolues. Que signifie alors pour le Dasein, résolution et décision ? Ce sera l'objet du prochain chapitre.

n- Résolution et décision

Pour un meilleur développement de ces deux notions afin de mieux faire ressortir leurs contenus respectifs sous Heidegger, nous irons au-delà du texte d'*Être et Temps* et nous plonger dans d'autres textes de Heidegger publiés après 1927 notamment ses *Nietzsche* (nous exploiterons, à cet effet, l'article de HUOT-BEAULIEU de l'Université de Montréal sur la question).

Dans *Être et temps*, la résolution (*Entschlossenheit*) apparaît au § 60, alors que Heidegger expose concrètement pour la première fois ce qu'il en est du pouvoir-être authentique du Dasein. La résolution se présente alors comme un mode d'ouverture privilégié, au sein duquel, s'arrachant à l'emprise du On, le Dasein se décide à être authentiquement et proprement soi-même. « ...*la résolution seule donne au Dasein la propre transparence à soi-même.* »¹²⁸. Ou encore, la résolution est ce qui donne pour la première fois au Dasein sa translucidité authentique. En d'autres mots, elle est le souci même en tant qu'il se rapporte à soi authentiquement.

Si Heidegger semble réticent dans *Être et temps* à attribuer à la volonté un statut aussi originaire que celui du souci¹²⁹, les choses semblent se présenter sous un autre angle dans le *Nietzsche*. En effet, Heidegger affirme, dans le cours de 1936-1937 sur *La volonté de puissance en tant qu'art*, ce qui suit : « *Dans l'essence de la volonté, dans la ré-solution, réside le fait qu'elle-même s'ouvre à elle-même, donc non pas à partir d'un comportement qui surviendrait après coup par une observation du processus de la volonté et une réflexion sur ce processus, mais uniquement parce que la volonté elle-même a le caractère de l'ouvrant tenir ouvert ; une observation et une décomposition de soi-même si minutieuses, si pénétrantes fussent-elles, ne nous mettraient jamais en en plein jour ni notre soi, ni son état momentané. En revanche, dans le vouloir, nous nous produisons en pleine lumière et du même coup aussi dans le non-vouloir, et cela dans une lumière qui n'est allumée que par le vouloir même.* »¹³⁰.

¹²⁸ ET, § 60, p. 358.

¹²⁹ ET, § 41.

¹³⁰ N1, 54.

Ouverture, transparence (ou translucidité), authenticité du rapport à soi : voilà autant de traits caractéristiques de la résolution qui se voient attribués sans ambages à la volonté dans le *Nietzsche*. Par contre, il nous faut ici attirer l'attention sur une différence de ton quant à l'usage du concept de « résolution ». C'est que ce dernier se voit associé au vocabulaire nietzschéen de la maîtrise, de la domination, du commandement et de l'affirmation de soi (*Selbstbehauptung*). Être résolu, c'est désormais « être maître-par-delà-soi-même, soit s'autoriser à exercer la puissance, à tendre vers un surcroît de puissance. »¹³¹. Or Heidegger n'assignait pas nécessairement cette orientation « prométhéenne » à la résolution dans *Être et temps* puis que celle-ci demeurerait délibérément indéterminée quant à ses fins.

Suivons la piste d'un concept voisin, sinon synonyme, au sein des trois cours qui composent le premier tome du *Nietzsche* (et même au-delà). Ce concept est celui de la « décision » (*Entschluss, Entscheidung*). Dans *Être et temps*, la décision se présente comme « le projeter et le déterminer ouvrant de ce qui est à chaque fois possibilité factice »¹³². En fait, la décision n'est rien d'autre que la résolution envisagée sous l'angle de son « existence », de sa facticité. Elle est le positionnement authentique du Dasein résolu au cœur de sa « situation », nom par lequel Heidegger désigne l'ouverture authentique du là. Cette ouverture se voit également assigner des appellations temporelles et historiques sous les notions d'instant (*Augenblick*) et de destin. Mais à quoi le Dasein se résout-il dans la résolution ? Pourquoi doit-il se résoudre ? Seule la décision est à même de répondre à ces questions. « Ce serait se méprendre complètement sur le phénomène de la résolution que d'aller s'imaginer qu'il consiste uniquement, face à des possibilités qui se présentent et auxquelles on est on est invité, à les accueillir pour s'en emparer. (...) A la résolution appartient nécessairement l'indétermination qui caractérise tout pouvoir-être factivement jeté du Dasein. La résolution n'est sûre d'elle-même que comme décision. Mais l'indétermination existentielle de la résolution, qui ne se détermine chaque fois que dans la décision, a néanmoins sa détermination existentielle. »¹³³.

Voyons maintenant ce qu'il en est du concept de décision dans le *Nietzsche*. Celui-ci subit nombre de transformations significatives au fur et à mesure que les leçons se succèdent. Nous tenterons d'en rendre compte en répondant à chaque fois aux questions « Qui décide ? » et « De quoi est-il décidé ? », non

¹³¹ N1, 46.

¹³² ET, § 60, p. 357.

¹³³ ET, § 60, p. 357.

sans prendre bien soin de porter attention aux particularités qui caractérisent chacun des trois premiers cours.

Nous ne serons pas surpris de découvrir que, dans *La volonté de puissance en tant qu'art* (1936-1937), le concept de décision, tout comme c'était le cas pour celui de la résolution, acquiert une coloration « prométhéenne ». Ainsi, c'est dans la décision que le vouloir résolu se porte au-delà de lui-même et que s'ouvre un espace où il pourra établir sa domination et exercer son commandement (NI, 45). A la question « Qui décide ? », il nous faut répondre l'être voulant, tout en rappelant que celui-ci, non sans correspondre exhaustivement au *Dasein* d'*Être et temps*, partage néanmoins avec lui plusieurs caractéristiques essentielles.

Concernant l'objet de la décision, Heidegger multiplie les candidats. Alors que le *Dasein* résolu d'*Être et temps* avait à se saisir d'une possibilité d'être soi-même authentiquement, il est maintenant question de décider de ce qu'est la vérité (NI, 73), de l'essence de l'homme (NI, 188), voire du sens de l'Être de l'étant (NI, 125). Le cours de 1937, intitulé *l'Eternel Retour du Même*, poursuit sur cette voie. La décision s'y voit d'emblée assigner un lieu précis, soit celui de la pensée. Comment alors mieux illustrer ceci qu'en consacrant un cours entier à la « pensée des pensées » ? Il devient par ailleurs de plus en plus manifeste que l'existence authentique est en fait celle du penseur dont les décisions déterminent ce qu'il en est et ce qu'il en sera de l'Être de l'étant. Nietzsche en constitue un exemple insigne, lui qui, en pensant l'étant dans sa totalité comme Volonté de puissance et Eternel Retour, jette les bases de ce que Heidegger désigne sous l'expression de « *position métaphysique fondamentale* »¹³⁴.

Le cours sur l'Eternel Retour offre également à Heidegger la possibilité de se découvrir d'autres affinités avec Nietzsche, dans la mesure où la pensée des pensées se veut également une pensée de la décision. La décision apparaît alors sous la détermination temporelle de l'instant, lieu où s'entrechoquent sous un même portique passé et avenir et où seulement peut naître la pensée authentique. Il est alors décidé que l'étant sera compromis à partir des « suprêmes déterminations » du temps (NI, 263). Qu'en est-il alors du « Qui ? » de la décision ? En tant que son vouloir, sa pensée et son agir coïncident, il semble que ce soit ici le penseur qui décide. Cependant, il convient de diriger notre attention sur un passage particulièrement intrigant où il est question de ce qui se

¹³⁴ NI, 208.

produit chez le penseur lorsqu'il pense.

Ainsi, Heidegger écrit : « *La perspective dans laquelle le penseur porte son regard n'offre plus l'horizon de ses « expériences personnelles » ; c'est maintenant quelque chose d'autre que lui-même, qui est passé comme lui et au-delà de lui-même et qui désormais est là, quelque chose qui n'appartient plus au penseur, mais demeure ce dont il ne fait plus que dépendre. Cet événement [Ereignis] n'est pas contredit par le fait qu'au premier instant et même pour longtemps encore, le penseur en garde la notion comme proprement sienne, pour la raison qu'il lui faut devenir le lieu du développement de celle-ci* »¹³⁵.

La décision relève-t-elle alors véritablement d'un penseur ou celle-ci incombe-t-elle en définitive à ce « quelque chose » dont il dépend ? Cette tension demeure secrètement au centre du cours sur *l'Eternel Retour du Même* et il n'est pas surprenant que Heidegger termine celui-ci avec quelques considérations sur *l'amor fati*. Ce dernier se présente comme la transfigurante volonté du créateur-penseur qui est décidé au destin. Or ce destin semble se jouer historiquement en fonction des choix que prennent les penseurs qui, les yeux fixés sur l'Être¹³⁶, se décident pour un projet de l'étant dans sa totalité. Ce qu'il en est cependant de l'implication de l'Être lui-même dans cette histoire, voilà qui demeure tu.

Pas moins de deux années se sont écoulées lorsque Heidegger professe, au semestre d'été 1939¹³⁷, sa troisième leçon sur Nietzsche. Celui-ci s'intitule *La Volonté de puissance en tant que connaissance* et semble à première vue reprendre là où la leçon précédente s'était arrêtée.

Cependant, Heidegger s'avère alors beaucoup plus tranché, synthétique et systématique dans ses positions à l'égard de Nietzsche, de telle sorte que nous aurions plutôt tendance à situer ici le « changement d'humeur » observé par Hannah Arendt. Voyons comment cela peut être confirmé à partir de l'usage du concept de décision. Celui-ci est invoqué et défini dès le premier chapitre du cours. Ainsi, la suprême décision se présente comme ce vers quoi tend la pensée des penseurs essentiels, parmi lesquels figurent Nietzsche. Or de quoi est-il décidé alors ?

¹³⁵ N1, 210.

¹³⁶ Le « quelque chose » de la citation précédente (N1, 210) a maintenant un nom.

¹³⁷ Entre-temps, Heidegger s'est consacré à la rédaction de ses *Beiträge zur Philosophie*.

De rien de moins que ce que Heidegger désignera plus tard sous l'appellation de « différence ontologique ». Voici comment Heidegger introduit alors cette idée : « *L'abus prodigieux du mot décision ne saurait tout de même nous retenir d'accorder au mot le contenu en vertu duquel il signifie la plus intime séparation et donc une extrême distinction. Or cette distinction, c'est celle-là même entre l'étant dans sa totalité qui renferme les hommes et les dieux, l'univers et la terre, d'une part, et l'Être, d'autre part, dont la souveraineté d'abord accorde ou refuse à chaque étant d'être l'étant même, que tel ou tel étant serait capable d'être.* » ¹³⁸.

En outre, Heidegger tient quelques lignes plus bas un propos fort mystérieux lorsqu'il affirme de façon nette et tranchée que la décision et son lieu, la pensée, ne sont en rien le fait d'un homme. Mais qui ou quoi alors décide de et pour l'homme ? Peut-être pourrions-nous mieux répondre à cette interrogation si nous arpentons l'histoire de la pensée afin de déterminer de quelle manière le différend désigné par la décision a été tranché jusqu'à maintenant. Or à ce sujet, Heidegger remarque qu'au cours de toute l'histoire occidentale, ce conflit s'est résorbé en faveur de la prédominance de l'étant et ce, au détriment de la souveraineté de l'Être. A ce sujet, il écrit : « *Jusqu'alors, la position occidentale prise à l'égard de la décision et dans la décision entre la prédominance de l'étant et la souveraineté de l'Être, soit l'affirmation de cette prédominance, cette position s'est développée et structurée dans un genre de pensée qui se laisse définir par le nom de « métaphysique ».* » ¹³⁹.

Il n'y a pas à se tromper ; ce sont bien les grandes lignes de son histoire de l'Être que Heidegger formule dans son cours de 1939 sur *La Volonté de puissance en tant que connaissance*. Et il ne serait pas même exagéré d'affirmer que le second tome du *Nietzsche* est entièrement consacré à l'exposition des coulisses de cette histoire. ¹⁴⁰. Sans pouvoir lui accorder dans le cadre de cet article toute l'attention qu'elle mérite, mentionnons que l'histoire de l'Être se présente comme le récit du déploiement temporel d'un refus de l'Être au sein de l'histoire de la pensée métaphysique, comprise comme l'authentique nihilisme et l'oubli de l'Être. Mais qu'en est-il à l'intérieur de cette histoire du « Qui ? » de la décision ? Heidegger le précise dans son cours sur *Le nihilisme européen* (1940), lorsqu'il expose les motifs de son explication (*Aus-einander-setzung*)

¹³⁸ N1, 371.

¹³⁹ N1, 372.

¹⁴⁰ Gianni Vattimo caractérise avec raison le *Nietzsche* de « *summa* des recherches de Heidegger, non seulement sur Nietzsche mais sur toute l'histoire de la métaphysique » (*Introduction à Heidegger*, Paris, Editions du Cerf, 1985, p. 96).

avec Nietzsche. « *Explication* entend ici que l'on réfléchisse à la vérité qui fait l'objet d'une décision, décision qui n'est point tant arrêté par nous que par l'histoire de l'Être, qui bien plutôt en tant qu'Histoire de l'Être est prononcée par l'Être pour notre propre histoire »¹⁴¹, écrit alors Heidegger. Dès lors, la pensée demeure le lieu de la décision, mais elle n'appartient plus au penseur qui, en cela, voue une « *presque inhumaine fidélité à l'histoire la plus cachée de l'occident* »¹⁴². Dans le même ordre d'idées, la décision ne relève plus de la volonté ou de l'affirmation de soi, illusions seulement rendues possibles par le retrait de l'Être au profit de l'étant, mais elle découle plutôt de l'Être lui-même, qui en cela demeure contre toute apparence souverain.

Nous voici parvenus à la fin de notre itinéraire. Si nous nous permettons de tracer un bilan de nos recherches sur l'usage du concept de décision dans le *Nietzsche*, c'est que celui-ci ne semble plus varier après avoir été défini comme distinction de l'Être et de l'étant dans le cours sur *La Volonté de puissance en tant que connaissance*. Nous pouvons donc résumer ce qui a été découvert jusqu'ici quant à l'usage des concepts, de souci, de résolution et de décision dans le *Nietzsche*.

Ainsi, notre parcours nous a permis de confirmer la thèse de Hannah Arendt selon laquelle le souci partagerait ses caractéristiques avec la volonté de puissance des premières leçons de Nietzsche¹⁴³. Les observations d'Otto Pöggeler nous ont permis de préciser cette thèse, dans la mesure où la volonté de puissance nous est apparue comme le souci en tant qu'il se saisit lui-même authentiquement, soit la résolution¹⁴⁴. De ce concept, nous avons pu retracer l'évolution dans le *Nietzsche* à partir de sa notion voisine, soit celle de la décision.

Or nous avons également pris note que ces thèmes bien connus empruntaient en un premier temps une saveur « prométhéenne » qui n'était pas nécessairement la leur dans *Être et temps*. Par la suite, la décision résolue a revêtu un autre habit, dans la mesure où elle a été spécifiquement identifiée à la pensée. Or, si l'identification de l'argent de la décision comprise en tant que fait d'une volonté résolue allait de soi, il semble que le problème se soit compliqué dans le cas de la pensée, dont l'accord harmonieux avec la volonté s'est vu quelque ébranlé par une dépendance à l'égard de ce qu'il s'agit à chaque fois de penser. Il n'est pas étonnant que le problème se soit présenté alors que

¹⁴¹ N2, 81.

¹⁴² N1, 384.

¹⁴³ ARENDT (H), *La vie de l'esprit*, pp. 487-515.

¹⁴⁴ PÖGgeler (O), *La pensée de Martin Heidegger*, pp. 143- 193.

Heidegger méditait la pensée de l'Eternel Retour, dont on peut dire qu'elle pousse les concepts de liberté et de nécessité à leur ultime limite. Dans tous les cas, il semble que Heidegger ait tranché en remettant le véritable pouvoir décisionnel à une « Histoire de l'Être » et ce, dès sa troisième leçon sur Nietzsche. Par la suite, la décision du penseur aura plus à voir avec une certaine réceptivité à l'égard de cette histoire cachée qu'avec l'affirmation de soi. Ce sont là des motifs amplement suffisants pour affirmer avec Hannah Arendt qu'une répudiation de la volonté est bel et bien à l'œuvre chez Heidegger à la fin des années trente. Notre parcours tend le fait même à confirmer qu'on assiste effectivement à un tournant « biographique » au sein du *Nietzsche*, tournant que nous aurions tendance à situer un peu plus tôt que le fait Arendt, soit peu avant le troisième cours du premier tome (entre 1937 et 1939).

Cependant, il est quelques critiques que nous voudrions adresser à l'endroit de la thèse de Hannah Arendt en guise de conclusion à ce chapitre. Ces critiques s'établiront sur deux fronts distincts, soit celui de sa conception du tournant et celui de sa lecture du *Nietzsche*. Rappelons qu'Arendt comprend avant tout le tournant comme un « changement d'humeur » et un « événement autobiographique concret ». Or, à la lumière d'avancées plus récentes, il apparaît qu'une compréhension strictement biographique de la *Kehre* est susceptible de nous entraver dans nos tentatives d'en arriver à une pleine compréhension de l'essence de celle-ci¹⁴⁵. Il convient en un premier lieu d'observer que les commentateurs ont pour la plupart abandonné le projet d'une datation précise du tournant. C'est qu'on fait remonter aujourd'hui les racines du problème beaucoup plus loin qu'au milieu des années trente, soit, suivant les indications de Heidegger lui-même, jusqu'à l'échec de la troisième partie d'Être et temps. En outre, ce n'est pas sans lien avec sa compréhension du tournant comme « changement d'attitude » qu'Arendt multiplie dans son texte les interprétations de la *Kehre*¹⁴⁶. Découvriions-nous alors autant de tournants qu'il y a eu de changements d'humeur dans la carrière philosophique de Heidegger ?

¹⁴⁵ Pour qui voudrait se faire une idée de l'éventail des objections pouvant être adressées à une compréhension strictement biographique du tournant, nous référerons à l'ouvrage de Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (Paris, PUF, 1987).

¹⁴⁶ Le texte de Hannah Arendt semble autoriser quatre conceptions distinctes du tournant. Nous nous en sommes tenus dans le cadre de ce chapitre au tournant qu'elle observe dans le *Nietzsche*.

Aussi, la tentative de rendre compte du tournant en évoquant la culpabilité qu'aurait ressentie Heidegger à l'égard de son passé nazi nous apparaît peu convaincante¹⁴⁷. D'abord, parce que les racines de la problématique plongent chronologiquement et conceptuellement bien en deçà de l'engagement de Heidegger. Ensuite, parce qu'une telle tentative d'explication risque, en nous égarant sur des pistes biographiques et psychologiques, de recouvrir la véritable teneur philosophique du tournant. Bref, la nécessité de considérer la *Kehre* comme un élément thématique de la pensée de Heidegger et non simplement comme un événement biographique nous semble manifeste. La répudiation de la volonté peut-elle alors agir à titre de fil conducteur d'une juste compréhension du tournant dans sa totalité ou doit-elle être subordonnée à une idée plus fondamentale et rassembleuse ?

A cet égard, on peut faire remarquer que dans le cours sur *La Volonté de puissance en tant que connaissance*, il est loin d'être évident que les avancées effectuées par Heidegger en vue d'une exposition du refus historial de l'Être soient une conséquence de la répudiation de la volonté. Le rapport inverse nous semble même davantage plausible. Le refus ou détour (*Abkehr*) de l'Être serait-il alors l'élément thématique central que nous recherchons ? Dans un autre ordre d'idées, il convient de noter qu'Arendt fait abstraction de plusieurs indications que Heidegger lui-même prodigue afin de clarifier la teneur du tournant. Ainsi, il est dit dans la *Lettre sur l'humanisme* que la pensée de la *Kehre* a quelque chose à voir avec le renversement de « Être et temps » en « temps et Être », originellement prévu pour la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit*. De plus, Heidegger laisse entendre que les termes de cette inversion peuvent être entrevus dans la conférence *De l'essence de la vérité*, où il est également question d'un retournement de la question de l'essence de la vérité en celle de la vérité de l'essence¹⁴⁸. En quoi l'exégèse du *Nietzsche* peut-elle nous aider à comprendre ces renversements ?¹⁴⁹. Voilà ce qu'Arendt ne nous dit malheureusement pas.

¹⁴⁷ David Farrell Krell nous a inspiré cette critique dont les développements peuvent être retracés dans son analyse du quatrième volume de l'édition anglaise du *Nietzsche* de Heidegger.

¹⁴⁸ *De l'essence de la vérité* in *Questions I et II*, p. 191.

¹⁴⁹ Au sujet de son *Nietzsche*, Heidegger affirme ce qui suit : « La présente publication, re-pensée dans son ensemble, se propose dans le même temps de procurer un aperçu de la voie que ma propre pensée a parcourue depuis 1930 (*De l'essence de la vérité*) jusqu'au moment de la *Lettre sur l'humanisme* (1947) » (N1, 10).

o- Temporalité

Ecrire au sujet du temps est une entreprise téméraire, d'abord en raison de l'ampleur et parfois de la remarquable richesse d'une littérature si vaste qu'il est devenu aujourd'hui impossible d'en faire le tour, ensuite, parce que nous ignorons ce qu'est le temps.

On doit insister sur cette ignorance, jadis confessée par Saint Augustin, mais toujours actuelle. Nous vivons dans le temps, nous avons sans cesse affaire à lui, nous avons réussi à inventer des procédés qui nous permettent de l'évaluer, de le manipuler, de l'introduire dans nos ordinateurs. Il nous est familier et bien trop facilement nous croyons le connaître. Cette erreur en entraîne beaucoup d'autres. En réalité, aujourd'hui comme hier, nous ignorons ce qu'est le temps.

Chacun de nous se fait une idée du temps, mais, de l'un à l'autre, cette idée n'est pas la même. Là encore, il nous faut dénoncer notre ignorance, en prendre conscience. Il s'agit d'ailleurs d'une condition commune, que l'on retrouve notamment dans toutes les perceptions. Un objet, un tissu m'apparaissent comme étant de couleur verte ; mon voisin corrobore cet avis, mais avons-nous été affectés par la même sensation ? Cela n'est nullement certain malgré l'effet unificateur du vocabulaire. De même « mon » temps diffère vraisemblablement du « votre » et il serait vain de discuter de leur valeur, de leur « fidélité » respective ; il est seulement nécessaire de ne pas ignorer cette disparité.

Ce qui est certain, c'est qu'il existe, pour chacun d'entre nous, deux expériences différentes du temps :

- Lorsque nous voulons utiliser le temps, le calculer, communiquer à son sujet avec nos semblables, il nous faut l'objectiver, le remplacer dans notre discours par quelque chose de matériel et de mesurable, qui entretienne avec lui des rapports définis. Le procédé le plus souvent utilisé est de le réduire à l'espace et parfois à la vitesse. Le temps devient alors le déplacement de l'ombre du style sur la paroi du cadran solaire, l'arc décrit par les aiguilles de l'horloge, l'année-Lumière, la vitesse horaire, etc. Réduction d'une telle efficacité opératoire dans un vaste territoire des sciences physiques que beaucoup en vinrent à croire que l'on a découvert une loi fondamentale de la nature alors qu'il s'agit seulement d'un artifice commode. Ils vont même jusqu'à condamner comme « non-scientifique » tout raisonnement qui s'écarte de cette convention. Or ce bel appareil ne peut fonctionner que dans le cadre étroit d'une logique « *qui se réfère à la causalité linéaire du déterminisme universel laplacien* »¹⁵⁰. Il

¹⁵⁰ Introduction à la psychiatrie biologique, Tissot R., Paris, Masson, 1979.

devient inutilisable lorsqu'on aborde, par exemple, les domaines de la biologie et de la psychologie. Il en résulte de nombreuses et regrettables erreurs, qu'il faut chaque fois dénoncer, sans toujours convaincre ceux qui les ont commises.

-S'opposant au temps que nous disons « opératoire » puisqu'il apparaît dans nos échanges et dans nos calculs, il existe pour chacun d'entre nous, une expérience intime du temps, que nous nommerons à la suite d'Eugène Minkowski, le « *temps vécu* »¹⁵¹. Minkowski n'a pas plus découvert le temps vécu que Freud n'a découvert l'inconscient. Il reste néanmoins que son livre publié en 1933, à compte d'auteur, est encore aujourd'hui ce qu'on peut lire de plus authentique, de mieux pensé sur ce phénomène essentiel. Il ne nous en propose pas de définition. Comment définir ce qui « *universel et impersonnel, et pourtant tout proche de nous, si proche qu'il constitue la base même de notre vie* » ?¹⁵². On ne peut le saisir avec des outils de terrassier et Minkowski s'insurge contre « *l'esclavage auquel nous assujettissait la culture moderne par l'idée du temps qu'elle nous imposait* »¹⁵³, c'est-à-dire par la réduction à l'espace, que nous évoquions plus haut et qui ne saurait être justifiée lorsqu'il s'agit de phénomènes qui, « *s'ils s'écoulent dans le temps, contiennent en outre le temps en eux* »¹⁵⁴, tels le souvenir, le désir, l'espérance.

Nous avons envisagé le temps sous ses deux aspects de temps « opératoire » et de « temps vécu ». Mais il est question dans cette séquence de temporalité et nous devons nous arrêter un instant sur ce terme. Il n'est pas facile d'en trouver une définition. Le Larousse y voit « *le caractère de ce qui existe dans le temps* » et le Petit Robert, plus explicite, « *le caractère de ce qui est dans le temps ; le temps vécu conçu comme une succession* ». A vrai dire, le terme paraît envelopper, selon les auteurs, des réalités assez différentes. C'est ainsi que pour Martin Heidegger, selon Tafforeau, « *la temporalité du Dasein traduit l'extériorisation ou le déploiement de l'existence selon ses trois moments constitutifs : compréhension- facticité- déchéance.* »¹⁵⁵. Elle sera donc temporalité des modes d'être ou des façons d'exister, elle ne sera pas la temporalité de l'être lui-même.

¹⁵¹ *Le temps vécu*, E. Minkowski, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966.

¹⁵² Idem.

¹⁵³ Idem.

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ Heidegger, J-P Tafforeau, Paris, Ed. Universitaires, 1969.

La temporalité que Heidegger nous révèle ainsi semble radicalement opposée à la compréhension quotidienne mais aussi traditionnelle du temps : « *Authentiquement avenant, le Dasein est authentiquement été. Le devancement vers la possibilité extrême et la plus propre est le re-venir compréhensif vers l' « été » le plus propre. D'une certaine manière, l'être-été jaillit de l'avenir.* »¹⁵⁶. Le Dasein ne peut être son été qu'en le devenant. Avenant, le Dasein revient sur lui-même en présentifiant son été avenant. Ce phénomène de l' « avenir étant-été-présentifiant » (« *Gewesend-gegenwärtigende zukunft* ») constitue d'après Heidegger, la structure fondamentale de la temporalité du Dasein.

L'avenir étant-été-présentifiant explique la formule paradoxale de l'avoir à être son propre être. Le fondement comme devancement du Dasein ne précède pas simplement celui-ci comme un passé mort et révolu. Le passé comme étant-été donne le sens le plus authentique au Dasein en tant qu'avenant. En d'autres termes, le projet issu de la résolution devance le Dasein dans son étant-été, qui doit advenir depuis le futur.

Le Dasein ne vit pas simplement dans le présent, dans l'ici et maintenant d'un vécu présent, en tant que présent à soi-même, mais il vit hors de lui, dans un projet qui présentifie l'avenir de son fondement « été ». Ainsi, la temporalité ne peut plus être comprise à partir du présent comme un passage permanent de moments présents. Le présent lui-même ne peut être compris qu'à partir de l'étant-été avenant comme présentification extatique. Le Dasein est toujours déjà en-avant-de-soi, dans l'être jeté depuis un se-projeter fondé dans l'avenir.

Le temps, à proprement parler, n'est pas. Comme étant, le temps est interprété comme un sous-la-main qui est, qui a été et qui n'est plus, ou qui sera et qui n'est pas encore. La temporalité « temporalise ». Comme temporalisante, la temporalité rend possible le choix du Dasein. Dans la temporalisation, le Dasein s'extasie. Il ne peut jamais être chez soi dans un ici et maintenant. Le Dasein existe authentiquement dans l'extase de la temporalité. Le Dasein est son *entre* la naissance et la mort.

L'avenir est le temps propre de l'authenticité. Mais dans le devancement dans la mort se révèle aussi la finitude du Dasein. La temporalité n'est plus une temporalité infinie qui s'ouvre sur une infinité de possibilités, mais elle est une temporalité finie. La finitude arrache le Dasein de l'infinité des possibilités

¹⁵⁶ ET, § 65.

confortables et faciles pour le remettre à la simplicité de son destin. Le Dasein peut alors reprendre son être jeté comme héritage.

L'héritage n'est pas pour autant un héritage singulier qui isole le Dasein dans une solitude de la remise. Le Dasein reste essentiellement être-avec, aussi dans l'authenticité. Cet héritage partagé fait s'éclore le co-destin (« *Geschick* »). Le co-destin ouvre le Dasein à l'historicité. Mais cette historicité est d'abord l'historicité existentielle du Dasein lui-même. L'histoire comme telle ne peut se fonder que dans l'historicité originelle du Dasein : « *Seul un étant qui est essentiellement avenant en son être, de telle manière que libre pour sa mort et se brisant sur elle, il puisse se laisser re-jeter vers son là factice, autrement dit seul un étant qui, en tant qu'avenant, est en même temps étant-été, peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, assumer son être-jeté propre et être instantané pour « son temps ». Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historialité authentique* »¹⁵⁷.

La temporalité authentique devient ainsi répétition d'une tradition (« *Überlieferung* »). Cette répétition ne constitue cependant pas un simple dédoublement, ou une reprise inaltérée d'un déjà-là passé. Le passé comme héritage, issu de l'être jeté du Dasein, n'advient que depuis l'avenir du projet. C'est dans le projet que s'ouvre l'héritage comme possibilité étant-été avenante. L'héritage est toujours déjà à venir.

C'est en ce sens qu'il est possible de parler d'un envoi (« *Geschick* ») du Dasein. Dans l'envoi, l'événement comme provenir, peut avoir lieu. La possibilité de l'histoire comme reprise de l'héritage repose cependant sur la temporalité du Dasein. Parce que le Dasein est temporel dans le sens indiqué, il peut être historique de façon authentique.

D'une certaine manière, on pourrait assurément dire que le Dasein est « dans » le temps. Sa vie se déroule entre la naissance et la mort. La première appartient à un passé bien déterminé et la deuxième à un avenir indéterminé. C'est dans une telle approche que consiste maintenant, d'après Martin Heidegger, une méprise qui traverse l'ensemble de la philosophie occidentale. La conception traditionnelle du temps du temps qui situe le sujet entre un passé révolu et un avenir, interprète faussement le temps en tant qu'être-sous-la-main, en le faisant reposer sur la primauté de la présence.

¹⁵⁷ ET, § 74.

Le Dasein par contre se détermine essentiellement par l'historialité (« *Geschichtlichkeit* »)¹⁵⁸. Le Dasein ne se rapporte pas à la naissance et la mort en général, mais toujours déjà à sa mort et à sa naissance. La temporalité qui s'étend entre la naissance et la mort relève de la structure existentielle du Dasein. La mort constitue une possibilité indépassable. Même en faisant passer sa mort dans le silence de l'oubli, le Dasein reste toujours un être mortel.

Un temps des choses, de la réalité extérieure se déroulant indépendamment de notre regard ou un temps essentiellement déterminé, n'existant que par ceux qui le vivent ? C'est cette question que traite la phénoménologie et que reprend Heidegger dans sa première approche du temps. Dans *Le concept de temps dans la science historique* (leçon d'habilitation, 1915), Heidegger cherche à établir la spécificité du temps historique par rapport au temps de la physique. Il y montre que de Galilée à Einstein la conception du temps n'a pas vraiment changé. La fonction étant de rendre possible la mesure, il doit lui-même être mesurable, et il ne peut l'être que s'il est pensé comme un écoulement uniforme c'est-à-dire, dit Heidegger, identifié à l'espace. C'est à ce temps homogénéisé, spatialisé dans sa conception, devenu pur paramètre que s'oppose pour Heidegger le temps historique caractérisé par une hétérogénéité relative. On voit là l'assimilation de la catégorie spatialité à l'uniformité et l'homogénéité. Plus tard, Heidegger développera dans son œuvre, en particulier dans *Être et temps*, une conception du temps avant tout comme expérience, se demandant si nous ne sommes pas nous-mêmes le temps. Il transforme la question *qu'est-ce que le temps ? en qui est le temps ?* C'est le propre de la construction du Dasein, intraduisible, que d'être un « je suis » non pas dans le temps, mais d'être le temps.

Ce détour concerne directement notre réflexion sur les formes temporelles de la relation société / espace. En effet, la construction phénoménologique d'Heidegger constitue une des formes les plus achevées d'une affirmation d'un temps individuel refoulant la possibilité de temps sociaux, de temporalités sociales s'inscrivant dans un temps historique. Sans que sa référence, ses présupposés et ses conséquences soient nettement explicités. Cette conception influence nombre de travaux contemporains en sciences sociales. La coupure radicale entre temps physique et temps social demande à être réfléchie en de nouveaux termes au regard de l'évolution épistémologique et théorique en sciences physiques.

L'argumentation heideggérienne dans *Être et temps* montre que la conception de Heidegger du temps a pour but de dévoiler la différence entre la

¹⁵⁸ ET, § 42, p. 247.

temporalité originaire et la temporalité « vulgaire » et montrer comment celle-ci est fondée dans celle-là. La conception « vulgaire » est caractérisée par une suite infinie de maintenant ; il y a un certain nivellement qui éclipse des déterminations pourtant fondamentales du temps. La conception originaire est cette temporalité ekstatique et existentielle.

Alexander Schnell, alors enseignant de philosophie à l'Université de Poitiers, lors d'une conférence du séminaire de Master d'histoire de la philosophie allemande : « Les interprétations contemporaines de Hegel », précisément dans la section sur « Temporalité et négativité chez Hegel et Heidegger » du 16 décembre 2004, notait trois niveaux du temps chez Heidegger. Selon lui, l'analyse précise des textes de Heidegger permet de montrer que Heidegger distingue entre trois niveaux du temps :

- la temporalité originaire (qui est celle de l'être de l'être-là)
- la temporalité « préoccupée » (*besorgte Zeit*)
- la temporalité « vulgaire » (ou « *Jetzt-Zeit* »)

La temporalité vulgaire est celle que mesurent nos horloges : c'est celle qui a été thématifiée par tous les philosophes qui ont traité du temps (depuis Aristote, Husserl et surtout Bergson). Selon cette conception, le temps est une succession de maintenant « présents » : même si les instants présents ne sont pas « *vorhanden* » au même titre que les objets physiques, ils sont pourtant « là » (au sens de l'*existentia*), dans une série qui en plus est prétendument infinie. L'« instrument de mesure » est présent au même titre que cette série des « maintenant ». Le « temps mondain » (*Weltzeit*) c'est le temps mesuré en tant qu'il est rendu « public » par la temporalisation du temps de l'être-là (« publication » qui rend possible sa mesurabilité).

Ce qui est « nivelé » dans le temps « vulgaire », c'est ce que Heidegger appelle la « databilité » et la « significabilité » (caractérisant proprement la « mondanéité (*Weltlichkeit*) » du temps préoccupé. Tout maintenant est un maintenant qui renvoie à son inscription dans un cours temporel et également à une préoccupation du Dasein. Le pôle auquel renvoie toute signification et toute caractéristique temporelle, c'est le même que celui que nous avons déjà trouvé dans la considération relative à la vérité : c'est l'être-là lui-même.

La constitution ontologique de l'être-là se présente non pas comme étant statique mais comme étant qui a à être. L'être-là ne vise pas son objet directement en sa nudité, mais selon une médiation de renvois de sens constituant le monde. La vérité en tant que dévoilement est un se-dévoiler de

l'être-là et le sens se constitue lui-même à partir d'un projet de l'être-là¹⁵⁹. La temporalité de l'être-là temporalise autant l'être-là lui-même que le monde (dans la mesure où l'être-au-monde est sa structure ontologique fondamentale). Heidegger met en évidence les trois « schèmes horizontaux » suivants : le schème de l'à-venir c'est le « ce-en-vue-de-lui-même (*Umwillen seiner*) », le schème de l'être-été (*Gewesenheit*) c'est le « ce-devant-quoi (*Wovor*) » l'être-là a été jeté et le schème du présent est le « ce-à-quoi (*Um-zu*) »¹⁶⁰. L'unité des trois schèmes horizontaux de l'à-venir, de l'être-été et du présent est fondée dans l'unité extatique de la temporalité. Avec l'être-là factuel le pouvoir-être est projeté dans l'horizon de l'à-venir, l'être- (toujours)- déjà est ouvert dans l'horizon de l'être-été et ce qui préoccupe l'être-là est dévoilé dans l'horizon du présent. « *L'unité horizontale des schèmes des extases rend possible le rapport originaire des renvois-à (*Um-zu-Bezüge*) au « ce-en-vue-de-quoi » »¹⁶¹, c'est-à-dire de la significabilité de l'être-au-monde à l'être-là lui-même. Pas d'être-là sans être-au-monde et ce, grâce à la constitution horizontale de l'unité extatique de la temporalité.*

¹⁵⁹ ET, § 65.

¹⁶⁰ ET, § 69.

¹⁶¹ Idem.

Section 2 : Le sens de la déréluction et de la facticité du Dasein

a- Le sens de la déréluction du Dasein

Cette séquence nous donne l'occasion de restituer l'acception que Heidegger donne à la notion de déréluction du Dasein. Sous la plume de Heidegger, en effet, la déréluction du Dasein se présente en quelques mots, comme le caractère du Dasein jeté dans le monde et abandonné à lui-même. Plus amplement, suivons ce développement.

Le terme de Dasein qu'on a voulu traduire improprement, dans les années 1930, par celui de réalité humaine, disons-le à nouveau, évoque, à proprement parler, dans la texture heideggérienne, l'ouverture, la liberté ou encore le jeu qui caractérise l'être humain, lieu de cette étonnante contraction de l'être qui vient tout à coup se dire dans le langage comme une multiplicité d'étants. L'analytique du Dasein, va mettre en exergue des existentiels ou catégories au travers desquels peut être déchiffrée la nature des rapports entre l'être et les étants.

Ainsi, le Dasein est essentiellement « être-au-monde » : c'est dire qu'il n'est pas un être donné, enfermé dans la présence de sa nature, mais que, marqué par une indétermination fondamentale, il est ouvert sur le jeu de ses possibilités, « ek-sistant », c'est-à-dire se tenant tout entier hors de soi, comme un lieu livré au déploiement de relations qui ne sont pas l'expression d'une substance ou d'un sujet. En tant que tel, il est « être-jeté », car il a toujours déjà une certaine manière globale de se rapporter au monde en le comprenant, situation affective dans laquelle tous les autres hommes sont impliqués, supposés : il est donc aussi « être-avec ». Ce caractère ontologique du Dasein, le fait qu'il est, c'est-à-dire qu'il est là, le là, Heidegger l'appelle « Geworfenheit ». *« Ce mot signifie le fait d'être « jeté » ou « dejeté ». Plusieurs auteurs l'ont traduit par « déréluction ». Cette dernière exprime « l'être jeté de cet étant dans son là de telle sorte qu'en tant qu'être-au-monde, il est le là ». Le Dasein se trouve « là » sans l'avoir recherché. Il se sent abandonné à lui-même. Ce sentiment, plus qu'un savoir, lui fait sentir sa précarité, sa contingence, son instabilité. »*¹⁶².

La disposition qui ne se détache pas de la compréhension – par laquelle la compréhension existe – nous révèle le fait que le Dasein est voué à ses

¹⁶² ILET, § 29, pp. 69-70.

possibilités, que son « ici-bas » s'impose à lui. Elle n'est pas le symbole, ni le symptôme, ni l'index de cette situation – elle est cette situation ; la description de l'affectivité n'en prouve pas la réalité mais en fournit l'analyse. En existant le Dasein est d'ores et déjà jeté au milieu de ses possibilités et non pas placé devant elles.

Il en a d'ores et déjà saisi ou manqué. Heidegger fixe par le terme de *déréliction* ce fait d'être jeté et de se débattre au milieu de ses possibilités et d'y être abandonné. La *déréliction* est la source et le fondement nécessaire de l'affectivité. L'affectivité n'est possible que là où l'existence est livrée à son propre destin.

La *déréliction* est le sentiment du Dasein (être-là, nom donné par Heidegger à l'existence singulière concrète) d'être jeté dans un monde qui ne lui veut rien, et dans lequel il est abandonné à lui-même. C'est évidemment le prix de la liberté. Décryptons ce terme de liberté.

Le mot de liberté est employé chez Martin Heidegger en son sens ontologique, et n'est pas réductible à la notion de liberté traditionnellement comprise, que l'on considère sous l'angle du libre-arbitre, comme nous l'inspire des paragraphes de « *Introduction à Heidegger* » de Maxence Caron, auxquels nous adhérons totalement. La liberté n'a rien d'un simple libre-arbitre, elle n'est pas une pure faculté que l'on peut considérer comme seulement humaine. Pourtant, la plupart des philosophes modernes (Sartre notamment) n'expliquent pas son origine et la prennent comme un simple donné de fait. La liberté n'est pourtant pas sortie de rien, mais précisément du rien, un rien qui, et c'est là le principal enseignement de la pensée heideggérienne, n'est pas rien, puisqu'il nous concerne et provoque notre vertige. Le rien n'est pas rien, il est le néant, c'est-à-dire étymologiquement le non-étant (le *ne-ens*) ; or, le non-étant par excellence, c'est l'être (qui n'est rien d'étant mais l'espace nocturne dont jaillit l'étant).

Le libre-arbitre est bien présent en l'homme, mais il est insuffisant de s'arrêter à la seule constatation de cette présence ; il s'agit, précise Maxence Caron dans son opuscule sur Heidegger, de se soucier de saisir les conditions de possibilité et de déploiement de ce libre-arbitre, à moins d'abdiquer toute pensée en se contentant de sa présence factuelle et d'une immédiateté impensée. L'homme reçoit ce libre-arbitre qu'il n'a pas choisi, il reçoit la capacité de négation de cette « liberté d'indifférence » ; en elle il est jeté, et elle-même n'est possible que parce qu'elle provient du *néant qui néantit*, c'est-à-dire qui se retire et empêche toute préhension qui s'adresserait à lui comme à un simple étant. Quoiqu'il arrive, l'être se tient partout en sa domination, rien ne lui échappe puisque chaque chose, avant d'être ceci ou cela, doit d'abord être tout court ; et

si l'homme peut se détacher de l'étant par l'action de ce qu'on appelle communément son libre-arbitre, c'est parce qu'il se tient toujours déjà dans cet être dont la consistance ultime est l'absence de consistance, l'évanescence, dans cet être qui est retraits (ou néantir).

La liberté a donc un sens ontologique, et non uniquement anthropologique. Elle est directement liée à l'être, elle n'est possible comme libre-arbitre que par l'espace dégagé et laissé libre par l'être. Elle est fondamentalement cet espace même, qui nous permet de dépasser l'étant présent vers d'autres possibilités, qui nous donne de projeter quelque chose, de découvrir tel aspect de l'étant et d'en faire le principe de notre désir, ce que Heidegger évoque en rapprochant les verbes *mögen* et *vermögen*, pouvoir et aimer (désirer). Il n'y a pour l'homme de liberté par rapport à l'étant que parce que l'homme se tient en instance dans la vérité de cet être qui est lui-même retraits ou recul par rapport à l'étant.

Le Dasein ne peut, en effet, avoir de rapport à soi qu'en se transcendant dans un dessein constitutif de la liberté en tant qu'elle ouvre un monde. Constitutive de l'ipséité, la transcendance fait de la liberté l'origine de tout fondement. Celle-ci est donc liberté pour fonder. Chez Heidegger, la transcendance n'est pas celle de Kant ou de Husserl. Il s'agit d'une transcendance ontologique. La transcendance réside dans la possibilité du Dasein de se désengager des préoccupations par rapport au monde et à autrui pour prendre conscience de son être le plus propre. La transcendance réside également dans la prise de distance par rapport aux préoccupations du monde quotidien. Fonder signifie d'abord instituer, configurer un monde car, à la différence de la pierre qui est sans monde et de l'animal qui est pauvre en monde, l'homme est configurateur d'un monde. Fonder signifie ensuite prendre base au milieu de l'existant, de sorte que la transcendance agisse à la fois comme un essor, en lequel le Dasein projette des possibles, et comme une privation, dans la mesure où d'autres possibles lui sont retirés. Fonder signifie enfin, comme Jean-Marie Vaysse l'explique dans son Dictionnaire sur Heidegger, donner un fondement, motiver, en ce sens que la transcendance libère la question du pourquoi comme nécessité transcendantale d'une légitimation rendant l'étant manifeste en son être.

La liberté, consistant à ouvrir un monde en un projet transcendant l'étant selon l'unité du triple sens du fondement comme possibilité, base et légitimation, peut alors se comprendre en termes de causalité. C'est ainsi que Kant pose le problème de la liberté en termes de causalité, distinguant entre une causalité déterminée et une causalité libre comme absolue spontanéité qui se réalise comme liberté pratique dans l'autonomie de la volonté. Toutefois, c'est la liberté qui est l'origine de tout fondement et donc du principe de raison déterminante. Il ne s'agit donc plus de poser, à la manière de Kant, le problème

de la liberté en termes de causalité, mais de comprendre la causalité elle-même comme un problème de liberté. Par là, la liberté apparaît comme l'origine du principe de raison. La liberté n'est donc pas une propriété de l'homme, renvoyant à une à une faculté subjective ou à l'autonomie d'une volonté, ou une détermination pratique, mais ce qui doit se libérer en l'homme dans la résolution dévante propre du Dasein (*Être et Temps*, § 31). Retournons à notre effort de définition de la dérélition.

Dans la situation de dérélition, nous avons tendance à inventer des stratagèmes pour occulter notre état d'abandon. Nous réveillons pour cela notre vieux fond d'animisme primitif, créant dans le monde des intentions à notre égard par exemple, il est toujours rassurant intellectuellement et moralement de penser qu'une maladie ou autre fléau est une punition des dieux, au lieu d'admettre qu'il s'agit d'un phénomène qui, comme les autres, ne nous veut rien, ni bien ni mal). La notion de dérélition nous prive du coupable extérieur sur lequel nous aimerions tant nous dégager de notre responsabilité (c'est la faute au destin, à la société, à l'ennemi diabolique qu'on aimera s'inventer...).

La dérélition, l'abandon aux possibilités imposées, est l'un des trois caractères de l'existence chez Heidegger à côté de la chute (entendue comme fuite du Dasein devant son existence authentique et dont il faut éloigner tout souvenir moral ou théologique) et du projet c'est-à-dire le Dasein existe dans une propension au-delà de la situation imposée, le Dasein se projette lui-même de par son existence, l'élan vers ce qui n'est pas encore. La dérélition recèle un être-harcelé propre toujours ouvert par lui-même aux surprises de l'insolite.

La dérélition, en somme, c'est l'état de l'homme qui se sent abandonné, isolé et privé de tout secours, même divin.

b- Le sens de la facticité du Dasein

On s'entend généralement pour affirmer que Heidegger a concentré tout son travail autour d'une seule question, soit celle du sens et de la vérité de l'être. Pourtant, ses premiers enseignements à l'Université de Fribourg (1919-1923) visaient plutôt l'élaboration d'une herméneutique de la facticité, soit une interprétation des structures de la vie facticielle.

Au début des années 1920, alors qu'il commence à prendre ses distances avec la version husserlienne de la phénoménologie, Heidegger expose dans ses cours une vision originale de la philosophie que l'on désigne, suivant le titre d'un cours de l'année 1923, comme l'*Herméneutique de la facticité*. S'opposant aux tentatives de faire de la philosophie une science rigoureuse et à celles qui la réduisent à la simple affirmation d'une *Weltanschauung*, Heidegger propose une interprétation bien distincte de l'objet et de la méthode de la philosophie. Renonçant au fondement méthodique commode que constitue la présence en personne (*Leibhaftigkeit*) des expériences vécues (Husserl), Heidegger s'attaque à l'irréductible facticité de l'existence humaine.

C'est la vie humaine saisie dans sa facticité qui constitue alors pour Heidegger l'objet ultime de la philosophie. N'ayant pas encore assigné à la philosophie la tâche fondamentale d'élaborer le questionnement sur l'être en général (*Sein überhaupt*) et d'éclaircir son sens, Heidegger s'intéresse alors à la compréhension de soi de l'existence humaine (*das menschliche Dasein*) ou au Dasein humain pour autant qu'il est interrogé en direction de son caractère d'être. L'intérêt que porte alors Heidegger au Dasein et à la compréhension, qui en constitue le caractère ontologique originaire, n'est pas encore subordonné à une fin plus haute et représente la fin la plus propre de la philosophie. Le problème qui se pose alors, et qui est parfaitement illustré dans le texte de l'automne 1922, est le suivant : comment saisir proprement l'être de l'homme si celui-ci se comprend lui-même à partir d'une conceptualité bimillénaire impropre ? La difficulté face à laquelle se retrouve la philosophie est celle de saisir convenablement son objet en son être, c'est-à-dire tel qu'il est véritablement derrière le déguisement qu'il affiche quotidiennement. Cela explique le sens que prendra pour Heidegger la phénoménologie.

Avec Heidegger, la phénoménologie quitte la sphère transcendantale pour s'enraciner dans le sol existentiel. Heidegger entend approfondir le concept de « monde de la vie ». C'est le point de départ de sa phénoménologie existentielle. L'auteur de « *Être et Temps* » veut comprendre l'existence humaine dans sa quotidienneté, dans ses hauts et ses bas. Cette herméneutique nouvelle s'appelle : « herméneutique de la facticité ». Le Dasein est un être dans le monde, un être au monde, un être-jeté-au-monde. Le monde dans le sens

heideggérien signifie l'univers avec l'ensemble des significations que le Dasein lui confère. En effet, une pierre n'a pas de monde. L'animal a un monde. Mais, l'homme crée son monde, il le façonne. Il est l'être-là. C'est-à-dire que le Dasein a la capacité de sortir de soi et de se projeter. Le pro-jet fait intervenir trois existentiels : la déchéance, la dérélition et la compréhension. Parmi ces trois existentiels, seule la compréhension est le propre de l'homme parce qu'elle est une ouverture à l'avenir. La compréhension est le mode d'être du Dasein.

La compréhension n'est pas un idéal de l'expression humaine auquel, comme Dilthey, l'esprit se résignerait en sa vieillesse ; elle n'est pas non plus comme chez Husserl, un ultime idéal de méthode pour la philosophie qui s'opposerait à la naïveté du « vivre-au-jour-le-jour », elle est, au contraire la forme d'accomplissement originaire du Dasein qui est un être-au-monde. Avant toute différenciation de la compréhension dans les diverses branches de l'intérêt pragmatique ou théorique, la compréhension est le mode d'être du Dasein dans la mesure où il est « pouvoir-être » et « possibilité ».

La compréhension n'est plus à comprendre comme une méthode des sciences historiques mais comme le caractère ontologique de la vie humaine elle-même. D'où, Heidegger se propose de faire une analytique du Dasein pour éclairer sa structure de la compréhension. Cette analytique est à situer au niveau transcendantal car, la compréhension chez Heidegger a un poids ontologique. C'est pourquoi, la question rebondit avec éclat : « qu'est-ce qui se passe quand on comprend » ?

La compréhension se trouve au cœur du rapport de l'homme avec le monde, avec les autres et avec lui-même. Il y a chez Heidegger une valorisation ontologique des problèmes de la structure de la compréhension historique de l'existence humaine qui est essentiellement orientée vers le futur.

Le problème de la structure préalable de la compréhension nous renvoie à la question de la temporalité du Dasein. Celle-ci nous renseigne que le temps est une modalité de l'être du Dasein. Le temps n'est pas une succession du passé, du présent ou futur, mais une continuité unifiée. Le passé et l'avenir sont présentifiés dans le Dasein. Ainsi, le projet dans sa dimension ek-statik constitue la capacité du Dasein à relier son passé et son avenir dans le présent. D'où, il y a comme une structure circulaire dans le pro-jet du Dasein. Effectivement, la compréhension se présente d'une manière circulaire. C'est ce que Heidegger a appelé le « cercle herméneutique ».

Dans la compréhension, il y a deux structures : « la structure d'anticipation » et « la structure en tant que » suivant la lecture de « *Tradition et Rationalité* » de Gadamer.

Par « structure d'anticipation », il faut entendre tout ce qui nous a marqué, influencé, impressionné dans le passé et qui nous permet de saisir une réalité nouvelle. Ce sont les pré- opinions qui peuvent se révéler vraies ou fausses au fur et à mesure qu'on comprend vraiment. Autrement dit, selon Gadamer, quiconque cherche à comprendre est exposé aux erreurs suscitées par des pré- opinions qui ne résistent pas à l'épreuve des choses mêmes. Telle est la tâche constante du comprendre : donner aux esquisses justes et appropriées à la chose, qui en tant qu'esquisses sont des anticipations qui n'attendent leur confirmation que des « choses mêmes ».

Par ailleurs, la « structure en tant que » cherche à confirmer ou à nier l'expérience du passé c'est-à-dire les pré- opinions. Cette dernière structure vient révéler le sens de l'être ; ce qu'il est véritablement. C'est la chose même. Cette structure interroge nos pré- opinions sur leur nature et leur validité.

Ces deux structures (« structure d'anticipation » et « structure en tant que ») s'accompagnent toujours d'un autre phénomène herméneutique important qu'on appelle : « l'interprétation ». Celle-ci est à placer au cœur de tout mouvement du comprendre. Comprendre, c'est interpréter. D'où, dans toute compréhension la structure se présente toujours de cette manière : précompréhension – compréhension – précompréhension. C'est un cercle infini, car on comprend toujours autrement.

Toutefois, il sied de retenir que dans tout mouvement de compréhension il y a « appropriation ». Notre passé ne nous lâchera plus, il nous suivra partout. C'est la marque de la finitude de notre être historique.

Avec la découverte de la structure préalable de la compréhension, Heidegger nous ouvre les yeux. Tout ce qui est passé n'est pas nécessairement mauvais. Par contre, il faut un dialogue pour affirmer ou infirmer la validité de son message de notre situation présente.

Ainsi, les préjugés, la tradition et même l'autorité doivent être compris autrement que de la manière dont ils étaient compris par les partisans de l'*Aufklärung* et les romantiques. La nécessité de leur rendre justice s'impose. Il faut réhabiliter l'autorité et la tradition car, elles constituent des préjugés à partir desquels advient la compréhension.

Déterminé par le projet, le Dasein dont la seule substance est l'existence, à savoir le fait d'avoir à être, est ce qu'il devient. Il n'y a donc pas de nature humaine ou d'essence de l'homme, mais le comprendre de l'existence est toujours comprendre du monde impliquant une vue (*Sicht*), dans la mesure où en lui, l'étant est dévoilé comme tel. Il ne s'agit pas d'une faculté de connaître ou d'un intellect, mais de la pleine ouverture de l'être-au-monde qui fait que le Dasein est éclairci, non au sens où il serait éclairé par un autre étant, mais au sens où il est lui-même l'éclaircie. Telle est la structure ontologique originaire qui fonde ce que la tradition nomme *lumen naturale*.

Le comprendre se temporalise à partir de l'avenir soit de manière propre dans le devancement, soit de manière impropre dans l'attendre. De façon plus radicale, dans le projet ek-statique propre au comprendre c'est l'Être en tant que tel qui se révèle au Dasein, destinant l'homme dans l'ek-sistence du Dasein. Dasein est alors écrit *Da-sein* pour montrer que le « là » de l'être n'est pas seulement l'être déployé par le Dasein, mais cette adresse de l'Être en tant que tel à quoi la pensée doit correspondre. (*Être et Temps*, § 31). Fermons cette séquence sur la notion de « compréhension ».

Certes, le thème de la facticité apparaît très tôt, lié à la problématique d'une herméneutique de la vie facticielle. Il est, chez le jeune Heidegger, élaboré à partir de la question de la vie chrétienne primitive et d'une interprétation phénoménologique d'Aristote et de la vie en commun dans la cité grecque (*Être et Temps*, § 12). Mais dans ce chapitre, il est essentiellement question de dévoiler le sens de la facticité du Dasein heideggérien.

Le Dasein est jeté dans son « là », mais il ne s'est pas donné son « là » ; c'est ce que Heidegger appelle la facticité de l'être-jeté. Le Dasein ne peut ne peut jamais revenir en-avant ou en-deçà de son être jeté. Il est toujours déjà remis à cette facticité qui constitue son fondement. Ce fondement n'est cependant pas une chose du passé, révolue comme un sous-la-main.

Remarquables, dans cette perspective de clarification du sens de la facticité du Dasein, sont les quelques pages que le paragraphe douze de « *Être et Temps* » consacre à la facticité spécifique du Dasein. Cette facticité représente l'être-dans (das in-sein) de l'être-dans-le-monde. Le concept de la facticité n'a pas seulement une signification catégoriale mais une signification existentielle : il ne désigne pas une propriété nécessaire et a priori de l'être de tout étant intramondain mais une modalité d'être de cet étant qui seul existe parce qu'il est au-delà de tout étant. Dans son essence, la facticité est étrangère à toute matérialité et donc aussi à la corporéité de ma propre existence. Bref, la facticité est un existentiel, c'est-à-dire la caractéristique ontologique ou transcendantale

de l'être d'une existence toujours déjà mienne parce qu'elle est rigoureusement indéclinable.

La facticité du Dasein se distingue essentiellement de la nature de fait d'un étant là-devant. Avec le concept existentiel de facticité, l'important est de bien saisir ce qui le distingue du concept classique – catégorial – de contingence. On appelle contingent, ce qui peut se produire ou non ; ce qui est accessoire, non fondamental et pourrait être autre sans que la nature de la chose en soit changée. Le Dasein existe et meurt factivement ; le Dasein factif existe à l'état naissant. Le problème n'est donc pas de dire, comme Leibniz, que toute mort a quelque chose d'accidentel et que Spinoza mort à La Haye aurait très bien pu mourir à Leide (*Théodicée*, § 174), de même que dans le monde rien n'arrive que pouvant logiquement être autre qu'il n'est, mais de voir que l'être (jeté) du Dasein est non pas effectif mais factif et qu'est factif ce qui est en situation par rapport à la mort, comme aime le dire Jean Beaufret. Les hommes sont appelés mortels parce qu'ils sont les factifs : exister est toujours factif. Ce concept de facticité ne s'éclaire pleinement qu'au moment où s'introduit celui d'être-jeté. Il appartient à l'existence factive d'être dans l'ignorance face aux fameuses questions « d'où venons-nous ? où allons-nous ? ». Mais cette fermeture n'est pas du tout un simple non-savoir subsistant à l'état de fait, elle constitue au contraire la facticité du Dasein.

Facticité ou factivité selon les traductions, c'est « *l'état-de-fait du fait brut nommé Dasein, qu'est à chaque fois tout Dasein.* »¹⁶³.

La facticité désigne la factualité propre au Dasein, résultant de sa constitution existentielle comme être-au-monde. En effet, le fait du Dasein en tant qu'il existe est sans commune mesure avec la factualité d'un étant subsistant et disponible. Le concept de facticité inclut l'être-au-monde d'un étant intramondain capable de se comprendre comme ayant à être et de comprendre l'être de l'étant qu'il rencontre dans son propre monde.

Si le monde des faits est un monde statique, la facticité se caractérise par sa mobilité. Celle-ci se donne d'abord à voir dans les existentiels de la déchéance, où le Dasein est entraîné par le tourbillon du On. L'être-jeté est ainsi un autre nom pour dire la facticité et caractériser l'existence du Dasein, en faisant ressortir la déchéance comme un concept ontologique du mouvement.

¹⁶³ ET, § 12, p. 89.

Pour mettre un terme au déchiffrement de la notion de facticité du Dasein chez Heidegger, voyons comment celui-ci souligne les puissances d'existence factices que sont la communauté et le peuple. Là aussi, chacun est jeté, dans un peuple, dans une communauté, qu'il n'a pas choisi. De sorte que le Dasein authentique, qui a accepté de reconnaître son état d' « être-jeté » dans l'existence, peut et doit reconnaître de même, sans illusions, qu'il se trouve jeté dans un peuple, à un certain moment de l'histoire, dans une culture. C'est cet ensemble de pré-conditions de toute existence, non choisies, qui fait la condition de tout Dasein, universelle parce que la même pour tous. Et, l'intrication des données factices de toute existence humaine individuelle et de l'histoire en devenir d'un peuple, d'une communauté, est nommée par Heidegger, « destin ». Cette appartenance historique, peut, de même que l'existence individuelle, être vécue de manière authentique ou inauthentique, selon que le Dasein, reconnaît le destin de son peuple, s'en soucie et assume ses responsabilités.

En tant qu'il est historial, le Dasein est destinal : il a un destin, non au sens où il subit un concours de circonstances, mais où il revient librement vers le passé dont il est l'héritier. C'est ainsi que nous sommes les destinataires d'une tradition dont nous héritons, même si, selon le mot du poète R. Char, notre héritage n'est précédé par nul testament, comme cela se lit dans *Dictionnaire Heidegger* de Jean-Marie Vaysse. Cet héritage ne doit pas s'entendre, en effet, comme un simple patrimoine, mais comme cet être-été que nous sommes et qu'il nous appartient de répéter en libérant ses possibles impensés.

Dans la mesure où l'être-au-monde est un être commun, le destin est aussi un co-destin, un destin commun comme provenir historial d'une communauté. De même que l'être en commun n'est pas une juxtaposition de sujets, mais un être-au-monde dans un monde commun, le co-destin n'est pas une somme de destins individuels, mais l'historialité authentique d'un monde commun. Le destin est la saisie devançante du là de l'instant, requise par la résolution, impliquant le co-destin comme être-avec autrui. Le co-destin est ainsi ouvert dans la répétition de l'héritage transmis. Seule, en effet, la répétition comme reprise de l'être-été rend possible une histoire pour le Dasein. Si dans *Être et Temps*, le destin est essentiellement référé au Dasein, par la suite il sera compris comme destin de l'Être en relation à l'histoire de l'Être comme dispensation historique de l'Être qui, à chaque époque, se dispense en se retirant. (*Être et Temps*, § 74).

En somme, retenons en peu de mots, que la facticité du Dasein se présente comme son être-jeté et sa disposition.

CHAPITRE QUATRIEME :

HEIDEGGER, EN DIALOGUE AVEC D'AUTRES PHILOSOPHIES

Chapitre IV : Heidegger, en dialogue avec d'autres philosophies

L'objectif de ce chapitre va consister, non pas en une étude comparative exhaustive de Martin Heidegger avec des auteurs comme Sartre, Hegel, Aristote, Platon et Kant, mais, beaucoup plus, à exposer de façon brève et concise, des reflets de leurs philosophies respectives qui, très souvent, se confrontent à travers leurs textes fondamentaux.

Section 1 : Sartre et Hegel

a-Sartre

Pour cette séquence, nous nous sommes inspirés, partiellement, de l'article « La citadelle assiégée- L'expérience gnostique et ses avatars contemporains » de Jean-Jacques Wunenburger, alors Professeur de Philosophie à l'Université Jean Moulin de Lyon 3, in *L'Aleph n° 3, Les Enfermés*.

Chez Jean- Paul Sartre, la conscience s'éveille sur fond d'un décor hostile, agressif, et ne parvient à entrer en relation avec autrui que sur le mode d'une objectivation aliénante. Comme dans le gnosticisme (en effet, le gnostique se sent en perdition dans le monde, pris dans la corporéité comme on peut être pris dans la glace, bref authentiquement « aliéné ». Dominée par le corps, taraudée par les besoins, en fait perdue, égarée, l'âme prend conscience d'être devenue « autre », étrangère à elle-même. Henri-Charles Puech remarque avec pertinence à quel point la sémantique des textes gnostiques est traversée de termes scandant la présence obsessionnelle, tentaculaire de l'hétérogénéité, témoignant d'une appréhension existentielle proprement phobique¹⁶⁴. Ecrasée et phagocytée par l'épaisseur et la noirceur cosmiques, l'âme se voit gagnée par la terreur d'être dépossédée d'elle-même.), le monde extérieur est ressenti par les personnages sartriens comme une masse visqueuse et opaque qui envahit l'être, le phagocyte, voire le dévore. Assis sur le banc du Luxembourg, Roquentin découvre l'existence des choses comme un envahissement obscène et insoutenable : « *Le marronnier se pressait contre mes yeux. Une rouille verte le couvrait jusqu'à mi-hauteur ; l'écorce, noire et boursouflée, semblait du cuir bouilli. Le petit bruit d'eau de la fontaine Masqueret se coulait dans mes oreilles et s'y faisait un nid, les emplissait de soupirs ; mes narines débordaient d'une odeur verte et putride. Je compris qu'il n'y avait pas de milieu entre l'existence et cette abondance pâmée. Si l'on existait, il fallait exister jusque-là jusqu'à la moisissure, à la boursouflure, à l'obscénité* »¹⁶⁵. Ainsi, le moi prend conscience qu'il est expulsé de son lieu de séjour, comme « trop », sans cesse délocalisé par cette première forme d'altérité que sont les choses mêmes.

¹⁶⁴ *En quête de la gnose*, H. Ch. Puech, Tome I, Gallimard, 1978, p. 209.

¹⁶⁵ *La nausée*, Sartre, Le livre de poche, 1952, p. 181.

Quand surgit autrui, cette négativité du Non-Moi s'amplifie jusqu'à la dimension d'un conflit dans lequel chacun aliène la liberté et la transcendance de l'autre. Dès qu'autrui surgit dans le décor des objets, sans même qu'il me voit, se produit une fêlure dans le Moi. Même à distance, l'autre pénètre comme un corps étranger dans le champ perceptif propre et entraîne une progressive désintégration : « *Ainsi tout à coup un objet est apparu qui m'a volé le monde. Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L'apparition d'autrui dans le monde correspond à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j'espère dans le même temps* »¹⁶⁶.

Cette secousse va ébranler le Moi dans son fondement même, quand l'autre devient sujet me regardant. Pour Sartre, l'expérience de l'intersubjectivité se confond en effet avec celle d'un regard voyeur et foudroyant qui objective et sidère son prochain. L'autre, par son regard, m'enferme dans l'espace clos d'un affrontement, me remplit de honte en m'arrachant à ma liberté solipsiste. En me découvrant par la vue, autrui me pose comme une réalité punctiforme et exposée. L'hypertrophie du dedans de la conscience, qui occupait le monde sans limite, s'effondre par la révélation que la conscience a un « dehors » qui la limite. Par cette exposition au regard d'autrui, le sujet se vide et se trouve ramené au rang de n'importe quel objet. L'autre vient de faire irruption comme suprême aliénation du moi-même : « *Le regard que manifestent les yeux, de quelque nature qu'ils soient, est pur renvoi à moi-même. Ce que je saisis immédiatement lorsque j'entends craquer les branches derrière moi, ce n'est pas qu'il y a quelqu'un, c'est que je suis vulnérable, que j'ai un corps qui peut être blessé, que j'occupe une place, et que je ne puis en aucun cas m'évader de l'espace où je suis sans défense, bref que je suis. Ainsi, le regard est d'abord un intermédiaire qui renvoie de moi à moi-même* »¹⁶⁷.

¹⁶⁶ *L'Être et le néant*, Sartre, Tel Gallimard, 1981, p. 301.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 305.

Non seulement je suis condamné à méconnaître la subjectivité d'autrui, mais de plus, surpris par son regard, je ne découvre ma propre identité que dans l'expérience pétrifiante d'une objectivation. Autrui se confond d'emblée avec une puissance aliénante, comme moi-même je n'accède à mon moi qu'en étant autre, objet et donc aliéné. L'altérité pénètre dans le moi, l'aplatit, le troue, comme pour le vider de sa substance d'être. Il ne s'agit plus d'une « hémorragie » d'être intermittente, mais d'un écoulement continu : « *Ici au contraire, la fuite est sans terme, elle se perd à l'extérieur, le monde s'écoule hors du monde, et je m'écoule hors de moi ; le regard d'autrui me fait être par-delà mon être dans ce monde.* »¹⁶⁸. Le surgissement d'autrui n'est donc plus seulement une expérience psychologiquement déplaisante parce qu'elle m'enfermerait dans des limites, parce qu'elle m'aplatirait contre une surface. Autrui me confère une nature, en me posant comme objet sous son regard ; et par cette nature, autrui me dépossède de ma transcendance originelle, bref de ma liberté.

Autrui incarne ainsi une puissance diabolique qui m'enferme dans les ténèbres du monde, qui m'entraîne dans une « infernalisation » douloureuse : « *s'il y a un Autre, quel qu'il soit, où qu'il soit, quels que soient ses rapports avec moi, sans même qu'il agisse autrement sur moi que par le pur surgissement de son être, j'ai un dehors, j'ai une nature : ma chute originelle c'est l'existence de l'autre* »¹⁶⁹. Ainsi l'existentialisme sartrien assimile la condition humaine à un emprisonnement dans un espace presque carcéral, chargé de pièges, source de tortures sans fin, figure de mort : « *Autrui c'est la mort cachée de mes possibilités en tant que je vis cette mort comme cachée au milieu du monde* »¹⁷⁰. « *Par le regard d'autrui, je me vis comme figé au milieu du monde, comme en danger, comme irrémédiable. Mais je ne sais ni quel je suis, ni quelle est ma place dans le monde, ni quelle face ce monde où je suis tourné vers autrui* »¹⁷¹.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 307.

¹⁶⁹ *L'Être et le néant*, Sartre, Tel Gallimard, 1981, p. 309.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 311.

¹⁷¹ Ibidem, p. 314.

La catastrophe de l'intersubjectivité devient source d'un sentiment de facticité absurde, de « dérélition » que H.Ch Puech n'hésite pas à superposer au drame de la condition aliénée des gnostiques. S'appuyant davantage sur Heidegger que sur Sartre, il souligne combien la « Geworfenheit » moderne du Da-sein constitue l'écho de ces expériences de l'abjection, voire même de la « déjection » du moi captif gnostique, que traduisent des termes comme « balein » ou « rhiptein ». Certes l'athéisme sartrien abolit une des dimensions majeures du drame gnostique, dans la mesure où l'altérité acosmique divine renforce le sentiment d'étrangeté de la condition humaine. Comme le souligne encore H.Ch Puech, pour les gnostiques « *ce qui est révélé, ce n'est pas « l'être-pour-le-monde » mais un être qui, tout en étant bien dans le monde, n'est pas du monde, où – du moins pour reprendre les choses à leur début-, un être qui ne veut pas appartenir et exister en vue et fonction de lui... »*¹⁷².

Il n'en reste pas moins que la honte sartrienne, révélatrice de l'être objectivé par autrui, apparaît comme une sorte de corrélat psychologique du sentiment de déchéance cosmique du gnostique. La possession par autrui devient une sorte d'aperçu ontologique sur notre condition toute entière. « *La honte est un sentiment de chute originelle non du fait que j'aurais commis telle ou telle faute, mais simplement du fait que je suis « tombé » dans le monde, au milieu des choses, et que j'ai besoin de la médiation d'autrui pour être ce que je suis »*¹⁷³. Comme le souligne justement B.T. Fitch, « *ce sentiment résulte donc de la conscience d'une sorte de décalage ontologique, de l'impression d'une distance qui fait que l'homme se sent coupé, en tant que conscience, du décor dans lequel il est irrémédiablement situé pourtant par l'existence de son corps »*¹⁷⁴.

Ainsi pour Sartre, le conflit destructeur qui éclate originellement dès qu'autrui pénètre dans le champ de mon être, rend en fait impossible toute relation d'amour, de sympathie, et à fortiori de fusion. La relation n'est que le point de départ d'un processus de négation de l'autre. Jamais les consciences ne peuvent parvenir à une sorte d'équilibre et donc de communication. Réduite à n'être plus que cette chose parmi les choses, ma conscience ne peut répondre que par une conduite inversée, de destruction en retour de l'autre. Par une sorte de glissement progressif de la honte au masochisme, jusqu'à la position d'un désir sadique, la conscience finit par viser l'autre à travers la honte morbide. Le

¹⁷² H. Ch. Puech, op. cit., p. 206.

¹⁷³ *L'Être et le néant*, Sartre, p. 336.

¹⁷⁴ *Le sentiment d'étrangeté chez Malraux, Sartre, Camus et S. de Beauvoir*, B. T. Fitch, Lettres modernes, 1964, p. 10.

moi ne se libère donc de l'étouffement de l'autre qu'en le détruisant à son tour. « Dans la haine, une compréhension est donnée de ce que ma dimension d'être aliéné est un asservissement réel qui me vient par les autres. C'est la suppression de cet asservissement qui est projetée. C'est pourquoi la haine est un sentiment noir, c'est-à-dire un sentiment qui vise la suppression d'un autre, et qui, en tant que projet, se projette consciemment contre la désapprobation des autres »¹⁷⁵. La haine constitue donc la forme ultime du regard et tout regard porte inscrit en lui la négation de la liberté. La rencontre des consciences est un jeu indéfini de mise à mort voyeuriste. Comme le souligne E. Werner « Autrui est obligatoirement pour moi soit celui qui m'aliène, soit celui que j'aliène. Entre nous nulle coexistence ne saurait s'instaurer, si ce n'est celle du maître et de l'esclave. Je suis indéfiniment renvoyé de l'Autre-objet à l'Autre-sujet, et réciproquement »¹⁷⁶.

Ainsi pour Sartre, à la différence par exemple de Hegel, l'affrontement des consciences ne conduit même pas à une sorte de dialectique de la réconciliation. Par la lutte, chaque conscience reste enfermée dans sa propre citadelle assiégée et le combat est condamné à une forme circulaire sans fin. Comme le souligne encore E. Werner : « Le caractère que revêt la lutte à mort est et ne saurait être que la circularité. L'avenir est barré »¹⁷⁷. Ainsi pour Sartre les choses comme les êtres nous enserrent dans un tissu capillaire noir et hostile, qui nous pénètre en nous agressant ; toute tentative d'échapper à cette déchirure hypersensible ne peut que se retourner en processus symétrique, en conduite d'exclusion, de destruction de l'altérité. Avant que Sartre ne cède à la tentation d'une rédemption par l'action politique, son existentialisme se confond bien avec un synopsis vertigineux, quoique laïcisé, de la chute. Mais, à la différence des conceptions gnostiques, il n'est donné aucun espoir de désaliénation, de fuite hors du monde vers une lumière salvatrice.

Chez J.P. Sartre, la facticité désigne ce que le Pour-soi est, en tant qu'il est présent au monde : en effet, l'homme « est en tant qu'il est jeté dans un monde, délaissé dans une « situation », il est en tant qu'il est pure contingence »¹⁷⁸. L'homme est placé dans une situation (géographique, historique, sociale,

¹⁷⁵ Sartre, op. cit., pp. 462-463.

¹⁷⁶ *De la violence au totalitarisme : essai sur la pensée de Camus et de Sartre*, E. Werner, Calmann-Lévy, 1972, pp. 168-169.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 171.

¹⁷⁸ Sartre, op. cit., p. 117.

etc...) qu'il n'a pas choisie : c'est ce qui constitue sa facticité - le fait qu'il soit français, bourgeois, etc... Cette facticité n'est pas pour autant une limite à la liberté du Pour-soi car celui-ci peut toujours faire quelque chose de ce qu'on a fait de lui.

Pour dire que l'existence est un pur fait, impossible à expliquer, Sartre reprend à Heidegger le concept de « facticité ». Il veut dire par là que je constate mon existence comme toujours déjà là sans que j'ai pu choisir d'y entrer. La facticité ou déréliction se marque en ceci que le Dasein se découvre comme étant toujours-déjà-là. « Nous sommes embarqués ». Il n'y a pas de pensée possible de la naissance et toute question relative au Dasein se pose en deçà de son origine. Le Dasein est toujours déjà jeté dans l'existence, sans l'avoir choisi. Il se trouve là. Tel est le sentiment fondamental de la situation (*Grundbefindlichkeit*). Ce sentiment situe le Dasein relativement à la totalité de l'étant. Il est à la racine de tous les autres « sentiments » - ce mot n'étant jamais pris dans le sens psychologique – qui sont autant de « positions » relatives à cette totalité. La *Befindlichkeit* est donc un trait constitutif du Dasein et le situe à tout moment par rapport à tout ce qui est. Enfin, la déréliction parce qu'elle constitue du Dasein comme ayant – été, est la racine ontologique de la dimension temporelle du passé¹⁷⁹. Cet aspect est une donnée irréductible, indépassable. Je ne peux choisir d'avance ni ma condition, ni mes attaches, ni mon corps¹⁸⁰.

Êtres dont l'essence est de n'être rien, jetés dans un monde qui ne nous veut rien, voués par la mort à un anéantissement aussi certain qu'indéterminé, nous sommes donc cernés par le néant. Quand on a peur, c'est de quelque chose : la peur est liée à un objet, même si cet objet est plus ou moins fantasmatique. Or ici, ce qui nous fait peur, ce n'est pas quelque chose, c'est ce rien, ce « néant (...) (qui) se dévoile comme composant l'être de cet existant » que nous sommes. On appelle angoisse cette peur qui n'est peur de rien, ou plus exactement qui est peur du rien. Pour Heidegger, l'angoisse est cette insécurité de l'existant devant le néant. L'angoisse est en quelque sorte le sentiment même de l'existence, elle est l'expérience privilégiée révélant ce néant qui est essence de notre être. Le refus de faire face à l'angoisse est au fond refus de la liberté, il mène nécessairement à un mode de vie « inauthentique ». Si Heidegger insiste sur la dimension ontologique de l'angoisse, Sartre la définira plus comme

¹⁷⁹ Cf. Encyclopaedia Universalis.

¹⁸⁰ Sartre, op. cit., p. 117.

conscience de la responsabilité universelle où chacun de nos actes nous engage. L'angoisse se distingue de la peur d'être au monde par ceci que la peur est peur des êtres au monde et que l'angoisse est angoisse devant moi.

L'analyse comparative de la philosophie de Sartre avec celle de Heidegger n'est déjà plus sous le signe de l'exaspération même si ce qui différencie essentiellement Sartre et Heidegger, c'est, encore ici, la teneur « métaphysique » de la pensée du premier par rapport au second. Sartre fonde son analyse phénoménologique sur la dualité du « Pour-Soi » et de l'« En-Soi », opposition qu'il emprunte à Hegel. Le Pour-Soi ou, si l'on veut, la conscience est un « Néant », un « Rien » devant un En-Soi plein, opaque, imperméable. La conscience néantisante est constamment confrontée à l'En-Soi comme à un objet qu'elle cherche à s'accaparer, à s'objectiver mais toujours en vain. Même chose pour la relation à Autrui chez Sartre : les rapports intersubjectifs sont placés sous le signe de la lutte, chaque « je » cherchant à posséder l'autre (ou les autres) « je (s) » à l'intérieur d'un perpétuel conflit interpersonnel où chaque protagoniste est menacé d'objectivation par l'autre. Ce processus consiste à réduire chaque ego à une chose, le dépossédant de son essence et de sa liberté jusque dans la mort, à ce moment où, en tant qu'ego, je ne peux plus récupérer mon être, où je deviens un « Pour-Autrui » total et absolu (ce qui explique le refus de la mort chez Sartre, contrairement à Heidegger pour qui le Dasein est essentiellement un être-pour-la-mort).

Un peu comme chez Merleau-Ponty, Sartre établit une distinction entre l'ego et le phénomène en opérant une scission à l'intérieur de l'Être, chose impossible à concevoir à partir d'une ontologie heideggérienne résolument « existentielle » ; pour Heidegger, le Néant existe déjà au moment où le *Dasein* devient conscient de sa présence (de son « être-là) alors que, pour Sartre, le Néant dépend de la conscience de l'ego (il lui est corrélatif). Chez Sartre, c'est par l'homme que le Néant arrive au monde en s'opposant foncièrement à l'Être toujours extérieur à la conscience (celle-ci étant vide, elle ne peut « contenir » aucun être d'aucune sorte). La conscience est « ce qui n'est pas », l'Être est « ce qui est », d'où la franche opposition entre l'Être et le Néant.

Sartre ne remet pas en question les postulats de la métaphysique traditionnelle, il ne fait qu'invertir les termes, ce qui constitue une reprise « en d'autres termes » de cette problématique (lorsque, par exemple, il bouleverse les rôles normalement dévolus à l'essence et à l'existence par sa célèbre formule : « l'existence précède l'essence »...). Il s'appuie sur une conscience transparente à elle-même, au fait de sa propre existence, libre et autonome.

D'une façon générale, c'est le statut de cette conscience et le rôle qui lui est attribué qui constitue l'essentiel des divergences entre Sartre et Heidegger ; pour Sartre, la conscience est première, primordiale tandis que, pour Heidegger, elle est seconde, dérivée eu égard au rapport qu'entretient déjà le Dasein avec l'être. Sur la question des émotions, Sartre considère (un peu à la façon de Michel Henry) que c'est l'ego, la conscience qui s'affecte elle-même de façon autonome, il n'y a pas de pure émotion, *de Stimmung* déjà existante qui ordonne à la conscience son être (comme chez Heidegger). La conscience est toujours libre et rien ne peut la contraindre à devenir ce qu'elle n'est pas, rien ne la conditionne en dehors de ses propres facultés (pour Sartre, la conscience est « condamnée » à être libre). Alors que pour Heidegger, il y a une passivité primordiale du Dasein devant sa destinée car la liberté, la volonté et la raison s'arriment au sens donné à l'Être, par le *Dasein*, d'abord et avant tout.

La philosophie heideggérienne se présente comme fondamentalement ontologique. L'Être qui représente une potentialité humaine englobante se manifeste par et dans l'être-là qui est présence au monde. En d'autres termes, l'Être heideggérien nous fait penser à un « soi », à une dimension englobante de potentialités dans laquelle l'être- au -monde puise pour forger son « je ».

L'Être (que nous concevons grossièrement comme potentiel de vie) sur le mode de la temporalité ne vient à l'existence que par la conscience que l'homme en a en tant qu'il est un être-là, inquiet, être pour la mort. C'est en étant au monde sur le mode de la conscience que l'homme découvre l'Être dont son être-là est la réalisation, l'ouverture.

Concernant Sartre, c'est une dialectique du pour soi (conscience de) et de l'en soi (être collé au monde sans retour sur soi) pompée sur la dialectique heideggérienne du « découverte » de l'Être.

D'autre part, Sartre est humaniste tandis qu'Heidegger est post-humaniste, ce qu'il souligne bien dans la lettre sur l'humanisme où il dit justement ne pas appartenir à la direction sartrienne.

Fondamentalement, la formation philosophique et rhétorique contient l'idée d'une humanité qui est en puissance dans chaque homme, et que la culture a pour tâche de faire éclore et s'épanouir. Ainsi la nature ne suffit pas, quoique ses dispositions soient indispensables ; et la culture ne suffit pas, quoique sa discipline soit indispensable.

Dès la lecture du Politique, « (...) *quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes. Il y a*

deux sens du mot subjectivisme, et nos adversaires jouent sur ces deux sens. Subjectivisme veut dire d'une part choix du sujet individuel par lui-même, et, d'autre part, impossibilité pour l'homme de dépasser la subjectivité humaine. C'est le second sens qui est le sens profond de l'existentialisme. Quand nous disons que l'homme se choisit, nous entendons que chacun d'entre nous se choisit, mais par là nous voulons dire aussi qu'en se choisissant il choisit tous les hommes »¹⁸¹.

On a dans cette citation de quoi reprendre les principaux éléments du problème soulevé avec Platon. Le reproche de l'Etranger à l'encontre de Socrate le Jeune, dans le *Politique*, tenait essentiellement au fait que ce dernier avait défini l'homme en « se choisissant lui-même » comme critère de cette définition, position éminemment sophistique. Contre cette position qui, aux yeux de Platon, est littéralement anti-philosophique, il s'agissait implicitement de réclamer la définition objective du genre humain non pas par généralisation d'un soi immanent au sujet connaissant, mais bien par appréhension logique d'un genre de l'humanité saisi *comme* par un sujet connaissant extérieur à l'humanité. Mais cette expérience se heurte à deux obstacles :

°du point de vue du *Politique* lui-même, ce type de saisie logique du genre humain est dénoncé par l'étranger lui-même, à l'occasion du fameux mythe du *Politique*¹⁸², comme ne relevant pas de la connaissance humaine : en effet, la définition de la science politique que la méthode dichotomique a permis de fournir (et, partant, la définition de l'humanité qui était comprise dans cette définition de la science politique) relève au sens strict d'une autre époque, mythique, de l'histoire de l'humanité. Elle ne convient qu'à un art pastoral divin, qui définissait effectivement la science politique lorsque la « vigilance divine »¹⁸³ gouvernait le monde. Symétriquement, la définition objective du genre humain pouvait alors en effet être produite « de l'extérieur » puisqu'elle était au fond l'objet de la connaissance du dieu lui-même. Mais pour les hommes « d'aujourd'hui » (les hommes historiques et non plus mythiques) une telle définition n'a pas de sens, puisqu'aucun d'entre eux ne se trouve détaché de sa propre humanité au point de pouvoir l'objectiver. C'est de cette rupture interne que Sartre prend acte, en la projetant sur toute la conception classique de l'humanité comme nature stable :

¹⁸¹ *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre, Nagel, pp. 24-25.

¹⁸² *Politique*, 268d-275c.

¹⁸³ *Ibidem*, 274 e.

° l'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir¹⁸⁴.

° d'autre part, et du point de vue de Sartre lui-même, l'accusation de l'Etranger n'a pas de sens, parce qu'elle confond deux concepts du subjectivisme. Le subjectivisme de la définition de l'humanité ne signifie pas en effet « choix du sujet par lui-même » mais « caractère indépassable de la subjectivité humaine ». Autrement dit, il est impossible de définir l'humanité autrement que depuis l'immanence même du sujet humain ; ou encore : le fait même d'être humain précède toujours en acte l'effort de définition de l'humanité, en tant que cet effort ne peut être la tâche que d'un homme.

Ainsi l'humanité se saisit toujours d'abord comme le fait même de l'exister humain pour chaque homme (ce qu'Heidegger nomme, dans *Être et Temps*, la « mienneté » de la réalité humaine – *das Jemeinigkeit des Daseins*). Sartre donne la formule ramassée de cette antériorité de l'exister humain sur la pensée de l'humanité (que cette pensée cherche à saisir son objet comme genre ou comme nature) : « (...) nous voulons dire que l'homme existe d'abord, c'est-à-dire que l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur ; rien n'existe préalablement à ce projet ; rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être »¹⁸⁵.

C'est là le sens principal de la formule selon laquelle pour l'homme « l'existence précède l'essence ». Cette conception de l'humanité, loin de remettre l'homme à la pure variété des choix subjectifs, assume pleinement l'éthicité de l'humanité, puisque l'homme ainsi conçu est inconditionné – ou, plus exactement, le fait de l'humanité comme condition humaine libère l'homme de toute détermination intelligible à priori de sa propre humanité, et lui remet en mains propres le choix de ce qu'il sera. Seulement ce choix n'est pas une pure décision de la volonté singulière : s'y joue, toujours, la détermination du tout de l'humanité. Dans chaque choix subjectif de mon humanité(...) j'engage non

¹⁸⁴ *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre, p. 22.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 23.

seulement moi-même, mais l'humanité toute entière (...). Ainsi je suis responsable pour moi-même et pour tous, et je crée une certaine image de l'homme que je choisis ; en me choisissant, je choisis l'homme¹⁸⁶.

Voilà le sens de cette figuration que l'on trouvait chez Montaigne : il s'agit de poser d'abord le fait circonstancié de l'existence (la condition humaine comme composé indissoluble de convention et de fondement), et de figurer l'humanité à partir de ce fait même, en tant que dans toute figuration le fait circonstancié se projette au-delà de lui-même et forme l'humanité même.

A ce titre, le reproche de Heidegger contre Sartre (et contre l'humanisme en général) est instructif : Heidegger doute, dans sa réponse à Beaufret, de la nécessité même d'accorder un sens nouveau à l'humanisme, puisque l'humanisme n'est pour lui que le nom d'une métaphysique occidentale qui s'est enfermé dans la pensée du sujet par méconnaissance de la question (plus radicale) de l'Être¹⁸⁷. Or cette conception crase les deux sens du subjectivisme que Sartre distingue dans *l'existentialisme...*, et redescend ainsi par une voie strictement « irrationaliste »¹⁸⁸ en deçà de *la jemeinigkeit des Daseins d'Être et Temps*.

Si l'on a d'abord cherché à saisir sous le concept d'humanité une définition positive de l'essence de l'homme, c'est au nom d'un effort d'intelligibilité qui ne trouve pas trahi par la conclusion de l'étude : en effet, en recomposant l'humanité comme le projet d'une figuration éthique du genre humain qui se joue chaque fois dans le fait même de l'exister, on ne perd pas l'intelligibilité de l'humanité, mais on admet au contraire qu'il est possible de considérer une humanité intelligible sans le secours d'une quelconque essence de l'homme.

L'humanité ainsi comprise n'est donc pas l'objet d'une définition mais bien d'une figuration ou, en d'autres termes, il n'y a pas tant dans le fait d'être un homme d'essence de l'humanité que de processus de l'humanisation : l'humanité n'est jamais rien d'abord, elle devient et advient toujours dans les

¹⁸⁶ Sartre, op. cit., p. 27.

¹⁸⁷ *Lettre sur l'Humanisme*, Heidegger, p. 77.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 69.

actes de chaque homme. C'est au prix de cette pensée que l'on peut finalement reconquérir et comprendre l'enjeu éthique de l'humanité, qui fait le fond de la compréhension commune du mot : agir « par humanité » ne signifie ainsi rien d'autre que le fait d'agir au point de vue de l'engagement moral total qui se joue dans le plus minime de nos mouvements.

L'humanité, c'est alors l'existence de conscience de cet enjeu qui réside dans tous les instants de nos vies : nous ne vivons ni n'agissons dans l'être, mais seulement dans le passage (Montaigne), compte tenu de ce que dans le flux de ce passage entre naître et mourir, toute notre existence se déroule *sub species humanitatis*.

Soulignons tout de même que même si Sartre et Heidegger ont en commun de baser leur réflexion sur l'existence (plus exactement, la réalité - humaine), Heidegger traite d'une philosophie existentielle et non existentielle. Heidegger lui-même s'efforce de garder ses distances vis-à-vis de la doctrine à laquelle Sartre s'obstine à vouloir donner le nom d'existentialisme, et cela dès 1947 à travers sa *Lettre sur l'humanisme*. En effet, dès l'après-guerre, commence ce qu'on pourrait appeler la deuxième carrière, française cette fois, de Heidegger. Le point de départ en est une correspondance échangée entre un philosophe français, Jean Beaufret, et Heidegger, à propos de l'interprétation en France de sa philosophie, notamment par Jean-Paul Sartre. Heidegger répondit en un long texte (qui constituera ce très bel ouvrage qu'est la « Lettre sur l'humanisme » paru en 1947) que ses objectifs et ceux de la philosophie sartrienne étaient en réalité fort éloignés.

A une philosophie, en fin de compte, traditionnelle de la conscience, Heidegger oppose une réflexion sur l'être et le langage qui n'accorde pas de privilège fondateur à l'instance d'une conscience pensante individuelle. Ce texte (*Lettre sur l'humanisme*) va faire de Heidegger en France, dès les années 1950, une référence majeure pour tous ceux qui s'éloignent de la philosophie traditionnelle par le biais d'une critique de la métaphysique (Jacques Derrida), s'engagent dans les recherches qui mettent en jeu les sciences humaines (Foucault, Lacan) ou veulent prendre leurs distances par rapport à la pensée marxiste (comme les collaborateurs de la revue *Arguments*), surtout dans ses versions officielles. En réalité, le souci fondamental de Sartre n'est pas l'être mais ce qui se trouve autour : les objets dont l'existence est antérieure à notre conscience, les choses qui existent sans qu'il y ait besoin d'une conscience pour leur accorder une quelconque réalité.

Même si l'on ne peut pas résumer toute la pensée de Jean-Paul Sartre sous le slogan « l'existentialisme est un humanisme », on peut reconnaître toutefois que dans l'« Être et le néant », l'esquisse d'une théorie des émotions, etc., le

concept majeur, le thème de dernière instance, l'horizon et l'origine irréductibles, c'est ce qu'on appelle alors, la réalité-humaine. Il s'agit là, comme on sait, d'une traduction du Dasein heideggérien. Traduction quelque peu galvaudée à tant d'égards, mais d'autant plus significative. Que cette traduction proposée par Henri Corbin ait alors été adoptée, qu'elle ait régné à travers l'autorité de Sartre, cela donne beaucoup à penser quant à la lecture ou à la non-lecture de Martin Heidegger à cette époque, et quant à l'intérêt qu'il y avait alors à le lire ou à ne pas le lire de la sorte.

b-Hegel

La compréhension ontologique de Hegel et Heidegger (notre intervention se situe dans le sillage de la conférence sur Hegel et Heidegger professée par Gaetano Chiurazzi lors du XX^e congrès mondial de Philosophie) peut être explorée à travers le rôle que les éléments grammaticaux jouent dans leurs philosophies : Hegel confère une importance incontestée au nom, et surtout à la forme nominative, la forme du sujet ; d'après Heidegger, par contre, on peut remarquer un usage du langage qui défie l'exactitude syntaxique, mais qui témoigne de l'effort de parvenir à une compréhension non-catégorielle (et, surtout, non substantive) de l'être.

Dans cette séquence, nous proposons d'esquisser une confrontation entre Hegel et Heidegger au sujet de leur compréhension ontologique et suivant un fil conducteur logico-grammatical, qui traverse les textes fondamentaux de ces deux auteurs, la *Wissenschaft der Logik* et *Sein und Zeit*. L'une des différences entre la *Wissenschaft der Logik* et *Sein und Zeit* est avant tout la différente auto-compréhension qu'en donnent d'un côté Hegel lui-même et de l'autre Heidegger : pour Hegel la *Wissenschaft der Logik* serait le terme initial et final de son système, en tant que « concept suprême qui se comprend soi-même », tandis que, pour Heidegger, *Sein und Zeit* est la première partie d'un projet destiné à rester inachevé. Ce caractère explicitement préliminaire est instamment confirmé par Heidegger dans tout le texte, surtout dans les paragraphes initiaux et conclusifs, et encore dans le *Brief über den Humanismus*, où ce caractère provisoire semble être propre à la pensée qui ne peut pas abandonner, comme le voulait Hegel, son nom en tant qu'« amour pour le savoir » et non « savoir ». L'analyse conduite dans *Sein und Zeit* est donc incomplète (*unvollständig*) et provisoire (*vorläufig*), préparatoire (*vorbereitend*) : cette incomplétude ne sera jamais sursumée, sera toujours soumise à l'exigence de la répétition, comme exigence d'« expliciter ce qui reste encore caché (*verborgen*) »¹⁸⁹ : il va de soi que la découverte de la *Verborgenheit* de l'être destine toute pensée à être en elle-même provisoire et incomplète.

Par son caractère toujours préliminaire et provisoire, la philosophie distingue son champ du domaine des sciences, c'est-à-dire de leurs recherches positives, ouvertes par une enquête d'ordre catégoriel : cela veut dire que la philosophie est en elle-même d'une nature prépositive. Dans le deuxième chapitre de l'Introduction à *Sein und Zeit*, Heidegger souligne les difficultés de sa recherche, qui sont dues surtout à la difficulté de thématiser dans un langage non catégoriel la structure et la constitution du *Dasein* : à cette fin, il écrit en

¹⁸⁹ Kant et le problème de la métaphysique, Heidegger, p. 204.

conclusion du chapitre, « *ce qui manque est, non seulement la plupart des mots, mais avant tout (vor allem) la « grammaire »* »¹⁹⁰. Ce primat attribué à la grammaire va donc de pair avec le primat du *Dasein* dans la position de la question de l'être. Cela est important parce que dans la « description » du *Dasein*, Heidegger s'efforcera d'« inventer » un langage non-catégoriel, dans lequel les connexions, et en particulier les *prépositions*, auront un rôle de premier plan. En considération du primat que, par contre, Hegel confère aux noms et aux verbes (ce qui est « pour soi », « séparé », et a donc une signification indépendante), au regard des prépositions (*Präpositionen*) et des articles (*Artikeln*) (*Wissenschaft der Logik*, Préface de la deuxième édition) on définira ici la conception hégélienne de la subjectivité comme *substantive-verbale*, et la conception heideggérienne du *Dasein* comme *prépositive*, dans les nombreux sens de ce mot : au sens linguistique de ce qui n' a pas de substantialité, et qui précède plutôt le substantif, et au sens de ce qui précède la *positivité*, le domaine du *pré-catégoriel*, du préliminaire, le champ général du « pré- » (*vor*). Ce primat des connexions, éléments prépositifs et syncatégorématiques chez Heidegger n'est alors que la tentative d'« exposer » la forme, la syntaxe, la grammaire du *Dasein*, qui vise à une conception non-catégorielle de l'être lui-même.

Selon la définition d'Aristote, les catégories sont ce que l'on dit être sans aucune connexion¹⁹¹. Par contre, Heidegger a montré un intérêt incontestable pour les connexions, les conjonctions, les liens, dont témoignent avant tout le questionnement interne à *Sein und Zeit* (et surtout la terminologie), mais aussi des pages postérieures, par exemple dans *Der Spruch des Anaximanders*. Le problème de l'être qu'il pose peut être considéré comme le problème de la synthèse, et de la synthèse à priori aussi posé par Kant : la polémique contre la logique serait alors la polémique contre la tentative de retrouver cette synthèse sur le terrain du *Cogito*, ce qui est vrai chez Hegel dans la mesure où d'après lui l'unité spéculative se réalise dans le moyen terme du logique¹⁹². Encore plus, la logique serait ce qui concerne les structures catégorielles en tant que déterminations *séparées*, indépendantes, « en soi et pour soi ».

D'après Heidegger, la synthèse ne se réalise pas dans le *Cogito*, mais au contraire sur le terrain de l'existence, même elle est cette existence, *l'In-der-welt-sein*. La métaphysique n'a fait qu'aborder ce problème à l'envers, en supposant disjoint ce qui est tout à fait déjà conjoint, et en s'interrogeant alors

¹⁹⁰ ET, Introduction.

¹⁹¹ *Katà medemian symplokén*, Cat. 4, Ib 25- 28.

¹⁹² Cf. le syllogisme conclusif de l'*Encyclopédie*.

d'une façon artificieuse sur la possibilité de trouver une connexion entre sujet et objet, Moi et monde, être et vérité, considérés comme des « étants en soi ». Si l'on considère que déjà dans le *Sophiste* de Platon (auquel Heidegger avait dédié un séminaire en 1924/25, et dont il tire l'exergue à *Sein und Zeit*) le problème de la connexion était comparé au problème grammatical des connexions entre les mots, on peut définir l'alternative à la logique comme une alternative grammaticale : la grammaticalité serait alors sur le plan linguistique ce qu'est l'existence sur le plan ontologique.

Dans la Doctrine du concept, Hegel montre le processus de la constitution du sujet, et en particulier l'explication de ce que dans la *Phénoménologie* il définissait comme le point de vue fondamental de sa philosophie, c'est-à-dire que « la substance est sujet ». Le sujet est la médiation absolue, synthèse : cette vérité « appartient aux vues les plus profondes et plus justes qui se trouvent dans la critique de la raison » de Kant, et surtout à sa « déduction *transcendantale* de la catégorie ». La catégorie – la substance en tant qu'elle est devenue sujet à travers la Réflexion – n'est pas quelque chose de vide, comme le « Je pense » kantien, qui est même une simple « connexion » (*Verbindung*), mais elle est riche de contenu, c'est-à-dire qu'elle est principe de son autodifférenciation, qu'elle contient ses différences comme posées par elle-même.

Cette autodifférenciation est le processus qui mène du concept au syllogisme : ce passage est important parce qu'il montre que la constitution du contenu comporte chez Hegel un remplissage du nom vide (le concept en tant qu'il provient immédiatement de la Substance), qui d'abord se présente comme quelque chose d'extérieur, un petit mot (*Wörtchen*, selon l'expression même de Kant), la copule du jugement, pour devenir nom *rempli* dans la médiation du syllogisme. Le syllogisme montre l'unité qui est au fond du sujet et du prédicat : il ne s'agit pas d'une copule (qui au contraire engendre une partition, *Ur-teil*), mais d'un nom. Dans sa plénitude ce nom se détermine à l'existence : le paragraphe sur l'Objectivité montre le pouvoir d'autodétermination du concept qui s'étend jusqu'à comprendre en son intérieur les déterminations modales, en premier lieu celle d'existence.

Le rôle que joue dans ce domaine la preuve ontologique de l'existence de Dieu est fondamental : de cette façon Hegel vise avant tout à démontrer le pouvoir d'autodétermination du concept bien au-delà de la limite que Kant lui avait conférée, et par conséquent la nullité de la modalité en tant que rapport extérieur (qui a affaire même avec la réflexion extérieure). Il faut observer entre autres que, si d'après Hegel il y a des jugements de la modalité, il n'y a pas, par contre, de syllogismes de la modalité, parce que, en général, la modalité comporte une multiplicité, une différenciation des formes, une articulation qui

implique un principe grammatical qui ne peut pas être réduit à un rapport *logique*.

Il faut relever encore l'inversion entre les catégories de relation et les catégories modales que Hegel opère dans la doctrine de l'essence, parce que la relation *substantielle* prépare ainsi la détermination même du concept en tant qu'absolu dans sa liberté auto-déterminante, tandis que les déterminations modales n'auraient pas permis de parvenir à ce résultat, étant plutôt quelque chose qui limite la positionalité du sujet.

Le résultat auquel parvient la Doctrine du concept est donc un nom *plein*, un nom qui a en lui-même l'existence : c'est le nom de Dieu. L'idée, en tant que résultat de ce processus, a la forme du syllogisme disjonctif (auquel Kant liait la théologie rationnelle et sa dialectique), dont la structure a une intéressante anticipation dans le *Cratyle* de Platon : le nom *Zeus* est comme une proposition, écrit Platon, parce qu'il a une double déclinaison, qui signifie en même temps la vie (*zên*) et la causalité (*dià*)¹⁹³. Il s'agit donc d'un nom qui est en même temps nom et verbe – ce que l'Idée veut dire –, en confirmant le primat que dans la *Logique* hégélienne a la catégorie, en tant que synthèse de sujet et de prédicat, en tant qu'autosuffisance, « en soi et pour soi » absolu.

Voyons ce que donne *l'In-der-Welt-sein* dans « *Sein und Zeit* ». Par rapport au primat de la catégorie dans la *Logique* de Hegel, on peut suivre dans *Sein und Zeit* les lignes d'une problématique dans laquelle les connexions, et surtout les prépositions, ont une place privilégiée. Si le «saut du monde» était dans la *Science de la logique* la condition de la preuve ontologique, le rétablissement des liens avec le monde est par contre le point de départ de *Sein und Zeit*. Dans cette possibilité de rapport réside la possibilité même du sens et de son articulation. Les phénomènes du monde et de la *Bedeutsamkeit* révèlent le réseau de connexions qui structurent le rapport du *Dasein* avec les objets dans le monde : cette structure, en tant que condition du sens, est tout à fait de nature *prépositive*.

L'existence, comme le sens, a le caractère de la préposition. Déjà dans *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1921/22), Heidegger avait posé d'une façon prépositive et non catégorielle (c'est-à-dire fondée sur la notion de finalité interne, sans aucune connexion avec l'extériorité) le problème

¹⁹³ *Cratyle*, Platon, 396 A-B.

de la définition de la vie, en écrivant que le « quoi » auquel se réfèrent ces différentes expressions prépositionnelles (*präpositionale Ausdrücken*), vivre « en », vivre « pour », vivre « avec », vivre « contre », vivre « vers », vivre « de », est ce que nous appelons le « monde ». Ces expressions sont donc à la base de la tentative d'une analytique existentielle conduite selon une perspective non-catégorielle, qui vise à « décrire » la constitution du *Dasein*, sa *syntaxe*, sa grammaire. Elles définissent en effet l'existence même : la préposition « *In* » notamment indique la *Faktizität* du *Dasein*. On peut alors dire que, à la différence de Kant, qui a défini l'existence comme *position* absolue, d'après Heidegger l'existence est plutôt *préposition* absolue, telle qu'est montrée par le phénomène de l'angoisse, qui révèle la structure intentionnelle du *Dasein* comme telle, détachée des objets du monde. De cette façon Heidegger refuse la thèse kantienne qui lie l'existence à la perception, c'est-à-dire à une science empirique et à la conscience, à la réflexion, afin de parvenir à une perspective qui cherche à s'affranchir de toute réflexion, du *Cogito*, du retour à soi qui plie la flexion en direction du sujet.

Que Hegel définisse l'essence comme réflexion c'est ce que Heidegger, dans une lettre à Gadamer du deux décembre 1971, trouve « *étrange et surprenant* »¹⁹⁴. Dans la définition hégélienne, en effet, l'essence, c'est-à-dire le devenir *passé* de l'être, passe à travers la réflexion, qui est négation, c'est-à-dire encore conscience. C'est la conscience qui, en niant l'être, le pousse dans le passé (un passé absolu tel celui de la contradiction qui se fait fondement) et en fait une apparence. Mais ce mouvement n'est pas *extérieur* à l'être même : le repliement réflexif est l'intériorisation de l'être, le mouvement d'*Erinnerung* qui portera la substance à devenir sujet.

Pour Heidegger, au contraire, « réflexion » ne signifie pas ce repliement sur soi, mais un lien transitif¹⁹⁵ ; il s'agit de la réflexion, du reflet de l'être sur le monde à travers le *Dasein*, c'est-à-dire à travers sa structure intentionnelle, la structure qui le lie au monde selon des rapports prépositifs : « préposition », il faut le souligner, se dit en grec *prothesis*, qui signifie aussi « intention ». Premièrement cette structure s'articule comme compréhension et affectivité (*Befindlichkeit*). Surtout la *Befindlichkeit*, qui dans le phénomène de l'angoisse

¹⁹⁴ *Hegels Dialektik*, Heidegger, Tübingen, Mohr, 1971, p. 148.

¹⁹⁵ *Verbindung*, cfr. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger, p. 226.

porte à une véritable essentialisation du *Dasein*, au sens de la *reductio ad essentiam* opérée par la mort, révèle l'être « déjà passé » du *Dasein* (« l'étant qui, en tant qu'il est, était déjà »¹⁹⁶), sa *Gewesenheit*. Le *Dasein* se trouve jeté, *geworfen*, c'est-à-dire déjà *décliné* avant toute réflexion : même la mort ne peut pas être entendue comme ce qui *définit* en dernière instance le *Dasein*, mais au contraire comme ce qui le laisse toujours dans une indépassable *indétermination*, dans une suspension prépositive, une anticipation constitutive rassemblée dans la structure du souci. Les articulations du souci, *Vor – In – Bei*, privent le souci de « l'innocuité d'une structure catégorielle »¹⁹⁷, et en montrent l'articulation temporelle. Ces remarques visent à faire ressortir avant tout l'une des différences fondamentales entre Hegel et Heidegger qu'ici nous cherchons à démontrer : la réduction de toute préposition (flexion ou rapport modal) à une négation et donc à une détermination de pensée chez Hegel, et au contraire de toute négation à un rapport prépositif chez Heidegger.

Dans la « Doctrine de l'essence », le passage de la réflexion extérieure à la réflexion absolue, c'est-à-dire de la position à la détermination, est opéré par la négation. La réflexion extérieure considère la négation comme appartenant seulement au sujet : elle serait donc ineffective, en tant que détermination elle concernerait uniquement la forme, mais non pas le contenu de la connaissance. L'allure théorique du chapitre dédié à la « réflexion qui pose », à la « réflexion extérieure » et à la « réflexion déterminante » dans la Doctrine de l'essence présente un intérêt particulier, parce qu'on y trouve résumés des problèmes fondamentaux, et en premier lieu celui du commencement.

Mais ici, au lieu de partir de l'immédiat, comme dans la Doctrine de l'être, Hegel commence par le retour, c'est-à-dire par la réflexion. Ce retour « laisse libre », pour ainsi dire, le positif et en fait un immédiat : cette immédiateté n'est donc que le résultat du retour du négatif en soi, qui se replie sur lui-même. L'immédiateté est donc *être-posé*. Elle n'est pas sans ce retour, et est seulement en tant que retour en soi du négatif, étant donc une simple apparence (*Schein*). Mais ce retour en soi de la négation n'est que le premier pas vers la séparation de position et réflexion dans la réflexion extérieure : position et négation sont séparées, abstraites. Mais en tant que retour en soi du négatif la réflexion sursume (*hebt auf*) sa propre négation : le positif est donc le résultat de la

¹⁹⁶ ET, § 65.

¹⁹⁷ *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger, p. 238.

négarion de la négation. En premier lieu, le positif n'est pas la négation : il est donc l'immédieté simple. Mais en tant que résultat du retour en soi du négatif (de la réflexion), cette immédieté est immédieté réfléchie : présupposition. Tout commencement par l'immédieté comporte une négation de la pensée, c'est-à-dire de la réflexion : mais en se niant, la pensée ne fait que confirmer à un second niveau sa puissance : ce qui est présupposé, est donc résultat de la négation de la négation. L'élément prépositif n'est donc autre chose que la double négation : il est résolu dans la double négation. En tant que limitation de la pensée, le « pré- » (*vor*) est en effet posé par elle-même, qui est donc déterminante d'une manière absolue. On peut résumer ces passages dans le syllogisme suivant :

- 1) toute négation est déterminante (proposition réciproque, mais spéculativement fondée, de la proposition spinoziste *omnis determinatio est negatio*) ;
- 2) toute position est négation ;
- 3) toute position est détermination.

Ce qui est donc fondamental est la démonstration de la prémisse mineure, qui comporte l'élimination de toute position absolue, en tant qu'extériorité de la pensée, et donc limitation de son pouvoir de détermination (de négation). La réflexion extérieure se nie en posant l'immédiat comme « autre » de la réflexion ; mais en se *niant*, elle fait de l'immédiat un résultat de son activité réfléchie, et donc le détermine. Tout présupposé ou toute préposition est donc résultat de la double négation, ce qui équivaut à la négation même de l'extériorité.

Par rapport à Hegel, on peut remarquer que chez Heidegger chaque négation a une nature prépositive qui n'est pas déterminante au sens logique, mais, s'il l'est, au sens temporel (des flexions possibles) du mot. Chaque détermination du *Dasein*, comme tout rapport à l'étant qui le révèle comme tel – en bref : sa constitution, sa syntaxe, et donc sa grammaire –, trouve son fondement dans une *Vorstruktur* temporelle dont le sens est intrinsèquement historique (*geschichtlich*). Le *Dasein* est jeté, c'est-à-dire originairement fléchi, décliné (au sens du verbe *pipto*, dont dérive aussi le mot *ptosis*). Cette déclinaison ou cette flexion précède (*liegt...vor*) toute position (*Setzung*) et toute proposition (*Satz*) : elle est une articulation originaire, c'est-à-dire une interprétation précédant toute assertion, qui est possible même sans mot (*ohne Wort*)¹⁹⁸. La flexion est la condition de possibilité de la prédication, comme

¹⁹⁸ *Gesamtausgabe*, Heidegger, Frankfurt a. M., Klostermann, pp. 149 et 157.

l'interprétation l'est de l'assertion : elle signifie le renvoi ontologique au *Dasein*, à sa compréhension, dont l'interprétation est la première articulation.

Cette antécédence de la flexion est la présupposition dans laquelle se situe toute vérité, le pré – fondement de la vérité, *der Vordergrund des Lichtes* comme ouverture de l'être, rapport de l'être au *Dasein* et du *Dasein* à l'être : rapport génitif comme connexion originaire, *ursprüngliche Verbindung* (ainsi Hegel nommait le « je pense » kantien), *symploqué*, existence. Dans cette connexion, la vérité *se donne, es gibt* : ce qui souligne davantage l'obliquité de cette flexion, en la connotant aussi d'un caractère *datif*.

L'énigme de l'être, écrit Heidegger, se cache dans le « et » du titre-guide de la métaphysique, « Être et pensée » : ce « et » aurait chez Kant et Hegel son point d'appui dans la pensée, dans le *Cogito*, c'est-à-dire dans le sujet, le nominatif. Mais chez Heidegger cette relation, cette *Verbindung*, ne peut plus être comprise comme un cas absolu, un nominatif, mais comme la *Durchsichtigkeit* du *Dasein*, ce que Hegel entend comme la condition d'une disparition du fini dans l'infini¹⁹⁹, et Heidegger comme la compréhension²⁰⁰, le *Zwischen* ou *Medium* décrit comme une relation en même temps génitive et dative entre l'être et le *Dasein*.

Cette relation génitive et dative est thématifiée par Heidegger et surtout dans le *Kantbuch* de 1929. Dans ce livre le temps révèle avant tout sa structuration prépositive (que *Sein und Zeit* avait explorée comme temporalité extatique) en tant que *Von-sich-aus-hin-zu-auf*²⁰¹, structure qui exprime le pouvoir de synthèse, de connexion, de l'imagination : l'imagination est en même temps productrice – c'est-à-dire *génitive* (*entspringenlassend*) – et reproductrice – c'est-à-dire *dative* (*gebend*). Elle a la structure d'une relation oblique, indirecte (*umwegig*) qui est le signe de la finitude²⁰². Cette double relation qui

¹⁹⁹ Werke in Zwanzig, Hegel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 190.

²⁰⁰ Heidegger, Ibidem, p. 146.

²⁰¹ Kant et le problème de la métaphysique, Heidegger, p. 191.

²⁰² Heidegger, Ibidem, p. 30.

caractérise la connaissance finie, c'est-à-dire métaphysique, est donc l'imagination transcendante, la synthèse ontologique. On peut dire alors que *l'être n'est pas un genre, mais une relation génitive ; non pas une donnée, mais une relation dative. Non pas un nom, mais une préposition ou une flexion*. Ces relations obliques « déterminent » le commencement même de la question philosophique.

Par rapport à cette caractérisation prépositive de la question de l'être, de son sens, le commencement (et la fin) de la *Logique* de Hegel font ressortir toute une primauté du nom. On pourrait conduire à ce propos toute une analyse grammaticale du commencement, qui chez Hegel s'ouvre avec le nom par excellence, qui est aussi un verbe, un infini substantivé, l'être : *Sein, reines Sein*. Le prédicat étant l'essence – c'est-à-dire réflexion-, l'être, qui est au commencement tout à fait immédiat, est sans réflexion, sans prédicat. Le paragraphe sur le Néant présente une première articulation, littéralement un article *déterminatif* : *Nichts, das reine Nichts*. L'articulation signe le passage de l'être dans le Néant, ce qui constitue en effet le commencement du paragraphe suivant, le devenir : *Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe*.

Dans le paragraphe sur le Néant l'articulation est le commencement du passage en autre : mais puisque ce passage ne se dit pas par un nom, il ne peut pas se dire dans la forme du présent. Hegel écrit en effet que, lorsqu'on pense à ce passage, il est déjà passé. Ce passé est donc le véritable commencement. Mais le passé est la flexion, la préposition, ce qui alors risque de ruiner la prétention hégélienne d'un commencement dépourvu de présupposition. La pureté (ce qui chez Hegel signifie toujours l'absence de présupposition) de l'être est entamée par l'articulation ; la langue allemande ne peut pas l'éviter, même en disant cette pureté : *Sein, reines Sein*.

Le commencement, écrit Hegel d'ailleurs, est exposé à la contingence, à la *Zufälligkeit* : ce hasard, cette accidentalité sera rachetée seulement par l'exposition complète du système, on pourrait dire par son repliement complet, par sa *Vollendung*. La *Vollendung* signifie une flexion (*Endung*) complète (*voll*), accomplie, une inclusivité absolue qui ne laisse plus aucune relation indirecte dont la condition est le repliement absolu de l'être sur soi-même, sa réflexion absolue en tant que Sujet. Seulement ainsi il peut parvenir à la subjectivité du nominatif, le seul cas qui peut être sujet.

Le primat de l'infini substantivé en tant que fondement essentiel du fini est dû d'après Heidegger à une méconnaissance étymologique et à une subversion grammaticale : pour les Grecs, se maintenir dans la flexion (*Endung*)

était le propre de l'étant fini²⁰³. La proposition « la Substance est Sujet » signifie alors l'introduction du principe chrétien de l'intériorité, du retour en soi, figure de l'infinité, dans le principe grec de la substance. Dans le monde chrétien, l'infini commence, en effet, à devenir la forme *fondamentale* du verbe, qui détache ce qui est signifié de tout rapport déterminé²⁰⁴.

Mais il y a, même d'après Heidegger, des raisons qui circonscrivent les considérations que nous venons de faire, surtout après la *Kehre* et en particulier dans *l'Einführung in die Metaphysik*. Ici, Heidegger, comme déjà dans *Kant und das Problem der Metaphysik* à propos de la source commune de l'entendement et de l'intuition, cherche la *racine* des différentes souches (*Stämme*) du verbe « être ». Il s'agit d'une recherche *radicale*, étymologique, qui l'emporte même sur la recherche grammaticale, désormais passée au second rang. Cette recherche, dans la radicalité de la question ontologique « pourquoi y a-t-il l'être plutôt que le néant », pose en face de ce néant en tant que racine, cet abîme ou cet inconnu que l'enquête kantienne avait découvert comme imagination transcendante. Kant vit l'inconnu et dut reculer : il ne put pas supporter l'angoisse de cette vision. Par conséquent la *Kritik* fut, d'après Heidegger, *trop* logique.

Par contre, la perspective du criticisme est, d'après Hegel, angoissante (*ängstlich*) parce qu'inachevée (*unvollendet*) pour la raison contraire : parce qu'elle n'a pas suffisamment transformé la métaphysique en logique²⁰⁵. On se demande alors si ce n'est peut-être pas Kant qui s'est maintenu dans une perspective de la finitude, de la préposition, de la flexion : perspective qui échappe aussi bien au radicalisme de l'enquête ontologique heideggérienne qu'à l'absolutisme de l'accomplissement hégélien. Terminons ce chapitre en exposant ce que Hegel et Heidegger pense du concept de la différence.

Selon Hegel, les choses sont différentes l'une par rapport à l'autre, aucune ne tient compte de l'autre, puisque chacune est identique à elle-même, et puisque l'identique forme les champs de chacune et l'élément qui bouge en lui. Il en résulte que la chose ne différencie pas l'autre en lui, mais que la différence qui les sépare n'est que différence extérieure, là où s'arrête et se limite le statut empirique, c'est l'état genre.

Ce sont les choses qui se démarquent des autres ; et si cette vision définit la différence comme elle définit l'identique, elle n'arrive pas à définir la

²⁰³ Gesantausgabe, Heidegger, op-cit, pp. 64-65.

²⁰⁴ Heidegger, Ibidem, p. 72.

²⁰⁵ Werke in Zwanzig, Hegel, op-cit, p. 45.

différence dans son intérieur. La différence reste pour Hegel la différence des choses entre elles, et l'étant lui paraît comme divisé en éléments multiples.

La différence est donc une multitude mathématique. La particularité générale de la chose est celle qui la relie au cosmos. La chose est différente par rapport à son autre. Ainsi, la pensée vient remplir le manque qui caractérise l'expérience empirique. Dans tout couple se relie chaque chose essentiellement avec son autre, et la différence devient leur différence. Lorsqu'on pousse, disait Hegel, jusqu'au bout la différence, on voit la pluralité devenue opposition, puis contradiction. Cette mutation de la pluralité à l'opposition peut être expliquée de deux manières : d'une part la pluralité est réfléchie dans le sujet savant qui devient la base de l'opposition et son lieu. D'autre part, la pluralité quantitative extérieure s'articule dans la différence intérieure, cette différence intérieure devient l'opposition de la chose et sa contradiction intérieure. La différence en soi c'est la différence essentielle, c'est l'affirmation et la négation, le positif et le négatif, de façon à ce que le positif est la relation de l'identique avec le sujet, c'est-à-dire qu'il n'est pas négation ; or la négation c'est le différent pour soi, parce qu'il est affirmation.

Et puisque chacun est pour soi, alors il n'est pas l'autre ; mais chacun d'entre eux apparaît à travers l'autre, et il n'est que par l'être de l'autre. La différence essentielle est donc l'opposition dans laquelle le différent ne confronte pas l'autre au sens général, mais son autre à lui. Cela veut dire que tout différent ne se détermine par soi même qu'en rapport avec l'autre et ne se réfléchit sur soi qu'à la mesure où il se réfléchit dans l'autre. La même chose pour l'autre. Tout autre est un autre d'un autre, ainsi la réflexion cesse d'être subjective pour devenir réflexion du contenu. Il faut que la réflexion extérieure conçoive son contraire dans le même contenu, et il le peut à partir de sa mutation de la pluralité à l'opposition et ce n'est pas seulement subjectivement mais aussi objectivement.

Les choses reflètent les autres, et cette réflexion réciproque est l'opposition. L'égalité n'est que l'identification des limites qui ne sont pas elles-mêmes, ce sont des limites qui ne s'identifient pas, et l'inégalité est la relation qui relie deux limites inégales. La pluralité est donc la différence de la réflexion, c'est-à-dire la différence elle-même.

L'identité ne se tient que dans et avec son opposition à l'autre, elle ne se pose qu'en s'opposant, donc l'unité n'est que composition, et l'identité n'est que différence ; l'autre dans la dialectique hégélienne constitue un instant d'aliénation où le sujet sort de lui-même pour y revenir après s'être enrichi. Pour être, une chose doit être différente, et pour être différente, elle ne doit pas être elle-même. Ainsi et puisque la différence repose sur l'opposition, et puisque

l'autre n'est qu'opposant, il est alors l'autre de la chose, l'autre de soi, cet autre ne peut jamais se trahir, alors, il n'y a aucun sens à cet autre que s'il rejoint le tout où il n'est qu'un de ses instants. La pensée qui repose sur le totalitaire est une pensée qui détruit la différenciation de l'autre et l'adopte, c'est une pensée incapable de penser l'autre comme tel, qu'en étant son autre.

Voilà que Hegel n'a pas poussé la différence aussi loin qu'il faut, il n'est pas allé jusqu'à penser l'autre qui n'a pas son autre, la différence chez Hegel est une différence au service de la présence, et qui construit l'histoire du sens. Chez lui, la contradiction est l'essence de la différence et non pas seulement un de ses modes. Mais si on dépasse la contradiction vers le paradoxe, l'autre vers le neutre, la différence basée sur l'opposition vers la différence qui constitue opposition même, il devient impossible de parler de l'unité et de la composition, il n'y aura plus de lieu pour l'identité ; c'est-à-dire, si nous refusons la différence hégélienne et l'identité, restera-t-il lieu à une identité différente ?

Pour répondre à cette question, Heidegger trouve un autre concept sur la différence, de façon à ce que la différence ne reste plus à la merci de l'identité, et ne se limite pas à la simple contradiction ou opposition.

Ce qui marque la différence hégélienne c'est sa soumission à la loi de la négation et son emprise dans le cercle de la connaissance absolue. Il fallait libérer la négation de l'hégémonie du TOUT et ne plus l'emprisonner dans la logique de l'opposition. Là, chez Heidegger, le sujet ne se pose pas dans la contradiction avec l'autre, mais dans sa différence, il ne se pose qu'en se différenciant. Le sujet ne se pose pas et ne s'identifie pas, il est en distanciation permanente avec soi, il ne se présente pas. Le sujet ne cesse d'être. La négation ici n'est pas ce qui vient de l'extérieur pour s'opposer au sujet, mais ce qui le détruit de l'intérieur. La négation est ce mouvement infini qui distancie le sujet de soi.

Ce nouveau concept de la différence, non en tant qu'opposition de deux contradictions, mais en tant qu'éloignement qui rapproche entre les parties différentes, c'est l'étymologie du mot différence. La différence est une traduction du mot grec *DIAFORA*. *Fora* c'est transporter, mais transporter quoi ? C'est transporter *Dia*, c'est-à-dire la distance, l'éloignement, la béance.

La différence transporte deux parties qui se rapprochent pour les disperser, les éloigner, l'une de l'autre. Voici le sens de la différence ontologique chez Heidegger. Si l'étant et l'être s'éloignent l'un de l'autre, c'est parce que l'un vient vers l'autre, si l'être chez Hegel est sa différence, il est chez Heidegger sa différence avec l'étant, elle empêche la présence de se présenter, et l'être de s'identifier. Là, le sujet est différence, mais la différence n'est pas

simple opposition entre deux parties contradictoires. L'être de l'étant, est ce mouvement de l'être de l'étant. La différence est ce qui éloigne l'être de l'étant et le transporte vers lui.

Cette unité comme mouvement infini d'éloignement et de rapprochement, est ce qu'Héraclite appelait *LOGOS*, la différence est le logos exact, mais le logos est l'errance qui détruit les limites figées.

Section 2 : Aristote, Platon (à travers Aristote) et Kant

a- Aristote, Platon (à travers Aristote)

Aristote est, à notre connaissance, le seul philosophe auquel Heidegger se réfère sans équivoque de façon entièrement constructive. Son étude célèbre sur *l'Origine de l'œuvre d'art* porte à coup sûr la marque reconnaissable de l'ancien maître. La pensée aristotélicienne apparaît sous différents angles au gré des cours, séminaires et conférences que Heidegger lui consacre. Nous n'envisageons pas ici rentrer dans la subtilité de ces différents éclairages en les égrenant. Notre travail ira, principalement, dans le sens de la réflexion initiée dans « *La poïétique à ses origines : Aristote, Heidegger* », Vol. 5, Automne 2000, Revue canadienne, de Laurent Giroux, alors professeur associé à la faculté de théologie, d'éthique et de philosophie de l'Université de Sherbrooke.

Si nous omettons les principes de l'*esthétique* d'Aristote, nous pouvons retrouver tous les éléments essentiels de sa *poïétique* dans les deux premiers paragraphes de la conférence sur *l'Origine de l'œuvre d'art*. Heidegger se demande en premier lieu ce que signifie « origine », en allemand *Ur-sprung*, qu'il faudrait traduire par quelque chose comme « source originelle ». Or, la définition qu'il en apporte : « *Origine signifie ici ce d'où et par où une chose est ce qu'elle est et comme elle est* »²⁰⁶, correspond assez bien à ce qu'Aristote entend par « cause ». La *cause*, en grec (αἰτία/αἰτιον), comme le latin (*causa*), est un terme du vocabulaire juridique et désigne le premier responsable de ce qui "a lieu", de ce qui *advient* ou de ce qui *est*. Or, « ce qu'une chose est et *comme* elle est », ce dont nous cherchons l'origine, Heidegger le nomme *Wesen* (mode verbal), non pas l'essence définissable, mais l'être réel en sa mouvance interne, disons, faute de mieux, son *étance* (du verbe 'être'- comme 'faisance' de 'faire') : « *L'origine d'une chose est [donc] la provenance de son étance* »²⁰⁷. Heidegger ne cherche pas, par conséquent, à « définir » l'œuvre d'art, mais à comprendre comment elle est ou « exerce » son *être*. Souvent il emploie pour cela le verbe *wesen*, plus rarement la formule inédite « *sein Wesen treibt* ».

D'abord et avant tout, « l'œuvre sourd (prend source : ent-springt)... hors de et par (*aus...und durch*) l'activité de l'artiste ». Aristote disait aussi de l'art qu'il avait son principe (ἀρχή) chez l'artisan. Mais Heidegger va plus loin, et là, il déborde l'univers de pensée aristotélicien. Si l'artiste fait l'œuvre, écrit-il,

²⁰⁶ Laurent Giroux, opus cité, al. p. 7, fr. p. 13.

²⁰⁷ Ibidem.

celle-ci à son tour fait l'artiste : « *Seule l'œuvre fait émerger (hervor-gehen), l'artiste comme maître d'art* ». La dynamique de la « faisance » est un va-et-vient entre l'artiste et son œuvre. Il doit donc y avoir un troisième terme qui sous-tende la génération réciproque de l'une et de l'autre, qui les fait 'être', et ce serait l'*art* même. Ainsi la question de l'*étance* de l'œuvre devient-elle la question de l'art. Mais l'art n'étant pas accessible en lui-même, en dehors de l'œuvre où il s'incarne, c'est à partir d'elle que la quête d'*étance* devra se faire. Par conséquent, c'est l'œuvre d'art qu'il faut d'abord interroger²⁰⁸.

Dans sa réalité immédiate, l'œuvre est toujours liée à un support matériel (l'une des quatre causes d'Aristote), comme l'âme au corps : la pierre du monument, le bois de la sculpture, la couleur du tableau, le son de la pièce de musique²⁰⁹. C'est ce matériau que l'artiste travaille et façonne. L'œuvre produite est de ce fait une « chose », et cela en un double sens : 1) au sens d'un simple objet qu'on déplace, qu'on accroche au mur, qu'on transporte, qu'on entpose ; 2) au sens où l'œuvre en tant que telle est ouvrage dans la matière, qu'elle est matière modelée. Mais qu'est-ce qui en fait un ouvrage d'art ? Ce qui appartient en propre à l'œuvre d'art, c'est qu'elle dévoile, révèle, « veut dire » autre chose (qu'elle-même) : *ἄλλο ἀγορεύει* (*de ἀγορεύω* : *dire sur la place publique, déclarer*), elle est « allé-gorie ». Elle « rassemble » en même temps (*συν-βαλλειν* : *jeter ensemble*), elle est donc aussi *sym-bole*. Ainsi l'œuvre d'art est-elle à la fois allégorie et symbole. La « valeur ajoutée » qu'apporte à la matière façonnée l'art poétique n'est donc plus, au premier chef, *beauté*, comme chez Aristote, mais *signe*. L'art serait par essence *signi-fication* ou *signi-fiance*, ou encore *faisance de signe*. L'œuvre d'art nous « fait signe ». Selon Heidegger, ce que l'œuvre d'art « signifie » ou signale, c'est l'*être* même de la chose figurée. Rien, par exemple, de plus révélateur de l'être authentique, de la « vérité » d'une paire de bottines de paysans que les *Vieux souliers avec lacets* de Van Gogh (1886), où se lit toute l'usure et la fatigue du labeur des champs, là où les chaussures exercent à plein leur « être-chaussure » dans l'ina-perce-vance de leur service essentiel. Heidegger en fait une description vibrante, pour en venir à la conclusion :

« Ainsi l'*étance* de l'art serait-elle la mise en œuvre de la vérité de l'étant ...la restitution de l'*étance* générale des choses »²¹⁰.

« Ce qui est à l'œuvre dans l'œuvre, c'est la *déclosion* de l'étant dans son être : l'avènement de la vérité »²¹¹.

²⁰⁸ Laurent Giroux, opus cité, al. p. 8, fr. p. 14.

²⁰⁹ Ibidem, al. p. 9, fr. p. 16.

²¹⁰ Ibidem, al. 25 (45) ; fr. 37 (63), 38.

²¹¹ Ibidem, al. 27, fr. 39.

Comme chez Aristote, le peintre transcende ici la réalité brute du modèle pour la transposer dans l'ordre général, non plus du *beau*, cependant, mais du *vrai* : ce qu'est vraiment la paire de chaussures dans l'existence paysanne. Plus exactement, c'est le *beau* qui s'illumine *en tant que vérité* de l'apparence, ici une simple paire de chaussures, une « chose » parmi d'autres :

« *De telle sorte, l'être qui se cache est illuminé. Le lumineux ainsi constitué dispose son paraître dans l'œuvre.* »

« *Le paraître disposé dans l'œuvre est le beau* »²¹².

Dans l'échec séculaire de la raison éclairée (*Aufklärung*) à nous acheminer vers la vérité, Heidegger s'en remet à l'art poétique, c'est-à-dire à la faculté créatrice spontanée dont la « mise en œuvre » nous renvoie à l'*autre* au cœur du même, pour y dévoiler dans sa non-latence ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) le « monde » auquel le phénomène interpellé appartient et qui lui donne sens :

« *Se dressant en soi-même, l'œuvre ouvre un monde et le maintient en (sa) permanence dominante. Etre-œuvre signifie ériger un monde.* »²¹³.

« *L'œuvre garde ouvert l'ouvert du monde.* »²¹⁴.

Dans le cas du tableau de Van Gogh, c'est bien le monde de la vie paysanne qui est produit et éclairé dans sa vérité. Sans les identifier tout à fait, Heidegger rapproche ici le monde que l'art « fait venir en avant » (*her-stellt*) hors de la matière qu'il façonne et malgré la résistance de la « terre » à livrer son secret, avec l'éclairage (*Lichtung*) qui ouvre le recèlement originel (*Verbergung*, la $\lambda\eta\theta\eta$: l'oubli) pour mettre à jour la clairière en laquelle les choses se montrent pour ce qu'elles sont, dans leur *être*. Cette dis-corde du monde et de la terre, de l'éclaircie et du recèlement, n'est pas sans évoquer le dialogue cosmique entre le ciel et terre, dieux et mortels, décrit dans le « Gorgias »²¹⁵ de Platon et auquel Heidegger se réfère à maintes reprises ailleurs sous le nom du « Quadruple » (*das Geviert*)²¹⁶. L'ouverture d'un monde au sein même de la faisance de l'œuvre d'art s'élargit, en effet, jusqu'à l'expérience singulière de la présence/absence du divin :

Là où se déploie le monde (im Welten) est rassemblé est rassemblé ce vaste espace à partir duquel la faveur préservante des dieux donne ou fait

²¹² Laurent Giroux, opus cité, al. 44, fr. 67.

²¹³ Ibidem, al. 33, fr. 47.

²¹⁴ Ibidem, al. 34, fr. 48.

²¹⁵ Platon, *Gorgias*, 507e – 508a.

²¹⁶ Laurent Giroux, opus cité, al. 35-44, fr. 49-62.

défaut [aux mortels]. Même cette fatalité du retrait du dieu est une façon pour le monde de se déployer en monde [wie Welt weltet]²¹⁷.

« L'œuvre en tant qu'œuvre est faisance [ist herstellend] »²¹⁸, elle pro-duit un monde ; mais elle est aussi *création*. Comment comprendre cette dimension de l'être-créé' (*Geschaffen-sein*) de l'œuvre ? Ce qui constitue l'œuvre comme œuvre (comme « ouvrage »), c'est bien sa production (*das Werkschaffen*) par l'artiste. On ne peut donc contourner l'activité de ce dernier ni le processus de création si on veut rejoindre l'origine de l'œuvre d'art. Or, créer en tant que production d'une œuvre d'art, ou d'un ouvrage artisanal, requiert le travail manuel (*das handwerkliche Tun*)²¹⁹. Par contre, l'activité de l'artiste ne se comprend pas depuis le seul travail manuel. L'aspect « confection » de la création artistique est déterminé et accordé de l'intérieur (*durchstimmt*) par l'acte créateur (*vom Wesen des Schaffens*) et demeure retenu en lui²²⁰.

Comment, cependant, penser l'étance de l'acte créateur autrement qu'à partir de l'être-créé de l'œuvre (*Geschaffensein*) et de son être-œuvre (d'art) (*Werksein*) ? Il faut bien se rappeler que, pour Heidegger, « le devenir-œuvre de l'œuvre est un mode du devenir (*des Werdens*) et de l'advenir (*des Geschehens*) de la vérité »²²¹, voire, au plan historial, « la préservation créatrice de la vérité dans l'œuvre »²²², plus fondamentalement que la connaissance scientifique qui, elle, se meut dans un domaine de vérité *déjà ouvert*²²³. Ce qu'il y a de propre à la pro-duction d'œuvre, c'est qu'elle illumine en même temps l'éclairage (*die Offenheit*) au sein de laquelle l'œuvre se fait œuvre. Elle n'a pas à se soumettre à un 'critère' ou un jugement de vérité. C'est en ce sens que « l'étance de l'art est la mise en œuvre de la vérité »²²⁴. Seule une telle production est création, « faisance » créatrice et, en ce sens, la création dans l'art est poésie :

« L'étance de l'art est la poésie »²²⁵.

« Tout art, en tant que laisser se produire la venue de la vérité de l'étant en tant que tel, est essentiellement poésie »²²⁶.

²¹⁷ Laurent Giroux, opus cité, al. 34, fr. 48.

²¹⁸ Ibidem.

²¹⁹ Ibidem, al. 40-47, fr. 63-65.

²²⁰ Ibidem, al. 48, fr. 66.

²²¹ Ibidem, al. 46, fr. 67.

²²² Ibidem, al. 64, fr. 88.

²²³ Ibidem, al. 50, fr. 69.

²²⁴ Ibidem, al. 59, fr. 80.

²²⁵ Ibidem, al. 62, fr. 84.

²²⁶ Ibidem, al. 59, fr. 81.

En définitive, disons que la figure d'Aristote représente pour Martin Heidegger une confirmation de la décision platonicienne pour l'ouvert-sans-retrait, révèle très nettement les trois quarts du deuxième paragraphe de la soixante-septième page de *Introduction à Heidegger* de Maxence Caron que nous reprenons à notre compte. En effet, l'histoire de la philosophie joue sa destinée sur la transition entre les possibilités ouvertes par Platon et ce que Heidegger nomme leur « durcissement » chez Aristote, c'est-à-dire l'application directe de ce que ces possibilités portent en elles. En dépit des patentes dissensions entre les deux grands et des explicites critiques aristotéliennes à l'endroit de son ancien maître, le sol sur lequel évoluent les deux pensées demeure le même, et cet axe principal où les deux philosophes se rejoignent est une certaine idée de l'habitation ontologique de l'essence de l'homme. La réalité humaine est pour eux ce qui se tient ou doit se tenir dans le domaine de l'ouvert. Chez Aristote tout comme chez Platon, avant d'être référée à la possibilité d'une relation essentielle à l'abîme de la *lèthè*, la réalité humaine est installée dans une dimension régie par le paradigme de la vision. L'homme ne se comprend et ne se désire que comme cette capacité d'arracher l'étant au retrait et de se mesurer soi-même selon la morphologie de l'étant donné à la prise en vue. Transition toute trouvée pour aller à Platon à travers Aristote, en se référant à l'article- commentaire de Morgan Gaulin sur Le Sophiste dans la revue Dogma.

Le cours que Martin Heidegger donna sur le Sophiste de Platon durant le semestre d'hiver de 1924-1925 à Marbourg fut traduit en français pour la toute première fois en 2001. Cet ouvrage enracine la réflexion du philosophe allemand, qui culmine dans l'*Être et temps* (*Sein und Zeit*), dans le rapport entre Aristote et Platon. Précisons d'abord que la totalité de l'ouvrage ne repose pas strictement sur des manuscrits attribuables à la main de Heidegger ; plusieurs *Nachschriften* sont venues compléter la totalité ; il ne s'agit donc pas ici de la traduction d'un manuscrit autographe. La postface de Ingeborg Schussler reprend en détails la question des notes multiples qui ont servi à la constitution du livre. Pour cette raison, les traducteurs ont eu à prendre certaines libertés à l'égard du texte. En ce qui a trait au titre, il est tiré du manuscrit original de Heidegger, tel que déposé à Marbach. Il s'agit donc de prendre la mesure d'un écrit heideggérien précédant *Sein und Zeit*, mais nous verrons que celui-ci porte, silencieusement, des germes de ce qui s'annoncera après l'œuvre de 1933, et tout particulièrement dans *Identität und Differenz* daté de 1957.

Dans son séminaire sur Le Sophiste de Platon, Heidegger structure son approche méthodologique selon une double préparation ; phénoménologique et historico-herméneutique. Sur son versant phénoménologique, la leçon s'attache au *phainomenon* ou, selon les termes même de Heidegger, à l'étant tel qu'il se montre à nous ; c'est cette capacité de la phénoménologie à se plier aux choses

telles qu'elles sont – qualité qui faisait dire à Emmanuel Lévinas que Heidegger et les heideggériens nous invitent, au fond, à retrouver le monde²²⁷ – qui fait dire à l'auteur qu'elle est à même de nous offrir une méthode d'interrogation scientifique dans le domaine de la philosophie. Sur son versant historico-herméneutique, le travail philosophique entend mettre en place une relation toute particulière à l'antiquité grecque. La proposition fondamentale de l'herméneutique consiste alors à considérer l'histoire de l'humanité comme une partie propre de notre être.

L'époque de Platon, et sa philosophie, ne se dressent point hors de nous, telle une étrangère ; car, selon Heidegger, nous ne sommes rien d'autre que son prolongement historique ; « (...) *ce passé, c'est nous-mêmes.* »²²⁸. Tout passé se trouve alors restauré en ce que nous nommons un « présent » de nous-mêmes. On sait que Platon (427-347 av. J.-C.), qui met en scène Socrate dans beaucoup de ses dialogues, est antérieur à Aristote (384-322 av. J.-C.). Mais Heidegger entend inverser l'ordre chronologique pour établir une sorte d'ordre logique innovant. Une grande partie de l'enseignement consacré à Platon par Heidegger porte donc, en fait, sur Aristote, et notamment sur le livre VI, *De l'éthique à Nicomaque*.

Pour que nous puissions faire ressurgir en nous cette histoire, il est nécessaire d'avoir accès à une médiation ; selon le principe herméneutique que choisit Heidegger, celui qui consiste à aller du plus clair au plus obscur, c'est Aristote qui constitue cette médiation, et les présocratiques ou Socrate comme il est généralement admis. Pourquoi Aristote ? Parce que Heidegger fait le choix de croire qu'Aristote a compromis Platon, et qu'il est donc arrivé à le dépasser ; les successeurs, pense-t-il, comprennent toujours les devanciers mieux qu'ils ne se sont compris eux-mêmes, reprenant ainsi l'adage herméneutique de Friedrich Schleiermacher selon lequel il est possible pour l'interprète, de comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même. Nous pourrions alors nous demander s'il existe une médiation herméneutique à l'œuvre d'Aristote ; Heidegger s'empresse alors d'expliquer qu'une telle médiation n'existe pas parce que, selon lui, Aristote n'a été dépassé par personne.

²²⁷ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche, Essais, 1976.

²²⁸ Martin Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, Paris, Gallimard, 2001, Traduction de Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle, Philippe Quesne Courtine, p. 20.

Aristote, donc, comme introduction au Sophiste de Platon ; Sophiste qui, nous devons le rappeler, doit d'abord être mis de côté pour faire place à l'explication du concept d'*alètheia* comme fondement de l'ontologie platonicienne. L'interprétation aristotélicienne de la vérité fait donc l'objet de la « Partie introductive ». Ce fondement ontologique, c'est au *logos* que Heidegger, à partir de sa lecture d'Aristote, le lie. Le *logos* en lui-même ne saurait être vrai ; il ne peut donc, pris seul, arriver à nous révéler l'étant.

Dans son *De Interpretatione*, Aristote nous convie à concevoir la parole comme parole signifiante. Le verbe « signifier » ne s'équivaut pas à l'action de dévoiler, au sens où la vérité dé-couvre l'étant. Une parole ne peut atteindre la haute fonction de dévoilement qu'à condition qu'elle puisse contenir à la fois ce que Heidegger nomme le dé-couvrir (*aletheuein*) -l'action proprement dite de la vérité- et le dissimuler (*psyseudesthai*). La parole révélatrice, le Verbe, doit donc, dans l'esprit d'Aristote et de Heidegger, être double ; « signifier » demande en effet à la fois un dévoilement et une dissimulation ; car, Heidegger le rappelle, dissimuler est un des genres du laisser-voir et donc du révéler. Voir le « laisser-voir », c'est ce qui constitue, à notre avis, l'expérience heideggérienne centrale ; elle demande que nous retrouvions le monde.

Selon la perspective aristotélicienne, la parole dé-couvre donc ce qui demeure recouvert. Ces considérations herméneutiques ne sont pas vaines ; c'est à partir d'elles que Heidegger pense arriver à retrouver ce qu'il conçoit comme étant la thèse centrale du Sophiste de Platon ; c'est-à-dire, la relation intime qu'entretiennent entre elles la parole et la vérité. L'être-vrai doit être le souci premier de toute parole et c'est lui qu'elle doit chercher à découvrir. Mais, voilà, le rôle du Logos n'est pas d'abord de présenter cet être-vrai, il est en fait bien peu sûr en ce qui concerne la vérité et il est assez souvent probable qu'il ne fasse que porter au-devant la fausseté. Ceci s'accorde à la double nature de la parole et c'est en vertu de celle-ci que le *logos* ne peut être envisagé en tant que « *lieu propre de la vérité* »²²⁹. Les chapitres du livre auquel Heidegger donne le nom de « Transition » questionnent plus directement l'impulsion du Sophiste, à partir de la découverte de cette double nature du *logos* ; qu'est-ce, en effet, qu'un sophiste et, par le fait même, que pouvons-nous dire du philosophe lorsqu'il se trouve dans la position d'usager de la parole ?

Le sophiste, ainsi que Heidegger l'entrevoit est, selon ses attitudes, un technicien ; il use de la parole et l'usage qu'il fait de celle-ci doit être compris au

²²⁹ Ibidem, p. 175.

sens le plus large, c'est-à-dire comme une *technè*. Selon celle-ci, le sophiste est celui qui s'y connaît. Platon en profite alors pour expliquer qu'une telle maîtrise n'est en fait qu'une illusion, et que loin de savoir de quoi il parle, le sophiste prononce des mots qui portent avec eux la fausseté. Le sophiste est celui qui nous convie à l'illusion qui consiste à tromper l'interlocuteur à l'aide de la puissance dissimulatrice de la parole.

Mais, Heidegger renverse cette interprétation ; si, au contraire, nous considérons la présentation, par le sophiste, de ce quelque chose qui n'est pas, la fausseté, plutôt comme quelque chose qui est, ce dernier nous force alors à revoir, selon les termes mêmes de Heidegger, « *l'être du non-étant* »²³⁰. Ce renversement, Heidegger lui attribue le qualificatif de « révolution de l'ontologie » ; elle consiste à se confronter à ce qui, dans l'étant même, affiche les caractères du non-étant, sous les espèces du « ne pas ». L'être comme la parole est double, par nature ; étant et non-étant, tout à la fois. La discussion se trouve ainsi relancée et Heidegger propose alors d'orienter la recherche en direction de la présence du non-étant. Suivant le dialogue platonicien, la technique sophistique tourne à l'impossibilité, *panta epistasthai*, demeure une utopie en marche ; c'est une impossibilité, ajoute Heidegger, de nature ontologique. En tant que tel, c'est un non-étant, mais en même temps, nous ne pouvons éviter de reconnaître sa présence ; c'est à cette présence du non-étant à laquelle Platon dédie la suite de son argument.

La possibilité de l'être du non-étant est donc envisageable à partir du seul fait que la *technè* du sophiste dit tout de même quelque chose, même s'il ne s'agit que de l'expression de la fausseté. Heidegger remarque aussitôt qu'elle doit, sans pour autant découvrir l'étant, au moins le dissimuler. La parole, ici, dissimule, et à cause de ce pouvoir-dissimuler, on la nomme alors un *psyeades* ; un pouvoir-dire qui ne découvre pas l'étant. Heidegger se demande alors comment une telle parole peut être effectivement possible. Il faut, selon lui – cette réponse constitue en fait, selon nous, l'avancée ontologique la plus puissante que Heidegger ait mise en jeu – qu'il puisse y avoir quelque chose comme un non-étant. L'étant, son existence, dépend de l'existence de son non-étant. Ainsi, Heidegger retrouve chez Platon la mise en existence « forcée » de ce non-étant ; « *tetolmeken upotestai to me on einai* »²³¹. Nous parlons bien d'une mise en existence, et ce terme est peu banal puisqu'il renvoie à cette belle

²³⁰ Martin Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, opus cité, p. 175.

²³¹ Ibidem, p. 184.

note qu'Heidegger lui-même a jointe à son manuscrit²³² dans laquelle il explique, à partir de sa lecture du Sophiste de Platon, en 257 d-e, qu'il nous faut désormais entendre le mot grec *anti* dans le sens du verbe « distinguer », « à partir du rendre présent ! »²³³.

Platon, à la différence de Parménide, choisit donc de prendre le parti du non-étant parce qu'il en a besoin pour démontrer l'existence du sophiste. L'ontologie parméniadienne était dans l'impossibilité de nous donner accès à une compréhension de la parole qui dissimule (*psyudes logos*), il faut donc, dans l'ordre du raisonnement dialectique, la rejeter ; Platon choisit alors de prendre l'illusion mise en jeu par le sophiste et reformule l'ontologie à partir de son existence effective, c'est-à-dire, donc, de sa vérité et de sa facticité.

Ce parti pris pour l'existence des choses mêmes constitue, à notre sens, le versant phénoménologique du travail de radicalisation de l'ontologie antique entrepris par Heidegger. L'appropriation des choses, les choses mêmes, le fait de se placer en face de leur facticité et, ici, en face de la facticité du *me ov* de la parole dissimulatrice, Heidegger lui donne le nom de « destruction » de la tradition dogmatique²³⁴. L'exercice phénoménologique, mené en ce sens, voudrait parvenir à laisser apparaître le passé pour qu'il est et, donc, indépendamment de ce que la tradition peut avoir à en dire ; c'est cela, nous dit Heidegger, qui consiste à respecter le passé, et ce respect doit nécessairement commander la destruction de ce qui le défigure en voulant le traduire ; apparaît alors, non plus une vision « romantique » de l'édifice philosophique, mais un moment concentré, un instant²³⁵, du travail du philosophe.

Chez Heidegger, de façon plus précise, le tournant platonicien a lieu autour de l'interprétation de deux notions grecques fondamentales : la *phusis* et l'*alètheia*. Ces deux mots que nous traduisons habituellement et trop rapidement par « nature » et « vérité » sont en réalité tissés d'une structure et d'implications bien plus profondes, comme le souligne Maxence Caron. Ainsi, la *phusis*, que Heidegger rattache au verbe *phuein*, poursuit Maxence Caron, signifie avant tout l'éclosion, l'émergence, le jaillissement ; et l'*alètheia*, que Heidegger rattache au mot *lèthè* (l'oubli, ou plus généralement le voilement, l'occultation), désigne la désoccultation, le dévoilement, le décèlement (*a-lètheia*).

²³² Martin Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, opus cité, p. 610.

²³³ Ibidem, p. 645.

²³⁴ Ibidem, p. 391.

²³⁵ Heidegger parle même d'un « fragment ».

Porté par la tendance inhérente à la lutte décrite par Sophocle (Le grand tragique grec connu de tous revêt une signification fondamentale à un moment précis de l'itinéraire heideggérien. Le cours professé en 1935, *Introduction à la métaphysique*, en fait sa figure centrale à travers la méditation d'un extrait d'*Antigone* : vers 332 à 375. L'interprétation heideggérienne de cet extrait va manifester puis accentuer les termes de l'*Urstreit* : combat originel entre l'étant et l'être, entre le clair et l'obscur, en introduisant un élément nouveau au cœur même de ce combat originel ; cet élément, c'est l'homme. L'homme, selon les vers d'*Antigone*, est ce qu'il y a de plus inquiétant dans l'inquiétant ; il est une violence au sein de la violence elle-même. La violence propre à l'humanité consiste à vouloir extirper ce qui accède ainsi à l'ouvert, de la proche fatalité de son évanouissement), l'homme grec ne finit par voir dans la *phusis* que le champ de l'ouvert et non plus l'acte d'ouverture.

N'est retenu que ce dont la vue a besoin, à savoir l'étant présent et non son acte d'être en présence, son acte d'être, c'est-à-dire son être. De la *phusis* émerge ainsi l'aspect même de l'étant déterminé, ses contours, sa physionomie. La *phusis* comme ouverture du visible, donne au visible d'être le visible qu'il est ; elle « autorise » chaque étant à se dresser dans la limite de son apparence, de son aspect, de son visage, bref, de ce que les Grecs ont nommé à partir de Platon son *idea* ou son *eidos* (du verbe *idein*, voir).

Avec la valorisation platonicienne de l'*idea*, l'oubli de l'être en tant que tel, au profit de ce à quoi il donne présence, est proportionnel à la croissante prédominance du paradigme de la visibilité, nous dit Maxence Caron. La philosophie en vient à un retournement au sein duquel le dérivé (l'aspect de l'étant, l'*idea*) est considéré comme l'origine. L'instauration de l'*idea* et le primat du visible sont contemporains ; ils correspondent pour Heidegger à la pensée platonicienne : la pensée platonicienne consolide la tendance du soi à se réfugier vers ce qui lui est toujours le plus visible, et dresse ainsi une théorie de l'*idea* comme source de tout étant.

Heidegger ne remet nullement en cause le statut d'autorité de l'*idea* par rapport au phénomène dont elle est la condition de possibilité (la phénoménologie ne sépare pas la chose de son espace d'apparition) : c'est dans l'*idea* que la chose est la chose qu'elle est et se donne comme cette chose-ci. Le binôme de l'étant et de l'Idée est pris dans le même phénomène et la même phénoménalisation ; la question de leur concordance ou de leur « adéquation » est un faux problème dès lors qu'ils jaillissent inséparablement et que cette inséparabilité est le phénomène lui-même.

Ce que Heidegger veut souligner, c'est que l'*idea*, malgré sa dignité structurante pour l'expérience, appartient au domaine de l'ouvert et que ce

domaine nécessite précisément un acte d'ouverture que le platonisme est censé ne plus prendre en considération. L'interprétation heideggérienne du platonisme, confie Maxence Caron, n'est en rien une critique de plus de l'Idée platonicienne, telle qu'on en trouve chez le premier matérialiste venu, bien au contraire. Heidegger n'entend pas remettre en cause la hiérarchie des « degrés d'être » mais la rendre à la racine de son déploiement.

Le glissement opéré par rapport à la notion de *phusis* ne peut-il pas être en quelque sorte retenu par la notion plus explicite et moins ambiguë d'*alètheia* ?

La relation au retrait y est, en effet, charnellement explicite. Assurément Platon, lui-même grec, ne peut entendre *alètheia* que comme grec, c'est-à-dire comme dévoilement. La conscience du voilement lui est donc encore présente. Toutefois, ce n'est pas dans l'entente du terme mais dans son exploitation que s'opère le tournant platonicien.

Porté par l'antagonisme irréconciliable que trahit le chœur d'*Antigone* entre le dévoilé et le dévoilement, entre le clair et l'issu-de-l'obscur, mis par l'époque hors de possibilité de concevoir la communion présente en ce combat, Platon va comprendre la sortie du retrait dans les termes de cette violence mentionnée par Sophocle, autrement dit comme un arrachement définitif au voilement. La sortie du voilement devient ainsi négation de ce dernier, et donc délaissement de cette référence à la *lèthè* de l'*a-lètheia*.

A partir du concept d'*alètheia*, ajoute Maxence Caron, deux axes de compréhension sont possibles : soit l'action même de dé-couvrir (qui ne peut se penser qu'en relation au retrait, à la *lèthè*), soit la valorisation du résultat du dé-couvrement, c'est-à-dire le primat du découvert, du visible, de l'étant.

Bien que l'attitude grecque soit toujours pour Heidegger un mélange impensé de ces deux attitudes (une volonté de maintenir hors du retrait et une conscience du retrait), c'est au second axe que Platon s'en tient exclusivement, accomplissant ainsi toutes les implications contenues dans la volonté dévoilante qu'évoquait la définition de Sophocle.

Platon met fin à la contradiction interne de la pensée grecque, à la contradiction entre ce que les Grecs souhaitent (la victoire sur la *lèthè*, sur le retrait) et ce qu'ils pensent (la domination du retrait). Platon est la décision impensée qui fait entrer la philosophie dans la *méta-phusique*, autrement dit dans l'occultation de cette nuit de l'être en quoi tout épanouissement d'être plonge ses racines pour pouvoir précisément être éclosion de présence.

Sans être lui-même la métaphysique, termine Maxence Caron, Platon inaugure sa possibilité.

b- Kant

Kant est certainement le philosophe qui a le plus influencé notre conception du temps, déclarait Josette Lanteigne, collaboratrice de l'Agora, dont nous épousons l'analyse. En effet, son approche subjectiviste du temps est résolument moderne, relativiste avant la lettre. Pourtant, rien n'est plus éloigné de cette conception que la compréhension ordinaire du temps comme ce qui passe, fuit, se mesure, nous restreint, change, etc. « Tout est absolument relatif », comme titrait un article récent de la revue *Science et vie*, mais nous continuons d'agir comme si le monde dans lequel nous vivons était doté d'une réalité absolue particulière.

Or Kant établit une distinction fondamentale entre les phénomènes (relatifs) et les choses en soi (absolues), limitant notre connaissance aux premiers et laissant aux secondes un rôle purement régulateur. C'est à l'aide de cette différence ontologique qu'il règle les vieilles questions laissées en suspend depuis des siècles : le monde a-t-il un commencement ou s'il existe de toute éternité ? ; est-il enfermé dans les limites ou s'il est infini ? ; les substances composées dans le monde sont-elles réductibles à des parties simples ou s'il n'existe absolument rien de simple dans le monde ? ; les phénomènes qui se produisent dans le monde sont-ils tous réductibles à la causalité suivant les lois naturelles, ou s'il est encore nécessaire de postuler, pour les expliquer, une causalité par liberté ? Et finalement, existe-t-il un être qui, soit comme partie, soit comme cause du monde, soit absolument nécessaire ?

Kant met fin au conflit de la raison avec elle-même en niant qu'il n'existe qu'une réalité, celle des choses en soi. Selon lui, très peu de choses existent « en soi », de manière absolue, et il ne s'agit pas à proprement parler de choses mais d'idées au sens le plus haut du terme : l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. Le monde de l'expérience commune n'est pas celui des choses en soi mais celui des « phénomènes » (qu'il appelle aussi « manifestations », « apparitions »), définis par Kant comme la manière dont les choses nous apparaissent au sein de l'expérience commune plutôt que ce qu'elles sont « en soi », indépendamment de nos modes de connaissance.

Or pour lui, notre connaissance est essentiellement intuitive, ce qu'il appelle « intuition » étant le rapport le plus direct à l'objet, la manière dont il nous est « donné ». C'est l'originalité de Kant d'avoir su couper les ponts avec la métaphysique rationnelle, qui prétendait penser le monde des choses en soi à l'écart de toute expérience possible pour nous. Pour Kant, ce n'est pas parce que je pense un objet que je le connais. Au contraire, pour que je puisse ainsi réfléchir sur lui, il faut qu'il me soit d'abord donné dans une expérience sensible, une « intuition ». Les êtres limités que nous sommes ont besoin d'une

pierre de touche, car il est évident qu'il ne suffit pas de penser les objets suivant nos concepts (de se les représenter) pour les connaître objectivement. La pierre de touche est l'intuition, qui est la manière dont les objets nous sont donnés immédiatement, avant toute pensée qui elle requiert un concept.

Le temps est la forme pure de toutes les intuitions sensibles, la première condition de possibilité de toute expérience. De plus, cette condition transcendante n'est pas un concept mais une intuition pure. Ce que Kant appelle « intuition », c'est la manière dont nous sommes affectés par les objets. Cette « affectation » est le signe d'une réceptivité. Or le temps est réceptivité pure, ce qui revient à dire qu'il est la manière dont nous nous rapportons aux objets avant même de les percevoir. De quelque manière qu'ils se présentent à nous dans l'expérience, les objets nous apparaissent par rapport à l'espace et au temps. Le temps est plus fondamental que l'espace puisqu'il est la forme du sens intérieur, qui comprend en lui tout le champ de l'expérience possible. Certes, il s'agit là d'idéalisme, mais Kant prétend que son idéalisme transcendantal est compatible avec le réalisme empirique :

« Notre idéalisme transcendantal accorde que les objets de l'intuition extérieure existent effectivement, exactement comme ils sont intuitionnés dans l'espace, et tous les changements dans le temps comme les représente le sens interne : en effet, puisque l'espace est lui-même une forme de cette intuition que nous nommons intuition extérieure, et que sans objet dans l'espace il n'y aurait jamais représentation empirique, nous pouvons et nous devons y admettre comme effectivement réels des êtres étendus, et il en est de même du temps. Mais cet espace même, ainsi que ce temps, et en même temps tous les phénomènes avec eux, ne sont pourtant pas eux-mêmes des choses ; ce ne sont rien que des représentations, et ils ne peuvent nullement exister en dehors de notre esprit, et même l'intuition intérieure et sensible de notre esprit [...] n'est pas non plus le moi propre tel qu'il existe en soi, ou le sujet transcendantal, mais seulement un phénomène donné à la sensibilité de cet être qui nous est inconnu. L'existence de ce phénomène intérieur, comme d'une chose existant en soi, ne peut être admise, puisque la condition en est le temps, et que le temps ne peut être une détermination de quelque chose en soi »²³⁶.

²³⁶ KANT, *Critique de la raison pure*, A 492 B520.

En d'autres termes, ni le moi – lui qui nous semble parfois si réel n'est qu'une « détermination de temps », « la plus pauvre de toutes nos représentations » - ni l'ensemble des phénomènes de la vie n'existent en soi, absolument, mais ils n'existent qu'à titre de représentations conditionnées par le temps. La compatibilité de l'idéalisme transcendantal avec le réalisme empirique ne constitue pas à proprement parler une preuve de la réalité du monde extérieur. C'est notre mode d'appréhension qui doit être ce qu'il est et non pas le monde qui doit être comme nous le connaissons.

Mais comme dirait Wittgenstein, notre expérience du monde réel n'a pas besoin d'être prouvée, car elle ne saurait vraiment être remise en question. Pour Kant, la réalité extérieure existe vraiment puisqu'elle fournit la représentation empirique de l'espace, le moyen par lequel celui-ci devient objet d'intuition empirique. Si l'espace n'était pas perçu empiriquement dans les objets, il ne serait rien pour nous. À titre d'intuition pure uniquement, il n'est pas connu en tant que tel, même si on peut dire que les sciences physico-mathématiques s'appuient sur les intuitions pures d'espace et de temps.

Tout en étant quelque chose comme formes de l'intuition, l'espace et le temps purs ne sont rien comme objets d'intuition, qu'une intuition vide sans objet (*ens imaginarium*). Kant met fin à l'illusion métaphysique, il montre que « tout est absolument relatif ». Les phénomènes, qui sont ce que nous rencontrons dans l'expérience, ne sont que des représentations dictées par le temps, qui n'est lui-même qu'une forme d'imagination transcendantale. Dans *Être et temps*, Heidegger prendra le relais en se tournant vers l'être. Là où Kant démontre que nous ne sommes et ne connaissons rien en dehors de la forme pure de l'intuition, le temps, Heidegger développe le concept d'être qui correspond à ce temps. Chez Kant, l'être n'est que le temps, celui-ci est l'être du phénomène. Chez Heidegger, c'est à nouveau l'être qui importe le plus.

Heidegger salue en Kant le premier et l'unique philosophe qui ait lié l'interprétation de l'être au phénomène du temps. Toutefois, il lui refuse la capacité d'explicitement complètement la problématique de la temporalité. Le schématisme transcendantal serait resté obscur aux yeux de Kant lui-même. Heidegger peut ainsi affirmer que tout le livre *Être et Temps* constitue une interprétation du chapitre de la *Critique de la raison pure* sur le schématisme transcendantal. Toutefois, cette auguste interprétation est restée en partie inachevée, car Heidegger n'a publié (en 1927) que les deux premières sections de la première partie de *Être et Temps*. Le reste du livre annoncé n'a jamais été livré. Toutefois, le 31 janvier 1962 (35 ans après *Être et Temps*), Heidegger prononçait une conférence intitulée « Temps et Être », le titre même annoncé dans *Sein und Zeit* pour la troisième section de la première partie. De l'aveu même de son auteur, il s'agit dans cette conférence de « dire quelque chose de la

tentative qui pense l'être sans égard pour une fondation de l'être à partir de l'étant ». en d'autres termes, Heidegger fait une distinction comparable à celle de Kant entre phénomènes et choses en soi : d'un côté l'étant, chose subsistante, et l'autre l'être, qui n'est pas l'étant et n'a donc pas besoin de se comparer à lui. On pourrait même penser que le phénomène kantien est plus proche de l'être que de l'étant, lui qui n'est justement pas une chose en soi. Mais Heidegger n'a pas cette générosité dans son interprétation de Kant, et dans « La thèse de Kant sur l'être », il le range du côté de ceux qui n'ont pas su comprendre l'être autrement que comme présence. Pire, être signifierait ni plus ni moins que pensée pour Kant, et son subjectivisme ne serait que l'écho de celui de Descartes.

C'est ainsi que Kant se trouve privé de la paternité de sa thèse fondamentale sur l'être, non pas celle qui le définit comme pure « position » - cette thèse est pré-critique puisqu'elle se retrouve dans *Le seul fondement possible de l'existence de Dieu* (1763) ; le seul fait que Heidegger s'y réfère en priorité montre qu'il ne tient pas compte du bouleversement critique amené justement par la compréhension de l'espace et du temps comme intuitions pures dans la *Critique de la raison pure* (1781, 1788), - mais à partir du temps : « *Kant reprend dogmatiquement la position de Descartes, tout en l'ayant revue et améliorée pour l'essentiel. Mais alors son analyse du temps, bien qu'elle ramène ce phénomène au sujet, demeure orientée sur l'entente courante du temps que transmet la tradition [pourtant, le premier point de l'exposition du temps dans l'esthétique transcendantale est que le temps n'est pas un concept empirique qui ait été tiré de quelque expérience que ce soit] ; et c'est finalement cela qui empêche Kant de travailler à dégager jusque dans sa structure et sa fonction propre le phénomène d'une "détermination transcendantale du temps" »*²³⁷.

La véritable thèse de Kant sur l'être, à savoir que celui-ci a le temps pour horizon, est reprise par Heidegger, qui saura lui donner un autre contenu. Chez Kant, comme chez les grecs, le phénomène à l'étude était la nature, l'objet. Chez Heidegger, c'est le *Dasein*, l'être de l'homme qui importe. Certes, Kant est déjà moderne, comme Descartes, le premier moderne, mais l'un et l'autre restent pris dans la problématique de l'être-créé. Heidegger définit l'être du *Dasein* comme

²³⁷ ET, § 6, p. 50.

être-jeté, souci, car il doit être à dessein de lui-même, sans pouvoir s'appuyer sur son statut de créature pour justifier sa présence au monde. Le *Dasein* est défini par le souci, il a la temporellité comme sens ontologique et la mort comme issue : « La plus propre possibilité, celle qui est sans relation, est indépassable. L'être envers elle fait entendre au *Dasein* qu'elle l'attend comme possibilité extrême de l'existence, celle de renoncer à soi-même ».

En attendant la mort qui me revient, j'ai à être ce que je veux être, nonobstant ce que j'ai été et n'ai pas choisi ni mérité, souvent. Mais sans extase, pas d'existence au sens fort. Le seul moyen de transcender le quotidien factuel de l'être jeté dans le monde est pour lui de créer son propre ensemble significatif en prenant pour guide l'unité des trois *ekstases* (ouvertures) du temps : avenir, être-été, présent. Ce que j'ai été, mon occupation, ce que je peux être. Il faut vivre à partir de la suite dès maintenant. Le temps opportun n'est pas nécessairement maintenant. L'extase du temps opportun et non pas seulement la délectation du présent, est la solution du problème du temps : on n'a qu'une vie à vivre mais trois *ekstases* pour la temporer : le temps éternel à la compréhension duquel on accède alors ne s'écoule plus, il est, comme disait Plotin, « *ce monde-là, où toutes les choses demeurent, paisibles, dans la félicité de leur condition* »²³⁸.

Le monde est transcendantal, c'est mon monde possible, un monde « subjectif » qui est pour moi plus objectif que tout ce qui s'appelle objet. Quant au temps, tout en étant ce qui est le plus subjectif, il est le don, le donné voire la donation et Heidegger rejoint ici Kant, qui concevait le temps comme réceptivité pure en même temps que condition de possibilité de tout ce qui existe. *Sein und Zeit* se termine sur la question : « Le temps se manifeste-t-il lui-même comme horizon de l'être ? ». On savait déjà qu'être (« laisser se déployer dans la présence ») est temps (ce qui donne le déploiement, c'est-à-dire l'être), mais si le temps est comme l'être, alors il n'est rien de temporel : en effet, l'être n'est pas l'étant, c'est-à-dire qu'il n'est rien, il ne figure pas en tant que temps dans l'étant. Dans la conférence « Temps et Être », Heidegger précise : « *Le temps n'est pas, il y a temps* »²³⁹.

Poursuivant, après s'être attardé sur le concept de temps, que dire de Heidegger et Kant sur la pensée philosophique, métaphysique en tant que telle?

²³⁸ Plotin, *Ennéades*, livre V.

²³⁹ in QIV.

L'intérêt que témoigne Heidegger pour la métaphysique après la publication d'*Être et Temps* se présente comme la réponse à une exigence de la nature humaine elle-même. La métaphysique étant inscrite dans la nature de l'homme, le seul mode d'accès au Dasein et aux problèmes philosophiques contenus en lui doit passer par une appropriation authentique de cette métaphysique naturelle, de cette *metaphysica naturalis*.

Contrairement aux textes qui prônent le « dépassement de la métaphysique », les textes produits dans les années 1920 prennent tous la nature humaine pour point de départ du travail philosophique. Rappelons pour mémoire que l'ontologie fondamentale présentée dans *Sein und Zeit* prétendait mettre en lumière le sens de l'être en partant d'un éclaircissement herméneutique de la nature du Dasein comprise comme temporalité. Or, ce procédé est propre à tous les textes écrits dans les années 1920, depuis l'herméneutique de la facticité jusqu'à la métaphysique du Dasein. Abordant alors la tâche de la philosophie à partir de son origine dans le Dasein, Heidegger prétend mettre en lumière, dans un travail d'inspiration kantienne, les conditions de possibilité du questionnement philosophique.

Malgré toutes les critiques qui ont pu être formulées quant à ce type de procédé, incluant celles de Heidegger lui-même, ce retour à la nature humaine peut être interprété autrement que comme une vulgaire « rechute » dans le subjectivisme ou dans l'« anthropologie » (On pourrait, en effet, interpréter ces textes à partir de la critique de l'anthropologisation de la pensée que présente Heidegger à partir du milieu des années 1930. Il faut, cependant, noter que dès l'époque de la métaphysique du Dasein, Heidegger se bat déjà contre cette anthropologisation et qu'il présente son entreprise métaphysique comme une réponse à cette tendance anthropologisante). Cette critique ne rend pas justice, selon François Jaran dont le commentaire sur « la pensée métaphysique de Heidegger » à l'Université de Montréal inspire notre rédaction, au travail original et à l'effort véritablement philosophique que Heidegger déploie dans les années 1920.

Si Heidegger aborde alors la philosophie à partir du Dasein, c'est parce qu'il la conçoit non pas comme la présentation systématique de nos connaissances mais bien comme une activité, comme un comportement propre au Dasein. Dans la mesure où c'est le Dasein qui élabore la philosophie, en la découvrant ou en la dissimulant, ce sont les comportements du Dasein comme tels qui doivent servir de *factum brutum* à la recherche philosophique. De l'« herméneutique de la facticité » à la « métaphysique du Dasein », un seul principe méthodique guide les travaux de Heidegger : pour aborder les problèmes fondamentaux de la philosophie, il nous faut porter notre attention sur ce qui permet, dans le Dasein, que de tels problèmes surgissent. Si donc la

pensée heideggérienne se modifie au cours de ces années, ce sera tout simplement parce que Heidegger conçoit la nature humaine de différentes façons : comme un être voué à l'interprétation et à la compréhension pour ce qui est de l'herméneutique de la facticité (1922-1923), comme un étant qui a cette particularité de comprendre l'être pour ce qui est de l'ontologie fondamentale (1924-1927) et, enfin, comme un étant dont l'être est caractérisé par la transcendance pour ce qui est de la métaphysique du Dasein (1927-1930).

C'est le dernier de ces trois « stades » (façons), qui nous intéressera dans le cadre de cette étude. Nous tenterons de saisir cette tentative de penser la philosophie à partir de « l'essence métaphysique du Dasein » comme un écho à l'effort kantien de justifier ses recherches métaphysiques à partir d'une « disposition naturelle pour la métaphysique » inscrite dans la « *raison humaine universelle* »²⁴⁰. C'est, en effet, comme retour à cet effort métaphysique que déploie Kant dans la *Critique de la raison pure* que Heidegger comprend lui-même sa « métaphysique du Dasein ».

Dans le cadre de ce « nouveau » projet, Heidegger tente de comprendre la philosophie comme une mise en lumière de ce qui fonde les comportements du Dasein. Mais plutôt que de se référer à la compréhension, comme c'était le cas dans l'herméneutique de la facticité, Heidegger parlera alors de transcendance pour évoquer la constitution fondamentale de cet étant privilégié. Après la publication d'*Être et Temps*, le concept de la « transcendance du Dasein » va occuper le centre des recherches de Heidegger jusqu'à devenir le phénomène par excellence de la réflexion philosophique.

Réinterprétant alors tous les thèmes fondamentaux de l'ouvrage de 1927 à partir du phénomène unitaire de la transcendance, Heidegger tente de caractériser le rapport originaire du Dasein à son monde comme un rapport de transcendance : le Dasein transcende l'étant en direction du monde. Fondement de tout comportement possible, la transcendance se présente comme ce qui advient depuis toujours dans le cours de l'existence du Dasein. La philosophie va se comprendre dorénavant comme la mise en lumière de ce phénomène qui se produit en permanence, bien que tacitement. La philosophie devra ainsi rendre explicite cet acte que constitue la transcendance en portant attention à cette condition de possibilité première des comportements du Dasein eu égard à l'étant. Philosophier, ce n'est rien d'autre que transcender, non pas tacitement comme cela se fait normalement, mais de façon explicite, expressément²⁴¹.

²⁴⁰ *Critique de la raison pure*, Introduction, B 21-22.

²⁴¹ La thématique du dépassement explicite de l'étant, de la « transcendance expresse, est traitée dans le cours du semestre d'hiver 1928 / 1929.

Dans la mesure où la philosophie surgit désormais d'un « dépassement de l'étant », Heidegger va se solidariser avec les visées de la métaphysique, c'est-à-dire de cette science qui se définit comme transgression de l'ontique vers l'ontologique. Le Dasein se caractérisant dorénavant comme transcendance, Heidegger va alors se référer constamment à ce qu'il appelle « *l'essence métaphysique du Dasein* »²⁴². Et c'est à partir de cette disposition naturelle pour les questions de la métaphysique qu'il entend aborder les problèmes de la philosophie. Or, dans ses travaux sur Kant, Heidegger a déjà rencontré une thèse assez semblable. Influencé en cela par les écrits métaphysiques de Baumgarten, Kant avait déjà parlé dans la *Critique de la raison pure* d'une « disposition naturelle » (*Naturanlage*) de la raison humaine pour la métaphysique. Bien que Heidegger modifie le sens de cette *metaphysica naturalis*, il n'hésite pas à se réclamer de l'entreprise kantienne de l'instauration du « *fondement d'une métaphysique* » « *conforme à la nature de l'homme* »²⁴³.

Le questionnement sur les conditions de possibilité de la métaphysique que constitue la *Critique de la raison pure* apparaît au crépuscule d'un siècle généralement hostile aux divagations obscures des métaphysiciens. La réputation de « brise-tout » (*Alleszermalmer*) que Kant s'est faite dans les « milieux métaphysiques » (Mendelssohn, 1785) pourrait à première vue laisser penser qu'il constitue l'aboutissement logique de cet esprit des Lumières. Cette réflexion critique sur la métaphysique aura finalement fait plus pour la « survie » de la pensée métaphysique que pour son rejet²⁴⁴. Si Kant s'intéresse à la métaphysique, ce n'est en fait pas pour en démontrer l'impossibilité mais pour bien prôner, comme il l'écrit dans la préface aux *Prolégomènes à toute métaphysique future* (Ak. IV, 257), une « complète réforme » de la métaphysique « selon un plan jusqu'alors entièrement inconnu »²⁴⁵.

²⁴² Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, 198.

²⁴³ Nous appelons ontologie fondamentale, l'analytique de l'essence finie de l'homme telle qu'elle prépare le fondement d'une métaphysique « conforme à la nature de l'homme »

²⁴⁴ Pour ce qui est du rôle chez Kant de la *metaphysica naturalis*, on peut consulter l'excellent travail de Leo Freuler, « L'origine et la fonction de la *metaphysica naturalis* chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 1991/3, 371-374.

²⁴⁵ Heidegger n'est pas le premier à insister sur l'aspect positivement métaphysique de la pensée kantienne. Bien que Reinhold ait déjà, du vivant de Kant, remis en question l'accusation de Mendelssohn, ce n'est pas avant la fin du XIX^e que le « Kant métaphysicien » sera reconnu comme tel. Max Wundt a aussi travaillé en 1920 à la reconnaissance de la « métaphysique kantienne ».

Si Kant tient en haute estime la métaphysique, note François Jaran, c'est qu'il a aperçu que celle-ci était intimement liée à ce qu'il appelle « l'intérêt de la raison humaine universelle ». Selon lui, nier l'existence de la métaphysique, c'est en quelque sorte trahir l'essence de la raison humaine elle-même²⁴⁶. C'est ainsi qu'à côté du questionnement concernant les conditions de possibilité de la métaphysique « comme science », s'établit un second ordre de questions qui concernent la métaphysique à titre de « disposition naturelle ». La métaphysique est donc « donnée » et « réelle » comme disposition naturelle (de façon subjective), mais seulement « possible » objectivement, c'est-à-dire comme science²⁴⁷.

La « métaphysique du Dasein » telle que la présente Heidegger à partir de l'été 1928 se comprend comme la reprise de cette tentative kantienne d'établir une métaphysique qui soit conforme à la nature humaine. En référence directe aux efforts de Kant pour penser la métaphysique à partir de la nature humaine, Heidegger va redéfinir l'essence du Dasein et faire de celui-ci un véritable *animal metaphysicum*, selon l'expression d'Arthur Schopenhauer. Les dernières lignes de la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? » de 1929 sont à cet égard éloquentes : « La métaphysique appartient à la « nature de l'homme ». Elle n'est ni une branche de la philosophie d'école, ni un champ ouvert à des spéculations sans frein. La métaphysique est l'événement fondamental dans le Dasein. Elle est le Dasein lui-même ».

L'élaboration de cette métaphysique du Dasein se déploie immédiatement après la publication de *Sein und Zeit* et s'établit en parallèle avec un travail soutenu sur la *Critique de la raison pure* de Kant. Comme nous l'avons indiqué, le point commun des entreprises heideggérienne et kantienne semble être la volonté de justifier leurs recherches en se réclamant de la nature humaine même, c'est-à-dire de s'appuyer sur ce que chacun d'eux conçoit comme l'*essence*

²⁴⁶ Un passage des *Prolégomènes* commenté par Freuler (*loc. cit.*, 378-379) est à cet égard très éloquent : « Que l'esprit de l'homme renonce un jour complètement aux recherches métaphysiques, on ne peut pas plus s'y attendre qu'à nous voir un jour suspendre notre respiration pour ne pas toujours respirer un air impur. Il y aura donc toujours au monde, et qui plus est, en tout homme, surtout s'il réfléchit, une métaphysique, que chacun, en l'absence d'un étalon connu de tous, se taillera à sa guise » (Ak. IV, 367).

²⁴⁷ L'introduction à la *Critique de la raison pure* l'expose clairement : « Cette espèce de connaissance peut en un certain sens être regardée comme donnée, et la métaphysique est réelle, sans doute pas comme science, mais bien comme disposition naturelle (*metaphysica naturalis*) » (B 21). Voir aussi, dans les *Prolégomènes* : « Si on peut dire qu'une science est réelle à tout le moins dans l'idée de tous les hommes, dès qu'il est établi que les problèmes qui y achèment sont posés à chacun par la nature de la raison humaine et du même coup ne cessent inévitablement de donner lieu à des essais de solution nombreux encore que défectueux, il faudra qu'on dise aussi que la métaphysique est réelle de façon *subjective* (et à vrai dire nécessaire) et dès lors c'est donc à bon droit que nous demandons comment elle est (*objectivement*) possible ? » (Ak. IV, § 40, 327, note).

*métaphysique de l'existence humaine*²⁴⁸. Dans le cas de Heidegger, si l'on peut affirmer que le Dasein est d'essence *métaphysique*, c'est parce que tous ses comportements sont précédés et ainsi rendus possibles par un dépassement de l'étant (transcendance) que la métaphysique peut et doit rendre explicite.

Entre l'herméneutique de la facticité et la métaphysique du Dasein, une différence dans l'interprétation de l'être du Dasein s'est installée. Il ne s'agit plus à la fin des années 1920 de penser le rapport du Dasein au monde sur le mode de l'interprétation et de la compréhension, ou de l'*Ausgelegtbeit*, mais davantage sur le mode de la transcendance. Le Dasein, eu égard aux étants qui l'entourent, transcende. Quand nous disons transcendance, nous ne parlons pas du bon Dieu ; nous parlons plutôt de quelque chose qui nous dépasse, nous excelle et nous unit. Mais en quoi consiste exactement ce dépassement (*Überstieg*) dont parle Heidegger ?

Bien que le terme soit timidement apparu au § 69 de *Sein und Zeit*, ce n'est qu'à partir des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* que la transcendance s'impose comme trait caractéristique et fondamental du Dasein. Tentant de penser l'intentionnalité plus originellement que Husserl, Heidegger en vient à parler du phénomène de la transcendance. Déjà, dans le cours du semestre d'été 1925, Heidegger avait montré que l'intentionnalité n'était qu'un phénomène dérivé qui devait être reconduit à un phénomène plus originaire. Mais c'était alors le souci (*Sorge*), phénomène caractérisé comme un « être-au-devant-de-soi » (*Sich-vorweg-sein*) et un « être-déjà-auprès » (*Schon-sein-bei*), qui remplissait cette fonction. Deux années plus tard, c'est la transcendance que Heidegger situe au fondement de l'intentionnalité en soutenant que la trouvaille de Brentano et de Husserl ne concerne en fin de compte que la relation ontique du Dasein à l'étant, relation fondée dans une « transcendance ontologique ».

²⁴⁸ Heidegger commente la démarche kantienne dans son cours de l'été 1930 sur l'essence de la liberté humaine : « Dans quelle mesure ces questions (celles de la *metaphysica naturalis*) se fondent-elles dans la nature humaine en général Comment Kant prouve-t-il cette affirmation ? Comment peut-elle l'être ? Réponse : tout simplement par un renvoi à la nature humaine elle-même. Si inconfortable que soit cette circonstance pour l'interprétation de Kant hier et aujourd'hui, aucun artifice interprétatif ne saurait évacuer, ou même seulement atténuer, la signification de ce fait fondamental : même la fondation, la justification de la métaphysique proprement dite n'est rien d'autre qu'un retour à la nature humaine » (GA 31, 205). Heidegger reconnaît dans la suite qu'une idée déterminée de l'homme (« la conception chrétienne de l'homme ») préside à l'instauration kantienne des fondements de la métaphysique proprement dite, de la *metaphysica specialis*. C'est dans ce contexte que Heidegger expose pour la première fois l'idée d'une « métaphysique du Dasein », d'une métaphysique qui réussisse à s'établir sans un tel présupposé et à mettre en relief « toutes les difficultés de problématisation » que recèle la nature humaine (ibid., 206).

Cette « transcendance originaire » (*Urtranszendenz*) consiste non pas en un se-diriger-vers l'étant (intentionnalité, transcendance ontique), mais bien plutôt en un dépassement de l'étant vers son être que Heidegger conçoit comme un « acte », comme l'*Urbandlung* des Daseins. La transcendance n'est donc ni la propriété de quelque étant supérieur, ni une caractéristique de l'objet par opposition à l'immanence du sujet, mais bien le propre du Dasein qui seul a accès à l'être de l'étant. Si ce phénomène acquiert une importance telle, c'est que Heidegger le conçoit comme la constitution fondamentale (*Grundverfassung*) de tout comportement possible du Dasein et, par voie de conséquence, de tout problème philosophique possible.

La transcendance n'est pas un comportement quelconque et possible du Dasein (parmi d'autres comportements possibles) envers d'autres étants, mais bien la constitution de base de son être, en vertu de laquelle il peut tout d'abord se comporter envers l'étant (GA 26, 221). Ce rapport à l'étant ne doit cependant pas être limité au rapport théorique : la transcendance précède tout mode possible d'activité en général. La rencontre de l'étant dans le monde dépend ainsi de ce que le Dasein ait préalablement dépassé l'étant vis-à-vis duquel il se comporte. Pour que l'étant fasse rencontre dans le monde, il faut que le Dasein puisse se rapporter aux structures fondamentales de l'étant, tant pour ce qui est de l'étant qui n'est pas à la mesure du Dasein, que pour l'étant qui est Dasein (tant le mien que celui des autres).

Ce qui se présente tout d'abord comme une critique de la compréhension superficielle du phénomène de l'intentionnalité va ainsi se transformer, à partir de 1928, en ce phénomène central de la pensée heideggérienne. Fondement de la compréhension de l'être et de l'être-au-monde, la transcendance deviendra alors le phénomène premier qui permet d'expliquer que de l'étant fasse rencontre et qu'un monde puisse se constituer. Toutes les structures ontologiques fondamentales du Dasein : l'être-au-monde, la vérité, l'être-jeté (*Geworfenheit*), la différence ontologique, ... seront désormais réinterprétées eu égard à cette idée d'un certain dépassement de l'étant. La transcendance n'explique donc pas seulement l'aspect configurateur du Dasein, mais le fait que celui-ci se tienne depuis toujours dans un monde, qu'il y soit jeté, constitue aussi le nerf de cette idée de transcendance.

Notre but n'est pas ici d'exposer dans toute sa complexité ce phénomène originaire de la transcendance. Afin néanmoins d'éclairer la nature « transcendantale » du Dasein, et par le fait même, la *metaphysica naturalis*, nous allons ici nous pencher sur l'essai *Vom Wesen des Grandes* de 1929. Rappelons que ce qui nous intéresse ici, c'est de montrer que pour Heidegger, la philosophie, la métaphysique en l'occurrence, émane de la nature humaine. En montrant comment est conçue, dans l'essai de 1929, la nature transcendantale du

Dasein, nous découvrirons comment Heidegger pense la possibilité de la métaphysique à même la nature humaine. C'est à partir de cet essai, solidaire des efforts que fait Kant pour penser la métaphysique à partir d'une analytique de la raison humaine, que nous tenterons de comprendre cette réappropriation de la *metaphysica naturalis*.

Le phénomène de la transcendance est présenté dans l'essai sur le fondement comme la structure unitaire de trois phénomènes propres au Dasein : le projet d'un monde (*Weltentwurf*), l'être-absorbé dans l'étant (*Eingenommenheit im Seienden*) et la vérité ontologique (*ontologische Wahrheit*), c'est-à-dire la « vérité de la compréhension de l'être ». Ces trois phénomènes constituent le caractère le plus propre du Dasein, son essence transcendantale. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, Heidegger considère alors qu'une saisie radicale et authentique de ce phénomène de la transcendance nous permettra d'établir une fondation plus originaire de la métaphysique. C'est cette promesse formulée dans l'essai sur le fondement que nous souhaitons ici mettre en lumière. En abordant la tripartition du phénomène de la transcendance, nous tenterons de saisir plus précisément le lien qu'entretient la métaphysique avec la nature du Dasein.

Les deux premiers moments de la transcendance sont explicités dans l'essai sur le fondement comme ces deux moments propres au Dasein que *Sein und Zeit* (§ 31) présentait comme le « projet-jeté », structure unitaire contenant les phénomènes du projet et de l'être-jeté. Dans cet essai, Heidegger ne pense cependant pas uniquement la nature du Dasein comme la tension entre ces deux notions antagonistes, mais aussi, en troisième lieu, comme le résultat de leur confrontation. Comme nous allons ici le montrer, la rencontre du projet et de l'être-jeté ouvre la possibilité de la compréhension de l'être, et, avec elle, la possibilité de toute métaphysique.

L'expression « projet jeté », dans sa simple formulation, rend manifeste une sorte de tension ou de contradiction interne au Dasein. Compris comme projet, le Dasein a cette particularité d'être à l'origine de l'esquisse des structures d'être qui permettent à l'étant de se présenter comme étant. Le Dasein est celui qui octroie à l'étant sa structure d'être, celui qui esquisse les rapports possibles avec les étants qui constituent le monde. Cette projection du Dasein est néanmoins contrebalancée par l'aspect jeté du Dasein, la *Geworfenheit*, qui indique que le Dasein se trouve toujours déjà dans un monde qui lui est imposé. Bien que le Dasein soit « maître » de l'esquisse des possibilités du monde, il est néanmoins toujours déjà de fait auprès des étants, c'est-à-dire auprès de possibilités déjà effectives. La projection libre trouve ainsi sa contrepartie dans cette contrainte que représente le monde effectif. Le Dasein, comme étant transcendant, se situe ainsi à la rencontre d'une puissance de projeter les

possibilités d'un monde et d'une impuissance complète face au retrait ou à la fermeture de certaines de ces possibilités. Cette double nature de la transcendance est, comme l'écrit Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique*, ce qui en constitue la finitude, « fondement de la nécessité de la métaphysique »

Bien que ces deux moments de l'essence du Dasein soient co-originaux, il s'en faut de beaucoup qu'ils soient identiques. Comme nous venons de le voir, les deux premiers moments de la transcendance sont « contemporains » et dépendent l'un de l'autre : le Dasein ne peut projeter le monde qu'en tant qu'il se tient lui-même au milieu de l'étant. Dans l'essai de 1929, Heidegger tente de penser « au-delà » du projet jeté, c'est-à-dire de déterminer ce qu'engendre une telle confrontation entre l'essor que constitue le projet et la privation que constitue le fait d'être jeté dans un monde. Selon son essence, le projet (*Entwurf*) des possibilités est à chaque fois plus riche que la possession qui repose déjà en celui qui projette (*im Entwerfenden*).

Le fait d'être jeté au milieu de l'étant implique en effet une certaine réalisation des possibilités que le Dasein projette et cette réalisation a pour conséquence la fermeture du Dasein à certaines possibilités. L'existence effective (*Faktizität*) du Dasein implique que certaines possibilités du monde lui soient retirées. Mais pour que de l'étant effectif, et non seulement possible, puisse faire face au Dasein et « faire sentir sa force », ce retrait de certaines possibilités est nécessaire.

Ce n'est donc qu'à partir de la rencontre des deux premiers moments de la transcendance que devient possible le rapport qu'entretient le Dasein avec l'étant. Le simple fait de pouvoir se rapporter à de l'étant effectif dépend de la rencontre du projet d'un monde et de l'être-absorbé dans l'étant. Le projet comme tel rend possible une certaine compréhension de l'être de l'étant, mais ne permet pas à l'étant comme tel de se présenter. L'être-absorbé dans l'étant, de son côté, permet au Dasein de se sentir au milieu de l'ensemble de l'étant sans pour autant constituer comme tel un rapport à l'étant. C'est bien plutôt la rencontre de ces deux moments de la transcendance qui, « dans leur unité caractéristique », rendent possible la manifestation (*Offenbarmachen*) de l'étant et le rapport (*Verhalten*) du Dasein à ce même étant.

Or, cette origine transcendantale du rapport à l'étant a une conséquence toute particulière : le Dasein ne peut concevoir son rapport à l'étant comme l'unique rapport possible mais doit l'envisager plutôt comme un rapport déterminé parmi tous les rapports possibles. Tant dans son comportement envers les objets du monde que celui envers les autres et envers soi-même, le Dasein va tendre de façon naturelle à interroger les raisons pour lesquelles les choses sont

ainsi et non pas autrement. C'est donc de cette rencontre du projet et de l'être-jeté, ou encore, d'un essor et d'une privation (*Überschwung und Entzug*), que naît, selon Heidegger, cette tendance du Dasein à demander « pourquoi ? », tendance d'où tire son origine la métaphysique naturelle contenue dans le Dasein. C'est ainsi que dans son cours de l'été 1928 sur Leibniz, Heidegger écrivait : « En son essence métaphysique, le Dasein est celui qui demande pourquoi ».

Dans la mesure où c'est de la nature même du Dasein comprise comme transcendance que jaillit le questionnement philosophique, nous comprenons enfin comment et pourquoi Heidegger entendait récupérer et fonder la thèse kantienne de la *metaphysica naturalis*. C'est ainsi que, comme Kant, Heidegger tente de montrer que la métaphysique est non seulement un « penchant » mais bien une contrainte imposée à l'homme par sa propre nature, un « besoin propre » de sa raison. Dans une formulation encore plus forte : « *La métaphysique est l'événement fondamental dans le Dasein. Elle est le Dasein lui-même* »²⁴⁹.

La métaphysique n'est donc pas seulement pensée comme quelque chose de conforme ou de non contradictoire à la nature humaine. C'est bien plutôt comme « nécessité transcendantale » qu'est conçu le surgissement de la question « pourquoi ? ». L'être du Dasein se comprend comme transcendance et la transcendance se comprend comme « condition suffisante » pour le surgissement de la métaphysique. Bien que nous n'ayons encore rien dit de ce en quoi consistera le déploiement d'une telle métaphysique pensée à partir de la transcendance du Dasein, une chose a été établie : la transcendance du Dasein constitue la source d'une *metaphysica naturalis* contenue dans le Dasein qui manifeste la nécessité des questions métaphysiques.

Cette thèse de la *metaphysica naturalis* ne survivra cependant pas telle quelle aux modifications que subira la pensée heideggérienne au milieu des années 1930. La métaphysique se présentera alors de plus en plus comme ce que la pensée doit tenter de dépasser et non plus comme son essence propre. La métaphysique ne représentant plus que l'obstacle principal au problème de l'être, cette thèse défendue à la fin des années 1920 perdra alors toute sa force.

Après les années 1920, la philosophie ne devra plus se plier à la nature humaine, mais bien au contraire travailler à une modification, une transformation de la nature humaine qui rende possible l'éveil à ce qui s'appellera alors la « vérité de l'être ». L'introduction que Heidegger a ajoutée en 1949 à la conférence *Was ist Metaphysik ?* est sans doute le meilleur

²⁴⁹ Heidegger, GA 9, 122.

témoignage de ce changement dans l'œuvre de Heidegger en ce qu'elle s'attaque directement à cette possibilité d'établir une métaphysique qui soit « conforme à la nature humaine ». Vingt ans après la parution de *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger se dresse alors contre cette prétention d'instaurer à neuf les fondements de la métaphysique et inclut dans les tâches du « dépassement de la métaphysique » ce dépassement de la thèse kantienne de la *metaphysica naturalis* : « Dans la pensée qui pense la vérité de l'être, la métaphysique est dépassée (*überwunden*). (...) Aussi longtemps que l'homme demeure l'animal rationnel, il demeure l'animal metaphysicum. Aussi longtemps que l'homme se comprend comme le vivant doué de raison, la métaphysique appartient, selon le mot de Kant, à la nature de l'homme. Par contre, si elle réussit à retourner au fondement de la métaphysique, la pensée pourrait bien entraîner un changement de l'essence de l'homme, changement d'où s'ensuivrait peu à peu une transformation de la métaphysique »²⁵⁰.

²⁵⁰ Heidegger, GA 9, 367-368.

En guise de conclusion au quatrième chapitre de notre travail, nous dirons ceci :

Le mérite de Heidegger est de ne pas avoir délivré d'œuvre ou de doctrine, mais des « chemins ». Il a mis en épigraphe de ses œuvres complètes la phrase : "*Wege, nicht Werke*" – "frayages, non ouvrages" comme a traduit quelqu'un qui voulait montrer que le français est capable de traduire Heidegger en mieux (cette traduction donne, en effet, une rime plus riche à l'original allemand). Ces chemins ouvrent ou frayent des perspectives inouïes sur l'histoire de la philosophie – et donc de l'Occident – dont Heidegger a compris la grandeur comme personne.

On comprend, en effet, pourquoi Platon, Aristote, Descartes, Kant... ou Hegel sont de grands penseurs. C'est qu'ils représentent les différentes époques de l'histoire de l'être. Qu'est-ce qu'être ? Quel est le critère de la réalité ? Platon détermine l'être comme *idea*, Aristote comme puissance-acte, Descartes comme idée claire et distincte, Leibniz comme nomade, Kant comme objectivité de l'objet, Hegel comme idée absolue, Nietzsche comme volonté de puissance.

Mais d'où viennent ces déterminations ? Ils posent tous en principe une détermination de l'être qui marque leur époque mais sans dire d'où elle provient. Heidegger demande : qu'est-ce que l'être lui-même qui est ainsi historiquement déterminé ? Personne n'a répondu autrement que par une autre chose : l'être est *idea*, acte, etc... mais ce sont là des "étants", des choses, pas l'être. Comment aborder l'être directement, l'être même – et non l'être de l'étant i.e. l'"étantité" ou en latin la "substance" ? Jusqu'ici on est encore chez Aristote avec ses réflexions sur l'"étant".

Mais Heidegger a un coup de génie : il découvre (grâce à la Critique de la raison pure) que l'être est à chaque fois déterminé à partir du temps – ce qui éclaire toute l'histoire de l'occident.

Platon est le premier à dire que l'être, la substance, l'*idea* est *aei*, "permanente". Or phénoménologiquement, cela est inscrit dans la langue grecque.

En effet, substance en grec c'est *ousia*, qui est le participe substantivé féminin de *einai*, donc : étantité ou étance, *Seiendheit* en allemand, "le fait d'être". Or *ousia* en grec, qui a donné le nom par excellence de l'être en philosophie, la substance, est, en fait, à l'origine un nom commun qui désigne le domaine agricole, la propriété terrienne. Platon s'est servi d'un terme courant pour fonder toute la philosophie. En quoi l'on voit que Heidegger n'est nullement un original quand il joue avec les mots. "*Idea*" est encore un jeu de

mot de Platon : ce mot désigne en effet la langue courante ! Platon violente autant la langue grecque que Heidegger la langue allemande.

Quel rapport entre le domaine terrien et l'être pour Platon ? La permanence. La Grèce est un pays de tremblement de terre : la permanence est un enjeu de l'existence grecque. Le domaine terrien comme la substance, c'est ce qui reste toujours, ce qui ne disparaît jamais et sur quoi on peut s'appuyer (*epi-steme* en grec c'est se tenir ferme sur). Rappelons que la métaphysique de Marx est exposée dans un livre dont le titre est "Das Kapital"...ousia !

Heidegger se rend ensuite compte qu'en allemand le terme *Anwesenheit* a également ce double sens de propriété terrienne et d'essence philosophique. Il se lance alors dans une reconquête de l'origine de la philosophie à travers sa propre langue.

Mais toutes les langues ont ce double sens. *La estancia* en espagnol c'est la ferme et aussi le participe féminin substantivé de *estar*. Et en ancien français on disait l'estre-Jacques pour dire la maison de Jacques. C'est donc quelque chose qui est inscrit dans l'existence occidentale – civilisation de sédentaires (d'agriculteurs).

Sein und Zeit (*Être et temps*) est le livre où Heidegger expose cette découverte. Heidegger décide de reprendre la question de l'être chère à Aristote mais autrement que lui, c'est-à-dire sans assimiler être et étantité, *einai* et *ousia*. Qu'est-ce que l'être ? Heidegger répond de façon minimale : ce qui est questionné par l'homme. L'être est une question. Or celui qui questionne c'est l'homme. Donc pour accéder à l'être il faut passer par l'homme.

Qu'est-ce donc que l'homme ? Celui qui se pose la question de l'être ! C'est un cercle herméneutique. Être et homme sont indissociables. On ne peut comprendre l'un sans l'autre. Pas d'homme sans être ni d'être sans homme. C'est ce cercle, cette structure que Heidegger appelle *Dasein*.

Dasein, c'est "das-Da-sein", être-le-là, ouvrir le là, i.e. la possibilité qu'il y ait quelque chose, le il y a originel (la filiation avec Kant est flagrante). L'homme est d'emblée autre chose qu'homme, autre chose que lui-même : il est *Dasein*. Voilà son essence : être toujours déjà hors de lui-même, dans l'autre, dans l'être (le monde), ek-sister. *Dasein* peut être considéré comme une traduction de "psychê" chez Aristote, quand celui-ci dit que " la psychê est en quelque sorte tous les étants" : la psychê est le monde.

La conscience n'a, comme la monade de Leibniz, ni portes ni fenêtres, non cependant parce qu'elle est enfermée dans ses représentations subjectives,

mais parce qu'elle est, en fait, toujours déjà hors d'elle-même : elle est pure transcendance. Quand je regarde les étoiles, je n'effectue pas un trajet de moi-même vers le ciel, mais je suis déjà là-bas, à des années lumières, avant d'être en moi-même. On est toujours en décalage par rapport à soi-même ; c'est cela être un homme. Être en soi-même est un mouvement de réflexion secondaire. Je découvre d'abord le monde, je suis le monde avant d'être moi-même.

C'est ce que Heidegger appelle l'"être- au- monde" : l'homme est originellement voué au monde, il s'occupe du monde avant de s'occuper de lui-même (c'est la "préoccupation "). Le traducteur français d'*Être et temps*, François Vezin, remarque en note à ce propos que le français est ici beaucoup plus précis que l'allemand, car l'expression heideggérienne "*in-der-Welt-sein*", être-dans-le-monde, est à la limite du contresens phénoménologique.

En effet, le Dasein n'est pas "dans" le monde comme une chose, il est "au" monde, ce qui est très différent. La traduction française permet donc d'améliorer le texte allemand (ceci dit pour casser l'idée répandue selon laquelle les traducteurs français seraient inféodés à la langue allemande).

De même, par rapport à autrui, je ne suis pas d'abord moi-même avant de rencontrer autrui, grâce à une hypothétique intersubjectivité. Je suis originellement voué aux autres, je suis les autres avant d'être moi-même : c'est l'"être-avec", le *Mitsein*. Être le là, das-Da-sein, c'est donc aussi bien être au monde qu'être à autrui. L'altérité est essentielle au *Dasein*. Il est, tout entier, ouverture à l'autre, et même au tout autre, à savoir l'être.

Ces structures du *Dasein* que sont ainsi – entre autres – être au monde, préoccupation ou *Mitsein* sont des catégories qui se rapportent exclusivement à l'étant qu'est l'homme, l'étant pour qui l'être est une question. Or le terme de catégorie désigne chez Aristote la structure de l'étant en général : substance, qualité-quantité, actif-passif, possession-privation etc. les structures du *Dasein* seront donc appelées par Heidegger "existenciaux" afin de les distinguer des catégories qui s'appliquent à toutes les choses sans distinction.

On ne peut, en effet, comprendre l'homme comme un étant parmi les autres. Or c'est ce qu'a fait Aristote en déterminant l'homme à partir des catégories de l'être : l'homme est une substance ou un "sujet" parmi d'autres. Descartes enfonce le clou en déclarant que l'homme est le "sujet" c'est-à-dire la substance, la chose, par excellence. Le terme sujet, chez Aristote, désigne, en effet, ce qui ne peut être attribué à rien d'autre et se suffit à lui-même : substance. Appeler l'homme sujet c'est donc en faire la chose première. Avec Descartes commence la "métaphysique de la subjectivité", la métaphysique de

l'homme comme chose suprême – mais ce faisant tout de même comme chose ("chose pensante").

L'homme n'est pas un étant parmi d'autres, il est l'"ek-sistance", le *Dasein*, ce par quoi il y a des "étants", par quoi l'être apparaît comme tel, par quoi il devient question. Car l'homme n'est pas, il a à être. Mais il ne sait comment puisque l'être est indéterminé, d'où la portée vitale ("existentielle") de la question de l'être pour l'homme.

L'être c'est en fait le possible pur et simple, équivalent du néant. Heidegger écrit dans *Être et temps* que le possible s'érige plus haut que le réel (Gallimard p.66). Quand l'homme prend conscience qu'il a à être, il est face à l'infini du possible, au néant, à la mort, à la liberté, et l'angoisse l'étreint, car le possible est inépuisable, et en même temps il faut choisir, car avoir à être c'est aussi avoir à mourir. L'angoisse est ainsi l'attitude dans laquelle l'homme prend conscience de son essence, devient *Dasein*.

La question de l'être doit ainsi être posée dans le cadre d'une analyse de l'existence humaine, donc de la mort, donc du temps : être et temps.

Penser l'être et par là-même l'homme – ce qui n'a jamais été fait dans toute l'histoire de la philosophie ! – voilà le projet de Heidegger, projet en fait jamais effectué mais seulement mis en place par ce dernier. La question attend toujours sa réponse.

CONCLUSION

Conclusion

L'homme est cet étant ontologiquement privilégié en ceci qu'il a toujours déjà une certaine entente de l'être, non une connaissance, mais une certaine compréhension implicite et non thématique de ce qui signifie « Être » pour les étants (les choses qui sont) qui l'entourent. La connaissance de l'étant est dite ontique : la science est un exemple de connaissance ontique en ce qu'elle n'interroge jamais les présupposés de ses relations aux objets. La question de l'être de l'étant, quant à elle, est dite ontologique.

« Être et temps » interroge le sens de l'être, thème fondamental de l'ontologie, définie par Aristote comme étant la question de l'être en tant qu'être. Pour Heidegger, celle-ci est tombée dans l'oubli et la trivialité (la tradition philosophique qu'il faudra détruire - ou, selon les traductions – déconstruire), et doit être reposée à la lumière d'une « analytique du Dasein » c'est-à-dire une étude structurelle de l'existence humaine.

L'analytique existentielle, qui consiste en l'examen des structures de l'être de cet étant appelé Dasein, se présente comme une voie d'accès au sens de l'être²⁵¹. L'intention de Heidegger, dans *Être et Temps*, était dès le départ, de passer de l'élucidation de l'être de l'étant à celle de l'être en général. C'est la raison pour laquelle il a pris soin de définir sa recherche comme « *une avancée en direction du concept d'être, et ce, par le chemin d'une interprétation spéciale d'un étant déterminé, le Dasein, à partir duquel doit être conquis l'horizon nécessaire à une compréhension possible de l'être* »²⁵².

En fait, tout se passe comme prévu. L'analytique existentielle s'achève sur la définition de l'être du Dasein comme totalité articulée et unifiée par le « souci ». Celui-ci apparaît comme une structure unifiante. Mais nous ne savons pas encore, à la fin de la première section, ce qui constitue ontologiquement l'unité de cette multiplicité. C'est la deuxième section qui se consacre à remonter du résultat de l'analytique existentielle à son fondement : « *la question ontologique, écrit Heidegger au terme de son analyse du souci, doit être menée encore plus loin, jusqu'à la mise à découvert d'un phénomène encore plus original, qui porte ontologiquement l'unité et la totalité de la structure multiple du souci* »²⁵³. La question du sens de l'être se ramène donc à la question de

²⁵¹ ET, § 2.

²⁵² ET, § 8.

²⁵³ ET, § 41.

savoir ce qui rend possible l'unité articulée par le souci. En résumé, la première section a consisté à remonter de la diversité des modes d'être du Dasein à la totalité du souci, la deuxième s'est interrogée sur le fondement de l'unité de cette totalité.

Au fil de l'analyse, il est apparu que les moments constitutifs du souci, être en avant de soi, être déjà, être auprès de, correspondent respectivement à l'avenir, au passé et au présent. Ces trois moments, avons-nous vu, ne s'ajoutent pas du dehors les uns aux autres mais s'emboîtent mutuellement selon un processus qui est la « temporalité ». Heidegger, pour mettre celle-ci en lumière, l'a soigneusement distinguée du temps ordinaire. La temporalité, en effet, ne doit pas être pensée à partir du temps, mais le temps à partir de la temporalité. *« Si l'on part, écrit Marlène Zarader, de la représentation traditionnelle du temps comme succession, on sera conduit à se représenter la temporalité sur le mode d'une accumulation progressive : de même que le maçon compose une maison avec des pierres, de même la temporalité composerait, avec les fragments du temps, le déroulement infini et monotone de ses moments. Et, telle la maison qui peut ensuite être démolie pierre par pierre, cette temporalité compacte serait susceptible d'être indéfiniment redivisée en chacune de ses parties »*²⁵⁴.

Le temps originaire ne saurait donc se confondre avec le temps ordinaire. En d'autres termes, la temporalité ne saurait être traitée comme un étant : *« la temporalité n'est pas, elle se temporalise »*. Elle est le processus temporel lui-même consistant à temporaliser ses modes. L'unification réalisée ne réside pas dans un rassemblement en soi de parties isolées, elle consiste à projeter hors de soi ses propres possibilités sans pour autant s'en séparer. Cette projection est l'effet de la temporalité qui est extériorisation, *« l'en dehors de soi originel »*²⁵⁵. Ainsi, la deuxième section a montré que le sens de l'être du Dasein, le souci, vient de la temporalité. Au terme de *Sein und Zeit*, nous avons donc été conduits du Dasein au Temps.

Le déroulement interne du traité montre qu'il conduisait au-delà. L'ambition de l'auteur était bien, dès le départ, de s'interroger sur l'être même. Nous avons vu, en effet, que l'objectif de l'analytique existentielle n'était pas de répondre à la question de l'être mais de la préparer. La deuxième section s'est achevée sur la même promesse. Nous sommes allés du Dasein au temps, mais

²⁵⁴ Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, p. 212.

²⁵⁵ ET, § 65.

pour arriver au but, il faut aller du temps à l'être. D'où l'ultime question sur laquelle se ferme le livre : « *le temps se manifeste t-il comme horizon de l'être ?* ». Or, tel est le thème de la troisième section qui devait être intitulée « *Zeit und Sein* » et qui fera l'objet d'un séminaire paru sous ce titre²⁵⁶. Nous restons donc en chemin. A quoi attribuer la cause de cette interruption ? Ni de ce que l'être y aurait été mal situé par rapport au temps, répond Zarader, ni de ce que le *Dasein* y aurait été mal situé par rapport à l'être. Mais ce qui se révèle impossible, ce fut de remonter de la temporalité comme être du *Dasein* à la mise à découvert du temps comme horizon de l'être²⁵⁷. La raison de cet « échec » se trouve dans le fait que la philosophie de Heidegger réclame un au-delà de l'être et du temps.

Pourquoi ce dépassement est-il exigé et comment se réalise t-il ? L'être visé par Heidegger, nous l'avons vu, n'est pas un absolu séparé. Il est, à l'intérieur de sa propre histoire, l'ensemble des figures par lesquelles il se dispense. Dans le séminaire intitulé *Zeit und Sein*, Heidegger s'interroge sur la nature du rapport entre temps et être. Il ne peut s'agir d'une relation entre deux êtres, car du temps et de l'être on ne peut dire qu'ils sont. La seule chose que l'on puisse affirmer est qu'il y a, *Es gibt*, du temps et de l'être. Cette expression formée du verbe « *Geben* » qui signifie donner devrait se traduire littéralement « cela donne ». *Es gibt Sein* veut donc dire ce qui donne l'être. Il y a donation d'être. « *L'être se déploie comme l'histoire de sa propre dispensation, et cette dispensation – qui est l'être même – provient d'une donation préalable qui n'est plus du tout l'être et qui repose dans le Es* »²⁵⁸.

Or, à partir du moment où l'être est donné ce qui donne ne peut être l'être ! Cet autre que l'être qui donne l'être c'est le temps, car le temps donne la présence qui se confond avec l'être. Mais si le temps donne l'être qui donnera le temps ? Ce ne peut être l'être puisque c'est le temps, puisque le temps ne se donne pas. Ce qui donne le temps et l'être, et les fait advenir, c'est le *Es* primordial. Mais le *Es* donateur d'être est autre que le *Es* donateur de temps. Et, cependant, il est aussi le même car ce qui donne le temps se révèle comme ce qui donne l'être. Le *Es* est à la fois le même et autre ! Il y a donc dans le *Es* original comme une brisure, un écart, un « *décalage intérieur à l'identité* »²⁵⁹ qui explique le surgissement, l'avènement de l'être et du temps. Cet avènement, Heidegger l'appelle *Ereignis*.

²⁵⁶ QIV, 1976.

²⁵⁷ QIV, p. 216.

²⁵⁸ QIV, p. 324.

²⁵⁹ QIV, p. 242.

L'*Ereignis* est ce qui fait s'entr'appartenir le temps et l'être. Il est le rapport de tous les rapports engendrés par cette co-appartenance. Celle-ci est rendue possible par la Différence installée au cœur du Même. Nous ne sommes donc pas dans une philosophie de l'Identité, où tout est pareil, égal, parce que rien ne diffère, et où tout est statique et vide pur. Nous sommes dans une philosophie du Même. Le Même suppose la différence de ce qui diffère et le rassemblement en lui de ce que la différence sépare. Alors que le pareil annule, par égalisation, les termes différents. Jean-Luc Marion peut écrire sans jeu de mots : « *Le Même ne revient pas au pareil ni le pareil au Même* »²⁶⁰.

Ni être, ni temps, l'*Ereignis* est le mouvement de « *désappropriement* » par lequel il se dépossède de soi au profit de ce qu'il donne. Ainsi, l'*Ereignis* est essentiellement retraits. Il se donne en se retirant. De lui, tout dérive et à lui tout retourne en s'abolissant. L'*Ereignis* apparaît comme l'origine de ce double mouvement de descente et de remontée qui va du temps à l'être, de l'être au Dasein, qui s'efface au profit du monde et des choses, puis des choses et du monde au Dasein, à l'être et de l'être au temps.

Ainsi le temps et l'être s'effacent au profit de ce qui les dépasse : le *Es gibt* donateur originel. L'apparition évanouissante de l'être en faveur de l'*Ereignis* est le terme ultime de la pensée de Heidegger qui échoue, par conséquent, comme philosophe de l'être : « *tandis que l'être vient au regard comme Ereignis, il disparaît en tant qu'être... L'Ereignis est bien plutôt pensé de telle sorte qu'il ne puisse être maintenu ni comme être ni comme temps* ». Heidegger n'est pas parvenu à penser l'être en tant qu'être. Lui-même en fit l'aveu à Jean Beaufret : « *Dès la lettre sur l'humanisme, je continue à dire Sein, mais je pense Ereignis* »²⁶¹. Après *Être et temps*, il y a eu un moment où Heidegger a profondément reconsidéré sa position sur plusieurs notions exposées dans *Être et temps*.

La philosophie de Heidegger, à la fois, renoue avec la grande tradition de l'antiquité en posant le problème de l'être en général et répond à la préoccupation de la pensée moderne de rendre à la personne la maîtrise de son destin. Mais dans l'idéalisme occidental, la souveraineté du moi n'a jamais été séparable du prestige du Transcendant qu'il soit Dieu ou qu'il soit simplement l'Eternel mais toujours un Existant.

En posant le problème de l'ontologie où à juste titre Heidegger voit l'essentiel de son œuvre, il a subordonné la vérité ontique, celle qui se dirige sur l'autre, à la question ontologique qui se pose au sein du Même, de ce soi-même

²⁶⁰ Marion, « Du pareil au même » in Cahier de l'Herne, Paris, 1983, p. 154.

²⁶¹ In Cahier de l'Herne, p. 229.

qui, par son existence a une relation avec l'être qui est son être. Cette relation avec l'être est l'intériorité originelle véritable. La philosophie de Heidegger est donc une tentative de poser la personne en tant que lieu où s'accomplit la compréhension de l'être en renonçant à tout appui dans l'Eternel. Dans le temps originel, où dans l'être pour la mort, condition de tout être, elle découvre le néant sur lequel elle repose, ce qui signifie aussi qu'elle repose sur rien d'autre que sur soi. Royauté qui tient à notre indigence ; elle est sans triomphe et sans récompense.

Le débat de Heidegger avec la métaphysique peut souvent apparaître très complexe. Il est vrai que les textes de Heidegger sont parfois très obscurs. Mais son expérience fondamentale de l'être ressortit à quelque chose de très simple, voire à ce qu'il y a de plus élémentaire, à savoir qu'il est de l'être, de l'étant et non pas rien. Ce fut, aux yeux de Heidegger, la toute première expérience des penseurs grecs : il y a de l'être, l'être émerge et nous submerge. C'est la pensée, parméniennienne aussi bien qu'héraclitéenne, de la *phusis*, mais c'est aussi une expérience qui est à la portée de chacun, s'il est vrai que le Dasein, que nous sommes tous, ne désigne rien d'autre que l'ouverture à l'être, mais toujours pour un temps, dont nous ne disposons pas.

Mais si cette merveille, pourtant élémentaire, n'est plus éprouvée comme telle, c'est, estime Heidegger, à cause de la pensée métaphysique, avide d'explication et de certitude. Face à l'être, toute explication arrive trop tard, elle n'arrive jamais à rattraper, encore moins à expliquer son émergence et à penser notre étonnement d'être là. L'essentiel du débat de Heidegger avec la métaphysique réside, peut-être, dans ce rappel, dans l'exploration d'un autre regard. Mais dans la mesure où il parvient ainsi à éveiller l'esprit à un mystère qu'il ne pourra jamais expliquer, il se pourrait qu'il reconduise aussi la métaphysique à sa plus haute possibilité, c'est-à-dire à l'admiration devant l'être. La philosophie n'a, peut-être pas de plus noble tâche. Heidegger répète la métaphysique tout en la dépassant.

Ces dernières décennies, l'observation d'un certain regain d'intérêt pour la philosophie témoigne de l'attente la plus légitime qui soit, eu égard aux prétentions traditionnelles et à l'aura de cette discipline, mais également la plus difficile à satisfaire : qu'elle mène celui qui épouse ses chemins à une véritable ré-appropriation de sa propre existence, à une re-création personnelle.

Impossible ici de se satisfaire d'un horizon de consolations aimables et de recettes de prospérité, non plus que de vertiges théorisant ou d'érudition monomaniaque. Face à un monde qui semble avoir d'avance consumé nos élans et consommé nos révoltes, les postures et commodités ne sont plus de mise. Un retour d'authenticité s'impose à l'engagement philosophique lui-même. En fait,

la mise à l'épreuve de soi est passage obligé, dès lors que de mort de Dieu en chute des idoles de remplacement, nul ne peut plus prétendre faire surgir la valeur irréductible de l'humain d'ailleurs que de l'homme...

D'où la pertinence et l'attrait de l'exploration des voies traditionnelles et ressorts nouveaux d'une maïeutique propre à faire naître l'homme à lui-même, à travers la mise à nu et le retrait de tous les masques que nous imposent la vie en société et le respect de ses codes. Poussant au déracinement du moi comme à une étape nécessaire au dévoilement de notre vérité, nous nous inscrivons dans la lointaine filiation de ces philosophes de l'Antiquité (Stoïciens, Cyniques) qui vivaient leur philosophie comme un travail sur soi, voire une ascèse, et dans le prolongement de tout ce pan de la pensée contemporaine qui, avec Foucault notamment, s'est employé à armer la philosophie d'un pouvoir maximal de transformation croisée de celui qui s'y adonne et du social qui l'environne.

Notre exercice de thèse, au-delà de tous les ingrédients du corpus heideggérien, a été l'occasion pour nous de faire ressortir, principalement, les contenus des vocables de « déréluction » et de « facticité » sous l'angle de Martin Heidegger, dans son fameux texte de 1927 : « *Être et temps* ». Au risque de nous répéter, la déréluction c'est l'état de l'homme qui se sent abandonné, isolé, privé de tout secours divin ; dans le jargon heideggérien, c'est beaucoup plus, le sentiment de l'être jeté dans un monde et abandonné à lui-même. La facticité c'est le caractère de ce qui existe comme pur fait, de manière contingente ; on parlera ainsi de la facticité de l'existence.

Dans l'étude du texte heideggérien de 1927, « *Être et Temps* », deux questions majeures semblent nous conduire à l'analyse des notions essentielles qu'arbore ce livre qui reste le grenier central de nos travaux de thèse. Que signifie, pour une chose qui est, pour l'« étant » (homme, animal, plante, idée), le fait d'être ? Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien ?

Nous dirons, à la suite de Martin Heidegger, qu'être c'est exister, assumer sa vie, se confier à l'existence sans faire de confidences. « Se confier à l'existence » dans le sens d'avoir foi en elle, se fier à elle, l'assumer authentiquement ; « faire des confidences » comme l'expression de ses secrets, de son état d'âme, de ses lamentations, de ses déboires, de ses détournements, de ses fuites... selon la logique inauthentique.

Ce « pourquoi » vise, non pas le néant, mais l'être. L'existence est ce qui a en soi des possibilités. Celui qui existe a des possibilités à tout moment et la certitude de sa mort. La mort est, dès maintenant, constitutive de l'existant (celui qui existe, l'« étant »). L'être-pour-la-mort est ce qui donne à l'existant ses possibilités. Sinon, il appartiendrait entièrement à la technicité de l'étant, il n'y

aurait pour lui ni possibilités ni existence. Le Dasein c'est l'étant en tant que l'être qu'il a à être en existant. C'est l'étant (l'homme) qui découvre qu'il est là, dans le monde, en un lieu, dans une situation où il est jeté. L'homme se distingue de tous les autres « étants » comme Dasein (être-là). (L'homme de Heidegger, à la différence de l'animal, n'est pas accaparé par son milieu ; ce qui le caractérise, c'est, au contraire, son aptitude à l'ouvert). Le Dasein, en tant qu'« existant », a à être son être véritable (donc : une tâche).

La condition de fait du Dasein comporte les deux moments : il est jeté dans le monde, et il est pour la mort. Le passé « naît de l'avenir » : le Dasein assume, en existant, la situation d'être jeté, qui était déjà la sienne en tant qu'il était déjà dans le monde, de sorte que son Dasein futur ne peut être que « ce qu'il avait toujours été », donc son propre « passé ». L'essentiel de l'être, c'est l'instant. Mon « antériorité » n'est pas le souvenir des événements mais une ouverture au passé. Je suis mon passé ; je ne l'ai pas été.

De même, mon futur n'est pas quelque chose qui m'attend aussi longtemps que je vis, mais quelque chose que je suis maintenant. Autrement dit, je suis mes possibilités. L'être et le temps apparaissent imbriqués l'un dans l'autre, se rapportant l'un à l'autre. La dimension originelle, c'est le futur, et celle-ci à cause de l'être-pour-la-mort, se trouve être, en tant que futur authentique, finie. Heidegger cherche dans le Dasein les pré-conditions de toute vraie quête de la vérité en tant qu'interrogation sur l'être de l'étant.

En reprenant la question de Leibniz : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », Heidegger reprend une conception du monde qui interpelle l'individu sur son propre sort. Il ne répond pas à la question et considère qu'elle ne mène nulle part. Comme Nietzsche, Heidegger voit dans la clairière de la forêt une ouverture sur le monde qui ne débouche sur rien d'autre que sur lui-même. Il fait de l'existence de l'homme l'essence même de sa liberté, sans qu'il ait besoin de rechercher ailleurs une ouverture qui la justifierait.

En outre, comme Heidegger le décrit en 1930 dans son texte charnière *De l'essence de la liberté*, bien qu'abandonné dans une existence qui lui est imposée, l'homme est capable de comprendre le monde et de discourir sur son existence, au point de se considérer comme le fondement ultime de la pensée, sa conscience jetant en elle-même ses propres passerelles. Il considéra également que la poésie et l'art étaient deux modes d'apparition de la vérité.

Pour accéder à l'être, Heidegger choisit de s'intéresser au seul étant qui a la possibilité de s'interroger sur l'être. Cet étant singulier, c'est l'homme. Heidegger l'appelle Dasein, soulignons-nous encore ici. Ce terme allemand qui signifie habituellement existence (littéralement « être-là ») désigne ici le mode

particulier d'existence de l'homme, qui consiste à être le lieu unique où l'être s'apparaît comme tel à lui-même.

La nature du Dasein est d'être une conscience ; et la nature de la conscience est d'être en rapport avec le monde et avec soi-même. Le Dasein est ainsi le contraire d'une simple chose. « L'essence du Dasein réside dans son existence » : l'existence ne doit plus être comprise ici comme le simple fait d'être, mais comme la caractéristique d'un étant qui ne coïncide jamais parfaitement avec lui-même, mais sort constamment de lui-même.

La caractéristique fondamentale du Dasein est d'être temporel. Non pas d'être situé « dans le temps », ce qui est aussi le cas des choses, mais d'être tout entier, intérieurement, tissé par le temps. Non pas le temps extérieur, mais le temps vécu. Le Dasein est temporel au sens où l'on dit d'un être fait de matière qu'il est « matériel ». Le temps n'est pas l'objet de la conscience : le Dasein est temps (pour approcher cette idée, disons-nous que le temps est aussi essentiel au Dasein qu'il est à une mélodie).

Prendre conscience de soi, acquérir une identité, et la poser comme telle, tout cela ne serait pas possible dans l'identité opaque d'un instant sans passage. Être présent à soi, faire réflexion sur soi, c'est se décoller à soi, ce qui serait impossible sans le temps qui nous arrache à l'inertie de l'instant. Le Dasein est donc constitué par l'unité synthétique des trois dimensions temporelles (passé, présent, futur) ; Heidegger les appelle des « ex-tases », car en elles le Dasein sort de lui-même, s'étend pour revenir à soi. Disons même que le soi n'est rien d'autre que ce retour à soi après la sortie dans l'extériorité, sur le monde.

Poursuivons notre effort de synthèse des points saillants du texte heideggérien de 1927 en examinant les modes concrets de l'existence du Dasein. Le principal est « l'être-au-monde ». Le Dasein n'est pas dans le monde comme l'eau est dans le verre, ni comme la vache est dans le pré. Il s'y rapporte consciemment. Il a l'idée d'une totalité. A proprement parler, il n'y a de monde que pour le Dasein.

L'animal, lui, vit dans le monde mais ne le sait pas, car il ne peut prendre de distance par rapport à la totalité de l'étant. Il ne se décolle pas de ses sensations. Il ne prend pas ce recul particulier qui fait que l'homme peut se sentir seul dans l'univers. L'animal vit dans son milieu ; le Dasein existe dans le monde. Cette relation au monde est constitutive du Dasein : la conscience est essentiellement, de part en part, ouverture sur l'être. Le Dasein est un rapport. Il y a mille manières de se rapporter au monde ; on peut le cultiver, l'aimer, le haïr. Mais il est impossible de ne pas s'y rapporter. C'est pourquoi fuir le monde

est encore une manière d'être au monde, une manière d'y assumer sa situation de facticité et de déréliction.

Qu'en est-il du monde humain ? En effet, les choses du monde, dans la vie quotidienne, apparaissent toutes, en un sens large, comme des « outils », c'est-à-dire comme des choses à l'usage du Dasein, et relatives à lui. Tous les objets ont un sens humain, et sont immédiatement appréhendés de cette manière. Les routes, les villes, les opinions, l'air, le soleil sont des choses utiles pour assurer notre présence au monde. Or, chaque outil renvoie à tous les autres, et l'ensemble forme un système qui prend son sens par le Dasein qui en est l'utilisateur.

Le monde, comme système d' « outils » ayant un sens social, nous renvoie d'emblée à autrui, comme à celui qui participe à ce même monde. Les objets renvoient tacitement aux autres, à l'humanité. Mes gestes, mes paroles portent tous en eux la présence d'autrui. La relation avec autrui est constitutive du Dasein : il n'existe et ne devient lui-même que dans la confrontation avec l'autre que soi, qui est aussi un autre soi-même (pensons aux tout premiers moments de la vie : l'homme accède peu à peu à la conscience par la relation avec autrui).

Dans la banalité quotidienne, le Dasein se rapporte à un autrui impersonnel et général : le « on ». Le « on », c'est l'opinion, la moyenne, que personne n'a jamais rencontrée, mais qui doit bien exister puisqu'on le dit ! C'est le « on » qui détermine ce qu'on dit, ce qu'on pense, ce qu'on fait, ce qu'on sent. C'est à ce sujet qui n'est personne que le Dasein confie le soin de décider de ses goûts, de ses loisirs, de ses opinions. Le Dasein se délivre ainsi de la dure condition d'avoir à être soi-même, en s'abandonnant à la lénifiante dictature du « on ».

L'ouverture au monde comporte trois éléments indissociables : la « sensibilité », l' « interprétation » et le « discours ». En clair, tout homme est doué d'une affectivité fondamentale, par laquelle et en laquelle il se sent situé sans l'avoir choisie ; tout homme interprète le monde, c'est-à-dire lui donne un sens à partir de ses projets ; enfin, tout homme articule les différents éléments de sa situation en une unité, bref, est capable de signifier et de raisonner. La sensibilité, dont l'essence originaire est l'angoisse, nous révèle notre passivité fondamentale : je ne suis pas maître de mon humeur. Elle révèle le caractère contingent de l'existence, le fait que le Dasein est jeté dans l'existence sans l'avoir choisie, abandonné à lui-même. Elle se fonde donc sur un passé immémorial : notre venue à l'existence.

L'interprétation s'opère dans l'anticipation de l'avenir : elle implique la projection de soi en avant. Le futur n'est pas seulement un maintenant qui n'est pas encore, et qu'il faudrait attendre, mais le mouvement de se porter vers ce qui

n'est pas. C'est à partir du projet que le passé lui-même prendra un sens, et sera réassumé, sauvé en quelque sorte. Le futur a la priorité : il est ce qui donne son dynamisme à la temporalité du Dasein. Cette temporalité active, enracinée dans un projet résolu du Dasein, est l'idéal de l'existence authentique. Elle doit être conquise sur l'existence inauthentique, qui est notre lot habituel.

Il y a, en effet, pour le Dasein, deux manières d'exister : soit il assume résolument la condition de Dasein, en ne se cachant ni sa liberté ni sa contingence ; soit il fuit cette condition et cherche à se décharger de soi en s'abandonnant au « on ». Le Dasein authentique ne se dissimule pas sa propre situation : jeté dans l'existence sans savoir pourquoi, il doit porter hardiment le fardeau d'être seul responsable de soi. Il revendique ses choix, ne vit pas à la remorque du monde, mais se donne à lui-même son temps, en se projetant activement dans le futur. Le Dasein inauthentique n'est pas maître de son temps : il se laisse absorber et porter par le temps des choses. Il attend l'avenir, il attend ce qui va lui arriver. Ce n'est pas son avenir, mais l'avenir que le monde lui réserve. En attendant, il se réfugie dans le présent pour ne pas penser à lui-même.

L'existence inauthentique se réalise en deux attitudes typiques : le bavardage et la curiosité. Le bavardage, ou le « on-dit », est une manière particulière d'user du langage. On ne cherche pas à penser véritablement les choses à travers les mots, mais on manie des pensées mortes, en veillant seulement à se conformer à « ce qui se dit ». On se borne à opposer des mots à d'autres mots, à répéter des opinions préfabriquées, sans chercher la vérité. La curiosité, c'est la chute et la fuite dans le monde. Il s'agit de sortir constamment de soi sans retour, en s'engageant dans la quête indéfinie du nouveau, de l'inédit, dans le seul but de se distraire de l'angoisse. Une perpétuelle agitation supprime toute réflexion sur soi, permettant d'éradiquer toute vie intérieure. La curiosité entretient l'illusion d'une vie intéressante, « à la page », et cache le vide terrifiant d'une existence aveugle à l'essentiel, qui ne s'appartient pas à elle-même.

En clair, chez Martin Heidegger, c'est en pensant lucidement à sa propre mort, dans l'existence authentique, qui est sa possibilité la plus personnelle, que le Dasein peut ressaisir l'ensemble de son existence, et se l'approprier, en s'arrachant à la déchéance de l'impersonnalité. La mort doit être le revers de toute action, la possibilité qui hante chacun de nos actes, pour qu'il soit effectué à chaque fois comme s'il était le dernier.

L'histoire repose donc dans une parole authentique qui seule s'accorde à l'être et à ses possibilités de voilement et de dévoilement. Mais la solennité avec

laquelle la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger évoque le *geschehen* ²⁶² d'un retournement de la pensée de l'être dans le monde moderne ne saurait faire oublier les singuliers avertissements de *Sein und Zeit*. Tout résolu qu'il soit dans sa destination, le Dasein ne cesse de dévaler de lui-même et crée même son monde à partir de cette déchéance permanente. Si l'être du Dasein est fondamentalement historial, et si le Dasein n'est proprement réel que dans l'existence, il faut cependant admettre que c'est toujours l'étant qui l'emporte et qui fige le monde dans les situations acquises. Comme le rappelle d'ailleurs la *Lettre* : « *Sein und Zeit appelle déchéance (Verfallen) l'oubli de la vérité de l'Être au profit d'une invasion de l'étant non pensé dans son essence.* » ²⁶³.

Et de fait, *Sein und Zeit* faisait reposer l'histoire elle-même sur une telle chute : « *L'esprit ne tombe pas dans le temps, c'est, au contraire, l'existence factive qui retombe en dévalant (als verfallende) de la temporellité originale et propre. Mais cette retombée a elle-même pour possibilité existentielle un mode de sa temporation inhérent à la temporellité.* » ²⁶⁴. Cette conclusion du § 82 de l'œuvre de 1927 exige quelques éclaircissements, comme le reconnaît également Bruno Pinchard, enseignement à l'Université François Rabelais de Tours, dans « Essai de Mythodicée ».

Nous admettrons sans discuter qu'il ne faille pas identifier le « *Verfallen* » heideggérien comme une chute théologique, mais qu'il faut, au contraire, y discerner une des possibilités les plus propres du Dasein, et plus particulièrement son être historique.

Cependant, cette possibilité permanente d'une prochaine déchéance du Dasein n'est pas sans poser problème sur l'aporie constitutive d'une pensée de la contingence comme contingence. N'en découle-t-il pas qu'on ne peut se tenir dans l'être de la contingence qu'en la perdant et ne sachant même y accéder jamais ? Quel événement peut se produire dans un site où la décision qu'il l'accueille n'est jamais que le renoncement à elle-même ? Heidegger nous avait promis un monde authentique, ne nous a-t-il pas exposé cette possibilité que pour nous soumettre plus inexorablement à son impossibilité radicale ? Heidegger a peut-être restauré la question de l'être, il voue à jamais les hommes à son exil. « *Le temps original est fini.* » ²⁶⁵, mais nous sommes voués à la représentation vulgaire de son infinité.

²⁶² Lettre sur l'humanisme, Heidegger, p. 73.

²⁶³ Ibidem, p. 81.

²⁶⁴ ET, § 82, p. 504.

²⁶⁵ ET, p. 391.

« Jeté et en déval, le Dasein est d'abord et le plus souvent perdu dans son occupation. Mais dans cet être-perdu s'annonce la fuite par laquelle le Dasein se dissimule son existence propre, celle qui a été caractérisée comme résolution en marche. Qui dit fuite dans la préoccupation dit fuite devant la mort, c'est-à-dire une façon de détourner la vue de la fin de l'être-au-monde (...) Du moment qu'elle détourne ainsi sa vue de la finitude, la temporellité impropre du Dasein dans son dévalement quotidien doit méconnaître l'être à venir propre et donc aussi la temporellité en général. »²⁶⁶.

Le plus admirable comme toujours, c'est que Heidegger a formulé avec une rigueur extrême le problème de cette décomposition du monde authentique au sein même de sa convocation la plus radicale. En somme, *Sein und Zeit* partait pour une restauration de la question de l'être, et il s'achevait sur une fondation des sciences historiques, laissant le lecteur achever seul le parcours qui va de l'être au temps, et finalement du temps à l'être. C'est du moins l'impression que laisse ce genre de texte.

« Une décision ne se réduit-elle donc pas à n'être chaque fois qu'un « vécu » (Erlebnis) isolé au milieu de la succession qui tisse la trame entière du vécu (Erlebniszusammenhang) ? L'aventure propre dans son « ensemble » - der « Zusammenhang » des eigentlichen Geschehens - ne devrait-elle pas se constituer d'une suite « Folge » ininterrompue de décisions ? Comment se fait-il que la question de ce qui constitue l'« ensemble de la vie » (Lebenszusammenhang) ne trouve pas de réponse lui apportant une solution assez satisfaisante ? (...) Après tout le chemin parcouru jusqu'ici par l'analytique existentielle, ce qui en ressort de plus clair c'est que l'ontologie du Dasein cède constamment aux attraites de l'entente courante de l'être. (...) Demandons-nous quand même si ce ne serait pas l'historialité impropre du Dasein qui commande l'orientation de la question portant sur un « ensemble de vie » (Zusammenhang des Lebens) et si l'accès à l'historialité propre et à son « ensemble » (Zusammenhang) particulier ne s'en trouve pas barré. »²⁶⁷.

On connaît la réponse proposée par le paragraphe 75 ; elle repose sur le décisionisme du Dasein. Elle revient à disqualifier toute pensée de la continuité des états vécus comme des symptômes d'une rechute dans la représentation et à revendiquer la temporalité non pas liante, mais originaire du Dasein. Il n'y a pas d'autre constance (*Ständigkeit*) que la résolution (*Entschlossenheit*).

²⁶⁶ ET, p. 492.

²⁶⁷ ET, pp. 451-452.

L'enchaînement, la suite, l'ensemble, ces propos fondateurs de toute civilisation, doivent céder devant le « déjà » de la résolution. La résolution est par définition antérieure aux instants d'une vie : « *Il y a dans la résolution cette constance existentielle (die existenzielle Ständigkeit) qui a, par définition, déjà anticipé tout possible instant jaillissant en elle.* »²⁶⁸.

Mais comment peut agir une telle résolution qui ne doit pas être mesurée à l'aune du vécu de ses actes singuliers ?

La résolution du soi-même, par opposition à l'inconstance de la dispersion « *Unständigkeit der Zerteuung* », est déjà par elle-même la constance extensive « *erstreckte Ständigkeit* » dans laquelle le Dasein comme destin « intègre » à son existence naissance et mort ainsi que leur « entre deux », de telle sorte que, dans une telle constance « *Ständigkeit* », il est présent à l'instant « *augenblicklich* » pour le « monde –historical » qui est chaque fois celui de la situation²⁶⁹.

L'extase temporelle du Dasein se substitue à tout « principe global d'unification » (*für das Zusammen eine umgreifende Einheit*). L'existence n'a pas à se rassembler parce qu'elle est une existence seulement rendue propre par son être vers la mort. A suivre ici Heidegger, il semble que l'homme sera même plus fidèle à sa mort qu'à sa propre parole : « *La résolution comme destin est la liberté de renoncer (Aufgeben) éventuellement, si la situation l'exige, à une décision donnée « eines bestimmte Entschlusses*). *Ce qui n'entame pas la constance de l'existence, mais la garantit au contraire dans l'instant « augenblicklich bewährt* »²⁷⁰.

On voit que la dimension de l'instant héroïque demeure ineffaçable²⁷¹. On comprend surtout que dans de telles formules, ce n'est pas seulement la « *conversazione civile* » de l'humanisme latin qui tombe et consacre la solitude brutale du Dasein, c'est le Droit, et l'ancrage de la civilisation dans l'attestation de la terre et des dieux à chaque parole donnée. Si un jour Heidegger devait revenir aux dieux, ce ne pourrait être que pour un dessein définitivement éloigné de la mythologie juridique et politique des Anciens.

La *Lettre sur l'humanisme* de Martin Heidegger ne va jamais aussi loin dans l'analyse des apories d'un être-au-monde qui ne se constitue que pour se perdre. On peut même supposer que le retournement du questionnement que

²⁶⁸ ET, p. 456.

²⁶⁹ ET, p. 455.

²⁷⁰ ET, p. 456.

²⁷¹ Heidegger se ressaisit d'ailleurs aussitôt : « La constance n'est pas faite d'« instants » mis bout à bout (aus Aneinanderfügung von « Augenblicken ») », p. 456. Toujours le refus de la série et de ses plis temporels que sont les instants.

cette même lettre met en son centre n'est là que pour sortir la pensée de *Sein und Zeit* de cette stérilité de sa propre décision. Mais que nous propose-t-elle pour finir, si ce n'est de nous détourner de l'étant pour vouloir l'être, nous enfermant dans un redoublement de la décision qui finit par abandonner le monde à la déréluction de la technique et de la représentation ?

Ce qui reste encore à dire aujourd'hui et pour la première fois, pourrait peut-être donner l'impulsion qui acheminerait l'essence de l'homme à ce que, pensant, elle soit attentive à la dimension sur elle omni-régnante de la vérité de l'Être. Un tel événement ne pourrait d'ailleurs à chaque fois se produire que pour la dignité de l'Être et au profit de cet être-le-là que l'homme assume dans l'existence, mais non à l'avantage de l'homme pour que brillent par son activité, civilisation et culture²⁷².

Pour se faire question de l'être et pensée de l'événement dans son apparaître, la philosophie aura dû renoncer à l'une de ses plus anciennes vocations : penser l'unité du multiple, transformer les successions en connexions et intégrer la différence²⁷³. Seul un être déchu chez Heidegger enchaîne ses représentations dans l'unité d'un sujet. Toute fondation de l'« aussi » de l'entendement n'est en somme qu'un déval de plus. C'est un Dasein dévalué qui finit par se poser la question d'installer sur ses bases un « ensemble » du Dasein, au sens des vécus du sujet qui sont « eux aussi » là-devant « *zu stiftenden Zusammenhang* » des Daseins in Sinne des « *auch* » vorhandenen Erlebnisse des Subjekts »²⁷⁴.

Heidegger croyait ainsi faire preuve de radicalité en congédiant la civilisation et la culture, et c'est d'abord ce geste iconoclaste qui avait frappé les assistants des Entretiens de Davos. On pourrait croire qu'il appartient à une pensée de tradition humaniste de revenir expressément sur cette barbarie assumée du philosophe, qui au demeurant ne s'est jamais voulu « inhumain »²⁷⁵.

²⁷² Lettre sur l'humanisme, Heidegger, p. 73.

²⁷³ Il ne faut d'ailleurs pas croire que cette difficulté n'appartient qu'à la fin de l'œuvre. Dès l'introduction, on lit ce passage très significatif : « *Synthèse ne dit pas ici lier et rattacher des représentations (...) Le sun a ici une signification purement apophantique et veut dire : faire voir quelque chose dans sa corrélation avec quelque chose « in seinem Beisammen mit etwas », faire voir quelque chose comme quelque chose « etwas als twas sehen lassen » », « Être et Temps », p. 60. Comment comprendre que les deux propositions découlent l'une de l'autre ? Faut-il recourir à la notion d'accueil ou de laisser être (*lassen*) ? On retrouve, en effet, des équivalences semblables dans ce passage : « la fonction du logos consiste à simplement faire voir quelque chose (*im schlichten Sehenlassen*), à donner accueil à l'étant dans la perception (*im Vernehmenlassen des Seienden*) », ET, p. 61. Mais comment ce « laisse » peut-il être à la fois le « laisser être » d'une chose comme telle, et le « laisser être » d'un contexte de choses ?*

²⁷⁴ ET, p. 454.

²⁷⁵ « La pensée qui s'exprime dans *Sein und Zeit* est contre l'humanisme. Mais cette opposition ne signifie pas qu'une telle pensée s'oriente à l'opposé de l'humain, plaide pour l'inhumain, défende la barbarie et rabaisse la dignité de l'homme. Si l'on pense contre l'humanisme, c'est parce que l'humanisme ne situe pas assez haut l'humanitas de l'homme », « Lettre sur l'humanisme », p. 75.

Pourtant, il y a mieux à faire que de plaider pour les hommes, pour l'histoire des hommes, pour les œuvres des hommes. On connaît la réponse profonde de Heidegger à la fameuse phrase de Jean-Paul Sartre « Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes » : *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement de l'Être*²⁷⁶.

Il convient donc de s'en tenir au plan ontologique lui-même et de reprendre les deux voies contraires qui ont été reconstituées, avec leurs limites propres : ou bien plus de connexion et moins d'événement, ou bien plus d'événement et moins de connexion.

Ne pourrait-on pas, cependant, trouver une telle connexion, autorisant l'usage d'une raison rendue a priori, mais renonçant au cercle de la divinité, et libre d'une logique analytique ? Qui pourrait lier ce que Heidegger refuse de lier et que le Dieu de Leibniz lie trop pour qu'il nous advienne ? Si ce lien est une parole, cette parole ne sera pas seulement un dire de l'Être, mais un Mythe pour les dieux et les hommes.

²⁷⁶ *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger, p. 87 ; cf. André Robinet, qui fait valoir à son tour un tel humanisme contre Leibniz : « Tout être a une raison. J'ajoute à Leibniz : peut-être pas fondée dans une sagesse universelle, mais historiquement instruite par les efforts de l'humanité sur elle-même, pour ne pas s'enfermer dans ce « secret » dont on fait la panacée de l'Inconnu », « Justice et terreur », p. 125.

Au terme de ce voyage de quelques années avec Martin Heidegger, nous sommes heureux d'avoir fait ce parcours qui n'a pas été sans embûches. Même si le point final de nos écrits reste encore, pour nous, une interrogation à prendre en compte, une invitation à poursuivre le dialogue et le commerce d'idées avec Heidegger sous d'autres formes.

Accepter d'étudier Martin Heidegger, c'est aller à la rencontre de presque tous les grands philosophes de son environnement de réflexions tant ses sources sont très diverses, essayer de reprendre l'histoire de la philosophie sous l'angle de l'ontologie fondamentale dessinée dans *Sein und Zeit*. Heidegger reste incontestablement l'une des grandes pensées de l'histoire de la philosophie. Sa volonté a toujours été d'approcher l'être humain tel qu'il se présente dans la vie au quotidien, au sein de son monde.

Les réflexions de Heidegger sont aujourd'hui comme hier ; elles seront certainement demain encore. Le ciment de ses interrogations a bouleversé plus d'un autrefois et continue toujours d'interpeller, des années après sa mort, le monde des savants et même le mineur des humains qui sait ce que penser veut dire. L'existence authentique, l'inauthenticité, l'anonymat du « on », les problèmes liés à la terre (aujourd'hui écologie)... tout cela rime avec notre temps voire notre quotidien. L'existence authentique met en jeu notre responsabilité tout en nous révélant la gravité de notre liberté.

Dans cette existence, la liberté de l'homme ne consistera plus ou pas à pouvoir aller, venir et s'occuper comme il lui plaît, à vivre les déguisements (vivre sous le couvert de l'anonymat de la foule, du public, du « on ») ; Ce qui convient plutôt à l'animal, que l'on dit alors, fort significativement, en liberté. La liberté de l'homme sera de donner forme, de réaliser la figure qu'il contient ou qu'il veut. A ce monde de fausses promesses, de volte-face, nous dirons avec Heidegger qu'être, signifie tenir sa parole. Toute la vie humaine devient un pari. La réalité c'est l'unité du sens et de la vie.

Ceux qui ont aujourd'hui la nostalgie heideggérienne devraient goûter la réalité et briser l'image du monde qu'ils observent dans le miroir de leur indifférence, car celui-ci ne leur renvoie plus qu'un reflet désespérément désenchanté et angoissé. Si notre monde se pose des questions et cherche des réponses, nous sommes dans le collimateur de l'Histoire, sur le champ de la science, de la technique et de la politique qui nous interpellent comme les acteurs d'une scène où chacun est responsable de ses actes devant tous. Si l'on s'interroge aujourd'hui sur les progrès scientifiques, techniques et politiques de l'humanité, il semble que seules apparaissent les impasses...

Le vrai engagement chez Heidegger, c'est celui de la pensée. Pensée requise par le déploiement de ce qui se passe dans le présent (à un niveau essentiel, mais qui doit se traduire dans l'expérience et les événements).

Toute son œuvre est habitée du souci et de la responsabilité d'un avenir (vivable) pour l'humanité. Le souci, comme caractéristique de l'être-là, reste la base de toutes les sollicitudes quotidiennes dans le monde.

C'est l'unité des problèmes que pense Heidegger. A l'origine et par la question de l'être, comme il l'a dit lui-même. Les fameux « Chemins qui ne mènent nulle part » (pas une simple œuvre, mais surtout des chemins) sont des recherches ouvertes et préliminaires : il n'y a pas de doctrine achevée et encore moins de manuels de prêt à penser. C'est le lieu de souligner l'importance du travail de pensée que Heidegger nous a laissé à poursuivre. Car cette pensée est, encore à ce jour, capable de nous permettre de faire face à notre quotidien, aux défis de notre monde actuel.

Heidegger a ouvert plusieurs chemins que l'humanité continue d'emprunter d'une manière ou d'une autre. Il y a une actualité de la pensée de Heidegger qui, à travers « la question de l'être », surgit au milieu de nos préoccupations contemporaines et des problèmes les plus concrets de la vie. C'est là ce que nous avons voulu faire ressortir à travers toutes ces années de recherche sur les écrits de Martin Heidegger, par le canal de notre sujet de thèse « Déréliction et facticité chez Heidegger ».

Cette actualité des réflexions de Heidegger, nous l'étayerons par deux exemples concernant d'une part, la notion de « responsabilité au quotidien » à travers le « on » et d'autre part, le déclin de la terre et de la vie (écologie) du fait du mésusage des sciences techniques.

En effet, en 1927, dans *Sein und Zeit*, Heidegger propose une analyse nouvelle et originale de la structure de l'existence humaine. Partant, rappelons-le, il distingue deux types d'existence : l'existence authentique et l'existence inauthentique. Pour l'existence authentique, le problème ne se pose pas car l'homme authentique heideggérien revendique sa liberté et en assume la responsabilité, au risque de l'isolement et de l'erreur, de l'angoisse et de la culpabilité. Notre attention portera sur le « on » inauthentique. Le « on », c'est le sujet de la quotidienneté (« Être et Temps », § 25) ; il en est l'acteur principal sinon l'unique acteur. Le « on », sous la plume heideggérienne, est grammaticalement un sujet, un être auquel est attribué des prédicats, un être tenu pour le support d'une multitude d'actions : « *Le on pré-donne tout jugement et toute décision, il ôte à chaque fois au Dasein la responsabilité* » (« Être et Temps », § 27), le « décharge »...

La description de la quotidienneté heideggérienne (en l'occurrence l'anonymat du « on ») se vérifie dans l'existence de nos sociétés actuelles où l'homme ordinaire, pris dans la trame de son affairement quotidien, oublie sa mission destinale auprès de l'Être en fuyant sa responsabilité. Il suffit, pour ne pas chercher loin, d'observer vivre une partie de la jeunesse française, les jeunes des banlieues par exemple qui, par faute de repères, par défaut de réelles politiques d'insertion et d'avenir, s'adonnent, par bandes organisées, à des comportements totalement irresponsables sous le couvert de l'anonymat et de l'effet de foule. Ce type d'exemple peut être trouvé dans toutes les couches sociales et à travers le monde. Et ce n'est pas le sociologue Baudrillard à travers son article sur « Voitures brûlées et non au référendum sont les phases d'une même révolte encore inachevée » publié le 18 novembre 2005 dans la rubrique Rebonds in « Libération », qui ne corroborera pas cette idée d'irresponsabilité des individus sous le masque du « on », du groupe et des foules dans nos quotidiens. Il dira précisément ceci : *« Même inconscience, même irresponsabilité dans cet acte de saborder l'Europe, que celles des jeunes immigrés qui brûlent leurs propres quartiers, leurs propres écoles, comme les noirs de Watts et Detroit dans les années 60...Tous ces exclus, ces désaffiliés, qu'ils soient de banlieue, africains ou français « de souche », font de leur désaffiliation un défi, et passent à l'acte à un moment ou à un autre. C'est leur seule façon, offensive, de n'être plus humiliés, ni laissés pour compte... »*

C'est ce que *Sein und Zeit* nous présente dans sa première partie : une quotidienneté ignorante et irrésolue quant à l'être même du Dasein, trop préoccupée par ses finalités pragmatiques et par la quête des effets immédiats des décisions prises toujours sous la pression des choses devenues objets de manipulation. Par le « on », le Dasein, l'individu humain se perd dans les faux-semblants.

Précisons que le « on » heideggérien n'est pas un sujet universel transcendant, qu'il n'est pas le « sujet collectif » des sociologues par exemple, il ne peut être le nom édulcoré d'une foule personnifiée, ni celui d'une puissance supérieure, instance normative et coercitive supra-individuelle à la face précise. Le « on » ne se prête, partant, ni à la négation ni à l'hypostase chez Heidegger. Si l'on ne peut ontologiquement le dégrader au point de l'annihiler, on ne peut pas non plus le tenir pour un être extérieur au Dasein qui le plierait à lui, car tout porte à croire que c'est bien au contraire à l'intérieur même de l'être de celui-ci qu'il constituerait un « pli ». Ainsi, si le « on » est le véritable sujet de l'existence quotidienne, s'il passe pour le neutre, le tiers, l'indifférencié, il peut qualifier « le public, gent moutonnaire » pour citer Balzac.

Penser « la responsabilité au quotidien » serait essayer d'identifier le lieu, les modalités, les finalités d'une certaine pratique (routinière, anonyme,

répétitive) de la responsabilité, telle qu'elle est circonscrite dans les théories éthiques ; c'est en même temps admettre que l'éthique à son tour ne travaille qu'avec certaines significations de la responsabilité.

« La responsabilité au quotidien » peut se lire également comme un appel à réfléchir sur la relation qui s'établirait entre l'une des valeurs-clé des théories éthiques et l'espace de la vie de chaque jour, un espace où les valeurs (surtout les valeurs morales) se laissent apprécier et pratiquer selon d'autres critères que ceux des théories philosophiques. Dans ce deuxième sens, l'enjeu serait d'interroger les manières dont la vie quotidienne (notamment celle de nos jours) agit en retour sur la responsabilité, sur son contenu, sur ses raisons d'être, sur ses mécanismes et détermine la nécessité pour la pensée actuelle d'une autre définition de la responsabilité.

Cet enjeu est d'autant plus important que le quotidien passe pour un lieu, sinon de l'immoralité, au moins de l'a-moralité, ou le « a » initial ne marque pas une privation ou une absence. Il indique plutôt une indifférence à la moralité, une position équiprobable entre le bien et le mal, entre les termes opposés de toute évaluation, au profit de l'efficacité immédiate et de la finalité pragmatique de nos gestes communs, habituels. On pourrait se demander si cette indifférence s'applique aussi à la responsabilité ; si le fait même d'être in-différent habituellement, c'est-à-dire de ne pas « quitter les rangs » de l'anonymat et d'accepter l'indistinction, ne serait pas justement une forme implicite de responsabilité. Nous laissons la latitude au lecteur de faire résonner, mûrir et donner du ciment à cette interrogation.

Cette dictature du « on » heideggérien prend un autre visage dans le mouvement de nos sociétés d'aujourd'hui. Cet autre visage, nous le nommerons : dictature du quotidien.

En effet, dans notre monde actuel, au fil des heures, des jours, des semaines, des mois, des années..., on s'habitue à tout au point même d'accepter l'insupportable : violences sexuelles sous toutes ses formes, maltraitance des enfants, la pédophilie sur mineurs, bastonnades conjugales des femmes, viols de tous genres, mauvais traitements des immigrés, les coups d'Etats avec leur flot de tas de coups, le piétinement des droits de l'homme, le dysfonctionnement des plus jeunes, l'extrémisme religieux, la polygamie, la prostitution, les harcèlements (moral et sexuel), le phénomène des maîtresses et de maîtres avec tous ses revers, le racisme, la discrimination à l'emploi, la gabegie et les délits économiques dans les affaires publiques... Il faut sortir de cette situation.

C'est cette dictature du quotidien que nous voudrions dénoncer avec vigueur. Il est impératif de refuser de s'engluer dans cette forme d'habitude. Il

faut réveiller et promouvoir les valeurs humaines intrinsèques d'éthique et de bonnes mœurs. Car c'est à ce prix seul que la subsistance humaine se fera durablement et dans une bonne coexistence.

Heidegger éclaire, à partir de la question de l'être, certaines des préoccupations les plus essentielles de notre temps. Quelle est la finalité de cette civilisation technicienne, qui fait vivre l'homme de manière « inauthentique », où l'homme est cerné par des puissances qui débordent sa volonté et ne procèdent, en fin de compte, pas de lui ?

La pensée de Heidegger explicite la détresse des *Temps des modernes*, ère de la parfaite absence de sens, « *du non-sens d'une action humaine posée comme absolue* »²⁷⁷. En analysant le déclin de la terre et de la vie dans le règne d'une technique étrangère au sens, en s'attachant au dénuement suprême de notre monde, Heidegger, sous un certain angle, conceptualise et annonce les grands sujets de l'écologie contemporaine. Il scrute et sonde les Temps modernes, où l'homme ne peut plus qu'errer à travers les déserts de la terre ravagée par toutes sortes de calamités (pollution, violences, guerres, injustices, faim...).

Ce que Heidegger nomme (dans *Essais et Conférences*) la « question de la technique »²⁷⁸ n'est nullement un appendice d'actualité ajoutée à son œuvre. Cette question s'enquiert en effet de l'« essence », c'est-à-dire de l'« aître », de la « technique moderne » portée à son comble, qui caractérise notre époque. Or, cet « aître de la technique » engage à la fois une mise « en péril » sans précédent du « séjour » de l'« aître » de l'homme, et implique en lui toute une modalité, et une inflexion singulière de la dispensation même de la « vérité de l'être » au sein de l'« Evènement » qui y a toujours « lieu »- et donc « aître » - de façon à chaque fois différente, à travers toutes les phases de l'« histoire de l'être ». Les faits et gestes de l'homme à l'« époque de la technique, la « planification calculatrice » qui tend à lui tenir lieu de pensée, le « péril » auquel les choses et l'homme se trouvent par là exposés comme jamais, tout cela ressortit à une figure énigmatique (et probablement éphémère) de l'« entr-appartenance de l'homme et de l'être ».

²⁷⁷ « Essais et Conférences », Heidegger, NRF-Gallimard, 1958, p. 115.

²⁷⁸ Pour Heidegger, la technique qui ne désigne pas seulement les différents secteurs de l'équipement par machines, mais l'équipement du tout de l'étant, manifeste le vide ontologique le plus total, la métaphysique coupée de l'être. Donc, la technique devient expression d'une abolition de la différence ontologique. Pourquoi cet arrachement de l'homme à son cadre ? Pourquoi cette organisation sans racines de l'homme normalisé ? La technique n'est rien d'autre qu'une époque de l'histoire de l'être. Nous prenons ici « la technique » en un sens si essentiel qu'il équivaut à « celui de métaphysique achevée ». Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », *Essais et Conférences*, opus cité, p. 92.

Heidegger précurseur de l'écologie moderne ? Nous nous inscrivons dans le sillage du commentaire de Pierre Ndong MEYE, enseignant à l'Université Omar Bongo, in *Revue Africaine de Philosophie Exchorésis* n°1 de juillet 2007, article « Heidegger : Précurseur de l'Ecologie Moderne ? ».

A première vue la question pourrait heurter. Et pour cause ! ²⁷⁹ Répondre par l'affirmative peut paraître périlleux dans la mesure où Heidegger lui-même eût probablement récusé cette assimilation. Sans vouloir faire dire à l'auteur de *Être et Temps* ce qu'il n'a pas dit, encore moins lui prêter des intentions qui s'éloigneraient de ses objectifs philosophiques, notre modeste et approximative lecture du penseur ne nous l'autorise d'ailleurs pas, nous prenons tout de même le parti de cette symétrie entre les thèses heideggériennes sur la nature, la terre, la technique... et les préoccupations actuelles du mouvement écologique, même si Jean Beaufret ²⁸⁰ pense que Heidegger n'a jamais établi formellement un lien entre ses thèses et les principaux centres d'intérêt de l'écologie, même si l'auteur lui-même ne fait jamais usage du terme « écologie ».

Le parallélisme écolo-heideggérien impose de démontrer que la pensée de Heidegger et nos conceptions actuelles de l'environnement ont des points d'attache incontestables. En effet, il y aurait à lire une actualité de la pensée du philosophe de la Forêt Noire en ce qu'elle met en branle et dénonce la chosification de la terre et la domination de la nature. Ce rapprochement conduit ensuite à voir que toutes les résonances à partir des nombreux problèmes qu'il a examinés, les questions soulevées par son « éthique environnementale » nous autorisent à affirmer que Heidegger a nommé d'une manière indirecte mais précoce une science post-moderne comme on le verra dans la progression de notre argumentation.

Science de l'environnement, l'écologie concerne au sens propre l'habitat ; mieux, elle détermine en valeur et en rapport les relations que les hommes entretiennent avec leurs systèmes ambiants. Mais, c'est vers la fin du XIX^e siècle que l'écologie va se constituer en discipline scientifique et va définir ses concepts majeurs. Ses méthodes d'analyse s'affirmeront et s'enrichiront considérablement entre les deux guerres mondiales.

Multidisciplinaire dans son principe, l'approche écologique s'est nourrie des développements récents de l'analyse systémique. Elle connaît aujourd'hui un regain d'actualité et de visibilité au-delà du cercle des spécialistes à la faveur de l'intérêt croissant que portent les opinions publiques et les décideurs aux problèmes de l'environnement.

²⁷⁹ Les Ecologistes actuels (généralement de gauche) auraient certainement quelques réticences à se reconnaître en Heidegger compte tenu du passé militant de celui-ci.

²⁸⁰ Cf. « Le chemin de Heidegger », Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Tome 4, Paris, Ed. Minuit.

Au sens large, le champ d'étude de l'écologie comprend tous les niveaux d'organisation supérieurs à l'individu, depuis les populations jusqu'à l'ensemble de la biosphère de notre planète. Son objet privilégié demeure l'écosystème, qui peut être défini comme l'ensemble d'une association locale de peuplement appartenant à plusieurs espèces végétales et animales et le milieu où vivent ces organismes.

Les problèmes écologiques tiennent au caractère très particulier des relations que l'homme entretient avec son milieu. Une « éthique écocentrée »²⁸¹ s'impose-t-elle alors à nous ? Elle nous incite à attribuer une valeur, une fortune dans des proportions inestimables à la nature. D'emblée, la nature prend un sens et un statut nouveaux. Elle n'est plus un milieu neutre, réceptacle des actions humaines. Elle n'est plus un *topos* où les représentations individuelles et collectives assouviennent leur dessein effroyable (pollution atmosphérique, destruction de la couche d'ozone, destruction des forêts tropicales, l'érosion de la biodiversité...).

Il s'agira d'établir un net refus du développement scientifique et technique incontrôlé, d'œuvrer pour la protection de l'environnement naturel, de choisir des modes de consommation plus économes, et de rechercher un meilleur équilibre entre l'homme et la nature. Ces inquiétudes de l'homme authentique nous recommandent d'établir un contrôle normatif de nos activités.

Il y a entre la pensée de Heidegger et notre époque un point d'attache incontestable, du moins de notre point de vue. Il y a une actualité de Heidegger qui a, à travers « la question de l'être », surgit intempestivement au milieu de nos urgences politiques et des problèmes les plus concrets de la vie.

En effet, loin de se limiter au domaine réservé de la pensée abstraite, la question de l'être telle qu'abordée par Heidegger trouve de nouveaux points d'attache avec notre temps, tant le philosophe ne réfléchit pas sur des choses abstraites, séparées de la vie, des « choses fantomales ».

Heidegger serait-il ou aurait-il été en fin de compte celui qui a préfiguré, là où maintenant elle affleure, la question la plus actuelle ? Heidegger, l'un des premiers théoriciens de la lutte écologique ?

En juin 1972, s'est tenue à Stockholm (Suède) une Conférence des Nations Unies sur l'environnement. Y furent évoqués les dangers pour l'avenir de la vie

²⁸¹ Cf. « La philosophie de l'environnement », Catherine LARRERE, Paris, P.U.F, 1997, p. 37.

sur terre, la pollution de l'atmosphère par les effets nucléaires, la transformation de la guerre, par les armes chimiques et bactériologiques, en guerre « écocide ».

La menace globale, la « dévastation de la terre »²⁸², la mise en relation du « danger et du déchaînement chaotique de la volonté de puissance », sont des thèmes qui reviennent constamment dans l'œuvre de Heidegger. En effet, dès 1946, dans une Conférence à la mémoire de Rainer Maria Rilke, *Pourquoi des poètes ?*²⁸³, le « danger atomique » est cité et, systématiquement depuis lors, pris comme motif déterminant de la réflexion philosophique.

On lit dans le *Principe de la raison* (1957) : « le nom d'ère atomique donné à notre époque atteint probablement ce qui est ». En 1951, dans des notes jointes à celles rédigées pendant la guerre sous le titre de *Dépassement de la métaphysique*, Heidegger écrit que le temps qui est le nôtre ne peut envisager de paix réelle, car il est celui de la « suppression de la différence entre la guerre et la paix »²⁸⁴.

Ces quelques exemples permettent déjà d'entrevoir que c'est bien du monde actuel que Heidegger tire une incitation à philosopher, à penser. Non pas de tel ou tel aspect du monde, mais de l'intime connexion qui unit les dangers qui menacent le plus cruellement sans doute, mais épisodiquement, les hommes : la guerre, la bombe atomique, et ceux, inaperçus de prime abord, qui prennent au contraire l'allure d'une incertitude quant à la sauvegarde de la sécurité collective : l'expansion technique, la domination universelle de la terre.

Ce danger que nous relevons ici, Heidegger s'en est fait l'écho très tôt, comme un précurseur d'une pensée qui se généralise aujourd'hui et tend à devenir l'une des préoccupations majeures du siècle finissant et du siècle à venir. Les mouvements écologiques ne cessent de se multiplier, qui appellent à la défense et à la protection de la terre et de toute forme de vie.

C'est pour avoir dénoncé la « détresse » dans la conjonction sans issue de la volonté de puissance et de la technique qui « arraisonne » la terre, mais pour la dévaster, que Heidegger peut être perçu comme l'un des précurseurs de la lutte écologique.

Lisons en profondeur les œuvres de Heidegger pour comprendre comment elles peuvent nous suggérer de penser en direction de cette « écologie » encore conceptuellement indistincte qui désigne bien précisément,

²⁸² Heidegger montre clairement que « la dévastation de la terre est le résultat de la métaphysique », *Essais et Conférences*, opus cité, p. 82.

²⁸³ « Pourquoi des poètes ? » (1946), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, Coll. Tél, 1986, p. 323.

²⁸⁴ Cf. « Essais et Conférences », Heidegger, opus cité.

dans sa racine grecque, l'habitation ou *oikion* ou l'*oikoumene* : la terre habitable, par opposition au « désert » de la terre « dévastée ». En effet, « penser » ; « habiter » ; « la terre dévastée ou le désert » : ce sont là trois thèmes fondamentaux et profondément liés chez Heidegger, qui prend pour motif des « Leçons de 1952 » Qu'appelle-t-on penser ?²⁸⁵, une proposition de Nietzsche : « Le désert croît »²⁸⁶.

C'est à partir de sa réflexion sur « La question de la technique, elle-même corrélatrice de « l'oubli de l'être » par la métaphysique, que Heidegger préfigure comme nous le notons, les préoccupations de l'écologie contemporaine. « La question de la technique » est le prolongement de toute la méditation heideggerienne sur notre condition d'hommes modernes. Elle aboutit à la mise en cause de la prétention de la science à se poser comme explication ultime et totalisante de l'Être.

Consommant la séparation de la science et de la pensée, « *la technique n'est pas seulement un moyen, elle est un mode du dévoilement* »²⁸⁷, selon Heidegger. Mode qui tend à se vouloir unique donateur de sens et qui confond vérité et exactitude, réduisant la nature à l'objectivité mathématique. C'est désormais à partir de ce projet technique que l'être des étants est pensé, conçu et manipulé. La terre est arrachée à son secret, rassemblée, mobilisée par la technique, sommée de fournir ses ressources, « *mise en demeure de se montrer comme un complexe calculable et prévisible* »²⁸⁸. Simple « fonds » exploitable qui réunit l'humanité et la nature et auquel l'homme n'échappe pas, mobilisé de fait (la technique n'étant pas un moyen auquel il resterait extérieur), devenant à son tour « forces productives, ressources humaines ».

La technique moderne est « pro-vocation » (*herausfordern*) au double sens d'appel à comparaître et de violence à l'égard de la nature et de l'humanité de l'homme. « Planétaire, elle dévaste la terre » et accomplit tout le mouvement de la métaphysique initié depuis Descartes, à travers son rêve prométhéen de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » par la Raison. En même temps qu'elle « découvre la terre », exhibant ses secrets, modifiant ses processus, elle l'occulte, n'interprétant les phénomènes que depuis son point de vue hégémonique, poursuivant un rêve de dévoilement intégral de l'univers, oubliant que la terre est tout autre chose qu'un milieu ou un réservoir, mais un site, une présence mystérieuse que la représentation technique n'épuise pas. Paradoxe d'une civilisation prométhéenne et démiurgique qui, en même temps qu'elle croit dévoiler la nature, ne fait que la dissimuler, la recouvrir du voile

²⁸⁵ Cf. *Essais et Conférences*, Heidegger, opus cité.

²⁸⁶ Nietzsche, Heidegger, trad. P. Klossowski, Paris, 1971, t. II, p. 265.

²⁸⁷ *Dépassement de la métaphysique*, Heidegger, opus cité.

²⁸⁸ Ibidem.

illusoire de l'objectivité. Le naturel de la nature est tout autre que le monde de la science, écrit Heidegger qui ajoute, dans « Science et méditation » : « *le mode scientifique de représentation, de son côté, ne peut jamais décider si, par son objectivité, la nature ne se dérobe pas plutôt qu'elle ne fait apparaître la plénitude cachée de son être* »²⁸⁹.

C'est la conjonction de ces trois éléments à savoir technique, raison et science qui menace tout ce qui constitue pour l'homme son « pays natal » et qui lui enlève tout sol et tout terrain permettant un enracinement, c'est-à-dire cet attachement au terroir, cette proximité aux choses, au monde. Il s'agit plus généralement de la relation essentielle de la terre aux choses dont la science et la technique nous rendent à jamais les énergies que l'homme a perdu la capacité « d'habiter ».

Pour sortir de la crise, nous devons réapprendre le sens « d'habiter », car la menace qui pèse sur nous ne provient pas en premier lieu des machines et appareils de la technique, dont l'action peut éventuellement être mortelle. La menace véritable a déjà atteint l'homme dans son être. Le règne de « l'arraisonement » nous menace de l'éventualité que l'homme, pour être, refuse de revenir à un dévoilement plus original et d'entendre ainsi l'appel d'une vérité plus initiale.

Comment envisager ce retour à « l'habiter », afin de sortir de la crise ? S'agirait-il pour résoudre ce problème, d'abandonner toute technique pour revenir à la nature pure et simple ? Non ! Heidegger pense que l'homme moderne gagnerait à s'interroger sur la manière de (re)-penser la terre.

Penser la terre, c'est recueillir alors la force qui nous introduit dans une vie pleine de puissance. En se présentifiant et en se dévoilant, la terre semble déléguer à l'homme la force et la volonté d'achever sa création. Il incombe à ce dernier de répéter sans cesse le geste créateur de la terre. Comme elle, l'homme s'empare de la chose dans son humidité première, il doit saisir le réel dans sa totalité et l'exprimer de façon particulière.

Toutes les résonances faites à partir des nombreux problèmes évoqués par Heidegger, et les questions soulevées par l'éthique écologique nous permettent d'affirmer que Heidegger a nommé d'une manière indirecte l'écologie qui, aujourd'hui est plus que d'actualité.

²⁸⁹ « Science et méditation », *Essais et Conférences*, Gallimard, p. 70.

Arriver à penser nos sociétés en aidant autrui, le chômeur, l'immigré, les démunis, les malades... le précaire dans un monde de relations équitables et paisibles, en capitalisant avec intelligence notre situation de dérégulation et de facticité... voilà ma passion pour une vie nouvelle dans un globe nouveau !