

25979

Adquisición	25979
Fecha	
Procedencia	FIL 97-3
Clasificación	

Avant-propos

Le présent ouvrage forme la reprise développée d'un enseignement d'ontologie donné au cours de l'année universitaire 1991-1992 à la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris. Il s'inscrit dans le cadre d'une recherche ontologique plus ancienne, dont un premier volume a été publié sous forme d'un cours polycopié par l'Association André-Robert¹. Réserveant à une publication ultérieure l'enquête historique relative aux stations majeures de la formulation du problème du temps dans l'histoire de la philosophie occidentale, je tente ici de nouer un dialogue avec le penseur qui, à l'époque contemporaine, a donné l'expression la plus dense à ce problème, au point d'en faire le centre de gravité de toute recherche ontologique, à savoir Martin Heidegger.

J'ai délibérément restreint mon champ d'investigation à une phase très déterminée de la philosophie heideggerienne, à savoir la période qui s'étend de 1919 à 1928 et qui correspond à l'élaboration d'abord lointaine, ensuite prochaine, de *Sein und Zeit*. L'interprétation qui est proposée ici ne porte pas seulement sur le maître livre publié en 1927 sous ce titre ; elle veut rendre intelligible ce qu'on peut appeler le « chantier de *Sein und Zeit* », c'est-à-dire l'ensemble des problèmes philosophiques qui ont trouvé leur expression canonique dans ce livre. Pour un certain nombre de raisons que je laisse à la libre appréciation de mes lecteurs, il m'a semblé utile de commencer la présentation de ce chantier par une reprise des cours actuellement disponibles de l'époque de Freiburg, où Heidegger met en route le programme d'une « herméneutique de la facticité » que, dès 1923, il convertit en ontologie. D'autre part, il m'a semblé indispensable de prolonger l'enquête au-delà de la publication de *Sein und Zeit*, et de lui fixer comme terme « logique » la première grande auto-interprétation de 1928. Ainsi, c'est toute la « décennie phénoménologique » de Heidegger qui forme le cadre chronologique de cette interprétation.

Dans ma présentation, je n'ai pas voulu masquer l'intention et le style didactique d'une analyse qui fut à l'origine un simple cours de second cycle. Cela explique le nombre assez élevé de schémas, qui ne trahissent toutefois

1. *Ontologie et temporalité*, 1 : *Temps et langage*, Paris, Association André-Robert, 1985.

aucune prétention de développer une nouvelle version, *more geometrico demonstrata*, de l'analytique existentielle. Il en va de même des textes philosophiques ou extraphilosophiques qui figurent dans les « fenêtres ». Ils ne sont pas seulement destinés à « illustrer » telle ou telle affirmation de Heidegger. Ils voudraient également rappeler la nécessité constante d'aller « aux choses mêmes ». Le but premier du style de commentaire adopté est en effet d'une part de fournir les clés d'interprétation indispensables à une lecture pensante du texte et, d'autre part, d'amorcer sur un certain nombre de problèmes un débat concernant les « choses mêmes » en question.

Je voudrais dédier ce commentaire à mes étudiants philosophes et théologiens de l'Institut Catholique qui en furent les premiers destinataires. Je tiens à remercier plus particulièrement ma collègue, Geneviève Hébert, pour son assistance. Sans son dévouement et ses qualités pédagogiques dans la direction des travaux dirigés, je n'aurais probablement pas osé me lancer dans cette aventure.

Introduction historique

De l'herméneutique de la facticité à l'ontologie fondamentale (1919-1928)

J'aurai à préciser plus loin l'allure que je compte donner à mon « commentaire » de *Sein und Zeit*. Pour commencer, j'introduirai une première hypothèse fondamentale : cet ouvrage, publié en 1927, ne devient véritablement intelligible que s'il est rapporté au chantier des questions que Heidegger met en œuvre dans son enseignement et dans quelques rares publications au cours des années 20. Nous aurons bien sûr à nous interroger sur la signification du fait que ce livre est resté inachevé. Toutes différences mises à part, il faut l'aborder un peu comme on aborderait la *Métaphysique* d'Aristote, c'est-à-dire comme un immense chantier.

Comment caractériser celui-ci ? Une tradition interprétative très forte, cautionnée par Heidegger lui-même, voudrait n'y lire qu'une seule et unique question, la question du sens de l'être. Même si Heidegger a voulu que son itinéraire de pensée soit interprété de cette manière et même s'il avait de bonnes raisons de proposer cette grille de lecture, l'état actuel du corpus heideggerien nous oblige à la remettre en question et à prendre acte d'un certain décalage entre l'interprétation systématique du philosophe et la genèse réelle, certainement beaucoup plus complexe, de la pensée heideggerienne. Dans cette approche introductive de la problématique heideggerienne, je voudrais donner la priorité à l'analyse historique, soucieuse de suivre pas à pas, compte tenu des textes actuellement disponibles, la genèse réelle de la pensée heideggerienne, jusqu'à l'époque de la rédaction de *Sein und Zeit*. Ce faisant, nous effectuerons une sorte de première « visite de chantier », visite qui nous mettra ensuite en mesure d'aborder, plus « confortablement » si j'ose dire, le travail de commentaire proprement dit.

Notre tâche sera ici d'abord celle de nous faire une idée suffisamment précise de la genèse effective de la pensée du jeune Heidegger. Nous pouvons ici nous appuyer sur un certain nombre de travaux qui font autorité. Outre les travaux classiques de Otto Pöggeler¹, de Thomas Sheehan² et de

1. Cf. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1990, trad. franç. de la première édition par Marianna Simon, *La pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'être*, Paris, Aubier, 1967.

2. Thomas Sheehan, *Heidegger's Early Years*, in *Heidegger. The Man and the Thinker*, New York, Precedent, 1981.

Karl Lehmann¹, je mentionnerai en particulier l'enquête monumentale que Dieter Thomä vient de consacrer à l'histoire des textes heideggériens de 1910 à 1976, publiée sous le titre : *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*². Ma visite de chantier préalable au commentaire proprement dit fera souvent référence à cet ouvrage, dans lequel l'auteur s'attaque vigoureusement, et parfois avec quelques excès polémiques, à un cliché très répandu dans la littérature heideggérienne : celui d'un Heidegger qui aurait découvert la question de l'être pratiquement dès son berceau, ou plutôt, dès la lecture précoce de la thèse de Franz Brentano consacrée au problème des multiples significations de l'être chez Aristote. Sans doute Heidegger avait-il des raisons de présenter parfois le don de ce texte qui lui fut offert par Conrad Gröber presque comme une scène d'initiation ; mais on aurait tort d'en conclure que dès le départ et jusqu'à la fin, il se soit voué à la seule cause de l'ontologie.

Sur ce point, je ne peux que souscrire à la remarque de Thomä qui affirme qu'il n'y a pas, dès le début, un « être » qui s'imposerait toujours plus purement, se transformant pour finir en *Ereignis*³. Si tout n'est pas faux dans ce cliché, il ne résiste pas à l'examen de la genèse réelle de la pensée de Heidegger, telle que les textes actuellement disponibles permettent de la reconstruire. D'où la tâche qui attend aujourd'hui les interprètes : reconstruire laborieusement la lente et progressive émergence de la question de l'être dans la pensée heideggérienne. Persuadé que les « textes de Heidegger ne sont pas la pensée de Heidegger »⁴, Thomä propose une généalogie des textes, dans laquelle il insiste sur l'incessant travail d'auto-interprétation. La « diachronie interne des textes »⁵ heideggériens qu'il cherche à établir repose sur une périodisation qui est largement influencée par l'esquisse biographique de Hugo Ott⁶.

Disons d'abord un mot de cette périodisation qui sera constamment pré-supposée dans la lecture que je tente ici. Elle peut d'abord être définie par deux limites externes. Ne nous intéressera que la période qui s'étend de 1910, année où Heidegger commence à publier ses premiers articles, à 1928, la dernière année de son enseignement comme professeur *Extraordinarius* à l'Université de Marbourg, avant de devenir professeur titulaire à

1. Cf. Karl Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)*, in *Phil. Jb.* 71 (1963-1964), 331-357.

2. *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990.

3. *Ibid.*, p. 18.

4. *Ibid.*, p. 19.

5. *Ibid.*, p. 20.

6. Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie*, Campus, Frankfurt/New York, 1990, trad. J. M. Belcail, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, Paris, Payot, 1988.

l'Université de Freiburg. Nous aurons bien sûr à justifier l'importance de cette césure qui n'est pas seulement biographique (un changement de poste et un déménagement ne font pas nécessairement un événement métaphysique) mais également intellectuelle. De ce dernier point de vue, je ne mentionnerai provisoirement qu'un seul indice. 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 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, 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 nouvelle¹.

Notre enquête concernera donc exclusivement le Heidegger « prémétaphysique » qui se confond, pour une large mesure, avec le Heidegger de l'« ontologie fondamentale ». Ce qui retiendra ainsi d'abord notre attention, ce sera la nature du lien entre l'idée que Heidegger se fait de la phénoménologie et sa conception d'une ontologie fondamentale.

À l'intérieur de cette période, il faudra bien sûr introduire encore d'autres subdivisions. Je suggère d'adopter la périodisation suivante :

- 1 / 1910-1918 : le temps de formation et des premiers enseignements ;
- 2 / 1919-1923 : l'enseignement à Freiburg, correspondant à la mise en chantier d'une herméneutique de la facticité ;
- 3 / 1923-1928 : l'enseignement à Marbourg, largement dominé par la rédaction de *Sein und Zeit*.

Il s'agira de caractériser la problématique philosophique qui correspond à chacune de ces périodes. En vue de l'interprétation de *Sein und Zeit*, ce sont principalement les deux dernières périodes qui retiendront notre attention. Elles correspondent à ce qu'on peut appeler la « décennie phénoménologique » de Heidegger. De manière presque emblématique, elle est encadrée par deux cours, l'un et l'autre intitulés « Problèmes fondamentaux de la phénoménologie ». Le premier, daté du semestre d'hiver 1919-1920², est largement centré sur le thème de l'herméneutique de la facticité ; le second, daté

1. Dans son ouvrage *La phénoménologie de Marbourg, ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de « Sein und Zeit »* (Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1991), Robert Brisset me semble avoir sous-estimé la réticence déclarée que Heidegger, tout au long de cette période, éprouve à l'égard du terme « métaphysique ». En particulier, la notion de « résurgence métaphysique » ne me semble pas convenir à la période de 1919-1928.

2. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)*, GA 58, Frankfurt, Klostermann, 1993.

du semestre d'été 1927¹, contient un premier exposé programmatique de l'ontologie fondamentale qui forme l'horizon de *Sein und Zeit*. C'est précisément l'intervalle entre ces deux exposés programmatiques de l'idée heideggérienne de la phénoménologie que notre interprétation voudra parcourir. Ce parcours conduira inmanquablement à la question de savoir jusqu'à quel point on peut ratifier l'auto-interprétation de Heidegger lui-même qui, après coup, propose de relire ses travaux en fonction d'un unique chemin de pensée. Le fait que Otto Pöggeler, un des interprètes les plus attirés de la pensée heideggérienne, qui a le plus contribué à cautionner cette interprétation dans sa magistrale et irremplaçable introduction *Der Denkweg Martin Heideggers*, propose dans la longue postface à la 3^e édition de cet ouvrage de mettre le titre « chemin de pensée » au pluriel², montre déjà que nul interprète actuel de la pensée heideggérienne n'évitera cette difficulté. Autant l'aborder franchement. La traversée diachronique des textes heideggériens de cette période a pour but de déterminer les critères d'une évolution interne, correspondant en effet à une pluralité de chemins.

1. 1910-1918. LE TEMPS DE FORMATION ET DES PREMIERS ENSEIGNEMENTS

Caractérisons rapidement la première période que Thomä appelle le temps des « présuppositions ». Elle correspond à un ensemble de textes dont certains, jusqu'à très récemment encore, ont assez volontiers été négligés par les interprètes. Aujourd'hui cette réserve n'est plus de mise.

1. Un souvenir d'enfance : le « mystère du clocher »

Nous commencerons par un texte d'allure autobiographique, dans lequel Heidegger évoque le temps de son enfance et de sa jeunesse³. Dans ce texte écrit en 1954, il évoque avec beaucoup d'émotion son enfance de fils de sacristain et d'enfant de chœur, où le rituel de la sonnerie des cloches occupait une place prépondérante. L'évocation s'attarde longuement sur la particularité de chacune des cloches, individualisées par un nom propre et sur les détails techniques relativement aux manières différentes de les sonner, selon les occasions joyeuses ou tristes. Rétrospectivement, le temps de l'enfance

1. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, trad. franç. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.

2. Cf. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1990, p. 350-364.

3. *Vom Geheimnis des Glockenturms*, in GA 13, 113-116.

apparaît alors comme un « morceau de musique » dominé par la grande fugue de l'année liturgique, un temps scandé par le son des cloches du clocher du village de Meßkirch.

Un « souvenir d'enfance » de Martin Heidegger : le « mystère du clocher »

« La fugue mystérieuse selon laquelle s'ajointaient les fêtes liturgiques, les vigiles, l'alternance des saisons et les heures du jour, matinales, de midi et vespérales, de sorte que c'était toujours un unique bourdonnement (*Läuten*) qui traversait les jeunes cœurs, les rêves, les prières et les jeux — c'est elle sans doute qui abrite en elle un des mystères les plus enchanteurs et salutaires et durables du clocher, pour le dispenser à chaque fois, transformé et non itérable, jusqu'à l'ultime bourdonnement dans l'abritement de l'estre (*Seyns*) » (*Vom Geheimnis des Glockenturms*, in GA 13, 115-116).

Dans ce fragment d'un récit d'enfance, le fils du sacristain de l'église Sankt Martin de Meßkirch se dépeint manifestement lui-même dans ce qui fut le « monde ambiant » de son enfance. La finale de cette évocation ne nous intéresse pas seulement en raison de sa signification biographique, mais parce qu'elle évoque, comme en sourdine, quelques-uns des motifs déterminants de la pensée heideggérienne : le motif de la « fugue », avec son pouvoir de rassemblement spécifique, qui n'a rien de la cohérence d'un système ; la mort comme « écrin de l'être » ; l'importance accordée à l'expérience temporelle, celle d'un temps humain articulé en fonction d'un *kairos* fondateur ; le mot allemand *Läuten*, qui désigne sans doute le bourdonnement des cloches, mais qui conserve dans son étymologie le terme *Laut*, qui signale le phénomène le plus originaire du langage, la grande Voix de l'être qui parle aux humains à travers son pouvoir de rassemblement : « la parole heureuse ».

2. Des « écrits théologiques de jeunesse » ?

Ce paysage d'enfance est aussi un paysage théologique, celui de la vision du monde catholique, la « foi des origines »¹, dont le jeune Heidegger voudrait être l'ardent défenseur, à l'exemple du prédicateur franciscain Abraham a Santa Clara, dont il apprécie la capacité de « cogner sans crainte sur toute conception de la vie qui surestime l'ici-bas et qui se cantonne au terrestre » (*das furchtlose*

1. Pour l'analyse biographique de l'évolution de Heidegger au cours de cette période, cf. Hugo Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, op. cit., p. 47-136. Hugo Ott fait du « conflit avec la foi des origines » un des paramètres essentiels de l'évolution de Heidegger.

Dreinschlagen auf jede erdhafte, überschätzte Diesseitsauffassung des Lebens, 1910), une conception de la vie qui est incapable de « se soumettre à une nécessité finale transcendante ». On ne s'étonnera donc pas que les premiers écrits de l'étudiant Heidegger soient en grande partie des « écrits théologiques de jeunesse ». Du moins certains interprètes (Gadamer, Thomä) recourent-ils à cette expression quelque peu abusive, contestée d'ailleurs par d'autres interprètes¹.

Quoi qu'il en soit du qualificatif qu'on retiendra pour caractériser cette série d'écrits, il est incontestable qu'ils jouent un rôle important dans la genèse de la pensée heideggérienne, comme l'a montré en détail Hugo Ott. Il ne faut donc pas seulement comprendre le jeune Heidegger à partir de son terroir provincial, à partir de « l'esprit de clocher » du village de Meßkirch, mais également à partir de ce dont ce clocher est le signe : l'idée de la transcendance véhiculée par la vision du monde catholique, ou, pour le dire avec Thomä, « le vrai point de départ de l'histoire du texte heideggérien n'est pas la Forêt noire, mais l'élément catholique »².

Les premiers écrits de Heidegger jusqu'à 1916 se laissent difficilement séparer de cet arrière-plan catholique. En 1908, année où il passe son *Abitur*, il découvre le *Précis d'ontologie* de Carl Braig, professeur de dogmatique de Freiburg : *Vom Sein. Abriß der Ontologie*. Une année plus tôt, Conrad Gröber, le futur archevêque de Freiburg, lui avait fait cadeau de la thèse de Franz Brentano *De la signification multiple de l'étant selon Aristote* (1863)³. Ce livre, et surtout la scène du don, jouera un rôle capital dans l'auto-interprétation de Heidegger.

Même après l'interruption de ses études de théologie, Heidegger continuait à suivre les cours de dogmatique de Braig, ce qui montre son attachement à cet enseignant qui, précisément en ces années-là, fut aussi un ardent combattant de la cause catholique, en l'occurrence, de la cause antimoderniste⁴. Sous l'influence manifeste de Braig, il publie ses premiers articles dans la revue des académiciens catholiques *Der Akademiker*, où il se présente comme un adversaire farouche du sentimentalisme romantique de Schleiermacher, d'un subjectivisme aveugle à tout « ce qui n'est pas son soi et ne sert pas son soi ». A l'encontre de ce subjectivisme, il veut se faire l'avocat d'une vérité historique qui précède et transcende le moi subjectif. De ce point de vue, les « écrits théologiques de jeunesse » de Heidegger sont en grande partie des variations sur les thèmes antimodernistes de Braig.

1. Cf. Theodore Kisiel, War der frühe Heidegger tatsächlich ein « Christlicher Theologe »?, in A. M. Gethmann-Sieffert (Ed.), *Philosophie und Poesie* (Festschrift O. Pöggeler), t. 2, Stuttgart, 1988, p. 59 s.

2. *Ibid.*, p. 35.

3. Franz Brentano, *Aristote. Les significations de l'être*, trad. franç. par P. David, Paris, Vrin, 1992.

4. Cf. Richard Schaeffler, Der Modernismus-Streit als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute, in *Theologie und Philosophie*, 55, 1980, 514-534 ; Thomas Sheehan, *Heidegger's Early Years*, p. 5 ; Hugo Ott, *Martin Heidegger. Elements pour une biographie*, op. cit., p. 61-69.

Comme le fait son maître, Heidegger exige lui aussi que « l'Eglise, pour rester fidèle à son trésor éternel de vérité, réagisse contre les influences destructrices du modernisme, ce qui exige une lutte contre le vouloir de la chair, la doctrine du monde, du paganisme ». Autant d'idoles à abattre, en se soumettant inconditionnellement à l'autorité religieuse-morale de l'Eglise.

« Tolle lege » : un récit de vocation philosophique en plusieurs versions

« ... Pendant les dernières années de lycée — précisément à l'été 1907 — me rencontra la question de l'être, sous la forme de la dissertation de Franz Brentano, le maître de Husserl. Elle s'intitule *De la signification multiple de l'étant selon Aristote* et date de l'année 1862. Le livre, c'est mon compatriote, mon paternel ami le D^r Conrad Gröber, qui me l'offrit ; il devait devenir plus tard archevêque de Fribourg-en-Brigau, et, à cette époque, il était curé de l'église de la Trinité à Constance » (*D'un entretien de la parole*, p. 92).

« 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 ? » (*Zollikoner Seminare*, p. 155).

« ... Mon Brentano, dit Heidegger avec un sourire, est celui d'Aristote » (GA 15, 386 ; Q IV, 124).

« En 1907, un ami paternel, originaire de ma région, le futur archevêque de Fribourg, Conrad Gröber, me mit entre les mains la thèse de Franz Brentano : *De la signification multiple de l'étant, selon Aristote* (1862). Les nombreuses et souvent longues citations grecques me tinrent lieu de l'édition d'Aristote qui me manquait encore, mais que cependant, un an après, j'empruntais à la bibliothèque de l'internat pour la poser sur le bureau, où j'étudiais. La question, qui commençait alors seulement à s'agiter confusément, obscurément, faiblement, de la simplicité du multiple dans l'être demeura, à travers maints renversements, fourvoiements et perplexités, le fondement constant du traité, paru vingt ans après, *Etre et temps* » (GA 1, X).

« De quelques indications tirées de revues philosophiques, j'avais appris que le mode de pensée de Husserl était déterminé par Franz Brentano. Sa dissertation... fut néanmoins à partir de 1907 le bâton et la houlette (*Stab und Stecken*) de mes premières tentatives maladroites de pénétrer en philosophie. Dans sa trop grande imprécision, me mobilisait la question : si l'étant est dit dans une multiple signification, quelle est alors la signification directrice et fondamentale ? que veut dire être ? » (*Mein Weg in die Phänomenologie*, 81 ; trad. franç. mod., p. 162).

La riposte catholique au culte du soi, à l'individualisme avec sa revendication d'une autonomie illimitée, est le « véritable, le profond et bien fondé détachement de soi (*Entselbstung*) dans le rayonnement lumineux de la vérité ». On peut alors se demander avec Thomä si ce motif théologico-spirituel du renoncement à soi, ou de la *Selbstentäußerung*, qui consiste à subordonner sa vie à un ordre éternel, ne trouve pas un équivalent philosophique

dans le combat contre le psychologisme, un mot dont Franz Brentano disait qu'il s'agit d'un « mot à la mode, devant lequel maint philosophe pieux, quand il l'entend, fait un signe de croix, comme le fait maint catholique orthodoxe quand il entend le mot modernisme, comme s'il contenait le diable en personne »¹. L'équivalent fonctionnel de l'opposition religieuse de l'au-delà et de l'ici-bas serait alors le contraste entre l'ordre idéal des significations logiques et l'ordre réel des faits. L'idéalité des significations logiques n'a rien à voir avec les représentations psychiques qui habitent la conscience empirique du sujet qui se livre à un acte de jugement.

C'est d'ailleurs au nom d'un réalisme aristotélico-scolastique que Heidegger critique la notion néo-kantienne de phénomène, tout en faisant de la logique l'avocat d'une vérité transcendante, antisubjectiviste. Dans un tel contexte, la « facticité » de la vie ne saurait intervenir. Elle est même méprisable. C'est pourquoi Heidegger peut diriger sa polémique contre les dangereux amalgames entre la notion de « vision de monde » et de vie : « Aujourd'hui la vision du monde est ajustée à la "vie", au lieu que ce soit le contraire. » On comprend qu'il aurait pu devenir le « philosophe catholique » que Husserl avait voulu voir en lui lors de leur première rencontre, ou le nouveau *doctor subtilis* scotiste que Erich Przywara saluait en lui. Pourtant, assez tôt déjà, l'idée qu'il se fait de la philosophie introduit un facteur d'inquiétude dans le schéma de « l'ordre catholique ». La philosophie n'est jamais la possession tranquille de la vérité, mais sa recherche incessante. Thomä résume cette évolution par la phrase laconique et brutale : « Quittant Meßkirch, Heidegger quitte également l'au-delà de Meßkirch. »² Dès 1914, dans une lettre adressée au chanoine Engelbert Krebs, il se moque des directives romaines contenues dans un *Motu proprio* sur l'enseignement de la philosophie, directives « qui voudraient sans doute vider le cerveau de toutes les personnes qui s'obstinent à vouloir avoir une pensée personnelle, pour le remplir avec de la salade italienne »³.

A partir de là, les symptômes d'un éloignement progressif du monde catholique se précisent. Alors qu'en 1917 Husserl voyait encore en lui « un philosophe catholique avec de francs engagements confessionnels »⁴, 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 qu'il renonce à enseigner la philosophie dans le cadre de la Faculté de théologie de Freiburg, 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) »¹. Deux ans plus tard, une lettre à Georg Misch indique le motif de cette rupture : le durcissement antimoderniste.

3. Les premiers travaux philosophiques

Pour Thomä, cette difficile rupture avec la foi des origines laisse également des traces dans la production intellectuelle de Heidegger de ces années-là. Il suggère de déchiffrer les premiers travaux philosophiques de Heidegger comme l'écartèlement entre une « pensée de la scission » et une « pensée de l'expérience fondamentale ». Dans cette optique, il prête une attention particulière aux passages de conclusion des premiers écrits, où se laisse discerner une tendance à la « totalisation » qui les entraîne au-delà d'eux-mêmes, annonçant des développements à venir.

Pour comprendre l'allure générale de ces travaux, 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* de Husserl, 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, intitulée *La doctrine du jugement dans le psychologisme. Une contribution de critique positive à la logique* (1913) (GA 1, 3-129). Le sens de cette critique est clair : réduisant le logique au psychique, le psychologisme est incapable de comprendre la nature véritable des significations logiques qui possèdent une *validité* qui transcende la contingence psychique du sujet qui accomplit effectivement l'acte de jugement. Si le psychologisme méconnaît la réalité autonome de l'objet logique (GA 1, 103) il ne sera vaincu que si l'on aura réussi à définir une « doctrine proprement logique du jugement » (GA 1, 107), qui homologue pleinement l'équation : *sens = validité* (*Das Urteil der Logik ist Sinn*, GA 1, 114).

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. Parmi les multiples significations de l'être, n'est retenue qu'une seule signification : l'être comme *être-vrai* (*ens tamquam verum*) 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. Il affirme que ce n'est que sur la base d'une logique pure qu'il deviendra possible « d'articuler le champ total de l'être (*Gesamtbereich des Seins*) selon ses différentes modalités de réalisation et de mettre en évidence

1. Franz Brentano, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig, 1891, p. 165. Heidegger lui-même cite cette parole dans sa thèse de doctorat (GA 1, 63-64).

2. Dieter Thomä, *op. cit.*, p. 45.

3. Lettre du 19 juin 1914, cf. Hugo Ott, *op. cit.*, p. 87-88.

4. Lettre à Paul Natorp du 8 octobre 1917.

1. Lettre du 9 janvier 1919, cf. Hugo Ott, *op. cit.*, p. 112-113.

de façon tranchée leur originalité... Un tel philosophe a été entrepris au service de la totalité ultime (*im Dienste des letzten Ganzen*) » (GA 1, 128).

Dans cette formule conclusive, nous rencontrons une double figuration de la totalité : « Gesamtbereich des Seins » : cette expression fait signe vers une « ontologie » non encore élaborée ; « Philosophie im Dienste des letzten Ganzen » : cette expression exprime une exigence de radicalité qui est le propre d'une philosophie première.

Le propre de la connaissance judicative est de s'emparer de l'objet et de le déterminer (*Gegenstandsbemächtigung, Gegenstandsbestimmung*). C'est sa force, mais c'est aussi sa faiblesse. Le « sens » est un phénomène purement statique. Pour cette raison, les lois du jugement logique restent en deçà de la métaphysique. En choisissant la logique de la validité contre le psychologisme, Heidegger faisait du royaume de la signification un royaume transcendant, parfaitement étranger à l'existence réelle : « Es ist der Bedeutung völlig fremd, zu existieren » (GA 1, 243 ; 129). Un abîme sépare le domaine des significations logiques idéales des signes grammaticaux réellement existants. Ce n'est que dans *Sein und Zeit* que Heidegger entreprendra de libérer le grammatical du joug du logique. Faut-il pour autant conclure avec Thomä que le néo-kantisme représentait pour Heidegger « l'ultime tentative d'obéir au schème théologique dans le cadre de la philosophie transcendantale »¹ ?

Rickert, le patron de la thèse d'habilitation de Heidegger, lui fit découvrir le logicien Emil Lask, figure clé pour le passage du néo-kantisme à la phénoménologie. Lask découvre que l'ordre des « valeurs » de Rickert, dans lequel celui-ci voyait « une structure de signification irréelle, au-delà de l'être », reste purement hypothétique. C'est à cet « idéalisme des valeurs » que Heidegger fausse discrètement compagnie dès sa dissertation, en optant avec Lask pour une « pensée de l'immanence » qui jette un pont entre « forme » et « matière ».

La thèse d'habilitation de 1915, consacrée au problème des catégories et à la théorie de la signification dans la grammaire spéculative², représente une première avancée en direction d'une nouvelle problématique. Dans ce travail Heidegger s'aventure sur un nouveau chantier, celui de la grammaire spéculative. Cette recherche remplaçait un projet initial, une thèse sur le problème du nombre (comme la thèse d'habilitation de Husserl !). Le projet fut abandonné, parce que Heidegger voulait se porter candidat à la chaire concordataire de l'Université de Freiburg³.

1. Dieter Thomä, *op. cit.*, p. 54.

2. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (GA 1, 131-354), trad. franç. par F. Gaboriau, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard, 1970. Nous savons désormais, grâce aux travaux de Martin Grabmann, que le traité médiéval *De modis significandi* que Heidegger attribue à Duns Scot est en réalité dû à Thomas d'Erfurt.

3. Sur les vicissitudes de cette candidature et les premiers enseignements de Heidegger jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale, cf. Hugo Ott, *Martin Heidegger, op. cit.*, p. 92-111.

Cette thèse établit un lien fort entre le problème des catégories et la théorie de la signification. Il importe avant tout de reconnaître la pluralité des divers domaines qui constituent la réalité : l'Un, la réalité mathématique, la réalité empirique naturelle, la réalité métaphysique. Si les catégories aristotéliciennes correspondent à une première tentative de prendre en compte cette diversité, elles n'ont pourtant qu'une signification purement régionale (GA 1, 155). Il faut donc remettre en chantier, comme les médiévaux eux-mêmes l'ont fait, le problème des catégories. Heidegger s'intéresse particulièrement à la doctrine médiévale des transcendants, c'est-à-dire aux attributs qui sont « convertibles » avec l'être même. Cela lui fait découvrir la validité universelle de l'hétérothèse, qui pose en même temps l'identité et la diversité, le même et l'autre, comme critères ultimes de toute appropriation de l'objet (*Gegenstandsbemächtigung*)¹.

Progressivement, l'analyse dégage plusieurs plans de la réalité : d'abord celui des réalités mathématiques, dominés par l'Un comme principe du nombre, un réel essentiellement continu et homogène, correspondant à la catégorie de la quantité. En face, le domaine formé par le réel sensible, empirique, dont le signe distinctif semble être la diversité et l'hétérogénéité absolue. C'est ici que Heidegger rappelle l'importance de la notion scotiste de la *haecceitas*, de la singularité individuelle comme détermination fondamentale de l'effectivité². Mais il montre aussi que ce réel sensible reste surplombé, en vertu d'un principe d'analogie³, par le réel suprasensible, métaphysique.

Notons également, en vue du § 44 de *Sein und Zeit*, le long chapitre que Heidegger consacre au problème de la convertibilité du vrai et de l'être (GA 1, 207-231). Pour autant que tout objet est un objet possible de la connaissance, il peut être dit vrai, le vrai renvoyant au domaine de la connaissance comme telle (GA 1, 209), qui se présente selon deux modalités fondamentales : soit la « *simplex apprehensio* », soit le jugement, cellule germinale de la logique (GA 1, 210). Une fois encore cette analyse offre l'occasion de proclamer le « primat absolu du sens qui vaut » (GA 1, 215) contre toute réduction psychologiste. Si donc l'être vrai est synonyme de validité, il faut poser une différence encore plus fondamentale que celle qui permet de distinguer plusieurs niveaux de réalité : « La différence la plus cardinale des modes de réalité est celle de la conscience et de la réalité, plus précisément, entre un mode de réalité qui n'est pas du type de la validité, qui, de son côté, est toujours seulement donnée par et dans un contexte de signifi-

1. GA 160. Thèse réaffirmée quelques pages plus loin (GA 1, 172-173).

2. Il cite l'exemple scotiste des deux pommes sur un même arbre : « Duo poma in una arbore numquam habent eundem aspectum ad coelum » (GA 1, 195). Si l'on ajoute que l'*haecceitas* est synonyme de *temporalité*, on est en droit de se demander si ce concept central de la pensée scotiste ne forme pas un jalon essentiel de la genèse du concept de *facticité* qui apparaîtra dans la pensée de Heidegger à partir de 1919.

3. L'analogie en question est une analogie d'*attribution* qui entrelace l'unité et la multiplicité (GA 1, 199).

cation du type de la validité » (GA 1, 221). La différence est suffisamment fondamentale pour qu'on puisse la caractériser d'*ontologique*, même si Heidegger n'utilise pas encore cette expression. Ce qui est clairement affirmé, c'est le primat absolu du *sens* par rapport à l'*existence*¹.

C'est précisément alors que la question du statut des significations langagières, grammaticales, devient dramatique. Faut-il admettre une supériorité absolue des significations logiques par rapport au substrat linguistique-grammatical ? Pour trouver une réponse à cette question, il faut interroger le fait que « la signification et le sens se rattachent à des mots et des complexes de mots (des propositions) ». Sans doute appartiennent-ils à des plans de réalité entièrement différents. Mais ils se croisent au niveau des signes linguistiques. Se pose dès lors la question de savoir si l'articulation linguistique-grammaticale des différentes parties de discours (noms, pronoms, verbes, etc.) qui correspond à autant de modes de signification (*modi significandi*) n'a pas un *fundamentum in re*, de sorte que doivent leur correspondre autant de modes d'être (*modi essendi*). La correspondance ainsi postulée définit une *grammaire spéculative a priori*, à laquelle devront se plier nécessairement toutes les grammaires réellement existantes. Heidegger a bien conscience que cette problématique d'un parallélisme ontologico-grammatical exige d'introduire un moyen terme : le *modus intelligendi*. Ce n'est que par l'intermédiaire des déterminations intelligibles d'un objet qu'on peut se faire correspondre les déterminations ontologiques de la chose (*modus essendi*) et les déterminations de la signification (*modus significandi*).

La « logique » reçoit alors un sens philosophique plus vaste que ce qu'on entend d'ordinaire par ce mot. Elle est la théorie du « sens théorétique » qui comporte trois parties : une théorie des composantes de la signification (*Bedeutungslehre*, théorie des éléments constitutants de la signification), une théorie de l'articulation du sens (*Urteilslehre* : théorie du jugement) et une théorie des différenciations structurelles de leurs formes systématiques (*Wissenschaftslehre*).

Rien dans tout cela qui ne pourrait être homologué par un philosophe néo-kantien, s'il n'y avait pas le curieux chapitre final de cette thèse d'habilitation, sous forme de « conclusion métaphysique ». Ici Heidegger transcende délibérément la sphère du logique, en montrant que les problèmes de la logique ont besoin d'être interprétés dans un contexte « translogique » (GA 1, 347). La « proposition d'immanence » a besoin d'une justification dernière, métaphysique. On n'échappera pas à la question de savoir comment le sens « irréel », « transcendant » peut nous garantir la vraie réalité et objectivité. C'est ici que Heidegger postule la nécessité d'une autre « optique » : « A la longue, la philosophie ne peut pas se passer de ce qui est son optique propre, la métaphysique » (GA 1, 348 [227]).

Nous verrons ultérieurement l'importance que revêt cette déclaration pour la compréhension du chemin de pensée heideggérien dans son

1. « Nur indem ich im Geltenden lebe, weiß ich um Existierendes » (GA 1, 220).

ensemble. Que veut-elle dire dans le contexte de la « conclusion métaphysique » de la thèse d'habilitation ? Elle désigne une tâche nouvelle : rassembler en « unité vivante » l'unicité, l'individualité des actes et la validité universelle, l'existence en soi de la signification. Seul « l'esprit vivant », au besoin même « la compréhension vivante de l'esprit absolu de Dieu » (GA 1, 350), est capable de réaliser cette performance. La liste des témoins invoqués dans ce contexte est impressionnante et révélatrice. Ce sont les grands ténors du romantisme : Hegel, Novalis, Schlegel. L'esprit vivant, dit Heidegger, « peut seulement être compris si toute la plénitude de ses réalisations, c'est-à-dire son histoire, est relevée (*aufgehoben*) en lui, la plénitude toujours croissante dont la compréhension philosophique offre un moyen toujours croissant de la compréhension vivante de l'esprit absolu ». De façon surprenante c'est maintenant l'*histoire* qui semble offrir la garantie de surmonter le clivage de la validité et de la réalité, de réaliser cette *Übergangsgegenständlichkeit* dont rêvait Lask. Mais l'histoire n'est envisagée que dans une perspective spéculative et métaphysique qui abolit, aussitôt qu'elle est entrevue, la différence entre la formation historique des valeurs (*Wertgestaltung*) et la validité (éternelle) des valeurs (*Wertgeltung*). Y manque encore la notion clé autour de laquelle gravite la seconde période : la *facticité* de la vie historique.

2. 1919-1923 : LA DÉCOUVERTE DE LA VIE FACTUELLE (L'ENTRÉE EN PHÉNOMÉNOLOGIE ET L'HERMÉNEUTIQUE DE LA FACTICITÉ)

La seconde période peut être datée avec la reprise de l'enseignement de Heidegger à Freiburg qui commence en 1919. Pour caractériser celle-ci, qui forme également une unité biographique manifeste (elle correspond au temps où Heidegger est *Privatdozent* à Freiburg et assistant de Husserl), je partirai d'un double constat :

1. Une note importante de *Sein und Zeit* (SZ 72, n. 1) fait remonter l'analyse du « monde ambiant » et de « l'herméneutique de la facticité » à l'année 1919-1920. Cela indique que, dans son auto-interprétation au moins, c'est bien dès la fin de la Première Guerre mondiale que s'ouvre pour Heidegger le *chantier* qui trouvera son débouché dans *Sein und Zeit*. La période de 1919-1923 peut de ce point de vue être caractérisée comme la *préhistoire lointaine* de ce livre, à la différence de la période suivante, celle de la *préhistoire proche*, c'est-à-dire celle où commence la *rédaction* du livre (Heidegger lui-même dit des textes de la période 1924-1928 qu'ils ont été conçus « im *Umkreis von Sein und Zeit* »). Nous pouvons ajouter que non seulement les textes de la première période revêtent une importance décisive pour l'interprétation de *Sein und Zeit*, mais ils forment « une source centrale, jusqu'alors

inconnue, de la philosophie du XX^e siècle »¹. En effet, il suffit de se rappeler les grands noms de la philosophie du XX^e siècle qui furent auditeurs de ces cours, pour mesurer leur importance : H. Arendt, O. Becker, H. G. Gadamer, M. Horkheimer, H. Jonas, K. Löwith, J. Ritter.

2. Il est frappant de constater l'importance que, dans ces années-là, Heidegger attache à la question du statut de la philosophie, en particulier de sa conceptualité. C'est une véritable « propédeutique philosophique » qu'il cherche à élaborer dans son enseignement. C'est la question du statut conceptuel de la philosophie que je prendrai comme fil conducteur pour une caractérisation de cette période. Dans cette optique, j'ai retenu les cinq thèmes suivants :

- 1 / un premier parricide : la rupture avec le néo-kantisme ;
- 2 / entre la « vision du monde » et la « science » : le statut propre de la philosophie comme « archi-science » ;
- 3 / « savoir voir » : les « yeux de Husserl » ou l'entrée en phénoménologie ;
- 4 / « penser la vie » (l'héritage de Wilhelm Dilthey : l'*herméneutique de la facticité* comme riposte phénoménologique à la *philosophie de la vie*) ;
- 5 / *herméneutique de la facticité* et *ontologie* : le « sens d'être » du « je suis ».

1. Le premier parricide : la rupture avec le néo-kantisme

« On est prié de fermer les yeux. » La nuit du décès de son père, Freud voit en rêve une pancarte sur laquelle est inscrit cet étrange message. Le même message pourrait également être inscrit en grandes lettres au-dessus des deux périodes de la vie de Heidegger que nous avons à examiner maintenant. Elles portent en effet la marque d'un double parricide : d'abord un parricide déclaré, puis un parricide plus masqué. Commençons par le parricide déclaré : la rupture 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. Celui dont il disait dans la préface de la thèse « C'est à lui que je dois de voir et de comprendre les problèmes logiques modernes » est le premier que Heidegger prie de fermer les yeux, aussitôt qu'il reprend son enseignement en 1919. La scène du parricide est clairement lisible dans le tome 56/57 de la *Gesamtausgabe* qui reprend les cours de l'année universitaire 1919², les plus anciens encore conservés du penseur.

Pour les représentants majeurs du néo-kantisme que sont Rickert, Windelband et Lotze, le problème fondamental de la philosophie est celui de la *validité* des axiomes. C'est à eux, dont certains furent ses maîtres, que Hei-

degger entend se mesurer (GA 56/57, 29-62), en leur adressant la question critique suivante : « Comment l'évidence immédiate des axiomes doit-elle être exhibée ? » (GA 56/57, 33). L'interrogation sur le statut de l'évidence axiomatique a en effet le mérite de respecter l'originalité du questionnement philosophique par rapport au type de questionnement qui caractérise les sciences particulières. Alors que les premières « se répartissent sur la diversité et la particularité des connaissances, la philosophie a pour objet leur unité, leur sens unitaire en tant que connaissance » (GA 56/57, 33). En ce sens, les philosophes néo-kantiens sont de vrais philosophes. C'est d'ailleurs cela qui confère une allure dramatique au parricide. On ne tue pas un philosophe comme on tue un sophiste ! C'est parce que Platon reconnaît Parménide comme un père (et un pair !) qu'il peut envisager un parricide. Question de vie et de mort ! C'est très précisément cette scène qui se répète avec Heidegger.

Rickert, en bon épistémologue, avait établi une distinction entre les « lois de la nature » comme principe d'explication scientifique et la *norme* comme principe de jugement. C'est cette distinction qui formait le cœur de la méthode dite *téléologique-critique*. S'il est facile de reconnaître le progrès qu'une telle méthode représente par rapport à une méthode purement génétique (celle d'une simple histoire des sciences), il n'est pas sûr qu'elle soit capable de fournir un critère suffisant pour fonder philosophiquement une axiomatique (GA 56/57, 36). Ou plutôt : elle ne réussit à enjamber le vilain gouffre entre l'empirie des faits et l'universalité de la validité que dans une formulation très particulière de la méthode, à savoir la *Wissenschaftslehre* de Fichte, pour qui « le devoir-être est le fondement de l'être » (*Das Sollen ist der Grund des Seins*, GA 56/57, 37). Mais Fichte lui-même n'y était parvenu qu'en faisant basculer la méthode téléologique dans une *dialectique constructive*. Le malheur des néo-kantiens, c'est qu'ils ne croient plus à la dialectique. Leur force et leur faiblesse est d'avoir découvert « l'impossibilité interne d'une déduction dialectique-téléologique du système des opérations et des formes nécessaires de la raison » (GA 56/57, 40). Une fois que la stérilité et l'improductivité de la dialectique leur étaient apparues, ils l'ont sacrifiée sur l'autel de l'épistémologie. Il fallait alors se rabattre sur les sciences empiriques, psychologie ou histoire, pour y trouver de nouveaux « soubassements » (*Unterkellerung*, GA 56/57, 41) de la philosophie elle-même.

Pour Heidegger, la question décisive est celle de la valeur de ce type de soubassement épistémologique. L'empirisme transcendantal parvient-il vraiment à fonder philosophiquement l'axiomatique, ou présuppose-t-il déjà secrètement ce qu'il prétend seulement fonder ? (GA 56/57, 44). D'où tient-il son équation de base : *Sollensgegebenheit* = *Urgegenständlichkeit* ? Le phénomène décisif, la nature des vécus qui permettent d'appréhender un « devoir » (*Sollen*), n'est pas élucidé. Or, « tant que, sans s'inquiéter le moins du monde, parce qu'on est absolument aveugle à l'univers de problèmes contenus dans le phénomène du devoir, tant que le devoir est utilisé comme concept philosophique, on se livre à un bavardage non scientifique

1. Carl Friedrich Gethmann, in *Dilthey Jahrbuch* 4 (1986-1987), p. 35.

2. *Zur Bestimmung der Philosophie*, 1 : *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* ; 2 : *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, *Gesamtausgabe*, t. 56/57, Frankfurt, Klostermann, 1987, p. 13-78.

qui n'est pas rendu plus noble du fait de faire de ce devoir la pierre angulaire de tout un système » (GA 56/57, 45).

C'est principalement Rickert qui est visé par cette mise en cause virulente et c'est à lui que sont destinées les questions critiques de Heidegger, cherchant à expliciter le jeu des présuppositions dont la notion apparemment si évidente de *Sollenserlebnis* (« vécu du devoir ») est hypothéquée : qu'en est-il du rapport entre la notion de devoir-être et de valeur ? Sont-elles synonymes, ou l'une fonde-t-elle l'autre ? Pourquoi écarter la possibilité que l'être puisse être à l'origine d'un devoir-être (*auch ein Sein kann ein Sollen fundieren* !, GA 56/57, 46) ? Enfin : quel rapport avec le phénomène de la « réalisation d'une signification » (*Bedeutungsrealisierung*, GA 56/57, 47) ?

Toutes ces questions critiques ne remettent pas nécessairement en cause la légitimité de la description de la connaissance en termes de devoir-être. En un sens Heidegger lui-même ratifie l'opposition entre *Für Wert-Erklären* et *Wertnehmen*. Mais, à ses yeux, la question décisive devient celle de savoir en quel sens la vérité elle-même est assimilable à un processus de « valorisation » (GA 56/57, 48). D'autre part, l'équation *validité = valeur*, dont Rickert voudrait faire le point de départ de toute philosophie, justifiant ainsi le primat de la raison pratique, est elle aussi très problématique.

C'est précisément autour de cette équation centrale que se joue la scène du parricide, d'ailleurs déguisé en hommage. Il ne suffit pas de tuer le père, il faut, si possible, prononcer son éloge funèbre. Car le père n'était pas n'importe qui. Telle me semble être la signification du cours du semestre d'été de la même année, entièrement consacré à une confrontation avec la philosophie transcendantale des valeurs. Heidegger y va droit à l'essentiel. Il ne se demande pas seulement si cette philosophie est aussi homogène, aussi systématique qu'elle prétend l'être. En retraçant la genèse de la philosophie des valeurs, il lui demande si elle est capable de poser les problèmes centraux de la philosophie de façon originale (GA 56/57, 124). L'importance accordée à cette patiente enquête historique s'explique par la conviction de Heidegger que la confrontation avec la philosophie des valeurs est celle avec le XIX^e siècle comme tel (GA 56/57, 128), le problème étant celui de comprendre ce qui en fait la philosophie typique du XIX^e siècle finissant (GA 56/57, 131). Cela revient à se demander pourquoi ici le *Zeitgeist* se comprend à travers l'idée de la *culture*, une notion dans laquelle confluent deux significations : d'une part, la découverte et la prise en compte de l'historicité et d'autre, part, la notion de « conquête » (*Errungenschaft*, GA 56/57, 130) qui est obligée d'interpréter tout devenir historique et culturel comme une succession ininterrompue de conquêtes.

Il faut remonter jusqu'à l'âge de l'*Aufklärung* pour comprendre comment les deux notions jumelles de *culture* et de *valeur* ont pu naître avant de s'entrecroiser, la philosophie de la culture et des valeurs marquant le point où cette convergence réussit à se donner une expression philosophique adéquate. Son mérite incontestable est d'ailleurs d'avoir réussi à tenir en échec le danger d'une mort de la philosophie, mort qui, dans le contexte de

l'époque, portait le nom de *naturalisme*. Nonobstant le caractère bâtard de sa pensée (*ein Zwittergebilde*, GA 56/57, 138) l'œuvre de pionnier de Hermann Lotze a réussi à barrer la route à la double tentation du naturalisme et du psychologisme, en réactualisant la thèse fichtéenne du primat de la raison pratique en tant que raison qui se caractérise fondamentalement par le « sens des valeurs » (GA 56/57, 136-139). Mais aux yeux de Heidegger, c'est Windelband qui doit être considéré comme le véritable fondateur de la philosophie transcendantale des valeurs. C'est à la discussion détaillée des positions de cet auteur qu'il consacre tout le second chapitre de son cours (GA 56/57, 140-168), en s'attachant à dégager les trois sources principales, mais hétérogènes, qui ont alimenté la pensée de cet auteur, qui a donné naissance à « l'unique (sérieuse) philosophie de la culture typique de l'époque contemporaine » (GA 56/57, 141).

1 / La première de ces sources est explicitement reconnue et assumée par Windelband. Il s'agit de la redécouverte par Hermann Cohen de la *Critique de la raison pure* de Kant (GA 56/57, 141-143). Tout en saluant l'importance de cet apport, Heidegger maintient sa conviction que la figure clé de la philosophie des valeurs est moins Kant que Fichte, de sorte qu'à la limite la philosophie des valeurs devrait être définie comme un « néo-fichtisme » (GA 56/57, 142). Le principe des principes de cette philosophie est en effet le motif « éthique » (GA 56/57, 143) fichtéen, la thèse du primat de la raison pratique. Cette thèse me paraît importante compte tenu de l'évolution ultérieure de la pensée heideggerienne. L'hostilité à l'égard de l'éthique que Heidegger exprime entre autres dans *La lettre sur l'humanisme* (un texte sur lequel les interprètes se sont littéralement acharnés) n'aurait-elle pas une de ses sources les plus lointaines dans le refus du fichtisme implicite à la philosophie des valeurs ?

2 / La seconde source est constituée par la *Psychologie empirique* de Franz Brentano. Mais ici Heidegger cherche à montrer que cet auteur, dont les théoriciens de la philosophie des valeurs, Rickert, Windelband et Lask en particulier, se sont abondamment servis, n'a pas été vraiment compris. Il faudra attendre Husserl, qui lui aussi a bu à la même source, pour que la découverte la plus révolutionnaire de Brentano, l'intentionnalité cachée dans l'expression du jugement, puisse déployer tous ses effets.

3 / Enfin, Windelband a méconnu l'originalité de l'entreprise de Wilhelm Dilthey, dont il a pourtant subi l'influence. Ici encore, il fallait attendre la phénoménologie pour que soit exaucé le désir secret qui habitait Dilthey au moment où il mettait en chantier son projet d'une psychologie descriptive (GA 56/57, 165).

C'est d'ailleurs le problème diltheyen de l'histoire qui occupe une place importante dans l'œuvre de Heinrich Rickert, auquel Heidegger consacre le troisième chapitre de son cours (GA 56/57, 169-176). Sans doute Rickert a-t-il eu raison de s'intéresser au problème du statut propre des concepts historiques dans sa tentative d'élaborer une « introduction logique aux sciences de l'histoire ». Mais sa déclaration célèbre : « Le réel devient nature dès lors

que nous l'envisageons du point de vue de l'universel ; il devient histoire dès lors que nous le considérons du point de vue du particulier et de l'individuel » (GA 56/57, 173), n'atteint pas la sphère des questions phénoménologiquement décisives. Même s'il arrive à Rickert d'adopter lui-même quelques-uns des thèmes de la phénoménologie naissante, les motifs les plus fondamentaux de celle-ci ne sont pas assumés (GA 56/57, 177). Et cet échec n'est pas dû au hasard. C'est l'échec de la philosophie des valeurs devant le problème du sujet (GA 56/57, 182), c'est le choix de la logique comme « doctrine pure des valeurs » contre l'ontologie (GA 56/57, 192) et c'est la thèse que « connaître, c'est évaluer et non voir » (GA 56/57, 193) qui empêchent la philosophie des valeurs de fonder l'idée de la philosophie comme *archi-science*, même et surtout lorsqu'elle avoue éprouver quelque sympathie pour la cause phénoménologique.

2. Le statut de la philosophie : entre la « vision du monde » et la « science »

En tournant le dos aux préoccupations épistémologiques et logiques qui caractérisent le néo-kantisme, Heidegger affronte une redoutable difficulté : si la philosophie ne peut plus se reconnaître dans l'idéal néo-kantien d'une critique de la connaissance, que peut-elle encore être ? A cette question, il existait une réponse séduisante, professée par de nombreux philosophes à l'issue de la première guerre mondiale : la philosophie doit se reconvertir en « vision du monde » (*Weltanschauung*), soit en se mettant à la remorque d'une *Weltanschauung* déjà existante (christianisme, marxisme, matérialisme, libéralisme, bientôt : nazisme, etc.), en lui conférant une expression philosophique, soit en élaborant sa propre vision du monde, ce que semble faire par exemple Nietzsche. Le premier cours de Heidegger, professé de janvier à avril 1919, et destiné à un auditoire assez particulier, les soldats retournés du front (*Kriegsnotsemester für Kriegsteilnehmer*)¹, manifeste l'importance de ce problème qu'on retrouvera régulièrement dans l'introduction des cours ultérieurs. Est-ce parce que Heidegger avait conscience de s'adresser à un auditoire traumatisé par l'épreuve de la guerre, ou parce qu'il s'agissait pour lui d'affronter un problème qui de toute façon était à l'ordre du jour depuis Dilthey, toujours est-il que le premier cours débute avec le problème de la *Weltanschauung*, de la « vision du monde », un terme qui n'est pas tout à fait synonyme d'« idéologie », même s'il recouvre certaines de ses fonctions. Comme l'avait fait Husserl dans son célèbre article « La philosophie comme science rigoureuse » paru en 1910-1911 dans la revue *Logos*, Heidegger

1. Pour une interprétation de ce premier cours, cf. Theodore Kisiel, *Das Kriegsnotsemester 1919 : Heidegger's Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie*, in *Phil. Jb.* 99 (1992), 105-122.

entend combattre le préjugé universellement répandu qui veut que « toute grande philosophie s'achève dans l'élaboration d'une vision du monde » (GA 56/57, 8) qui propose des orientations à la vie. La philosophie authentique ne peut pas répondre au désir pressant de proposer une « vision du monde », quelle qu'en soit l'inspiration. En revanche, elle doit se poser la question *philosophique* de la signification philosophique de ce besoin universel de vision du monde, qui existe aussi bien chez le paysan de Forêt-Noire que chez le croyant religieux ou l'ouvrier d'usine, chez le militant politique et même chez l'homme de science se réclamant d'une « vision du monde scientifique ».

En 1919, deux positions philosophiques s'affrontent autour de cette question. D'une part, la position largement répandue de ceux qui ratifient pleinement l'équation : philosophie = vision du monde. En face il y a la position plus nuancée des néo-kantiens que leur obsession des problèmes épistémologiques empêche de faire de la vision du monde la véritable tâche immanente de la philosophie, et qui voient dans ce concept plutôt une limite extérieure de la philosophie. Pour Heidegger, l'une et l'autre position sont insuffisamment radicales. A l'encontre de toute la philosophie antérieure, il entend soutenir une thèse personnelle encore plus radicale : la vision du monde est un phénomène étranger à la philosophie (GA 56/57, 17), autrement dit : la philosophie (bien comprise) n'a strictement rien à voir avec une « vision du monde » (bien comprise) !

A l'époque, ce problème était directement lié à une ambiance politique révolutionnaire, marquée par de nombreux projets de réforme de l'université. D'entrée de jeu, Heidegger prend position, en déclarant que « la réforme de l'université qui fait l'objet de tant de discussions est totalement mal conduite et est une méconnaissance complète de toute authentique « révolution » (*Revolutionierung*) de l'esprit, si elle se répand maintenant en manifestes, manifestations, programmes, ordres et corporations : autant de moyens contraires à l'esprit et au service de fins éphémères. Pour d'authentiques réformes dans le domaine de l'esprit nous ne sommes pas encore mûrs aujourd'hui. Et cette maturation est l'affaire de toute une génération. Le renouvellement de l'université signifie la renaissance de l'authentique conscience et connexion de vie scientifique » (GA 56/57, 4). Contre la phraseologie d'une philosophie dégradée en « idéologie », la vraie tâche est de retrouver l'idée originaire de la science (GA 56/57, 3).

Le refus de se laisser atteler à la cause d'une réforme universitaire mal conçue trouve ainsi sa motivation dans l'idée que Heidegger se fait de la philosophie proprement dite, dont la vocation essentielle et première est de se réaliser comme *Urwissenschaft*, comme *archi-science* (GA 56/57, 4), la science comprise en ce sens originaire étant inséparable d'une forme de vie correspondante (*Wissenschaft als genuine, archontische Lebensform*, GA 56/57, 5). D'où la tâche de développer une idée nouvelle de la philosophie. Celle-ci se noue autour d'un titre : la philosophie sera une *Urwissenschaft*, une *archi-science*, ou elle ne sera pas ! Pareille revendication semble

impliquer un cercle vicieux : sur quoi fonder une telle « science des principes ultimes qui se laissent comprendre seulement en et à partir d'eux-mêmes » (GA 56/57, 16) ? Il faut accepter que ce cercle est incontournable et que les différentes tentatives de le contourner aboutissent à autant d'impasses. En effet, les tentatives de trouver sur un autre terrain ce fondement de la « science des fondements » ne manquent pas.

La tentative la plus facile recourt à la voie *généti*que de l'histoire de la philosophie. Sans doute l'histoire de la philosophie nous apprend-elle que, depuis toujours, la philosophie a entretenu un certain rapport avec l'idée de la science (GA 56/57, 18) et qu'elle s'est donné comme tâche de se mesurer à la connaissance scientifique. Mais l'histoire seule ne saurait fonder une archi-science. D'où une première constatation négative, mais qui contient un problème dont on trouvera l'élaboration dans d'autres cours et aussi dans *Sein und Zeit* : « Il n'y a pas d'authentique histoire de la philosophie, si ce n'est pour une conscience historique qui vit elle-même dans de l'authentique philosophie. Toute histoire et toute histoire de la philosophie prise en un sens spécifique se constitue dans la vie en et pour soi qui est elle-même historique — en un sens absolu » (GA 56/57, 21).

L'approche *comparative* qui veut élaborer une *typologie des attitudes* (celle de Karl Jaspers dans sa *Psychologie der Weltanschauungen*) est encore plus impraticable, étant donné qu'elle ramène en droite ligne au problème de la *Weltanschauung*, comme le montre la déclaration de Simmel : « L'art est une image du monde vue à travers un tempérament ; la philosophie, c'est un tempérament vu à travers une vision du monde » (GA 56/57, 22). Si vraiment la philosophie ne consiste en rien d'autre qu'en l'invention d'une image du monde, l'idée même d'une archi-science est perdue de vue (GA 56/57, 23).

Il y a enfin la voie de la « métaphysique inductive » (Kölpe, Messer, Driesch). Celle-ci prend son point de départ avec une analyse des sciences empiriques. Leur examen attentif est censé fournir une idée philosophique de la science, sur laquelle la philosophie pourra venir se greffer. Mais là encore on est en présence d'une impasse. La méthode d'induction ne conduit pas à son terme philosophique : la « métaphysique ». Face à cette triple impasse, il faut chercher une autre voie d'accès à l'idée de la philosophie comme « archi-science ».

Le cours du semestre d'hiver 1921-1922 comporte une longue section intitulée précisément « Qu'est-ce que la philosophie ? »¹ qui pourrait être confrontée à l'ouvrage récent de Gilles Deleuze, qui porte le même titre². Le prétexte de cette prise de position est fourni par le projet d'un « Introduc-

tion phénoménologique à Aristote ». « Interprétation phénoménologique » s'oppose ici d'abord à « interprétation historique ». Qu'il s'agisse d'Aristote ou de n'importe quel autre auteur, le concept même d'« histoire de la philosophie » doit être problématisé. Cela réclame une réflexion herméneutique fondamentale, puisque « ce qui est décisif, c'est une élaboration radicale de la situation herméneutique en tant que temporalisation de la problématique philosophique elle-même » (GA 61, 3). Avant toute autre chose, nous devons savoir comment nous nous tenons dans l'histoire, quand nous faisons de la philosophie. Cette tâche découle directement de la définition suivante de la philosophie, proposée dès le début du cours : « La philosophie est la connaissance historique (c'est-à-dire la connaissance qui doit être comprise à travers l'histoire de son effectuation) de la vie factuelle » (GA 61, 2). C'est dans la mouvance de cette définition — à vrai dire plutôt déroutante — qu'il convient de déployer la question : « Qu'est-ce que la philosophie ? » (GA 61, 11-78).

Heidegger opte pour un traitement assez didactique de la question, dont on trouvera encore les traces dans le cours *Introduction à la métaphysique* de 1935. Il s'agit de montrer ce qu'on est en droit d'attendre et ce qu'on ne peut pas attendre d'une simple « définition » de la philosophie. En attendre tout est une surestimation ; renoncer à élaborer une idée préalable de la philosophie est une sous-estimation. L'une et l'autre approche véhiculent des postulats qui tirent leur légitimité d'une intention authentique, mais qu'il s'agit de rétablir (GA 61, 15).

1 / La voie de la *surestimation* comporte une double méprise. D'une part, elle accepte l'impérialisme de la logique, une discipline dont, depuis Aristote, personne n'a plus compris le véritable statut (GA 61, 21). D'autre part, une fausse idée du « principe », assimilée à une notion générale, sous laquelle il faudrait subsumer des déterminations plus particulières. Cette notion est philosophiquement inadéquate, d'abord parce qu'elle perd de vue le « en vue de quoi » (*Wofür*) du principe. Ensuite, elle ne voit pas que le véritable principe est inséparable d'une expérience fondamentale et d'un affect fondamental dans lesquels il s'enracine. « Le principe authentique ne peut être gagné existentiellement-philosophiquement que dans l'expérience fondamentale de la passion » (GA 61, 24). Le contact avec cette expérience fondamentale n'est jamais garanti d'avance, il doit au contraire être laborieusement conquis, au besoin, en acceptant de « retourner à l'expérience d'où le principe surgit véritablement » (GA 61, 24).

Cette première méprise abrite cependant une intention authentique. Elle reflète la conviction juste que la philosophie est nécessairement demande de concept, mais d'un concept adéquat à son objet. Chaque fois que cette adéquation n'est pas respectée, la philosophie se fourvoie, comme elle le fait en particulier dans l'analyse typologique de Jaspers. De cette entreprise, et de n'importe quelle autre invocation de la *praxis* et de l'agir, il faut dire qu'elles ne sont « du point de vue philosophique que le renoncement à l'investigation radicale des catégories, une dérobade et le véritable aveuglement (*Ver-*

1. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA, 61, 11-78.

2. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Ed. de Minuit, 1991.

sehen) philosophique » (GA 61, 26), puisqu'on méconnaît le fait fondamental que la philosophie est « éclaircissement » (*Erhellung*), éclaircissement de la vie factuelle, un éclaircissement qui comprend, éclaircissement qui comprend de façon principielle » (GA 61, 26).

2 / A l'autre extrémité, il y a la voie de la sous-estimation qui invoque et célèbre le retour au « concret ». D'abord en faisant le chantage à l'urgence de se livrer à un « travail concret ». Mais un travail qui ne sait pas où il veut en venir a-t-il des chances de se « concrétiser » jamais ? Le véritable travail de concrétisation philosophique doit renoncer à l'imitation maladroite de l'activité scientifique et réclame donc une définition bien comprise (GA 61, 31) de la philosophie elle-même. Le critère d'une bonne définition principielle en philosophie est qu'elle n'est pas thématique, mais *formelle-indicative* (*formal anzeigend*, GA 61, 32). Elle ne fournit donc pas un objet, mais elle indique le chemin qui permet d'y accéder. Ainsi comprise, l'indication « formelle » n'a rien d'un formalisme ; au contraire, elle a un sens existentiel, renvoyant à « l'accomplissement de la temporalisation du remplissement originnaire de l'indiqué » (GA 61, 33). De même, la définition de la philosophie ne propose pas une évidence première absolument indubitable, mais, tout au contraire, elle doit « précisément être comprise dans cette absence d'évidence et ce caractère problématique » (GA 61, 34). Cette *Fraglichkeit* constitue en quelque sorte l'élément même de la philosophie, puisque « le véritable fondement de la philosophie est la saisie existentielle radicale et la temporalisation du caractère problématique ; se placer soi-même et la vie et les opérations décisives dans l'horizon du caractère problématique est le s'emparer fondamental du tout et du plus radical éclaircissement » (GA 61, 31). On comprend alors mieux l'importance que revêt la tentative de caractériser la « situation d'évidence élémentaire de la philosophie ».

La seconde expression de la sous-estimation est le repli apologétique et enthousiaste sur le « vécu ». La philosophie devient alors une simple affaire d'états d'âmes plus ou moins exaltés ou exaltants auxquels il suffirait s'abandonner. Un tel enthousiasme (*Schwärmertum*) est indigne de la rigueur nécessaire au travail de la pensée. Derrière cette tentation très répandue, Heidegger décèle la confusion entre l'acte philosophique et un « salut » historique perverti (GA 61, 36). Le philosophe se complait alors dans le rôle du gourou. Or, la situation fondamentale de la philosophie n'est « pas celle où l'on aborde le rivage salutaire, mais celle où il s'agit de se jeter dans un bateau qui va à la dérive ». Non qu'il faille faire de la philosophie un « bateau ivre » ; mais ce bateau, il faut apprendre à le placer sous le vent (GA 61, 37). Il n'y a pas d'autre sol ferme de la philosophie, pas d'autre salut de la pensée que le consentement au questionnement radical. Mais cela suppose l'effort de s'approprier la situation de compréhension originnaire de la philosophie (GA 61, 41-78), un effort qui dépasse peut-être la capacité de la génération contemporaine.

Comment Heidegger lui-même met-il en pratique sa propre conception de la philosophie ? En l'absence d'une révélation qui nous apprendrait ce qu'est ou ce que devrait être la philosophie, il faut d'abord très modeste-

ment nous laisser guider par l'usage linguistique, c'est-à-dire par les indications contenues dans le mot même « philosophie ». Il est possible d'y discerner une « tendance expressive » (*Ausdruckstendenz*) qui a au moins valeur de précompréhension (GA 61, 42-52). L'histoire du terme « philosophie », confirmée en particulier par le lexique platonicien, manifeste la priorité de la forme verbale sur la forme nominale : à l'origine, il y a non la « philosophie », mais le « philosophe ». Cette priorité accordée à la forme verbale manifeste une tendance expressive qui consiste à postuler que la philosophie n'est pas d'abord une doctrine (le cas échéant condensée dans une « vision du monde »), mais une manière de se comporter. La philosophie doit donc d'abord être pensée comme un « mode spécifique du se comporter » (*Philosophie ist ein Wie des Sichverhaltens*, GA 61, 50).

3. « Savoir voir » : les « yeux de Husserl » ou l'entrée en phénoménologie

Deux auteurs dominent la nouvelle conception de la philosophie que Heidegger élabore pendant son temps de *Privatdozent* à Freiburg : Edmund Husserl et Wilhelm Dilthey. Nous examinerons ultérieurement de façon plus détaillée le rapport entre Heidegger et Husserl et les divergences croissantes entre ces deux génies antithétiques, précisément concernant leur conception différente de la phénoménologie. Cette divergence correspond au deuxième grand parricide. Pour l'instant nous retiendrons un seul motif : au moment même où Heidegger ferme les yeux à son ancien patron de thèse Rickert, il décrit, dans un texte étonnant, Husserl comme celui qui lui a implanté les yeux pour voir. Cela vaut la peine de lire dans son intégralité la préface du cours du semestre d'été 1923 (le dernier cours de Freiburg) où figure cette déclaration (voir p. 24).

Ce texte n'est pas seulement révélateur du rôle que Heidegger fait jouer à Husserl, il implique une idée déterminée de la phénoménologie : avant toute autre chose, la phénoménologie est une affaire de regard : « Les choses ne sont là que là où il y a des yeux » pour les voir. Le savoir phénoménologique des phénomènes, mais qui se confondent avec les choses mêmes, est, comme Heidegger le rappellera encore beaucoup plus tard, essentiellement un « savoir-voir »¹. « Retour aux choses mêmes » : voilà le mot d'ordre essentiel. Si l'idée même de la philosophie exige d'en faire l'archi-science, la phénoménologie seule est capable de rendre cette idée effective : telle est la thèse liminaire sur laquelle s'ouvrent les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-1920 (GA 58, 1-29).

1. « La phénoménologie est une science plus scientifique que la science de la nature, surtout si on prend science au sens du savoir originel, au sens du mot sanscrit "wif" = voir » (*Zolliker Seminar*, éd. Medard Boss, Frankfurt, Klostermann, 1987, p. 265, ouvrage cité par la suite sous le sigle *Zoll. Sem.*).

Un philosophe sous influence

« Proposer des questions ; les questions ne sont pas des "intuitions" (*Einfälle*) ; les questions ne sont pas non plus les "problèmes" habituels d'aujourd'hui, dont "on" s'empare par ouï-dire ou à travers ses lectures et qu'on drape dans le geste de la profondeur de sens. Les questions naissent du débat avec les "choses". Et les choses ne sont là que là où il y a des yeux.

« Certaines questions doivent être "posées" ici de cette manière, d'autant plus que le questionner est aujourd'hui passé hors d'usage au milieu du grand affairément (*Betrieb*) autour des problèmes. Bien plus, on est secrètement entraîné d'abroger le questionner comme tel et l'on croit cultiver (*hochzuchten*) l'absence de besoins de la foi de charbonnier. On décrète que le "sacré" (*sacrum*) est une loi d'essence, et ce faisant on est pris au sérieux par son époque, qui en a besoin dans sa caducité et son manque de moelle. On ne s'engage plus pour rien, si ce n'est pour que l'affairement tourne et que tout baigne dans l'huile. On est devenu mûr pour l'organisation du mensonge. La philosophie interprète sa corruption comme étant la "résurrection de la métaphysique".

« 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. Ceci est dit à l'intention de ceux qui ne "comprennent" une chose que s'ils l'ont comptabilisée en influences historiques, la pseudo-compréhension de la curiosité affairée (*betriebsam*), c'est-à-dire le dos tourné à ce qui importe de manière décisive. Autant que possible, il faut faciliter le "désir de comprendre" de ces gens-là, afin qu'ils puissent crever d'eux-mêmes. Rien à attendre d'eux. Ils ne se soucient que du *Pseudos* » (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (semestre d'été 1923), GA 63, 5-6).

Mais dès ce premier exposé programmatique de l'idée qu'il se fait de la phénoménologie comme archi-science, on est frappé de constater que pour Heidegger « voir » est synonyme d'interpréter ou de comprendre. Savoir voir et savoir interpréter, c'est la même chose. Dès les premiers cours, à partir de 1919, le qualificatif « herméneutique » vient se greffer sur le terme « phénoménologie » et cet usage terminologique sera maintenu dans *Sein und Zeit*. Il importe donc de se demander ce que Heidegger entendait par cette expression. C'est ici que les cours de 1919-1923 apportent des précisions importantes.

La rupture avec le néo-kantisme impliquait une décision très précise. Au lieu de tourner le dos à la théorie (sous les espèces de l'épistémologie ou de la logique) et de se convertir à la simple pratique, il faut avoir le courage de se poser la question suivante : ce que nous nommons « théorie » est-il capable de nous faire voir les phénomènes tels qu'ils se donnent effectivement ? (« Qu'est-ce que le théorique et sa performance possible ? », GA 56/57, 88). Cette question, Heidegger a le sentiment d'être seul à se la poser, puisque le seul penseur que ce problème ait inquiété, Emil Lask, est

mort au front. « L'obsession profondément enracinée du théorique » est un des principaux obstacles qui nous empêchent de voir les phénomènes, tels qu'ils se donnent. Ayons donc le courage de notre naïveté et commençons par reconnaître que ce n'est que dans des circonstances exceptionnelles que nous adoptons une « attitude théorique » (GA 56/57, 88). Dans les phénomènes, il y a plus que ce que la simple raison théorique y discerne. C'est pourquoi, alors même qu'elle invoque le « sens du réel », la théorie ampute la réalité d'un certain nombre de ses significations. L'abstraction, qui lui est nécessaire, consiste dans une désignification qui est aussi une dévitalisation : « ce qui est signifiant (*das Bedeutungs hafte*) est désigné (*entdeutet*) à l'exception de ce reste : être réel. Le vécu du monde environnant est dévécu (*entlebt*) jusqu'à ce reste : reconnaître un réel en tant que tel » (GA 56/57, 89). De même le moi historique concret est-il « dés-historialisé ».

La véritable question devient alors celle de la méthode et du regard qui permettent de voir les phénomènes tels qu'ils se donnent. Ce sera certainement une méthode *descriptive* et non *explicative*. Pourtant Heidegger rejette la méthode de la « réflexion descriptive » prônée par le néo-kantien Paul Natorp (GA 56/57, 99-109). Natorp procède encore par reconstruction de l'acte qui a rendu possible tel ou tel type d'objectivation. A ce titre, il scelle plutôt le triomphe de la logique, ce qui est une méconnaissance de l'intention véritable de la phénoménologie (GA 56/57, 109) qui doit opposer au « logisticisme » (GA 56/57, 110) « la sympathie avec la vie ».

Heidegger ne se cache pas cependant que la difficulté peut rebondir sur le terrain même de la phénoménologie : le voir phénoménologique n'est-il pas une thématization, donc une objectivation, donc en fin de compte une activité théorique ? (GA 56/57, 111). Toute la dernière partie du cours tourne autour de cette difficulté centrale (GA 56/57, 112-117). Pour résoudre cette question (qui, de nos jours, est aussi celle de Lévinas) Heidegger suggère de distinguer deux types fondamentalement différents de théorisation (GA 56/57, 114). Le premier type, la théorisation prise au sens habituel, occupe une place déterminée dans le processus d'éloignement de la vie. Le second, purement « formel », ne se comprend pas en fonction d'un tel processus. C'est pourquoi il fait accéder au « prémondain essentiel » (*das wesenhaft Vorweltliche*, GA 56/57, 115) des significations qui ne se sont pas encore ancrées dans une vie déterminée. De telles significations expriment l'événementialité propre de la vie elle-même sans la trahir. Pour les comprendre nous avons besoin d'une *intuition herméneutique* (GA 56/57, 117). On remarquera que cette expression opère la greffe, à première vue tout à fait étrange, entre deux notions hétérogènes : la notion phénoménologique d'*intuition*, et la notion « herméneutique » d'*interprétation* ! Il ne s'agit pas de contester le rôle que l'intuition joue dans la phénoménologie, mais d'admettre que « le niveau premier de la recherche phénoménologique est au contraire le comprendre » (GA 58, 237-238). C'est cette phrase qui contient à notre avis l'essentiel de la mutation herméneutique de la phénoménologie. Elle postule en effet qu'il n'y a pas d'évidence eidétique qui ne soit en même

temps une évidence herméneutique. Il faut donc tenir en même temps l'affirmation que « tout comprendre s'accomplit dans l'intuition » (GA 58, 240) et que « en partant du comprendre, le concept d'essence reçoit un sens nouveau » (GA 58, 241).

Nonobstant l'importance décisive de ce déplacement, il reste que la phénoménologie herméneutique, tout comme la phénoménologie husserlienne, n'admet qu'un seul critère « critique », à savoir l'évidence des choses vues : « pas de réfutation, pas de contre-argumentation ; mais l'évidence qui comprend et la compréhension évidente des vécus, de la vie en et pour soi dans l'*eidos* » (GA 56/57, 126). Comme toute critique authentique, la critique phénoménologique ne peut être que *positive* (GA 56/57, 127) c'est-à-dire consister dans l'exhibition de la véritable sphère des problèmes (GA 56/57, 128).

Si l'on prend acte du fait que cette conception *herméneutique* de la phénoménologie se fait jour, comme si elle allait de soi, dès les premiers enseignements de Heidegger, il devient difficile de parler encore d'un « tournant herméneutique de la phénoménologie » chez Heidegger. En effet, la notion de tournant suppose qu'il y aurait eu d'abord une phase non herméneutique de la phénoménologie ; or cette phase est introuvable, du moins dans la période qui nous intéresse ici. D'entrée de jeu, nous nous mouvons dans une conception *herméneutique* de la phénoménologie.

La vraie tâche devient alors de caractériser celle-ci, dans sa différence par rapport à l'idée husserlienne. Outre le déplacement déjà indiqué de l'intuition vers la compréhension, nous pouvons ajouter les motifs suivants :

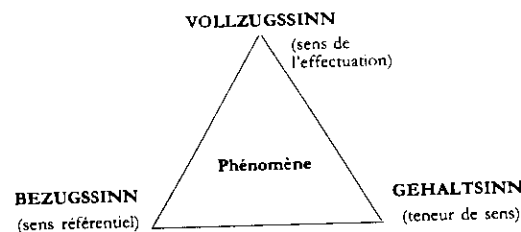
1 / Aux yeux de Heidegger la volonté de comprendre les motifs et les connexions historiques fait partie de « l'essence de toute phénoménologie herméneutique » (GA 56/57, 131). La phénoménologie n'est pas au-dessus de l'histoire, elle doit retourner à l'histoire afin de s'approprier véritablement les phénomènes. Cela veut dire qu'Aristote, Platon, Kant, etc., ont parfois eu des yeux pour voir des phénomènes que nous aurions beaucoup de mal à discerner sans leur aide.

2 / Le propre d'une phénoménologie herméneutique est de reconnaître que « voir » au sens de « comprendre » la donation même des phénomènes est un art difficile. Ce n'est qu'en disant d'abord ce que le phénomène n'est pas que nous aurons quelque chance de discerner les modalités spécifiques de sa donation. Sur ce point, et seulement sur ce point, la phénoménologie herméneutique doit se comparer à la dialectique hégélienne et au concept hégélien de phénomène. C'est là le sens de l'expression « diaherméneutique » que Heidegger utilise parfois pendant cette période (cf. GA 58, 262-263)¹. Mais ce rapprochement nécessaire interdit toute confusion : s'il est

1. Cf. Rudolf Adam Makreel, Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens : Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt, in D. Papenfuss/O. Pöggeler (Ed.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, t. II, Frankfurt, Klostermann, 1990, p. 163-178.

vrai que la phénoménologie herméneutique, tout comme la dialectique hégélienne, doit parier sur une « productivité du Non » (*Produktivität des Nicht*), si tout comme celle-ci, elle doit savoir dire non (GA 58, 148) on ne saurait oublier que « la dialectique est aveugle à la donation » (GA 58, 225).

3 / Le discernement des significations qu'opère le « comprendre interprétatif » (*interpretatives Verstehen*, GA 58, 189) ne peut plus dans ce cas se laisser guider par la simple objectivité des significations accessibles à la raison théorique. Ce que nous nommons « signification d'un phénomène » est une structure intentionnelle complexe qui comporte au moins trois dimensions que Heidegger désigne comme *Gehaltsinn* (teneur de sens), *Bezugssinn* (sens référentiel) et *Vollzugssinn* (sens de l'effectuation) (GA 58, 261). Leur articulation détermine le concept, lui aussi phénoménologique et herméneutique à la fois, de la « situation » :



Nous verrons plus loin que ce schéma s'applique également à l'idée heideggerienne de la philosophie évoquée plus haut. En quoi concerne-t-il la caractérisation « herméneutique » de la phénoménologie ? La réponse est à chercher au niveau du *Vollzugssinn*. Un « phénomène » n'est pas vraiment compris s'il n'est pas envisagé dans l'optique de son effectuation. Encore faut-il définir l'intentionnalité propre à ce mode de comportement (GA 61, 52-61), sous peine d'en donner une description purement comportementaliste ou fonctionnaliste qui ne comprend rien aux significations impliquées.

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, le *Vollzugssinn* n'est pas synonyme d'un simple primat du pratique sur le théorique. Au contraire, il s'agit de reconnaître que « le théorique lui-même en tant que tel renvoie à du pré-théorique » (GA 56/57, 59). C'est dans cette sphère originaire que la philosophie en tant qu'archi-science peut s'établir (GA 56/57, 60). Mais pour cela, il faut donner une *description* de cette sphère, afin de voir comment s'y constituent les significations des choses et selon quel mode de donation. C'est cela la tâche propre de la phénoménologie : examiner les modalités de la donation des choses. D'emblée, cette question du mode de donation se formule en termes de *es gibt*. « Y a-t-il seulement une seule chose, s'il n'y a que des choses ? Dans ce cas il n'y a pas de choses du tout ; il n'y a même pas rien, parce que, dans l'hypothèse d'une domination universelle de la sphère

des choses, il n'y a pas non plus de « il y a ». Y a-t-il l'« il y a » ? » (GA 56/57, 62)¹.

Cette question qui, à première vue, n'est qu'un mauvais jeu de mot professoral, définit en réalité le seuil qui fait accéder à la détermination de la phénoménologie comme « archi-science préthéorique », détermination à laquelle Heidegger consacre toute la suite du cours (GA 56/57, 63-117). Le franchissement de ce seuil a l'allure d'une véritable conversion philosophique, rendue encore plus solennelle par la déclaration : « Nous nous trouvons au carrefour méthodique qui décide de la vie ou de la mort de la philosophie en tant que telle, devant un abîme : ou bien il conduit au néant, c'est-à-dire au règne absolu des faits, ou bien on parvient à sauter dans un autre monde, ou plus exactement : dans le monde comme tel » (GA 56/57, 63). *Hic Rhodus, hic salta*, donc : le choix décisif est celui pour la phénoménologie contre le néo-kantisme.

Cette profession de foi phénoménologique donne aussitôt lieu à des premiers « travaux pratiques ». Deux vécus psychiques précis semblent revêtir une importance particulière pour expliciter le mode de donation des choses. D'abord le vécu de l'interrogation (*Frageerlebnis*). Il permet de déployer la multiplicité des significations du « il y a » (GA 56/57, 67). Ensuite le vécu du « monde ambiant » (*Umwelterlebnis*) qui jouera également un rôle stratégique dans la constitution d'une analytique existentielle. Heidegger ne se cache pas les ambiguïtés de cette notion de « vécu » mais il estime qu'elle est incontournable (GA 56/57, 68). L'important est d'éviter de la penser en référence à un moi qui en formerait le centre de gravité. L'analyse du vécu du questionnement montre déjà que, loin de ramener à un moi, la nature même du questionnement opère un décentrement : le moi s'oublie au profit de l'objet de son questionnement. La possibilité d'un tel décentrement est d'ailleurs inscrite dans le terme *Erlebnis* lui-même, qui ne connote nullement l'idée du moi, mais bien celle de vie, *Erleben* signifiant littéralement « vivre vers quelque chose » (*Leben auf etwas zu*).

Pour cette même raison, le vécu lui-même ne se laisse pas décrire de façon simplement objective. C'est un « événement » (*Er-eignis*) ayant une signification. Quand on sait l'importance que jouera la notion d'*Er-eignis* dans la pensée du dernier Heidegger, on ne manquera pas de relever l'émergence de cette notion dès 1919. La notion d'*Er-eignis* s'inscrit en porte à faux contre un objectivisme ontologisant, pour lequel il n'y aurait que des « occurrences qui existent brutalement, qui commencent et qui s'arrêtent » (GA 56/57, 69). C'est le « vécu du monde ambiant » (*Umwelterleben*), dans lequel quelque chose se donne en tant que quelque chose, qui prouve que

1. Sur le lien avec la philosophie pratique de Paul Natorp, cf. Christoph von Wolzogen, « Es gibt ». Heidegger und Natorps « praktische Philosophie », in Annemarie Gethmann-Siebert/Otto Pöggeler (Ed.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, 313-337.

nous ne sommes pas dans un monde qui n'est qu'une suite d'occurrences. Le caractère signifiant ne vient pas se greffer sur un fait brut, mais la signification est première. Le « il y a » s'annonce ici comme un « Cela mondanise » (*Es weltet*)¹. Cette fameuse expression, dont Gadamer rappelait fréquemment la forte impression qu'elle fit sur les premiers auditeurs de Heidegger, est donc introduite ici. Et il est remarquable que, d'entrée de jeu, elle se trouve mise en opposition avec l'expression *Es wertet* (cela valorise), héritée de la philosophie des valeurs. Le processus de mondanisation est un phénomène originaire qui ne doit pas être confondu avec une valorisation secondaire. Il n'y a pas d'abord le monde de ce qui est le cas, auquel nous attribuerions après coup des « valeurs » subjectives.

Le « moi » qui accompagne ce type de vécu présente lui-même une allure assez particulière. Alors que, dans le vécu de l'interrogation, il s'oublie complètement, dans le vécu du monde environnant il se dépasse en direction du monde signifiant. Et c'est dans ce genre de mouvement que ce qui « se passe » prend l'allure d'un événement qui traduit la vie en y ramenant. « Les vécus sont des événements pour autant qu'ils vivent à partir du propre et que c'est ainsi seulement que vit la vie » (GA 56/57, 75). Mais c'est aussi ce retour à la vie opérée grâce à l'événement qui rend d'autant plus difficile la question : quel genre de science peut-on édifier sur ce type d'analyse ? (GA 56/57, 76). Pour Heidegger, c'est l'occasion de prendre position sur un problème classique de la philosophie, autour duquel s'affrontent le réalisme critique et l'idéalisme transcendantal : le problème de l'existence du monde externe (GA 56/57, 77-94). Aristote ou Kant, réalisme critique ou philosophie transcendantale : laquelle des deux positions a raison, le réalisme critique qui demande : comment parvenir à sortir de la sphère subjective constituée par les données de la sensation ? ou l'idéalisme transcendantal qui demande : comment parvenir à une connaissance objective, tout en restant dans la sphère subjective ? Ce qui distingue les deux conceptions, ce n'est pas l'exigence critique (tout réalisme n'est pas nécessairement naïf et tout idéalisme ne décroche pas nécessairement du réel !), mais leur conception différente de ce qu'on nomme « sphère subjective » (GA 56/57, 80). Leur faiblesse commune est l'affirmation incontestée du primat du théorique, incompatible avec le *es weltet* qui disparaît dans la tentative de trouver une explication théorique au phénomène du monde environnant. Ce phénomène originaire, le réalisme critique ne sait pas le voir, et l'idéalisme ne veut pas le voir (GA 56/57, 87). C'est au § 43 de *Sein und Zeit* qu'on trouvera l'écho de l'analyse qui est amorcée ici.

1. Il ne semble pas que Heidegger établisse ici une distinction entre *Umwelt* (environnement) et *Welt* (monde), alors que dans les travaux de von Uexküll et de Helmuth Plessner elle joue un grand rôle. Pour une élaboration philosophique de cette opposition, on se rapportera aux divers travaux de Stanislas Breton, par exemple *Du Principe*, Paris, 1972, p. 1-20.

4. La « vie factuelle » : le rendez-vous avec la philosophie de la vie

Le second auteur qui exerce une influence décisive sur Heidegger dans ces années-là est Wilhelm Dilthey, le grand théoricien de l'herméneutique du XIX^e siècle finissant qui, toute sa vie durant, s'est attelé à la tâche d'écrire une *critique de la raison historique* qui aurait la même ampleur que la critique kantienne. L'aporie fondamentale de sa pensée consiste dans l'écartèlement entre une philosophie de la vie d'inspiration nietzschéenne et une philosophie du sens d'inspiration hégélienne.

a) Une tâche : penser la vie

De Dilthey, Heidegger hérite d'abord une conviction : penser la vie est une tâche à laquelle il est impossible de se dérober. Seulement, ce qui à l'époque se nommait « philosophie de la vie » contient le meilleur et le pire. Il importe donc d'abord de faire la différence entre les « vitalismes » plus ou moins biologisants qui sont légion, et les rares authentiques penseurs de la vie. Parmi ceux-ci, trois seulement méritent d'être pris philosophiquement au sérieux : Bergson, Dilthey et Nietzsche (GA 61, 80). A leur suite, Heidegger esquisse en 1921-1922 sa propre interprétation de la « vie factuelle » (GA 61, 79-155). Il s'agit évidemment d'une interprétation phénoménologique, au sens indiqué ci-dessus : déchiffrement du phénomène de la vie, tel qu'il se donne. En effet, « l'expression "vie" est une catégorie phénoménologique fondamentale, elle désigne un phénomène fondamental » (GA 61, 80). L'interprétation de ce phénomène devra réussir là où les philosophies et les métaphysiques de la vie ont échoué, parfois de façon lamentable, en particulier en succombant à la tentation de se laisser guider par des concepts biologiques de la vie, ce qui est précisément la tentation qu'il faut savoir éviter à tout prix (GA 61, 81). En ce sens, la tentative de Heidegger veut être comprise comme « la relève (*Aufhebung*) appropriante des tendances positives de la philosophie moderne de la vie » (GA 61, 82).

Penser la vie même, telle qu'elle se comprend elle-même, dans son « autosuffisance » (*Selbstgenügsamkeit*) spécifique (GA 58, 41-44) : vaste entreprise ! Heidegger aborde la question par une réflexion modeste sur les « tendances expressives » contenues dans le verbe « vivre ». Celui-ci se caractérise par une étrange ambivalence intransitive-transitive qui se reflète également dans le substantif : « vivre » et « vivre sa vie », l'un et l'autre se disent ! L'élucidation phénoménologique ne doit évidemment pas être confondue avec une « grammaticalisation » qui ne se laisserait guider que par des indices « grammaticaux », comme le fait le second Wittgenstein. Ce n'est pas la grammaire du verbe « vivre » qui importe, mais « la parole vive, le parler immanent de la vie elle-même » (GA 61, 83).

Pour rejoindre ce parler immanent de la vie elle-même — « La vie parle à elle-même dans son propre langage » (GA 58, 231) —, l'inter-

prête-philosophe doit-il se faire ventriloque, ou est-il à même de dégager les catégories à travers lesquelles la vie se comprend elle-même ? Tel est sans doute le difficile pari qui sous-tend cette partie de l'analyse heideggerienne : l'autosuffisance de la vie implique une expressivité et une significativité (*Bedeutsamkeit*) particulière. Rien qu'en se laissant guider par les indices langagiers, on peut dégager une tripe couche de significations : 1 / La vie signifie d'abord « l'unité de la succession et de la temporalisation » (GA 61, 84). Les vécus ne se juxtaposent pas les uns aux autres, mais forment une unité à travers le temps, unité qui peut d'ailleurs présenter un visage différent selon les diverses modalités de l'accomplissement. 2 / La vie contient en elle des possibilités latentes, elle est imprévisible, elle peut encore nous réserver des surprises. La catégorie de la *possibilité* qui apparaît ici, devra être prise dans un sens rigoureusement phénoménologique qui n'a rien à voir avec le sens que ce terme reçoit dans le cadre d'une logique des modalités. 3 / Enfin, le premier et le second sens peuvent s'entrecroiser pour définir une certaine idée de la réalité : la non-transparence d'un pouvoir, le destin (GA 61, 84). Prises ensemble, ces trois significations définissent la vie comme une façon spécifique d'être là (*Leben = Dasein*, in und durch *Leben = Sein* », GA 61, 85). Il est remarquable que l'interprétation phénoménologique de la vie recourt elle aussi au ternaire déjà mentionné du *Gehalt*-, *Bezugs*- et du *Vollzugssinn*.

1 / La *teneur de sens* du phénomène de la vie est définie par la catégorie, elle aussi phénoménologique, de « monde ». La vie s'accomplit toujours « dans », « vers » ou « contre » quelque chose. Elle se rapporte donc intrinsèquement au monde, ce qui veut dire qu'elle a pour *Gehaltsinn* le « monde », c'est-à-dire « ce qui est vécu, ce par quoi la vie est tenue, ce à quoi la vie se tient » (GA 61, 86). Ou encore : « Le monde est la catégorie fondamentale de la teneur de sens dans le phénomène vie » (GA 61, 68). Ici nous retrouvons l'importance cruciale du vécu du monde ambiant, déjà mentionné plus haut.

2 / Au monde fait pendant le *souci*, qui définit le *Bezugssinn* de la vie. Vivre, c'est *se soucier* (GA 61, 90), au sens très élémentaire du souci du « pain quotidien » qui nous rappelle que nous sommes des êtres de besoin et de manque (*Darhung*, *privatio*, *carentia*). A la lumière de ces soucis quotidiens le monde revêt un sens vital. Il devient signifiant. Le souci, pourrait-on dire, découvre le monde comme étant doté d'une *signifiance* (*Bedeutsamkeit*) particulière. La « signifiance » (ou significativité), loin d'être tributaire de la logique, n'apparaît qu'à la lumière du souci qui imprègne toute rencontre (*Begegnis*) concrète des choses et notre expérience du monde. « Chaque expérience est en elle-même une rencontre (*Begegnis*) dans et pour un se soucier » (GA 61, 91). Mais ici encore, il faut absolument éviter de succomber à la tentation de la philosophie des valeurs, qui confond cette signifiance avec la notion de « valeur ». « La signifiance ne doit pas être identifiée avec la valeur » (GA 61, 91). Elle n'est pas une « valeur » qui vient se greffer du dehors sur une factualité brute.

La vie facticielle ou le rendez-vous réel avec la réalité « réelle »

« Nous examinons l'expérience plénière facticielle de la vie et nous en dégageons certains côtés, ou mieux, nous les y laissons, simplement nous les soumettons à un éclairage plus intense. C'est donc une cohésion de l'expérience de la vie tout à fait concrète que nous prenons en flagrant délit, sans l'intimider ou la fixer du regard, mais en la suivant tout en la comprenant. Et ce vers quoi nous portons notre regard, c'est ce dont nous avons l'expérience en ce moment. Nous ne pensons pas à un monde ambiant, un monde d'autrui, un monde du soi. Nous vivons facticiellement dans un quoi. Ce n'est pas d'une expérience de la vie particulièrement absconse — arrangée *ad hoc* — dont nous nous emparons immédiatement ! N'ayons pas honte des banalités ! (*Keine Scheu vor Trivialitäten* !).

« Après mon cours, je quitte le bâtiment de l'université ; sur le trottoir en face je vois une connaissance qui me salue ; je réponds à son salut ; passant devant le Colosseum, j'entends de la musique ; je me rappelle alors que ce soir, je veux aller au théâtre, que je dois encore liquider certaines affaires, que je ne dois pas arriver trop tard ; au milieu de toutes ces pensées, l'idée me vient qu'à un moment du cours, je n'ai pas réussi à donner une formulation qui reproduise adéquatement ce que j'avais vu ; continuant ma marche, je vis dans ce que je veux régler d'abord ; ce faisant je vois des hommes et, à un coin de rue, j'entre dans un magasin de cigares et j'achète des *Stumpen* suisses, j'entends le monsieur derrière le comptoir raconter de façon très vivante le dernier match de football ; ce qu'il raconte m'intéresse, pas la manière dont il le raconte ; en mettant mes achats dans mon cartable, je vois simplement qu'il devient toujours plus animé et exalté en raison des performances brillantes d'un milieu de terrain.

« De quoi ai-je l'expérience ? De banalités, de petits faits quotidiens (*Trivialitäten, Alltäglichkeiten*) — mais peu importe, nous pourrions également avoir l'expérience de choses importantes. Ce qui compte, c'est que ce dont j'ai l'expérience, existe réellement : ma connaissance me salue réellement ; la musique joue réellement ; j'ai réellement une idée ; les *Stumpen* suisses, que je mets dans mon cartable réel, existent réellement ; le monsieur derrière le comptoir est réellement exalté ; le gosse, qui met réellement en rage ce chien, se comporte réellement comme un gosse mal élevé ; le débutant en phénoménologie hésitant et désespéré auquel je remonte le moral est réellement hésitant et mécontent de lui » (GA 58, 103-104).

Une autre particularité étrange est que, pour décrire le rapport de la vie avec elle-même, Heidegger parle de « directives » (*Weisungen*). Tout se passe comme si, à chaque instant, la vie recevait des « consignes » qui lui viennent du souci : « La vie est à chaque fois dotée d'une directive fondamentale et s'enfonce en celle-ci » (GA 61, 98). D'où lui viennent ces « directives » qui peuvent même prendre le visage d'une « instruction » (*Unter-Weisung*) ? Le code génétique ne peut pas être invoqué, non seulement parce qu'à cette époque, il n'avait pas encore été découvert, mais parce que l'élucidation phénoménologique de la vie n'a pas le droit de recourir à des modèles biologi-

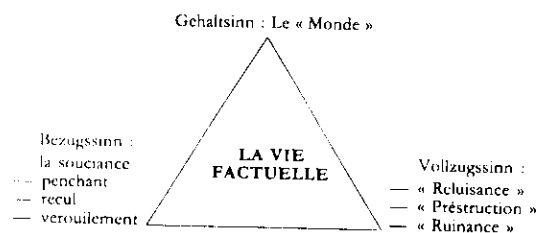
ques. Emmanuel Lévinas invoquerait probablement le fait éthique primordial de la responsabilité pour autrui. Je reçois des « directives » d'autrui qui m'est « ordonné ». Mais rien ne permet de dire que ce soit le sens que Heidegger donne à ce mot.

Il reste à expliciter le *Bezugssinn* de la vie en termes de mouvement. La vie, chacun le sait, ça bouge, ça remue. Encore faut-il préciser le sens de ce remuement (*Bewegtheit*), ou de ce « remue-ménage », qui n'est pas réductible à un simple déplacement local. Ici encore les catégories adéquates sont difficiles à trouver, car la plupart du temps, on se sert de catégories étrangères à la vie elle-même. Heidegger dégage d'abord trois phénomènes fondamentaux dans lesquels se manifeste ce mouvement : 1/ D'abord le phénomène du « penchant » (*Neigung*) avec ses multiples modalités intersubjectives (avoir du « penchant » pour quelqu'un : *Geneigntheit*), l'être entraîné, l'emportement (*Mitgenommenwerden*, GA 61, 101), la distraction et l'autosuffisance. 2/ En second lieu le phénomène du « recul » (*Abstand*) dans lequel se manifeste le caractère « hyperbolique » de la vie factuelle (GA 61, 104). Enfin, en troisième lieu, la catégorie du « verrouillage » (*Abriegelung*), qui correspond aux multiples tentatives d'annuler ou de refouler (*Abstandsverdrängung*) l'écart ou le recul constitutif de la vie elle-même. « Dans le se soucier, la vie se verrouille contre elle-même et dans ce verrouillage elle ne réussit précisément pas à se débarrasser d'elle-même » (GA 61, 107). Que malgré tout elle puisse se livrer à de telles tentatives manifeste son caractère « elliptique ». Une des expressions les plus typiques de ce « verrouillage » est la négation de la finitude dans la célébration de la soi-disant « infinité » de la vie qu'on retrouve dans la plupart des philosophies de la vie (GA 61, 118). 3/ Ces trois catégories n'épuisent pas encore l'analyse de la mobilité propre à la vie elle-même. Sans doute correspondent-elles à des « mouvements existentiels », mais l'élucidation phénoménologique doit préciser la nature particulière de la *mobilité* qui s'y manifeste. Avec cet approfondissement de l'interrogation, nous atteignons la dimension du *Vollzugssinn*. Pour exprimer la mobilité à l'œuvre dans les phénomènes vitaux du « penchant », du « recul » et du « verrouillage », Heidegger forge deux nouveaux concepts, encore plus déroutants : « reluisance » (*Reluzenz*) et « préstruction » (*Praestruktion*). Le premier terme décrit la « réflexivité » immanente à la vie qui va à la rencontre d'elle-même (GA 61, 119). La même vie est toujours déjà entraînée de s'investir dans des projets destinés à lui procurer les assurances dont elle a besoin. C'est là la « préstruction » (GA 61, 120). Sans doute peut-on s'étonner et même se scandaliser devant cette véritable barbarie terminologique. Aux yeux de Heidegger, elle est inévitable, parce qu'il n'y a pas de plus court chemin pour cerner la nature particulière de l'*intentionnalité* qui habite la vie elle-même (GA 61, 131).

Est-ce le dernier mot sur la mobilité foncière de la vie ? Non, car son « sens » ultime n'est pas encore déterminé. La vie effective se produit selon un mouvement qui a globalement le sens d'une « chute » (*Sturz*). On peut tenter

de lui donner une traduction terminologique en parlant de « ruinance » (*Ruinanz*) (GA 61, 131). Cette terminologie baroque annonce un des thèmes les plus importants de *Sein und Zeit*: la « déchéance » (*Verfallenheit*).

Essayons d'inscrire dans un schéma l'allure générale de cette tentative de description phénoménologique de la vie factuelle :



Le cours de 1921-1922 s'achève sur une tentative de déterminer les différentes marques formelles de cette « ruinance ». Heidegger retient quatre déterminations : le « séduisant » (le *tentatif*), l'*apaisant* (le *quiétif*), l'*aliénant* (l'*aliénatif*) et l'*anéantissant* (le « négatif » pris au sens actif et transitif) (GA 61, 140). De ces quatre traits, le quatrième seul donne lieu à un bref développement, montrant que la vie factuelle se caractérise par une négativité spécifique qui n'a rien avoir avec le problème logique de la négation et qui est réfractaire à toute interprétation dialectique (GA 61, 146). Quant à la première marque, on retiendra qu'elle est inspirée par la problématique chrétienne de la tentation, même si Heidegger ne laisse aucun doute qu'à ses yeux cette catégorie n'a pas obligatoirement besoin d'être référée à l'expérience religieuse pour être comprise (GA 61, 154).

b) Une herméneutique de la facticité

Nous venons de jeter un premier regard sur l'allure générale d'une approche phénoménologique, bérissée d'obstacles terminologiques, de la vie, qui se fixe pour but de « voir la chose principale de la philosophie, la facticité » (GA 61, 99). L'analyse de la vie factuelle nous place devant l'alternative suivante : allons-nous créditer la vie d'une transparence parfaite, de cette pureté cristalline, dont la logique nous offre la meilleure idée, ou est-elle au contraire synonyme d'opacité absolue ? En parlant de « facticité » (*Faktizität*), il semblerait que nous choisissons le second terme de l'alternative. Et c'est précisément cela qui inquiétait les néo-kantiens. Mais tout ce qui vient d'être dit plus haut présuppose qu'il doit y avoir une troisième possibilité entre ces deux extrêmes. En empruntant une image, nous dirions qu'entre la transparence cristalline et l'opacité absolue il peut y avoir une « translucidité » plus ou moins brumeuse. C'est précisément de cette image de la nébulosité ou de la brume (*Diesigkeit*, GA 61, 88) que Heidegger se sert pour caractériser le rapport à soi de la vie.

Le moi factuel du philosophe. Lettre à un doctorand

« ...Vous vous apprêtez à acquérir le "docteur" à l'université. Quelle valeur on accorde à ce titre, comment d'autres s'y prennent, etc., tout cela m'est indifférent ; moi je prends la chose aussi au sérieux que je le dois, *devant moi-même*.

« Je n'ai pas le droit d'émettre un jugement sur la question de savoir dans quelle mesure cette tendance a un possible lien existentiel avec votre position à l'égard de la "philosophie scientifique" (je vous laisse absolument libre à cet égard). Je dois vous prendre tel que vous vous présentez à moi — je ne voudrais pas dire pour autant que je vous aurais jamais considéré primairement et proprement comme mon "doctorand". Concernant le travail scientifique je me fais une obligation d'une certaine direction (étant donné que je m'occupe plus de vous que d'autres). Et "l'attitude scientifique à l'égard de la vie" est elle aussi une autre que dans les "sciences". Primairement et isolément je n'ai aucun souci d'une définition de la philosophie — mais simplement pour autant qu'elle fait partie de l'interprétation existentielle de la facticité.

« Discuter du concept de philosophie en ce sens détaché est dépourvu de sens — donc également le débat sur la "scientificité".

« Il faut maintenant que je parle de moi-même.

« La discussion souffre d'abord de la faute fondamentale que vous et Becker vous me mesurez (hypothétiquement ou non) à des critères tels que Nietzsche, Kierkegaard, Scheler et d'autres philosophes profonds et créateurs. Vous avez le droit de le faire — mais alors il faut dire que je ne suis pas un philosophe. Je n'ai pas la présomption de croire que je fais ne fût-ce que quelque chose de comparable, je n'en ai même pas l'intention.

« Je fais simplement ce que je dois faire et ce que j'estime nécessaire et je le fais comme je peux : je ne gonfle pas mon travail philosophique en vue de tâches culturelles destinées à "l'actualité générale". Je n'ai pas non plus la tendance de Kierkegaard.

« Je travaille concrètement, factuellement à partir de mon "je suis" — à partir de ma provenance spirituelle, factuelle comme telle — milieu — cohésions de vie, à partir de ce qui m'est accessible en partant de là en tant qu'expérience vivante dans laquelle je vis. Cette facticité en tant qu'existentielle n'est pas un pur "être-là factuel" ; cela est coïmpliqué dans l'existence, ce qui veut dire que je le vis — c'est le "je dois", dont on ne parle pas. C'est avec cette facticité de l'être tel, l'historique, que l'existence se démène ; ce qui veut dire que je vis les obligations internes de ma facticité et je les vis aussi radicalement que je les comprends. — De cette facticité fait partie le fait — que je mentionne brièvement — que je suis un "théo-logien chrétien". Cela implique un souci de soi radical déterminé, une scientificité déterminée radicale — l'objectivité rigoureuse dans la facticité ; cela implique la conscience historique de "l'histoire spirituelle" — et je suis cela dans la cohésion de vie de l'université.

« Le "philosophe" n'est rattaché à l'université que factuellement existentiellement, c'est-à-dire que je n'affirme pas qu'il ne peut y avoir de la philosophie que là, mais que le philosophe, précisément en raison de son sens fondamental existentiel, a

dans l'université une facticité d'effectuation propre et par là ses limites et sa limitation. « Cela n'exclut pas qu'un "grand philosophe" créateur puisse sortir de l'université et cela n'exclut pas que le philosophe à l'université puisse être rien que de la pseudo-science, ni philosophie ni science. Ce qu'est alors la philosophie universitaire, on peut seulement le démontrer par sa vie » (lettre à Karl Löwith du 19 août 1921).

Ce n'est donc pas comme si, dans son autosuffisance élémentaire, le phénomène de la vie se présentait à nous comme une surface opaque et homogène. Au contraire, à regarder le phénomène de plus près, il est possible d'y discerner des « reliefs » et une grande multiplicité de modalités d'attestation (*Bekundungsgestalten*, GA 58, 43). Ce n'est pas comme si la vie facticielle était totalement opaque et de ce fait inaccessible. Au contraire, toute vie porte avec soi « un fonds de compréhensions et de possibilités d'accès » (*ein Fonds von Verständlichkeiten und Zugänglichkeiten*, GA 58, 38).

La tâche de la philosophie est précisément de nous aider à voir clair dans cette brumosité même. Cela requiert un travail spécifique d'interprétation, c'est-à-dire un effort *herméneutique*. L'élucidation du phénomène de la vie recourt à des *catégories*. De nouveau nous croisons le problème des catégories que nous avons rencontré plus haut sous les espèces de la grammaire spéculative. Mais, s'agissant de la diversité des significations que revêt le phénomène de la vie, il est important de préciser le statut de ces catégories. Elles n'ont rien de formel. Elles ne sont pas non plus purement descriptives, mais *interprétatives*, on pourrait presque dire *prospectives*, dans la mesure où elles prospectent les possibilités de compréhension enfouies dans la vie même. En d'autres termes, ce sont des catégories *herméneutiques*. Chaque catégorie est « *interprétante* et seulement *interprétante*, à savoir la vie factuelle, appropriée dans la souciante existentielle » (GA 61, 86-87).

Cette formule nous livre le secret du terme « *herméneutique de la facticité* » qui domine le travail philosophique de Heidegger au cours de la période qui nous intéresse ici¹. Notons cette nouvelle définition du terme « *catégorie* » :

1. Cf., à côté des travaux de Kiesel et de Makreel déjà mentionnés, le dossier réuni au t. 4 (1986-1987) du *Dilthey Jahrbuch*. Concernant la notion même de facticité, on consultera spécialement l'étude de Theodor Kiesel, « Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers » (p. 91-120). Sur la conception heideggérienne de l'herméneutique durant cette période voir l'étude de Christoph Jamme, « Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik » (p. 72-90) ; Jean Grondin, *Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers*, in D. Papenfuss/O. Pöggeler (Ed.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, t. II, op. cit., p. 163-178. Les motifs augustiniens de la notion de facticité sont vigoureusement soulignés par Giorgio Agamben dans son étude : *La passion de la facticité*, in Heidegger, *Questions ouvertes*, Collège international de philosophie, Paris, Ed. Osiris, 1988, 63-84.

« quelque chose qui, conformément à son sens, interprète un phénomène selon une direction de sens d'une manière déterminée, principielle, qui amène le phénomène à la compréhension en tant qu'interprété » (GA 61, 86). Toutes les catégories de la phénoménologie de la vie sont en ce sens des catégories herméneutiques, interprétatives, qui soumettent la vie factuelle à l'interprétation. C'est ici qu'on peut prendre la mesure de l'écart entre le regard phénoménologique de Heidegger et celui de Husserl. Heidegger a beau jeu de déclarer qu'il voit avec les yeux de Husserl ; d'emblée il invente un autre regard, celui de la « *phénoménologie herméneutique* » qui lui permet de voir d'autres phénomènes, en particulier la facticité, que Husserl, estimant qu'elle était opaque et aveugle, opposait à la conscience pure.

Le terme d'*interprétation* s'oppose ici manifestement au terme de *réflexion*. L'autocompréhension de la vie, forme fondamentale de l'appropriation de soi, n'a pas le statut d'une réflexion sur soi. Ce n'est pas encore tout. Car on pourrait s'imaginer que les catégories interprétatives viennent se plaquer du dehors sur la vie au nom d'une théorie générale de l'interprétation. En réalité, elles ont leur origine dans la vie elle-même, elles « vivent au sein de la vie elle-même » (GA 61, 88).

Ce n'est que le travail de l'interprétation qui parvient à résoudre l'aporie constitutive d'une philosophie de la vie : comment décrire le mouvement de la vie sans la trahir ? En 1923, Heidegger illustre cette difficulté par une pensée de Blaise Pascal : « Quand tout se remue également, rien ne se remue en apparence, comme en un vaisseau. Quand tous vont vers le débordement, nul n'y semble aller. Celui qui s'arrête fait remarquer l'emportement des autres, comme un point fixe. » Commentant cette pensée, Heidegger précise que la simple participation à l'emportement connaturel de la vie empêche le travail de la compréhension, c'est-à-dire de l'interprétation catégoriale. Tout le problème est de trouver une attitude devant la vie qui ne trahisse pas aussitôt son sens d'être, la facticité (GA 63, 109).

Cette attitude, c'est l'attitude « *herméneutique* ». Mais justement, nous avons alors besoin d'un nouveau concept d'herméneutique qui rompt avec l'approche épistémologique, privilégiée en particulier par Wilhelm Dilthey. Pour Heidegger, l'herméneutique n'est plus une discipline théorique, une « *théorie générale de l'interprétation* », mais une dimension interne de la facticité elle-même (GA 63, 15). Cela veut dire que le « *comprendre* », qui est une dimension intrinsèque de la vie factuelle, n'est pas un comportement de type cognitif. C'est pourquoi Heidegger tourne le dos au problème, très discuté à l'époque, entre autres par Edith Stein, Scheler et Dilthey, de la compréhension d'autrui (problème de l'*Einfühlung*). Le comprendre ne se dirige pas vers autre chose, fût-ce autrui, mais est un mode d'être du *Dasein* lui-même. L'herméneutique n'a donc rien d'une curiosité artificielle désireuse d'éplucher des états d'âmes — les nôtres ou ceux d'autrui — elle est simplement au service de l'éveil à soi du *Dasein* (*Wachsein des Daseins für sich selbst*, GA 63, 15).

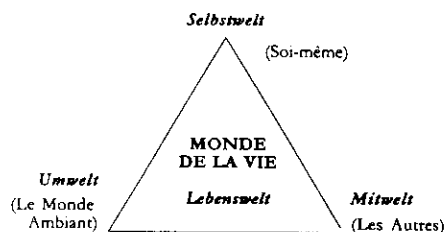
Si donc l'herméneutique est à ce point inséparable de son « *objet* », elle ne peut pas être une science : factuellement et temporellement elle précède la

mise en œuvre des sciences (GA 63, 15). Pour la même raison, les « évidences » dont elle peut se réclamer sont fondamentalement fragiles et ne se laissent jamais réduire à une « évidence » ou une « intuition » de type eidétique (GA 63, 16). En effet, l'objet de l'interprétation c'est le *Dasein* précisément pour autant qu'il est à la recherche de soi, en route et en chemin vers lui-même (GA 63, 17). Cheminer, cela veut dire se poser des questions radicales, un questionnement qui se reflète dans une inquiétude et une angoisse indéracinables (*Fraglichkeit ontique* GA 63, 17).

c) *Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt* :
les trois visages du « monde de la vie »

Ce à quoi l'herméneutique de la facticité à affaire, c'est au « monde de la vie ». Mais celui-ci ne peut pas être conçu comme une structure monolithique, non seulement parce qu'il porte la marque des trois dimensions intentionnelles du *Bezugs- Gehalt- et Vollzugssinn*, mais parce que, du point de vue de sa significativité même, il présente trois « visages » différents, au point qu'il devient possible de parler pour ainsi dire de trois « mondes ». C'est ainsi que Heidegger est amené à distinguer trois « mondes » différents : le « monde du soi » (*Selbstwelt*), le « monde de l'être avec autrui » (*Mitwelt*) et enfin le « monde ambiant » (*Umwelt*) (GA 61, 94)¹.

Le trait le plus remarquable de cette théorie phénoménologique des « trois mondes » est que le statut de chacun de ces « mondes » n'est pas le même. Il y a un privilège particulier du « monde du soi » qui fait que tout se « concentre », comme en un point d'acmé, sur celui-ci. La raison n'est nullement à chercher dans un quelconque privilège du « moi ». Au contraire, pour Heidegger, c'est justement en raison de la labilité constitutive du soi que la vie éprouve le besoin de se centrer de façon spécifique sur le « soi ». La relation des trois mondes peut être figurée au moyen du schéma suivant :



1. Cette distinction apparaît déjà dans les *Remarques sur Jaspers*, où Heidegger écrit : « Le soi est ce qu'il est dans les relations qui sont les siennes avec le monde-soi-même, le monde-commun et le monde ambiant, directions de l'expérience dont le sens, finalement, en tant que relation avec le monde-soi-même, est inextricablement lié à l'histoire » (GA 9, 35, trad. franç., *Critique*, 12, p. 12). Dans le même sens (GA 58, 33.)

Comment expliquer alors ce singulier privilège de la *Selbstwelt*? La plupart du temps la signification propre au phénomène de la vie est non explicite. Ce n'est que lorsqu'est en cause la signification de notre propre vie qu'elle devient explicite (GA 61, 93). C'est ce qui se passe quand quelqu'un affronte pour de bon la question du « sens de sa vie ». Il entre alors dans un rapport au monde spécifique, le « monde du soi ». Il importe de reconnaître le statut herménétique de cette notion. C'est de compréhension de soi et d'auto-interprétation qu'il s'agit. Le « monde du soi » ne doit pas être confondu avec le moi et son monde intérieur (GA 61, 94). « La vie et le se soucier dans le monde du soi n'est pas une autoréflexion (*Selbstreflexion*) et ne repose pas sur elle » (GA 61, 95). L'important est que le « moi » est ici introduit dans la forme réflexive du « soi-même », comme le fait également Ricœur dans son ouvrage *Soi-même comme un autre* dans lequel il définit les linéaments d'une « herménétique du soi ». Nous pouvons également nous rappeler le titre d'un ouvrage de Michel Foucault : *Le « souci de soi »*. Même si Heidegger n'utilise pas cette expression, on peut parler à ce sujet d'une « véritable herménétique du soi ». En effet, c'est le concept diltheyen de *Selbstbesinnung* (GA 58, 56), qui joue un rôle crucial dans la conception herménétique de cet auteur, qui semble jouer un rôle déterminant dans la description du heideggerien « monde du soi ».

Encore faut-il se poser la question, elle aussi herménétique, sous quelles conditions exactement, ce monde peut être découvert. Ici encore, la réponse de Heidegger ne diffère pas considérablement de celle de Dilthey : c'est grâce au christianisme que nous avons appris à explorer cette dimension. Dès les *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger déclare que « le paradigme historique le plus profond de cet étrange processus du centre de gravité de la vie facticielle et du monde de la vie dans le monde du soi et le monde de l'expérience interne s'offre à nous dans la genèse du christianisme » (GA 58, 61). Pour donner contenu aux notions de « souci de soi » et de « monde du soi », le recours à l'expérience chrétienne primitive s'avère donc indispensable. Tel est d'ailleurs l'enjeu principal des cours sur la phénoménologie de la religion de 1920-1921 et en 1921¹. Les épîtres pauliniennes aux Galates et aux Thessaloniciens sont ici prises comme témoignages exemplaires de l'expérience de la vie factuelle. Heidegger interprète l'histoire du christianisme comme une tension entre deux tendances : d'une part, l'aspiration à un « savoir », à une « théorie », d'autre part, l'accent mis sur la vie factuelle qui a sa racine dans l'événement historique. Luther, saint Augustin et Kierkegaard apparaissent alors comme les témoins principaux d'un retour à l'expérience chrétienne factuelle (GA 58, 205). Le *crede ut intelligas* augustinien, relu dans cette optique, devient l'invitation « à vivre son soi de manière vivante » (GA 58, 62)². Sans devenir pour autant une science religieuse ou théologique, la phénoménologie ne peut

1. A paraître dans le cadre du t. 59/60 de la *Gesamtausgabe*.

2. Ou encore : « Le soi doit d'abord se réaliser dans la vie pleinement vécue, avant de devenir capable de connaître » (GA 58, 61).

qu'épouser ce même mouvement de centration sur le « monde du soi » : « La grande révolution contre la science antique, celle d'Aristote notamment, qui triomphera pourtant de nouveau pendant tout un millénaire, au point de devenir même le philosophe du christianisme officiel — de façon à enfermer les expériences intérieures et la nouvelle attitude devant la vie dans les formes d'expression de la science antique : c'est là un processus qui déploie, aujourd'hui encore, ses effets profonds et perturbateurs, une des tendances les plus internes de la phénoménologie étant de s'en dégager, et de le faire radicalement » (GA 58, 61).

5. Esquisse d'une problématique ontologique : le « sens d'être » du « je suis »

Tout ce que nous venons de dire ne rend que d'autant plus énigmatique la question du statut de l'ontologie. Rien dans ce que nous venons de voir n'indique que Heidegger serait déjà en possession d'une ontologie élaborée. Si à cette époque, il s'intéresse à Aristote, c'est d'abord à sa philosophie pratique, c'est-à-dire à la *Rhétorique* et de l'*Éthique à Nicomaque*. Le rapport Natorp, rédigé en 1922, dans lequel on trouve un exposé programmatique de l'herméneutique de la facticité, ne laisse aucun doute là-dessus¹. Peut-être faut-il faire un pas de plus et dire que non seulement Heidegger s'intéresse à de tout autres problèmes que le problème classique de l'être, il a de bonnes raisons de refuser de s'engager sur les chemins de l'ontologie ou de la philosophie transcendante. Un passage des *Grundprobleme der Phänomenologie* indique d'où viennent ses réticences : « La philosophie comme investigation originaire de la vie détermine le sens de sa connaissance à partir d'elle-même. Elle renonce à un "système", à une répartition ultime du tout en régions, etc. D'autre part, à ses yeux la vie n'est pas non plus quelque chose d'opaque et de chaotique ; au contraire, elle est comprise comme quelque chose de signifiant, quelque chose qui s'exprime concrètement. — La philosophie peut prendre son départ avec n'importe quel point de la vie et lui appliquer la méthode de la compréhension d'origine (*Ursprung-Verstehen*). Elle n'a pas besoin de "fils conducteurs transcendants" ni "d'ontologie" (en effet "l'ontologie", ce n'est que l'aboutissement suprême des résultats des sciences particulières objectivantes. L'ontologie et l'investigation de la conscience qui lui est corrélative ne forment pas une véritable unité) » (GA 58, 239-240).

Ce n'est que dans le dernier cours du semestre d'été 1923 que le terme « ontologie » apparaît, presque comme par accident, dans le titre. Et d'emblée Heidegger précise que ce terme ne désigne pas pour lui une *discipline* déjà constituée, comme c'est le cas pour la philosophie scolastique, la « scolastique

1. Ce document capital, longtemps considéré comme perdu, est maintenant accessible en édition bilingue sous le titre : *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. franç. par Jean-François Courtine, Mauvezin, TER, 1992.

phénoménologique » et certains courants de l'aristotélisme universitaire, mais au mieux une simple *tâche*, une direction de recherche, dont la formule « herméneutique de la facticité » désigne la véritable teneur. Plus encore : la méfiance s'impose devant ce terme, dont on voudrait faire un « slogan » et un « appât » antikantien et antiluthérien, « un appel à la révolte des esclaves contre la philosophie comme telle » (GA 63, 2). De toutes ces mises en garde se détache une seule conviction positive, à savoir que ce n'est que grâce à la phénoménologie que l'ontologie est redevenue ce qu'elle doit être dans le meilleur des cas : une authentique recherche. Encore faut-il que la phénoménologie tienne ses promesses, ce qui exige qu'elle précise le « champ d'être » dans lequel il faut puiser le sens d'être décisif qui conduit toute la problématique (GA 63, 2).

On pourrait alors avoir l'impression qu'au terme de sa première période fribourgeoise, l'ontologie n'est au mieux qu'une simple « terre promise » pour Heidegger. Il faut cependant remarquer un motif précis qui apparaît dès 1919 : celui du « sens d'être » (*Seinssinn*) qui définit aux yeux de Heidegger le sens proprement philosophique de la notion de principe : « L'être, le sens de l'être, c'est l'élément philosophiquement principal de tout étant » (GA 61, 58). Par le truchement de cette définition, la philosophie conquiert son statut essentiel d'être une « phénoménologie ontologique » (GA 61, 61). Comment entendre la notion de « sens d'être » ? Elle doit être prise au sens du *Vollzugssinn*, c'est-à-dire dans un sens qui ne peut être compris qu'à travers son effectuation. Le lieu de cette effectuation, c'est le soi humain factuel, auquel incombe la tâche de l'appropriation de soi (GA 9, 35). C'est le « sens d'être » du « je suis » qui demande à être interrogé, comme le signalent les *Remarques sur Karl Jaspers* : « Dans "existence", quelque chose est déterminé. Pour autant que l'on veuille la caractériser quant à la région (bien que cette caractérisation, en fin de compte, s'avère être une digression qui fausse le sens de l'existence), on peut la concevoir comme un mode déterminé de l'être, comme un sens déterminé du "est", qui essentiellement "est" un sens du (je) "suis", qu'on n'a pas sous forme authentique en l'entendant théoriquement (*im theoretischen Meinen*) mais dans l'accomplissement du "suis", mode d'être de l'être du "je". L'être ainsi compris du soi veut dire, à titre d'indication formelle, l'existence. Ainsi est indiqué ce d'où il faut tirer le sens de l'existence en tant que mode déterminé du soi (du je). Ce qui devient donc décisif, c'est que je suis en m'ayant moi-même, c'est l'expérience fondamentale où je me rencontre moi-même comme soi, de telle sorte que, vivant dans cette expérience, en correspondance avec son sens, je peux questionner en direction du sens de mon "je suis" » (GA 9, 29, trad. franç. *Critique*, 12, p. 7).

Nous pouvons alors nous demander avec Jean-Luc Marion si le premier interlocuteur de cette recherche ontologique encore très inchoative n'est pas justement Descartes¹. Je ne puis que souscrire à la thèse de Marion que dès

1. Cf. Jean-Luc Marion, *L'ego et le Dasein*, in *Réduction et donation*, Paris, PUF, p. 118-168.

l'origine de son chemin de pensée, Heidegger a discerné l'importance déterminante de Descartes¹, importance qui ne fera que se confirmer dans les textes ultérieurs jusqu'à *Sein und Zeit*, de sorte qu'on peut éventuellement parler d'une étrange « rivalité mimétique »² entre les deux penseurs. Marion a su décoder avec beaucoup de finesse l'enjeu phénoménologique de ce débat. En réalité, pour Heidegger, la discussion avec Descartes revient à une discussion avec Husserl³, qui précisément en ces années-là, donne à Freiburg des *Leçons sur la philosophie première*⁴, dans lesquelles Descartes occupe une position centrale. Se confondant avec l'herméneutique de la facticité, la première recherche ontologique de Heidegger prend ainsi la figure d'une herméneutique du « je pense, donc je suis » cartésien, Descartes (et à travers lui, Husserl) étant soupçonné d'avoir manqué le « sens d'être » du *je suis*, en se focalisant seulement sur l'*ego*.

3. 1923-1928 : MARBOURG, OU L'ENTRÉE EN ONTOLOGIE

La troisième période correspond, comme nous l'avons indiqué déjà, à un nouveau changement de lieu et de statut : grâce à l'intermédiaire de Paul Natorp, Heidegger devient professeur *Extraordinarius* à l'université de Marbourg, le herceau du néo-kantisme. Ce qui jusqu'alors ne fut qu'un chantier de questions et de problèmes se transforme maintenant en projet d'un livre. C'est en été 1923 que Heidegger commence la rédaction de *Sein und Zeit*, achevée le 8 avril 1926 à Todtnauberg en Forêt-Noire, où il s'était fait construire en 1922 un modeste chalet, la *Hütte* qui, de tous les lieux, est celui qui est le plus directement lié à cet ouvrage (c'est dans la *Hütte* qu'était déposé le « Hüttenexemplar » de *Sein und Zeit*, exemplaire personnel du philosophe, où étaient consignées des notes marginales qui sont maintenant reprises dans le second tome de la *Gesamtausgabe*).

Pour caractériser cette seconde période, elle aussi extrêmement féconde (dans la biographie intellectuelle de Heidegger elle n'est nullement un simple « intermède », contrairement à ce que laisse supposer Hugo Ott), je retiendrai deux thèmes qui intéressent directement l'interprétation de *Sein und Zeit* :

1 / D'abord le *rapport à la phénoménologie husserlienne*. Les cours de Marbourg montrent que Heidegger est devenu maintenant un authentique phénoménologue. Mais en même temps les indices d'une distance croissante

1. *Ibid.*, p. 121.

2. *Ibid.*, p. 155.

3. *Ibid.*, p. 124.

4. Edmund Husserl, *Philosophie première* (1923-1924), t. I-II, trad. A. Kelkel, Paris, PUF, 1970.

d'avec la conception husserlienne de la phénoménologie commencent à se multiplier. S'agit-il d'un parricide déguisé ? Nous tenterons de trouver une réponse à cette question dans le cours du semestre d'été 1925, dans lequel Heidegger développe très longuement sa propre conception de la phénoménologie, celle-là même qui doit être supposée à la base de *Sein und Zeit*.

2 / En second lieu, l'entrée explicite en ontologie, c'est-à-dire l'effort pour élaborer une problématique ontologique commandée par la question du sens de l'être. Ce qui dans la période de Freiburg ne fut qu'un vague horizon de recherche devient maintenant la préoccupation majeure du penseur. Pour être encore plus précis : parmi les nombreuses questions ontologiques, Heidegger privilégie une question très déterminée, celle du rapport entre *ontologie et temporalité*. Une première formulation programmatique de ce problème est contenue dans une conférence publique donnée en juillet 1924 devant les théologiens de Marbourg sous le titre : « Le concept de temps »¹. Il faudra bien sûr se demander si les deux thèmes que nous venons d'indiquer : la cause de la phénoménologie et le problème ontologique sont indépendants. Nous verrons bientôt qu'ils forment en réalité une unité indissociable.

Le lieu du penseur

« Sur le versant escarpé d'une vaste vallée de montagne, dans le sud de la Forêt-Noire, à 1 150 m d'altitude se dresse un petit chalet de ski. Il mesure 6 m sur 7. Le toit bas abrite trois chambres : la cuisine qui est aussi la pièce d'habitation, la chambre à coucher et un étroit cabinet de travail. Dispersées dans le fond resserré de la vallée et sur le versant opposé, se logent à de grands intervalles des fermes aux larges toits en surplomb. Plus haut sur la pente, prés et pâturages s'étendent jusqu'à la sombre forêt de sapins, antique et majestueuse. Le tout est couronné par un ciel d'été transparent, et dans son espace radieux deux éperviers planent en décrivant de larges cercles.

« Tel est mon univers de travail — du point de vue d'un observateur, visiteur ou vacancier. Moi-même à vrai dire je n'observe jamais le paysage. J'éprouve son changement d'heure en heure, le jour et la nuit, dans les grands essors et déclin des saisons. La pesanteur des montagnes et leur dure roche immémoriale, la prudente croissance des sapins, la splendeur lumineuse et modeste des prés en fleurs, le mugissement du torrent de montagne dans l'immense nuit d'automne, la rigoureuse simplicité des étendues recouvertes de neige épaisse — tout cela se glisse et pénètre dans l'existence quotidienne là-haut et y demeure en suspens. Non pas dans les instants calculés d'une jouissance où l'on s'abîmerait et d'une artificielle identification, mais seulement quand l'être-là propre se trouve à son travail. C'est

1. Trad. franç. par M. Haar et M. de Launay, in *Le Cahier de L'Herne*, Heidegger, Ed. Livre de poche, p. 52.

seulement le travail qui ouvre place à cette réalité effective de la montagne. La marche du travail demeure insérée dans ce qui dans cette contrée advient.

« Quand dans la profonde nuit d'hiver une furieuse tempête de neige fait rage autour du chalet et donne ses coups de boutoir, recouvrant et dissimulant tout, c'est alors qu'il est grand temps pour la philosophie. C'est alors que son questionnement doit se faire simple et essentiel. L'élaboration de chaque pensée ne peut être que dure et rigoureuse. La difficulté de la langue à s'articuler est semblable à la résistance des hauts sapins sous la tourmente.

« Et la tâche philosophique ne se déroule pas comme l'occupation isolée d'un original. Elle entre en plein milieu du travail du paysan. Quand le garçon de ferme tire en remontant la pente le lourd traîneau, ou le guide, chargé d'une haute pile de bûches de hêtre, dans sa périlleuse descente vers la maison, quand le berger, de son pas lent et méditatif, conduit le troupeau vers le haut des pentes, quand le fermier à son établi prépare avec soin les innombrables bardeaux pour son toit, alors mon travail est de la même sorte. Il se trouve enraciné là, et appartient de façon immédiate (*unmittelbare*) au monde du paysan » (« Warum bleiben wir in der Provinz? », « Pourquoi restons-nous en province? », article paru le 7 mars 1934, dans l'hebdomadaire *Der Alemanne*, traduit par Michel Haar, *Cahier de L'Herne*, Martin Heidegger, p. 27-18).

I. L'INTERPRÉTATION HEIDEGGÉRIENNE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Il n'y a sans doute pas de meilleure introduction générale à la phénoménologie que celle que Heidegger développe dans son cours de Marbourg au semestre d'été 1925. C'est ce texte qui nous servira de guide pour déterminer la conception de la phénoménologie qui doit être supposée à la base de *Sein und Zeit*. Deux termes retiendront ici notre attention : *Durchbruch* (percée) et *Versäumnis* (ratage). Ce sont eux qui définissent l'interprétation heideggérienne de la situation de la phénoménologie au milieu des années 20, au moment où il est en pleine rédaction de *Sein und Zeit*.

A/ La percée phénoménologique

L'histoire de la phénoménologie est d'abord présentée par Heidegger comme la « première percée » d'un mouvement de pensée qui va de Franz Brentano à Edmund Husserl. Franz Brentano, auteur d'une thèse d'habilitation sur *Les significations multiples de l'étant selon Aristote* est également l'auteur d'une *Psychologie d'un point de vue empirique* (1874), dans laquelle il postule la nécessité que la méthode explicative de la psychologie naturaliste qui explique les états psychiques en fonction d'un substrat physiologique soit

complétée par une approche « empirique », c'est-à-dire descriptive-classificatoire des phénomènes psychiques. Ce n'est que lorsque nous aurons une idée adéquate de la nature propre du psychique que nous serons en mesure de proposer une classification « naturelle » (c'est-à-dire conforme à la nature même du psychique) des phénomènes psychiques. D'autres philosophes ou psychologues, William James, Henri Bergson et surtout Wilhelm Dilthey, se reconnaîtront dans la même exigence d'une psychologie descriptive.

Pour définir la nature propre de ces phénomènes, Brentano emprunte à la philosophie scolastique le terme *intentio*, intentionnalité. N'importe quel acte psychique comporte une *visée* d'objet, il se *dirige vers* un objet. Evidemment cette « visée » présentera une allure différente selon la nature des actes en question : un objet de vouloir n'est pas visé de la même manière qu'un obscur objet de désir ou un objet cognitif, visé par un acte de jugement. Aussi Brentano suggère-t-il de distinguer trois modalités fondamentales de l'intentionnalité, correspondant à autant de classes distinctes d'actes psychiques : les *jugements*, les *représentations* et les *intérêts* (appelés aussi amour, motions affectives). Parmi ces trois classes d'actes, Brentano reconnaît un certain primat aux représentations. Une de ses thèses centrales est que tout phénomène psychique soit consiste dans une représentation soit a pour base des représentations. Les représentations jouent donc un rôle fondamental dans la vie psychique. « Rien ne saurait être jugé, rien non plus ne saurait être désiré, espéré ou craint, si cela n'est pas d'abord représenté ».

Edmund Husserl, mathématicien de formation, est converti des mathématiques à la philosophie par Brentano, dont il est l'élève de 1884-1886. Adoptant la psychologie descriptive de Brentano, il s'en sert pour jeter les bases d'une logique et d'une théorie de la connaissance. Ces recherches sur les fondements de la logique sont publiées en 1900-1901 sous le titre de *Logische Untersuchungen, Recherches logiques*. De ce maître livre, Heidegger dit (en parfaite conformité avec l'auto-interprétation de Husserl lui-même) qu'il représente la « première percée de la recherche phénoménologique » de sorte que ce livre, dont la genèse interne est celle de « désespoirs constants » doit être considéré comme « le livre fondamental de la phénoménologie » (*das Grundbuch der Phänomenologie*, GA 20, 30). Avant lui, Dilthey avait déjà reconnu l'importance fondamentale de cet ouvrage qui lui paraissait être la seule œuvre qui méritait de prendre la succession de la *Critique de la raison pure* de Kant. Paradoxalement, dans cet ouvrage qui ne semble traiter que de problèmes ardu de logique et de la théorie de la connaissance, Dilthey voyait exaucé son propre projet d'une psychologie descriptive comme « science fondamentale de la vie même ». L'accueil des néo-kantiens fut beaucoup plus mitigé : ils n'y trouvaient que la confirmation de ce qu'ils pensaient déjà avoir découvert eux-mêmes, à savoir l'impossibilité de réduire le logique au psychologique (la critique du psychologisme).

Y reconnaître un ouvrage de percée n'allait donc pas de soi. Il est indispensable de préciser la nature de la percée. Aux yeux de Heidegger, celle-ci doit être cherchée, non dans la première partie de l'ouvrage, mais dans les

six recherches qui forment sa seconde partie, de la première, intitulée *Expression et signification*, jusqu'à la cinquième (définition de la conscience par l'intentionnalité) et la sixième, avec le thème de l'évidence et de l'intuition catégoriale. De fait, l'interprétation heideggerienne de la percée phénoménologique repose presque intégralement sur les deux dernières recherches. C'est ici qu'apparaissent ce qui lui semble être les trois découvertes fondamentales de la phénoménologie : l'intentionnalité, l'intuition catégoriale et l'*a priori*.

1. L'intentionnalité

Il faut d'abord commencer par s'étonner : en quel sens peut-on attribuer la découverte de l'intentionnalité à Husserl, alors qu'on sait que « c'est par Brentano que Husserl apprit à voir l'intentionnalité » (GA 20, 35), qui lui-même estime l'avoir reçue d'Aristote et des philosophes scolastiques ? C'est précisément cette origine lointaine de l'intentionnalité qui rendait le concept suspect aux yeux des néo-kantiens qui n'y voyaient que l'expression d'une immédiateté non critique, indigne d'une véritable pensée critique, de sorte que c'est ce concept qui représente à leurs yeux la véritable pierre de scandale de la phénoménologie, entraînant son rejet.

Essayons de voir ce que la phénoménologie apporte de nouveau au concept brentanien d'intentionnalité. C'est dans la cinquième *Recherche logique* que Husserl expose une conception proprement phénoménologique de l'intentionnalité qui restera à la base de tous les développements ultérieurs de sa pensée¹. Husserl y distingue trois sens fondamentaux du mot conscience : 1/ l'unité d'un même flux de vécu (= continuité temporelle) ; 2/ l'aperception interne des propres vécus, saisis dans leur « ipséité vivante » (= l'évidence propre de la perception interne) ; 3/ tout vécu psychique en tant qu'il est intentionnel. C'est cette troisième définition qui définit la nature de la conscience du point de vue phénoménologique. Elle n'est pas tautologique, si on tient compte du fait que tout vécu comporte également des éléments non intentionnels. L'intentionnalité apparaît ainsi comme une « forme » qui vient s'imposer à une « matière » non intentionnelle (les *sense-data* au niveau de la perception ; les *sinnliche Gefühle* pour les vécus affectifs)².

Pour comprendre en quel sens « l'essence de tout *cogito* actuel implique qu'il soit la conscience de quelque chose »³, est requise une première mise en œuvre du « voir » phénoménologique lui-même. L'important est de comprendre en quel sens le « se diriger vers », déjà reconnu par Brentano, est

une structure *interne* des actes psychiques comme tels, « l'implication d'un objet par une conscience »¹, et non la mise en relation externe entre un acte (psychique) et un objet (physique). Il n'y a donc pas d'un côté un vécu psychique que nous appelons « amour » et de l'autre un « objet » externe qui l'attire et qui, de ce fait, revêt une signification subjective ; non, l'amour ne serait pas amour si, en tant que vécu, il ne possédait pas déjà une structure intentionnelle, s'il ne tirait pas son sens de l'orientation vers un objet d'amour possible ou réel. De même pour l'acte de perception : il n'y a pas d'un côté la chose physique « externe » et d'autre part un processus psychique « interne », qui entrent en relation après coup.

Cette conception erronée a sa source dans l'idée que l'acte de percevoir serait une simple « observation ». En réalité, celui qui perçoit ne se comporte pas en simple observateur. Percevoir et observer sont des actes distincts qui ne doivent pas être confondus. « La perception naturelle, telle que je vis en elle, n'est pas la plupart du temps une contemplation autonome et une étude des choses, mais elle se confond avec un commerce concret et pratique des choses ; elle n'est pas autonome, je ne perçois pas pour percevoir, mais pour m'orienter, me frayer un chemin, travailler quelque chose ; c'est là une considération tout à fait naturelle, dans laquelle je vis constamment » (GA 20, 38). Notons bien que les *actes* sont inséparables de *comportements*, de « formes de vie », dirait Wittgenstein. Nous verrons l'importance de cette remarque pour certaines analyses de *Sein und Zeit*.

Retenons pour l'instant que dans le vécu naturel de la perception, il n'y a aucune place pour une comparaison externe d'un processus psychique et d'un phénomène physique objectif. Or, de Descartes jusqu'aux néo-kantiens, la pensée critique a toujours joué sur cette dissociation. Pourquoi ? Parce qu'elle était littéralement obsédée par le problème des perceptions trompeuses, des illusions des sens, des hallucinations, qui nous font croire à la présence réelle d'une chose qui n'est pas là. Heidegger ne conteste nullement la possibilité des hallucinations, mais pour lui, cela ne change rien aux données phénoménologiques du problème : une voiture hallucinée est un objet intentionnel, tout comme une voiture réelle ! (GA 20, 40). C'est en effet cela qui importe : que la perception « rencontre » effectivement la chose, ou que cette rencontre échoue (comme dans le cas d'une hallucination), c'est l'intentionnalité qui définit les conditions de la rencontre. Nécessairement, structurellement, l'acte en question possède une structure intentionnelle.

La même remarque vaut pour les actes de représentation. Contrairement à ce que pense Rickert, pour qui seuls les actes de jugement ont une structure intentionnelle, le « représenter est lui-même un se-diriger-vers » (GA 20, 43). Les représentations ne sont donc pas assimilables à de simples contenus mentaux, mais elles tirent leur sens de la spécificité de l'acte intentionnel dans lequel elles prennent racine. En ce sens, elles jouent un rôle

1. Cf. *LU V : Über intentionale Erlebnisse und ihre « Inhalte »*, 343-508, en particulier les § 1-8.

2. Cf. *Ideen I*, § 36.

3. *Ideen I*, § 36, « Le vécu intentionnel » p. 115.

1. Paul Ricœur, *Ideen I*, p. 117.

dans le processus de la connaissance (GA 20, 45) qui n'est donc plus intégralement et exclusivement réductible aux actes de jugement.

Jusqu'ici nous n'avons fait que rejeter une conception erronée de l'intentionnalité : elle n'est pas une relation externe entre le psychique et le physique, mais une structure interne des actes de la conscience. Il faut faire un pas de plus dans l'élucidation de cette structure, si l'on veut comprendre en quel sens « toutes les relations de la vie en elle-même sont déterminées par cette structure ». La première découverte de la phénoménologie, à savoir que « l'intentionnalité est la structure des vécus et pas seulement une relation après coup » (GA 20, 47-48), a pour conséquence un *sens spécifiquement phénoménologique* de la notion d'acte. Celle-ci n'a rien à voir avec un « actualisme » quelconque, qui privilégie les structures dynamiques par rapport aux structures statiques, ni avec l'ancienne notion d'acte, opposée à la *puissance*. Acte est ici simplement synonyme de « relation intentionnelle » (GA 20, 47).

Examinons maintenant de façon plus précise cette structure fondamentale, en prenant pour base un acte de perception. *Vers quoi* exactement cet acte se dirige-t-il ? De nouveau, il faut prendre le cas de la perception naturelle d'une chose qui fait partie de notre monde ambiant. Heidegger remarque d'abord que cette perception peut emprunter deux directions différentes, selon que nous nous laissons guider par la chose en tant qu'elle fait partie d'un monde ambiant (*Umweltding*) ou que nous l'envisageons comme chose de la nature (*Naturding*). Le langage lui-même apporte la preuve qu'il ne s'agit pas d'une distinction artificielle. La « fleur » offerte à quelqu'un, peu importe qu'elle ait été achetée chez un fleuriste ou directement cueillie dans un jardin, a un autre sens qu'en tant que « plante », faisant partie du monde végétal. Je ne peux pas dire en même temps : « Je vous offre des fleurs » et « Je vous offre de l'herbe ». Le même objet peut ainsi être décrit au moyen de deux séries différentes de prédicats : en tant que *Umweltding*, le fauteuil est plus ou moins confortable, lourd ou léger à porter. En tant que *Naturding*, il pèse tant de kilos, a telles ou telles dimensions etc.

On dira que la première description est naïvement « subjective » et la seconde « objective »-critique. Or, c'est précisément ici que la phénoménologie revendique le droit à la naïveté : « Face à cette description scientifique, il est vrai que nous voulons de la naïveté, et de la naïveté pure » (GA 20, 51). En dehors d'une certaine naïveté, on ne voit plus rien ! Ou encore : face à ce voir qui prend en compte le phénomène tel qu'il se donne, toute théorie explicative, quelque puissante soit-elle, est aveugle ! Une question ultérieure sera celle de l'amplitude de ce voir phénoménologique. C'est cette question que nous retrouverons plus loin avec l'intuition catégoriale. Pour l'instant il suffit d'admettre qu'il y a plus dans ce « simple voir » (*schlichtes Sehen*) que les théories de la perception élaborées par les théoriciens de la connaissance ou les psychologues sont prêtes à concéder (GA 20, 50).

Il reste à définir un troisième aspect de l'intentionnalité, le plus capital : la chaise perçue et la chaise représentée, ce n'est pas la « même chose », même si c'est le même objet. Comment caractériser la différence ? C'est une

différence au niveau des intentionnalités respectives. Le privilège insigne de la perception est de nous faire rencontrer la chaise « en chair et en os » la perception est de nous faire rencontrer la chaise « en chair et en os » en sa *Leibhaftigkeit* (*leibhaftig*). Elle nous met en présence de la « chose même » en sa *Leibhaftigkeit* propre (GA 20, 53). Nous sommes alors obligés de distinguer plusieurs modalités de donation des choses, correspondant à autant de catégories distinctes d'actes intentionnels. A une extrémité nous avons des actes qui sont caractérisés par le « *Leermeynen* », le viser-à-vidé, une « pensée aveugle » qui vise les choses, mais sans nous les donner à « voir » (par exemple l'expression « Pont-Neuf » qui, en tant que telle, a une signification). Une grande partie de notre langage habituel fonctionne selon ce régime (GA 20, 54). Et cela est normal. Mais il arrive également que ces actes vides soient remplis par une intuition (*Anschauung*) qui nous fait voir l'ipséité de la chose (*Selbstgegebenheit*), voire la chose même en chair et en os (*Leibhaftigkeit*), (la vision actuelle du Pont-Neuf), ou en imagination (le souvenir du Pont-Neuf). Parmi les actes de remplissement, il faut donc tracer encore une ligne de démarcation : « Ce qui est donné soi-même (*selbstgegeben*) n'a pas besoin d'être donné en chair et en os, mais inversement, tout ce qui est donné en chair et en os est donné soi-même » (GA 20, 54).

La perception intuitive de la chose même a une tout autre structure intentionnelle que la simple perception en image (*Bildwahrnehmung*). Ainsi une carte postale représentant un paysage des Dolomites que je n'ai jamais vu a-t-elle une autre signification qu'une carte postale qui me rappelle un paysage réellement vu. Contrairement à ce que suggèrent certaines théories psychologiques, la chose perçue ne saurait donc être assimilée à une sorte de « carte postale mentale ». Au contraire, il faut « penser le percevoir comme étant totalement distinct de la conscience d'image » (GA 20, 57). Or, seule la notion d'intentionnalité nous permet d'établir ce genre de distinction.

L'importance ontologique de la thèse selon laquelle « dans la perception l'étant perçu est présent en chair et en os » (GA 20, 57) est patente. Je perçois la chose en son intégralité, comme *Ding Ganzheit*, même si, physiologiquement parlant, il m'est impossible de la percevoir « de tous les côtés », puisque je ne vois toujours qu'un de ses aspects, une de ses « faces », ou, pour parler le langage de Husserl, une de ses « adombrations » (*Abschattungen*). Le pari fondamental de la phénoménologie est que « toute intention a en elle une tendance au remplissement et que chacune a son mode spécifique de possibilité de remplissement » (GA 20, 59).

Provisoirement, on retiendra le lien particulier entre l'acte intentionnel (*intention*, Husserl : la *noëse*) et la chose intentée (*intentionum*, Husserl : le *noème*). Brentano voyait surtout l'aspect noëse, alors que le noème lui échappait. Aux yeux de Heidegger, la corrélation noëse-noème a besoin d'une interprétation phénoménologique encore plus radicale (GA 20, 62). Il faut donc résister à la tentation d'en faire un « slogan phénoménologique », une sorte de « tarte-à-la-crème », alors que ce terme « désigne ce dans l'ouverture (*Erschließung*) de quoi la phénoménologie se trouve elle-même selon ses possibilités » (GA 20, 63).

2. *L'élargissement du regard :
de l'intuition sensible à l'intuition catégoriale*

La seconde grande découverte de la phénoménologie est « l'intuition catégoriale », dont Husserl esquisse la théorie dans la sixième *Recherche logique*. Le terme « intuition » (*Anschauung*) doit évidemment être pris dans son sens spécifiquement phénoménologique¹. Il ne désigne ni une faculté mystérieuse d'accéder à un savoir supérieur, inaccessible au commun des mortels, ni, comme chez Bergson, une faculté qui s'oppose à l'entendement rationnel. Ici il ne s'agit que de « la simple saisie de ce qui est là, en chair et en os, tel que cela se montre » (*GA* 20, 64).

Le pari fondamental qui commande tout l'intuitionnisme husserlien² est que le champ des intuitions donatrices originaires, c'est-à-dire le champ de ce qu'on peut voir et saisir immédiatement, est beaucoup plus vaste que ce que l'empirisme, qui restreint l'intuition à la simple intuition sensible, n'est prêt à admettre. Pour Husserl, un vrai commencement de la philosophie, à l'abri de toute construction théorique, doit se laisser guider par la docilité à ce qui est simplement vu, donc par l'intuition³. Or, l'empirisme se réclame d'un principe analogue : lui aussi en appelle à « une intuition qui donne son objet de façon immédiate »⁴. La phénoménologie ne serait-elle alors qu'un empirisme déguisé ? On devine l'importance de ce débat avec l'empirisme qui, lui aussi, comme le fait la phénoménologie, revendique d'aller tout droit « aux choses mêmes » (*Zu den Sachen selbst*)⁵, la « chose même » étant tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, est appréhendé par une espèce d'intuition. Pourtant, au cœur de la philosophie empiriste qui se veut absolument libre de tout préjugé, Husserl discerne un préjugé fondamental, une « faute cardinale de l'argumentation empiriste » qui consiste à « confondre l'exigence fondamentale d'un retour aux choses mêmes, avec l'exigence de fonder toute connaissance dans l'expérience »⁶. Le dogme, dont l'empirisme ne parvient pas à se débarrasser, consiste à renir « pour acquis sans autre examen que l'expérience est le seul acte qui donne les choses mêmes »⁷.

Face à ce dogmatisme, la phénoménologie parie sur la possibilité qu'il peut y avoir *plusieurs sortes d'intuitions donatrices originaires*, dont l'expérience (des choses de la nature) n'est qu'un cas de figure. A la notion trop étroite

1. Rappelons que la phénoménologie fut introduite en France grâce à la thèse de Emmanuel Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930.

2. Cf. en particulier l'argumentation du chapitre II (§ 18-26) des *Ideen I*.

3. *Ideen I*, § 18, p. 61.

4. *Ideen I*, § 18, p. 62.

5. *Ideen I*, § 24.

6. *Ideen I*, § 19, p. 64-65.

7. *Ideen I*, § 19, p. 65.

d'expérience il faut donc substituer la notion plus générale d'intuition¹. C'est à ce sens plus large du terme intuition que correspond le fameux « principe des principes » de la phénoménologie, dont on peut citer deux formulations canoniques : « C'est la "vision" (*Sehen*) immédiate, non pas uniquement la vision sensible, empirique, mais la vision en général, en tant que conscience donatrice originnaire sous toutes ses formes, qui est l'ultime source de droit pour toute affirmation rationnelle. »² Le même principe est énoncé solennellement au § 24 des *Ideen I* : « Toute intuition donatrice originnaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans "l'intuition" de façon originnaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors. »³ Fort de ce « principe des principes », Husserl peut alors proclamer fièrement : « C'est nous qui sommes les véritables positivistes. »⁴

Toute connaissance est assignée à l'intuition

« Si tout connaître en général est principalement intuition et si tous les autres modes possibles du se rapporter à des objets sont au service de l'intuition, cela implique que même la connaissance synthétique *a priori* est principalement intuition, que même et surtout la connaissance ontologique, c'est-à-dire philosophique, est en première et dernière instance intuition — mais intuition en un sens que le problème central de la « Critique » est précisément de déterminer. A notre époque Husserl, le fondateur de la recherche phénoménologique, a redécouvert, indépendamment de Kant, ce trait essentiel de la connaissance en général et de la connaissance philosophique en particulier. C'est justement cette conception, fondamentale pour la phénoménologie, du caractère d'intuition du connaître qui suscite la résistance de la philosophie actuelle. Mais toute invocation de Kant a déjà buté contre la première phrase de la « Critique ». Que le connaître soit aussi un penser, cela n'a jamais été contesté depuis l'Antiquité, mais que tout connaître repose sur l'intuition se trouve à son service — et la manière dont il s'y trouve —, c'est là un problème central qui, dans l'interprétation de la connaissance philosophique, ne cesse de se dérober au regard. C'est une tendance fondamentale de la phénoménologie que de maintenir fermement cette idée » (*GA* 25, 83 [195]).

Si ce qui définit l'intuition au sens phénoménologique, c'est le remplissement par la présence « en personne » d'un acte qui signifie d'abord à vide, il faut admettre à côté de l'intuition sensible d'autres sortes d'intuition. De l'intuition sensible nous passons alors à l'intuition catégoriale, dont Husserl esquisse

1. *Ideen I*, § 20, p. 67.

2. *Ideen I*, § 19, p. 66.

3. *Ideen I*, § 24, p. 78.

4. *Ideen I*, § 20, p. 69.

l'analyse dans la 2^e section de la sixième *Recherche logique*¹. C'est cet élargissement du concept d'intuition, déjà postulé dès la deuxième *Recherche logique*², mais seulement mis en œuvre dans la sixième *Recherche*, qu'il importe de bien comprendre, en suivant le libre commentaire du passage en question proposé par Heidegger. Car c'est de cet « élargissement » que Husserl lui-même, dans sa *Selbstanzeige*, a voulu faire « la pierre angulaire de la phénoménologie ».

Cette conviction se trouve amplement ratifiée par Heidegger. Comme Husserl lui-même, il insiste sur le fait que, même au niveau de nos actes perceptifs les plus élémentaires, nous avons toujours déjà affaire à une « sensibilité informée par des actes catégoriaux », de sorte que l'intuition catégoriale « est investie dans la perception la plus quotidienne et dans toute expérience » (GA 20, 64). Avec la notion d'intuition catégoriale, nous ne nous évadons donc pas dans un arrière-monde d'essences fantomatiques.

Essayons de retracer rapidement les lignes directrices de l'interprétation heideggérienne de cette découverte.

a) Actes signitifs et actes de remplissement

Il faut d'abord nous en tenir strictement au principe que l'intuition se définit uniquement comme un acte de remplissement³. Dans un tel acte a lieu la donation de la chose même, « en chair et en os ». C'est d'ailleurs pourquoi Husserl parle à ce sujet d'*intuition donatrice originaire* : « Pour autant que l'intuition est originaire, "en chair et en os", elle donne l'étant, la chose même » (GA 20, p. 67).

b) Intuition et évidence

En même temps qu'il élargit le concept d'intuition, Husserl réussit à décrire la structure intentionnelle de l'évidence⁴. Il y a autant de types d'évidence qu'il y a d'intuitions donatrices originaires qui nous permettent de « voir » chaque « chose » dans son évidence propre, en sa « vérité ». En der-

1. Cf. *Recherches logiques*, t. 3 : *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Recherche VI, Paris, PUF, 1974, 2^e section, « Sensibilité et entendement », en particulier chapitre VI : « Intuitions sensibles et intuitions catégoriales », p. 159-199.

2. *LU II*, § 26, t. 2, p. 173 s. La nécessité d'un tel élargissement est réaffirmée dès l'introduction de la sixième *Recherche* : « D'une manière générale, le remplissement intuitif, donc aussi le remplissement imaginaire, d'actes catégoriaux est fondé dans des actes sensibles. Mais jamais la simple sensibilité ne peut fournir un remplissement à des intentions catégoriales, plus précisément à des intentions incluant des formes catégoriales ; le remplissement réside au contraire toujours dans une sensibilité informée par des actes catégoriaux. A quoi se rattache une extension absolument indispensable des concepts originaires sensibles de l'intuition et de la perception, extension qui permet de parler d'intuition catégoriale et spécialement d'intuition générale » (RL VI, p. 16).

3. *RL VI*, p. 55.

4. *RL VI*, chap. V : « L'idéal de l'adéquation. Evidance et vérité » (§ 36-39), p. 143-158.

nière instance, toute vérité prédicative devra être ancrée dans un acte d'évidence intuitive. En effet, alors que dans la hiérarchie des actes, les actes signitifs forment l'échelon le plus bas, les actes intuitifs eux-mêmes tendent vers un maximum de remplissement dans lequel « l'élément remplissant de l'intuition lui-même n'implique plus aucune intention insatisfaite »¹. C'est précisément là où « le dernier remplissement ne peut absolument pas inclure d'intentions non remplies »² que nous parlons d'évidence. Même s'il n'est pas sûr que la phénoménologie husserlienne nous met en mesure de poser radicalement la question du sens de l'être, elle effectue une percée décisive en brisant l'impérialisme du jugement sur la vérité, ce qui permet de retrouver toute l'ampleur du concept grec de vérité (GA 20, 73).

c) Intuition et expression. Le problème du langage

La percée phénoménologique en direction de l'intuition catégoriale implique un autre problème qui, dans la réception de la phénoménologie husserlienne, joue un rôle capital : qu'en est-il du rapport entre intuition et expression ? ou encore, comment déterminer le rapport entre la première *Recherche logique* qui traite des rapports entre expression et signification, et la sixième, qui traite de l'intuition catégoriale ? Dans une étude récente, Jean-Luc Marion a confronté deux lectures possibles des *Recherches logiques*³. D'un côté celle de Jacques Derrida dans *La voix et le phénomène*. Cette interprétation a son centre de gravité dans la première *Recherche logique*. Aux yeux de Derrida, le mérite essentiel de Husserl est d'avoir reconnu une intentionnalité spécifique de la signification, dont le fonctionnement n'a nullement besoin de recourir à une présence intuitive. L'intuitionnisme qui triomphe avec l'apparition de l'intuition catégoriale risque alors d'apparaître comme une rechute dans une « métaphysique de la présence », incapable d'admettre que toute présence est toujours déjà fissurée par l'absence, que toute identité porte la marque d'une irréductible différence, dont le signe nous fournit l'idée, de sorte que « la chose même se dérobe toujours »⁴. Pour Derrida, il faut soutenir dans toute son intransigeance, fût-ce contre Husserl lui-même, la thèse que « l'absence de l'intuition... n'est pas seulement tolérée par le discours, elle est requise par la structure de la signification en général »⁵.

De l'autre côté, il y aurait la lecture heideggérienne qui, du début à la fin, estime que, du point de vue ontologique, la percée décisive de la phénoménologie s'accomplit avec l'intuition catégoriale, car, « pour pouvoir même déployer la question du sens de l'être, il fallait que l'être fût donné, afin d'y pouvoir interroger son sens » (Q IV, 315).

1. *RL VI*, p. 146.

2. *RL VI*, p. 147.

3. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, chap. 1 : « La percée et l'élargissement », p. 11-63.

4. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 117.

5. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 104.

On peut alors croire en une sorte de concurrence entre la signification (le langage) et l'intuition (la perception). Comment en effet concilier la thèse de l'autonomie de la signification (Derrida) et l'élargissement de l'intuition (Husserl/Heidegger)? Pour Jean-Luc Marion, c'est précisément l'idée de *donation* qui fournit le principe de la solution¹. Il suffit d'admettre que « la donation précède l'intuition et la signification »² pour que, entre l'élargissement de l'intuition et l'autonomie de la signification il n'y ait plus à choisir : « Plus "élargie" que l'intuition, plus autonome que la signification, la donation donne le phénomène à travers elle, parce que, de part en part, il lui revient de faire la donne de la chose en personne. »³

Cette brève incursion dans une thèse centrale de *Réduction et donation* nous alerte sur un problème, celui du rapport entre intuition et signification. Sans recourir directement au principe de la donation, Heidegger a également vu ce problème, et il cherche dans la notion même d'intuition catégoriale le principe de la solution. A ses yeux en effet, le mérite essentiel de la phénoménologie est d'avoir découvert que les propositions langagières elles-mêmes sont des actes de signification (GA 20, 74). Il n'y a donc pas lieu d'opposer la simple perception prélinguistique et le champ des expressions linguistiques. En réalité, tous nos comportements sont déjà imprégnés d'éléments propositionnels et langagiers, que ceux-ci soient publiquement exprimés ou non. De fait, « même nos perceptions et états d'âme les plus modestes sont déjà exprimés, bien plus interprétés, d'une manière déterminée » (GA 20, 75). Il n'y a donc aucune priorité de la pure intuition par rapport au langage, mais l'inverse : « Nous n'exprimons pas en mots ce que nous voyons, mais inversement, nous voyons ce qu'on dit de la chose » (GA 20, 75).

d) Intuition sensible et intuition catégoriale

C'est précisément à ce niveau qu'intervient l'intuition catégoriale! Prenons un énoncé simple : « Cette chaise est jaune et rembourrée » et demandons-nous : quels éléments de l'énoncé relèvent d'un remplissement intuitif? La réponse semble aller de soi : « chaise », « jaune », « rembourré », tous les autres éléments linguistiques (« cette », « est ») ne pouvant manifestement pas être « perçus ». C'est pour cette raison qu'on dira que l'être n'est pas un « prédicat réel » de la chose, au même titre que le prédicat « jaune », puisqu'il n'admet pas de remplissement intuitif.

Ce raisonnement reste valable aussi longtemps qu'on restreint le champ de l'intuition à la simple intuition sensible. En étant généreux, on élargira celle-ci jusqu'à l'expérience interne (« le sens interne »), mais cela ne change rien aux données du problème (GA 20, 79), car « pas plus qu'il n'est une composante réelle d'un objet extérieur quelconque, l'être n'est une composante réelle d'un

1. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, p. 48-57.

2. *Ibid.*, p. 53.

3. *Ibid.*, p. 55-56.

objet interne quelconque »¹. Tout change si l'on transgresse l'interdit kantien qui oblige de limiter l'intuition à la pure intuition sensible et si l'on admet la possibilité d'une perception non sensible, c'est-à-dire d'une *intuition catégoriale*.

Avant de consentir à cette extension du concept d'intuition que Husserl propose au § 45 de la sixième *Recherche*, il faut avoir conscience de la force de l'interdit kantien. En élargissant à ce point le domaine de l'intuition, n'aboutissons-nous pas à la situation grotesque que Christian Morgenstern, auteur des *Galgenlieder*, évoque dans le poème suivant :

Das Grab des Hunds

Gestern war ich in dem Tal,
Wo der Hund begraben liegt.
Trat erst durch ein Felsportal
Und dann, wo nach links es biegt.

Vorwärts drang ich ungestört
Noch um ein Erkleckliches —
Ist auch niemand da, der hört?
Denn nun tat ich Schreckliches :

Hob den Stein, auf welchem steht,
Welchem steht : « Hier liegt der Hund » —
Hob den Stein auf, hob ihn, — und —
Sah : Oh, die Ihr da seid, geht!

Sah : die Idee des Hunds,
Sah den Hund an sich.
Reichen wir die Hände uns;
dies ist wirklich fürchterlich

Wie sie aussah, die Idee?
Bitte, bändigt euren Mund.
Denn ich kann nicht sagen meh
Als daß sie aussah wie ein — Hund².

1. RL VI, § 43, p. 172.

2. *Le tombeau du chien* : Hier j'étais dans la vallée / où est enterré le chien. / Franchissant d'abord un portail de roche / Puis, l'endroit où elle bifurque à gauche // J'avais sans entrave / un bon bout de chemin — / Personne n'est-il là qui m'écoute ? / Car alors je vis une chose affreuse : // Je soulevais la pierre sur laquelle il est écrit / il est écrit : « Ci-git le chien » — / Je vis : ô vous qui êtes présents, partez ! // Je vis : l'idée du chien, le chien en soi. / Joignons nos mains ; ceci est réellement atroce //

De quoi elle avait l'air, l'idée ? / Motus et bouche cousue, je vous en prie / Car je ne puis en dire davantage / sinon qu'elle avait l'air — d'un chien ! (Christian Morgenstern, *Gesammelte Werke in einem Band*, Pieper, 1984, p. 289-290).

L'humour particulièrement tordu qui s'exprime dans ce poème contient une sorte d'avertissement dirigé contre une conception caricaturale de l'intuition catégoriale qui mérite d'être pris au sérieux. J'y reviendrai un peu plus loin. Pour l'instant, il importe de prêter attention aux deux précisions importantes introduites par Heidegger en suivant de très près l'argumentation de Husserl :

1 / Il faut d'abord admettre que l'intuition sensible elle-même, en l'occurrence l'acte de perception, n'est nullement aussi simple qu'il y paraît. La simplicité de la structure intentionnelle n'exclut pas que l'acte puisse posséder une structure hautement complexe! (GA 20, 81). « Dans la simple appréhension (*schlichtes Erfassen*) la totalité de l'objet est explicitement donnée au sens de la météte "corporelle" de la chose » (GA 20, 83)¹.

2 / Ce qui permet d'échapper à la situation absurde évoquée à l'instant, c'est la distinction entre actes (complexes) *fondés* et actes (simples) *fondants*. Il n'y a donc pas lieu de mettre en concurrence le chien sensible réel et l'idée du chien, car l'intuition catégoriale de l'idée du chien suppose l'acte simple de la perception. Elle correspond simplement, comme le dit Husserl, et comme le répète Heidegger, à « une nouvelle conscience d'objectivité (*Objektivitätsbewußtsein*) qui présuppose essentiellement la forme primitive »². Les actes catégoriaux sont des actes *fondés*, parce qu'ils présupposent nécessairement l'acte *simple* de la donation sensible de la chose (GA 20, 84). Mais ils ont le pouvoir d'*exprimer* d'une nouvelle manière le donné.

e) Actes de synthèse et actes d'idéation

Les deux principales classes d'actes catégoriaux sont formées par les actes de synthèse et d'idéation.

α / *Les actes de synthèse*. — Ce qu'est un acte de synthèse peut être illustré par la synthèse prédicative qui nous donne à voir un « état de chose », par exemple : « Le chat est sur le paillason. » Aristote avait déjà vu que le propre de l'énoncé prédicatif est la synthèse et la diérèse. Nous sommes en présence d'une relation qui se laisse lire en deux sens : soit du point de vue des éléments constituants (le chat et le paillason), soit du point de vue de la totalité de sens (l'état de chose : chat-sur-le-paillason). Du point de vue phénoménologique, l'important est de reconnaître la structure intentionnelle des actes respectifs, autrement dit la capacité qu'a la synthèse prédicative de nous donner un « objet » d'un type nouveau « invisible » à la stricte intuition sensible qui ne voit évidemment qu'un chat et un paillason, mais qui ne voit pas un état de choses, *forme catégoriale* spécifique (GA 20, 87).

De même peut-il y avoir une intuition catégoriale d'un rapport, par

1. Cf. RL VI, § 47. La perception sensible caractérisée comme « simple perception », p. 180-186.

2. RL VI, § 46, p. 179.

exemple : « A est plus clair que B »¹, ou de la conjonction et de la disjonction, auxquelles correspondent les *formes collectives* et les *formes disjonctives*². Contrairement à un credo nominaliste profondément enraciné, des configurations composées de plusieurs individus (des « séries ») peuvent être des objets d'intuition. Je peux voir un troupeau de moutons, un vol d'oiseaux, un essaim d'abeilles, une allée d'arbres (GA 20, 90), je peux « voir » la forêt et pas seulement une série d'arbres individuels.

Illustrons la situation par un exemple. Prenons le phénomène, très familier à tout Parisien, de la « manif » et imaginons deux CRS, un CRS empiriste et nominaliste et un CRS phénoménologue. Le CRS nominaliste ne voit pas plus loin que le bout de son nez. Tout ce qu'il discerne dans le phénomène « manif » c'est une série, plus ou moins grande, d'individus singuliers, plus ou moins agités. Le CRS phénoménologue par contre, doté de l'intuition catégoriale, voit une « objectivité », c'est-à-dire une « réalité » *sui generis* : une « manif » précisément! Il reste à savoir lequel des deux sera le plus efficace.

b / *Les actes d'idéation*. — Les mêmes considérations valent également pour les actes d'idéation qui nous font voir l'universel, l'idée, à même la chose sensible. Le sens originel du mot grec *eidos* trouve ici sa pleine justification : les « idées » peuvent être *vues*! L'idéation est cette modalité de l'intuition donatrice qui donne à voir l'espèce, c'est-à-dire l'universel des singularisations (GA 20, 91)³. Il y a bel et bien des *intuitions générales* ou intuitions eidétiques qui nous permettent de voir, en face de la multiplicité des moments singuliers d'une seule et même espèce, « cette espèce elle-même comme étant une et la même »⁴. De nouveau, il suffit de respecter la différence entre l'acte fondateur et l'acte fondé, pour éviter de tomber dans la caricature de Morgenstern. Cette réserve étant faite, je « vois » « un chien » et pas seulement tel chien, « une maison », et pas seulement cette maison-ci, « du rouge » et pas seulement ce rouge-ci, etc. L'important dans tout ceci est de reconnaître que l'intuition donatrice concrète n'est jamais une perception sensible isolée, à un seul niveau, mais toujours une intuition étagée, autrement dit, une « intuition catégorialement déterminée » (GA 20, 93).

f) Conséquences ontologiques

Nous commençons maintenant à entrevoir l'enjeu ontologique de cette analyse. L'intuition catégoriale nous invite à élargir notre concept de réalité au-delà du seuil de tolérance accepté par l'empirisme et le nominalisme. « En comprenant ce qui est présent dans l'intuition catégoriale, on peut

1. RL VI, § 50, p. 193.

2. RL VI, § 51.

3. RL VI, § 52. Objets généraux se constituant dans des intuitions générales, p. 196-199. En 1913, Husserl a développé longuement cette thèse dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*.

4. RL VI, § 52, p. 196.

apprendre à voir que l'objectivité d'un étant ne s'épuise précisément pas avec ce qui est déterminé comme réalité en ce sens étroitement défini, que l'objectivité ou l'"objectité" (*Gegenständlichkeit*) au sens le plus large est bien plus riche que la réalité d'une chose, plus encore que la réalité d'une chose ne peut être comprise en sa structure qu'à partir de la pleine objectivité de l'étant dont on fait simplement l'expérience » (GA 20, 89).

Mais ce qui a été dit plus haut concernant la découverte de l'intentionnalité doit être répété à propos de la découverte de l'intuition catégoriale. Ici aussi, il s'agit d'une « découverte dont les véritables possibilités ne sont probablement pas encore épuisées » (GA 20, 93). Pour la même raison, elle a besoin d'être défendue contre des malentendus, par exemple le malentendu qui consiste à croire que la phénoménologie ne serait qu'un sensualisme un peu plus sophistiqué. En réalité, le concept phénoménologique de sensibilité est suffisamment large pour échapper à l'ancienne opposition de la sensibilité et de l'entendement (GA 20, 96). De même il importe de reconnaître que les « formes catégoriales » ne sont pas des prestations subjectives, venant se greffer sur une réalité objective. En réalité, elles constituent de nouvelles « objectités », même s'il est vrai que « constituer » ne signifie pas produire en tant que faire et fabriquer, mais « laisser voir l'étant en son objectité » (GA 20, 97).

Si donc il y a « des actes dans lesquels des structures (*Bestände*) idéales se manifestent elles-mêmes, structures qui ne sont pas les œuvres (*Gemächte*) au pouvoir de ces actes, des fonctions de la pensée, du sujet » (GA 20, 97), la phénoménologie nous offre pour la première fois le chemin concret d'une authentique *recherche catégoriale* (GA 20, 98). Par le fait même, elle nous débarrasse du handicap nominaliste qui barrait la route à la reconnaissance de l'être de l'universel. Le concept d'objectité est alors suffisamment large et souple pour permettre la constitution d'une authentique *ontologie*. Découvrant l'intuition catégoriale, Husserl nous permet de contempler de loin la terre promise d'une ontologie dans laquelle lui-même n'a pas su entrer. « Dans la recherche phénoménologique qui effectue ainsi sa percée, on a conquis le type de recherche que cherchait l'ancienne ontologie. Il n'y a pas d'ontologie à côté de la phénoménologie, mais l'ontologie scientifique n'est rien d'autre que la phénoménologie » (GA 20, 98).

3. Le sens originnaire de l'« *a priori* »

La troisième découverte fondamentale de la phénoménologie, qui s'enchaîne directement avec l'intuition catégoriale, est celle de l'*a priori*. La présentation heideggerienne de cette découverte est nettement plus brève que celle des deux autres. Lui-même indique d'ailleurs les raisons de ce raccourci. D'une part, il n'est pas sûr que la phénoménologie soit allée très loin dans l'élucidation de ce phénomène, parce qu'elle reste encore empêtrée dans les problématiques traditionnelles de la théorie de la connaissance.

D'autre part, l'élucidation du sens de ce phénomène suppose un concept déterminé du temps (GA 20, 99), c'est-à-dire précisément ce qui constitue le chantier thématique de la recherche heideggerienne!

Pourtant, il crédite la phénoménologie d'avoir réussi à montrer que l'*a priori* n'est nullement confiné à la subjectivité, qu'il n'a même rien à voir avec celle-ci (GA 20, 101). Encore fallait-il d'abord se débarrasser de l'opposition kantienne de la connaissance *a priori* et *a posteriori*, avant de pouvoir reconnaître que « *a priori* » n'est pas un titre de la connaissance, mais de l'être! (GA 20, 101). Au lieu donc de se laisser obnubiler par la question de l'antériorité d'un certain type de connaissance par rapport à un autre, voire même, de l'antériorité chronologique d'un étant par rapport à un autre (ce qui réduirait l'*ontologie* à une simple *ontogenèse*), il faut comprendre l'*a priori* comme une structure interne de l'être de l'étant (GA 20, 102).

La porte en direction d'une ontologie, qu'ouvrirait la découverte de l'intuition catégoriale, reçoit dès lors une signification plus précise. D'emblée, Heidegger parie sur la statut *ontologique* de la notion d'*a priori*, suggérant d'abord un lien avec la découverte du concept d'être chez Parménide et Platon, avant de conclure à leur pleine identité (GA 20, 103). En affirmant que l'*a priori* nous offre une possibilité de décrire « les caractères de l'être de l'étant, et non l'étant lui-même » (GA 20, 103), Heidegger retrouve la promesse contenue dans le passage de l'*Itinerarium mentis ad Deum* de saint Bonaventure que Carl Braig avait placé en exergue de son *Précis d'ontologie* : « Quel étrange aveuglement pour notre esprit de ne point apercevoir ce qui s'offre d'abord à ses regards, ce sans quoi il lui est impossible de rien connaître. Mais il arrive que notre œil, fixé sur diverses couleurs, ne voie pas la lumière qui les lui rend visibles, ou, s'il la voit, il ne la remarque pas. Il en va de même pour l'œil de notre âme : fixé sur les êtres particuliers et généraux, il n'aperçoit pas l'Être au-delà de tout genre, bien qu'il s'offre tout d'abord à sa pensée et lui fasse voir tout le reste... Habitué aux ténèbres du créé et aux fantômes du sensible, dès qu'il regarde la lumière de l'Être souverain, il lui semble ne plus rien voir. Il ne comprend pas que cette obscurité suprême opère l'illumination de notre esprit. Ainsi l'œil du corps, en face de la pure lumière, a l'impression de ne rien voir. »¹

C'est en partant de ces trois découvertes fondamentales que Heidegger

1. « Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalis, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit... quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilia, cum ipsam lucem summi esse intuitum videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre » (saint Bonaventure, *Itinerarium mentis ad Deum*, V, 3, trad. Henry Duméry, Paris, Vrin, 1981, p. 84-85). Passage cité par C. Braig, *Vom Sein : Abriss der Ontologie*, p. v s.

définit l'idée de la phénoménologie ainsi que ses méthodes, à commencer par la maxime phénoménologique : « aller aux choses mêmes » qui signifie une double tâche. D'abord une recherche qui se meut sur le sol des phénomènes (*bodenständiges Forschen*), qui travaille en quelque sorte « au ras des pâquerettes » phénoménologiques, ensuite — en réalité prioritairement — la tâche de dégager ce sol (*Freilegung des Bodens*, GA 20, 104). La définition de l'idée même de la phénoménologie devra donc être déjà phénoménologique : « Nous ne déduisons pas à partir de l'idée de la phénoménologie, mais c'est en partant de la concrétude de la recherche que nous déchiffrons son principe » (GA 20, 105).

Or, il n'y a aucune raison qui exige que ce sol devrait être restreint à celui des significations logiques, c'est-à-dire le sol même sur lequel se sont effectuées les premières recherches phénoménologiques de Husserl. Entendu en un sens plus large et plus principal, le champ de recherche de la phénoménologie est « l'intentionnalité en son *a priori* » (GA 20, 106). Sa méthode est une méthode de « description analytique », décrire voulant dire en l'occurrence respecter le phénomène tel qu'il se donne, articuler et détacher son sens (*heraushebendes Gliedern*, GA 20, 107). Ce sont les phénomènes eux-mêmes qui dictent les modalités de leur description, de sorte que, dans chaque cas, la description prend un visage fondamentalement différent. Nous verrons bientôt que, face à certains phénomènes qui concernent plus directement l'ontologie, la description est inséparable d'une interprétation, ce qui veut dire que la phénoménologie, pour être fidèle au sens même de ces phénomènes, devra se faire *hermeneutique*.

Si donc la phénoménologie est « la description analytique de l'intentionnalité en son *a priori* » (GA 20, 108), il n'y a aucune raison d'en faire une simple psychologie descriptive qui n'aurait qu'un rôle propédeutique par rapport à la philosophie « proprement dite ». Non : la phénoménologie est la philosophie proprement dite, c'est-à-dire la philosophie première ! En effet, si avec l'intentionnalité elle a gagné son champ d'investigation (*Sachfeld*), si l'*a priori* lui fournit la manière de l'envisager (*Hinsicht*) et l'intuition catégoriale la méthode de sa recherche (GA 20, 109), alors il faut dire qu'avec la phénoménologie, pour la première fois depuis Platon, la philosophie retrouve un sol réel, celui d'une *investigation catégoriale* (GA 20, 109).

Cette idée de la phénoménologie est confirmée par l'analyse de son nom : *legein* (= *apophainesthai*) *ta phainomena*. La désignation choisie exprime bien son intention fondamentale : « donner à voir ce qui est apparent en lui-même à partir de lui-même » (GA 20, 117). Les phénoménologues ne s'occupent pas des « apparences » (*Erscheinungen*), derrière lesquelles il faudrait ensuite chercher une réalité plus fondamentale, ils ne s'intéressent qu'aux « phénomènes » et, ce faisant, ils accomplissent le souhait de « sauvegarder les phénomènes » (*sōzein ta phainomena*). Ils ne deviennent pas des « visionnaires » pour autant. Au contraire : la capacité de « voir » les phénomènes doit être arrachée aux occultations de divers ordres. Il ne suffit pas d'ouvrir les yeux pour voir. Le regard qui « sait voir » doit être laborieusement

conquis (*Arbeit des freilegenden Sehenlassens*, GA 20, 118). En ce sens on peut dire que la phénoménologie, comme nous l'avons déjà vu, est « critique », mais d'abord et surtout critique à l'égard d'elle-même (GA 20, 120) ! Elle n'est donc ni une « philosophie de l'intuition » au sens banal du mot, ni une « philosophie de l'immédiateté » qu'une philosophie dialectique aurait vite fait de battre en brèche au nom des multiples médiations dialectiques, dont elle seule aurait le secret (GA 20, 121).

B / Le « ratage » (*Versäumnis*) et la nécessité d'un second départ de la phénoménologie

Autant Heidegger se comportait en disciple élogieux et respectueux de Husserl dans sa relecture de la cinquième et de la sixième *Recherche logique*, autant le ton change quand il s'agit de commenter les *Idees directrices de la phénoménologie*. Au terme d'une longue « critique immanente » (GA 20, 123-182) des principaux porte-parole de la phénoménologie que sont pour lui Husserl et Scheler, il conclut que la phénoménologie, telle qu'elle se présente en 1925, n'a pas encore réussi à poser « la question phénoménologique fondamentale du sens de l'être », une question qu'une ontologie ne peut jamais poser, mais dont elle présuppose constamment la réponse, fondée ou non fondée, et dont elle se sert » (GA 20, 124). Déclaration très remarquable : l'ontologie n'est pas en mesure de poser la question qui décide de sa propre condition de possibilité, à savoir la question du sens de l'être ; la phénoménologie, seule équipée et habilitée pour le faire, ne le fait pas ! Comment expliquer un « ratage » (*Versäumnis*) aussi grave ? La réponse passe par une critique immanente des *Ideen* de Husserl. Il apparaît alors que Husserl est encore trop cartésien pour pouvoir devenir un bon phénoménologue (GA 20, 139 ; 147). Comme Descartes, il aspire à définir une idée de la science absolue. La « conscience pure » semble lui offrir toutes les garanties de définir une région phénoménologique dans laquelle cette science peut s'établir. Mais — c'est le reproche central de Heidegger — « le dégagement de la conscience pure en tant que champ thématique de la phénoménologie n'a pas été gagné phénoménologiquement par retour aux choses mêmes » (GA 20, 147).

On pourrait évidemment se consoler en disant que ce qui n'a pas encore été fait peut l'être facilement. Mais ce n'est pas la conviction de Heidegger. A ses yeux, non seulement la phénoménologie husserlienne ne s'est pas posée la question du « sens de l'être », mais elle est démunie devant cette question, parce qu'elle s'est *obstruée* la route vers elle (GA 20, 146). En ce sens, c'est bien d'un « ratage » et non d'un simple oubli qu'il s'agit !

Le ratage est même double. D'abord Husserl « rate » la question de l'être de l'intentionnel en tant que champ fondamental de la recherche phénoménologique (GA 20, § 12). Ici l'accusation prend l'allure d'un quasi-parri-

cide : devant la question fondamentale du statut ontologique de l'intentionnalité, le père fondateur de la phénoménologie a un comportement non phénoménologique, ou seulement en apparence phénoménologique ! « La phénoménologie est donc, devant la tâche fondamentale de déterminer son propre champ, non phénoménologique (*unphänomenologisch*) — ce qui veut dire phénoménologique seulement d'intention (*vermeintlich phänomenologisch*) » (GA 20, 178).

Qu'est-ce qui explique cette mystérieuse défaillance qui fait que « dans l'élaboration de l'intentionnalité comme champ thématique de la phénoménologie, la question de l'être de l'intentionnel reste non élucidée » (GA 20, 157) ? Pratiquant la réduction, c'est-à-dire la mise entre parenthèses de toute attitude naturelle face à la réalité existante, afin de pouvoir accéder à la région absolue de la conscience pure, Husserl laisse derrière lui le lieu même où s'effectue l'expérience de l'être de l'intentionnel (GA 20, 153).

Le second ratage, encore plus fondamental, concerne la question même du sens de l'être (GA 20, § 13). Husserl pense avoir trouvé la réponse à cette question en indiquant la « différence d'essence insurmontable entre l'être en tant que conscience et l'être en tant que réalité »¹. Il s'agit en effet à ses yeux de « la distinction de principe la plus radicale qui soit en général entre les modes de l'être »², puisque lui correspond « une distinction de principe dans la façon dont l'un et l'autre se donnent »³. Tout se passe donc pour lui comme si, une fois découverte la région de la conscience pure, grâce à la réduction, il n'y avait plus lieu de se poser encore la question du sens de l'être. Or, c'est précisément en cela que consiste aux yeux de Heidegger le second ratage. Persuadé que « la question de l'être n'est pas une question quelconque, simplement possible, mais la question la plus urgente précisément au sens le plus propre de la phénoménologie elle-même » (GA 20, 158), il ne peut pas se satisfaire d'une « différence ontologique » purement « régionale ». Pour lui, ce n'est qu'à partir de la question radicale du sens de l'être que peut être déployée une différence ontologique entre des « manières d'être ».

Il faut donc redéfinir la phénoménologie, ce qui veut d'abord dire revoir « la détermination de l'être de la conscience face à la manière dont elle se donne dans l'attitude naturelle » (GA 20, 162). Avec ce projet, Heidegger fausse compagnie aussi bien à Husserl qu'à Scheler. Sans doute proteste-t-il de sa fidélité de disciple face au maître vénéré. « Il est à peine nécessaire de dire qu'aujourd'hui encore, je me considère, face à Husserl, comme un apprenant » (GA 20, 168). Le maître, à qui s'adressait ce compliment ambigu, devait sans doute se dire que tant de déférence cachait quelque chose et qu'avec Heidegger il avait affaire à un apprenti sorcier ! D'autant

1. Cf. *Ideen I*, § 42.

2. *Ibid.*, p. 136.

3. *Ibid.*, p. 136.

plus que, quelques pages plus loin, Heidegger trouve une explication « historique » à ce ratage. La question de Platon dans le *Sophiste* : « Que voulez-vous dire, quand vous utilisez le mot "étant" » (*Sophiste* 244a) est une question qui ne se pose plus aujourd'hui, parce que, inconsciemment, tout le monde a adopté les « réponses » élaborées par l'ontologie grecque : « De cette façon, la question est posée comme question vive, mais à partir d'Aristote elle s'est tue, et tue de façon à ce qu'on ne sait plus qu'elle s'est tue, parce que dorénavant on traite constamment de l'être dans les perspectives et les déterminations héritées des Grecs » (GA 20, 179).

On devine alors ce qui est nécessaire pour débloquent la situation : il faut un penseur qui ait le courage de poser à neuf, comme question réelle et question vive, la double question du sens de l'être et de l'être de l'intentionnel, en tant que question que la phénoménologie, en vertu de son principe même, ne saurait éluder (GA 20, 183), puisque « le sens radicalement compris du principe phénoménologique consiste à faire voir l'étant en tant qu'étant même dans son être » (GA 20, 186).

Pour une confrontation plus approfondie et plus technique des conceptions heideggeriennes et husserliennes du rapport entre phénoménologie et ontologie, on peut se reporter au deuxième chapitre de l'ouvrage de Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*¹. D'entrée de jeu, l'auteur attire l'attention sur le contraste entre deux thèses : ontologie scientifique = phénoménologie d'un côté (Heidegger), « l'ontologie n'est pas la phénoménologie »² de l'autre (Husserl). Chez Husserl, dit Marion, la rencontre des thèmes phénoménologiques et ontologiques « reste un croisement sans jamais devenir alliance »³. Chez Heidegger, pourrions-nous ajouter, l'alliance est tellement parfaite qu'elle devient une identité pure et simple. Ce qui est sûr en tout cas, c'est que la contestation de l'interdiction husserlienne de confondre phénoménologie et ontologie fut « le premier tournant de la pensée heideggerienne »⁴ et sans doute le véritable motif du second parricide. Un tournant qui a fait long feu, puisque, jusque dans ses derniers textes, Heidegger décrit son itinéraire comme « un chemin à travers la phénoménologie, jusque dans la pensée de l'être » (Q IV, 184)⁵. Les *Prolégomènes* de 1925, qui nous ont servi de guide jusqu'ici, montrent précisément comment s'est effectuée cette traversée, au terme de laquelle la question : « Que signifie être ? » devient

1. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, chap. 2 : « L'étant et le phénomène », p. 65-118. Cf. également les remarques de Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, chap. I^{er} : « D'une idée de la phénoménologie à l'autre », p. 19-88.

2. Husserl, *Ideen III*, Beilage I, § 6, Hua V, 123.

3. Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 67.

4. *Ibid.*, p. 70.

5. Pour une analyse approfondie de ce problème, cf. Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, ainsi que Jacques Taminiaux (Ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, La Haye, Nijhoff, 1988.

« la question phénoménologique fondamentale » de sorte que « la recherche phénoménologique est interprétation de l'étant en direction de son être » (GA 20, 423).

Notons bien ceci : une telle recherche qui se tourne vers « le phénomène "être" qui précède, en la déterminant, toute recherche sur l'être » (GA 20, 423) ne peut pas consister dans une simple *description* ; elle est nécessairement *interprétation*. L'ontologie cherchée présente ainsi une allure *herméneutique*, car « la description a le caractère de l'interprétation, parce que ce qui est thème de la description devient accessible dans un mode spécifique de l'explicitation » (GA 20, 190). Nous pouvons donc dire que l'ontologie se transforme en onto-herméneutique. Cela implique une modification considérable de la notion même de phénomène. Une phénoménologie herméneutique qui se propose de déchiffrer « le phénomène être », c'est-à-dire qui veut déchiffrer (*ablesen*) l'être à même l'étant (GA 20, 423), est une « phénoménologie de l'inapparent » (Q IV, 339), car « l'être ne s'ouvre pas comme l'étant se découvre, ne fût-ce que parce que son ouverture précède et rend possible le découvrément » (GA 20, 97).

II. « COMPRENDRE LE TEMPS A PARTIR DU TEMPS » : DE L' « ONTOLOGIE » A L' « ONTOCHRONIE »

Avec ces considérations, nous avons déjà rejoint le seuil exact à partir duquel se déploie *Sein und Zeit*. Pour compléter le tableau, disons encore un mot du champ thématique de la recherche ontologique dont nous venons de définir le profil formel. Il s'agit du problème de la *temporalité*. On en trouve un premier exposé programmatique dans la conférence « Le concept du temps » faite en 1924 devant la *Theologenschaft* de Marburg¹. Si l'on compare cette conférence, dans laquelle beaucoup d'interprètes ont reconnu la cellule germinale de *Sein und Zeit*, à la leçon d'habilitation de Freiburg en 1915, intitulée « Le concept du temps dans la science historique », on mesure le chemin parcouru entre une façon épistémologique et métaphysique de poser le problème du temps et la manière phénoménologique. En 1915, Heidegger s'en tient encore à un concept épistémologique du temps. Il s'agit simplement de montrer en quel sens la conception du temps présupposée dans l'historiographie peut différer du concept de temps que présupposent les sciences de la nature. Cette considération épistémologique fait signe vers une définition métaphysique, annoncée par un texte de Maître Eckhart placé en exergue : « Le temps, c'est ce qui se transforme et se diversifie, l'éternité se maintient dans sa simplicité. »

1. Trad. franç. in *Martin Heidegger*, Cahier de L'Herne, op. cit., p. 27-37 (cité sous le signe CT).

La Conférence de 1924 rend un tout autre son de cloche.

1 / Premier déplacement : dorénavant, la tâche est de « comprendre le temps à partir de lui-même » (CT 27). Avec cette formulation du problème, Heidegger prend définitivement congé d'une vénérable tradition métaphysique, illustrée par Platon et surtout Plotin, pour laquelle la seule manière de rendre intelligible ce pouvoir d'altération et de dissémination qu'est le temps, serait de le penser, par effet de contraste, à partir de l'éternité. D'entrée de jeu, Heidegger renverse intégralement les données du problème : l'*explanandum* n'est plus le temps, mais l'éternité.

2 / Second déplacement : même si l'on oublie le contraste du temps et de l'éternité (éventuellement sous réserve de le retrouver ultérieurement), la question habituelle : « qu'est-ce que le temps ? » (saint Augustin : *quid est tempus ?*) s'avère phénoménologiquement inadéquate. Elle doit être remplacée par la question : *qui* est le temps ? (CT 36). Avec cette question, nous revenons à l'énoncé de base de la recherche ontologique antérieure, l'énigme du « je suis » (CT 29). Ce « je suis » existe dans le temps. Ce n'est donc qu'en prenant en considération l'ensemble des modalités temporelles de cet existant que la question de la « nature » du temps pourra avancer.

3 / Troisième déplacement : par le fait même, la question du temps se radicalise. Le « temps des horloges », chronologique, objectivement mesurable, ne fournit pas la réponse à notre question, car elle « dépend du fait de trouver une réponse qui rende plus compréhensibles les divers modes de l'être temporel, qui rende plus visible une liaison possible entre ce qui est dans le temps et la temporalité proprement dite » (CT 29). Du « temps des horloges » on passe à une « temporalité originaire », dont il faudra définir le statut.

4 / Nous devons alors nous demander quel rapport il peut y avoir entre l'exigence de « parler temporellement du temps » (CT, 36) et la question du sens de l'être. Qu'il y ait un tel rapport essentiel, c'est là une thèse qui non seulement est formulée explicitement à plusieurs reprises dans *Sein und Zeit* — au point que c'est même elle qui justifie le titre de cet ouvrage — mais constamment réaffirmée jusque dans les textes les plus tardifs de Heidegger, où il rappelle que pour lui « le temps se mit à faire question de la même façon que l'être » (Q IV, 183), et que la « question du temps a été déterminée à partir de la question de l'être » (Q IV, 194). Nous pouvons donc souscrire au jugement de Françoise Dastur que les questions du temps et de l'être ne sont nullement des thèmes séparés, mais absolument inséparables¹.

Il faudra dès lors se demander — tel est l'enjeu essentiel d'une interprétation de *Sein und Zeit* — ce qui justifie cette conjonction. Pour conclure, contentons-nous simplement d'une double série d'indices.

1. Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990. Cet ouvrage présente une excellente introduction générale à ce problème.

1 / D'abord deux indices directement liés à l'interprétation heideggerienne des découvertes fondamentales de la phénoménologie. D'une part, le nouveau visage de l'intentionnalité que Heidegger dégage se confond avec un phénomène temporel précis : le *souci*. A la fin des *Prolegomènes*, Heidegger pose explicitement l'équation : *intentionnalité = souci*. Lisons le texte : « Du phénomène du souci en tant que structure fondamentale du *Dasein*, on peut montrer que ce qu'en phénoménologie on a saisi comme intentionnalité, et la manière dont on l'a saisi, est fragmentaire, un phénomène simplement vu du dehors » (GA 20, 420). Le vrai visage — vu de l'intérieur — de l'intentionnalité n'est pas le « se-diriger-vers » mais le devancement de soi du souci. Mais ce déplacement entraîne une « critique principielle de la problématique phénoménologique » (GA 20, 420).

D'autre part, l'équation, déjà entrevue, *a priori = temps*. Si cette équation ne doit pas être une absurdité complète, il ne peut pas s'agir du temps des horloges, mais de la temporalité *originale*, autrement dit, pour citer déjà une formule décisive de l'exergue de *Sein und Zeit*, du temps comme « horizon possible de toute compréhension de l'être en général » (SZ 1).

2 / Un certain nombre d'indices terminologiques viennent confirmer la solidité de ce lien. Ainsi, dès 1925, Heidegger parle d'une « chronologie phénoménologique » comme d'une nouvelle discipline fondamentale de la philosophie (GA 21, 199-200). Il ne s'agit nullement d'une recherche sur la phénoménologie de la conscience intime du temps, comme celle de Husserl, dans ses *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, qui paraîtront en 1928, avec une préface de Heidegger, insistant encore une fois sur le fait que l'intentionnalité est pour la phénoménologie non un slogan commode, mais un problème fondamental. Au contraire, ce que Husserl cherche dans les profondeurs de la conscience temporelle, Heidegger le cherche dans l'épaisseur de l'être même.

En 1930-1931, dans un cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, Heidegger, parlant de *Sein und Zeit*, propose un autre déplacement terminologique qui, plus que d'autres, permet de prendre la mesure de la radicalité du déplacement auquel nous sommes conviés. *Logos* et *Chronos*, ces deux grandes puissances antagonistes, se font face. Mais ce n'est plus maintenant *logos* qui « comprend » *chronos*, mais l'inverse. En toute rigueur de termes, il ne faudrait alors plus parler d'*ontologie*, mais d'*ontochronie*. Ce qui, ajoute Heidegger, n'est pas une simple substitution de termes, mais exige « de tout redéployer à neuf et à fond, en recueillant les motifs essentiels de la question de l'être » (GA 32, 144 [160]).

I

La question de l'être et l'analyse du *Dasein*

Introduction générale à la lecture de *Sein und Zeit*

En complément des indications déjà données plus haut, précisons brièvement quel sera le style du commentaire de *Sein und Zeit* que nous tenterons ici.

1 / Il ne s'agit évidemment pas de substituer simplement un nouveau commentaire à ceux qui existent déjà et qui, chacun dans son ordre propre, sont d'une grande utilité. J'essaierai de trouver un juste milieu entre un commentaire-résumé, section par section, comme celui de Michael Gelven¹ et l'immense commentaire intégral, ligne à ligne, de Friedrich Wilhelm von Herrmann, dont le premier volume, correspondant simplement aux huit premiers paragraphes, constitue un instrument de travail évidemment irremplaçable².

2 / Von Herrmann définit son projet comme « interprétation immanente au texte »³ ou encore « interprétation d'ensemble, longeant le texte »⁴, dont le but est d'offrir un guide de lecture en vue d'un « entretien phénoménologique avec le texte »⁵. Sans être aussi exhaustive que celle de von Herrmann, ma propre interprétation se veut tout aussi fidèle à l'esprit de la phénoménologie herméneutique prônée par Heidegger. Mais c'est précisément cette fidélité à l'esprit de l'œuvre qui nous interdit d'en rester à une interprétation purement immanente du texte. Nous aurons même à transgresser les principes d'une lecture immanente d'un double point de vue.

— D'une part, d'un point de vue « phénoménologique ». Au lieu de nous laisser enfermer dans un jargon heideggérien, voire nous laisser piéger par celui-ci, notre souci constant sera de nous laisser reconduire aux phénomènes eux-mêmes et à la sorte d'évidence qu'ils nous offrent. Cela nous obligera le cas échéant à en donner une autre interprétation que Heidegger

1. Gelven Michael, *A commentary on Heidegger's Being and Time. A section-by-section Interpretation*, New York, 1970, trad. franç. « *Etre et temps* » de Heidegger. *Un commentaire littéral*, Bruxelles, Ed. Mardaga, 1970. Cf. aussi le travail plus ancien de Albert Chapelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de « Sein und Zeit »*, Paris, 1962. Mentionnons également, en ce qui concerne la première partie de *Sein und Zeit*, le commentaire plus récent de Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's « Being and Time »*, Division I, Cambridge Mass./London, The MIT Press, 1991.

2. Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von « Sein und Zeit »*, t. 1 : *Einleitung : die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Frankfurt, Klostermann, 1987.

3. Von Herrmann, *op. cit.*, p. XIV.

4. Eine am Text entlanggehende Gesamtinterpretation », *ibid.*, p. XI.

5. *Ibid.*, p. XIII.

lui-même, éventuellement même à nous intéresser à des phénomènes que lui-même a négligés. En ce sens, notre interprétation, contrairement à celle de von Herrmann, poursuit une intention *critique*. Mais, si nous voulons éviter des polémiques stériles, cette critique devra avoir le sens positivement phénoménologique que Heidegger lui-même a défini dans un texte déjà cité : « La difficulté d'un authentique travail phénoménologique consiste précisément à la rendre critique, en un sens positif, contre elle-même. La modalité de rencontre dans le mode du phénomène doit d'abord être conquise sur les objets de la recherche phénoménologique elle-même » (GA 20, 119-120). Il n'y a évidemment aucune raison qui interdise d'appliquer cette exigence au texte heideggérien lui-même, à moins de le sacraliser !

— D'autre part, d'un point de vue « herméneutique ». Ce qui nous empêche de nous enfermer dans une lecture purement immanente, c'est la conscience de la distance temporelle qui nous sépare de ce texte paru en 1927. Au lieu d'ignorer avec superbe cette distance historique, nous devons la rendre herméneutiquement productive, ce qui veut dire d'abord prendre conscience de l'histoire de la réception de ce texte, de sa *Wirkungsgeschichte*, comme le dirait Gadamer. Or, de cette *Wirkungsgeschichte* font également partie les questions critiques que plusieurs générations de philosophes, de Gilbert Ryle à Lévinas et à Ricœur, ont adressées à ce texte. La meilleure façon d'évaluer la portée de ce livre capital de la philosophie du XX^e siècle n'est pas de le mettre à l'abri de ces questions, mais de l'y exposer, pour voir comment il y « réagit ». Ce faisant, nous ne comprendrons pas Heidegger mieux qu'il ne s'est compris lui-même, nous le comprendrons simplement autrement.

3 / Des conditions herméneutiques de cette interprétation font également partie, pour un lecteur français, les problèmes, en l'occurrence fort épineux, de *traduction*. Ici il importe d'avoir clairement conscience que toute traduction engage déjà une interprétation. Le fait qu'en français nous disposions de trois traductions différentes, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont extrêmement dissemblables¹, n'est nullement un handicap, tout au contraire. Pour cela il faut évidemment éviter de faire une confiance aveugle à l'une ou l'autre traduction, même si, de fait, notre préférence va plutôt à la traduction « apocryphe » d'Emmanuel Martineau. A propos des grandes décisions terminologiques, nous aurons à confronter toutes les traductions existantes, soit en homologuant tel ou tel choix, soit en suggérant d'autres choix, conformément à notre interprétation du phénomène en question.

1. Mentionnons d'abord les premières traductions fragmentaires de Rudolph Boehm et Alphonse de Waelhens, publiées sous le titre *L'être et le temps* en 1964 par les Editions Gallimard (cette traduction comprend les § 1-44), et la traduction des § 46-53 et des § 72-76 due à Henry Corbin, parue en 1937 dans une anthologie de textes heideggériens regroupés sous le titre : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* A cela il faut maintenant ajouter deux traductions intégrales, d'abord la traduction « hors commerce » d'Emmanuel Martineau, parue en 1985 aux Editions Authentica ; enfin la traduction officielle par François Vézin, parue en 1987 aux Editions Gallimard.

L'introduction : exposition de la question du sens de l'être et tracé d'un plan d'immanence

LA « PRÉFACE »

1 / Nonobstant sa brièveté, cette « préface » — ou exergue — mérite qu'on la regarde attentivement, ne fût-ce que parce qu'il est rare de lire des ouvrages philosophiques qui commencent par l'aveu d'un embarras¹. Elle n'a pas, comme Heidegger lui-même le signale dans *Kant et le problème de la métaphysique*, une fonction purement décorative. En l'occurrence, l'embarras est exprimé à travers une citation d'un passage précis du *Sophiste* de Platon. C'est un texte que nous avons déjà rencontré (cf. GA 20, 179) : « Car manifestement, vous êtes bel et bien depuis longtemps familiers de ce que vous visez à proprement parler lorsque vous employez l'expression "étant". Mais, pour nous, si nous croyions certes auparavant le comprendre, voici que nous sommes tombés dans l'embarras. »² Platon met ces paroles dans la bouche de l'étranger venu d'Elée, la patrie de Parménide, le fondateur de l'ontologie. Et celui qui est interpellé, c'est Théétète. L'étranger — c'est manifestement un « personnage conceptuel », auquel Platon fait exprimer sa propre rupture d'avec l'ontologie parménidienne, en lien direct avec le « parricide » nécessaire évoqué plus loin dans le même dialogue — apparaît ainsi comme le témoin de la crise d'un discours ontologique antérieur, le discours parménidien. Cette crise est liée à une perplexité, longuement analysée dans le *Sophiste* : qu'en est-il du statut du non-être ?, mais aussi à un constat d'inadéquation plus général, dont on trouvera l'écho un peu plus loin dans *Sein und Zeit*. Le premier discours sur l'être est encore trop proche du mythe pour satisfaire aux exigences de rigueur conceptuelle propre au *logos*. C'est plus une *ontogénie*, c'est-à-dire le récit d'une sorte de généalogie

1. Cf. la lecture extrêmement stimulante de la préface et de l'introduction que propose John Sallis, Où commence l'être et le temps, in *Délimitations. La phénoménologie et la fin de la métaphysique*, Paris, Aubier, 1990, p. 163-194.

2. *Sophiste* 244a. Sur la place, la fonction, les enjeux de la référence à Platon à l'époque de *Sein und Zeit*, cf. Jean-François Courtine, Le platonisme de Heidegger, in *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 126-158.

des étants, chaque étant renvoyant à un autre étant, plus qu'une authentique *ontologie*, c'est-à-dire un discours conceptuel développant une authentique compréhension de l'être¹.

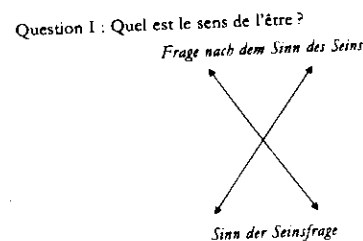
2 / Il suffit de se remémorer ces données contextuelles pour mesurer ce que la situation de la philosophie contemporaine a de dissemblable par rapport à celle de l'étranger d'Elée. A première vue, nous pouvons nous adosser à une longue tradition de discours ontologiques constitués. Mais nous avons vu que, pour Heidegger, les discours scolaires d'ontologie qui se sont succédé depuis que Goclenius avait forgé ce terme technique sont phénoménologiquement irrecevables. De sorte que, toutes différences mises à part, nous nous trouvons bel et bien dans la situation embarrassante de l'étranger platonicien : dans une sorte de « degré zéro de compréhension », entre un discours ontologique devenu impraticable et la recherche d'un discours inédit, qui n'existe pas encore. Dans cette situation, ce n'est donc pas telle ou telle thèse ontologique que nous devons nous approprier (qu'elle soit empruntée à l'ontologie ancienne, médiévale, moderne ou contemporaine), mais l'*embarras* lui-même, c'est-à-dire le *problème*. Ce n'est qu'en avouant notre difficulté à nous poser pour de bon la question du sens de l'être, et non en épousant leurs thèses, que nous redeviendrons contemporains de Platon et d'Aristote.

Ce faisant, il faut avoir le courage d'admettre que l'embarras de l'étranger n'est pas simplement l'expression d'une pensée encore hésitante, mal dégagée des schèmes de pensée mythiques, alors que toute la pensée ultérieure en serait débarrassée. Au contraire, en un sens, nous sommes moins « assurés » encore que ces penseurs, parce que nous ne sommes plus capables d'affronter pareil embarras. La question ne se pose plus pour nous, non parce qu'elle aurait trouvé une réponse définitive et irréfutable, mais parce que nous n'osons plus la poser dans toute son énormité. Non seulement nous ne savons pas mieux que Platon et Aristote ce que « être » veut dire, mais nous avons complètement désappris à nous poser la question ! En ce sens on pourrait presque parler d'un « retour du refoulé » : une question, dont on estimait pendant très longtemps être débarrassé, parce qu'elle était « liquidée », resurgit de nouveau.

3 / Réapprendre à se poser la question — « il s'impose au préalable de réveiller tout d'abord une compréhension pour le sens de cette question » : tel sera l'enjeu de « l'exposition de la question du sens de l'être » qui forme l'introduction de *Sein und Zeit*. Il n'est pas inutile de noter que la question du sens de l'être se présente d'emblée sous la figure d'un

1. Le cours de 1924, dont la seconde partie est consacrée à l'interprétation du *Sophiste*, développe une longue discussion des thèses anciennes et contemporaines relativement à l'être (*Sophiste* 24b-250e). Cf. *GA* 19, 435-499. Heidegger y précise que, parmi les représentants de l'ontologie ancienne, Parménide seul a réussi à franchir le pas de l'*ontique* à l'*ontologique* proprement dit.

*chiasme*¹. Nous sommes invités à nous poser la question même que posait l'étranger d'Elée : « Que signifie "étant" ? », mais nous sommes aussi invités à nous poser la question : « Qu'est-ce que se poser cette question ? » Nous pouvons figurer ce chiasme initial au moyen du schéma suivant :



Question II : Que veut dire se poser la question du sens de l'être ?

L'important est d'abord de comprendre qu'il s'agit d'une question qui n'est pas fictive, mais bien réelle, et même cruciale. Ce sera la tâche propre d'un « questionner phénoménologique » de nous restituer le sens de la question. En effet, dit Heidegger dans les *Prolegomènes*, pour poser une question il ne suffit pas d'accoler un point d'interrogation à un énoncé ou à un mot (en l'occurrence le mot « être »). Au contraire, il faut se rendre compte que « précisément dans ce qui va le plus de soi (*Selbstverständlichkeit*), le questionner phénoménologique peut échouer, ce qui veut juste-ment dire que les phénomènes précisément ne sont pas apparents, au jour, que les chemins vers les choses ne sont pas automatiquement préparés, qu'il y a un risque permanent de refoulement (*Abdrängung*) et d'égarement (*Mißleitung*), ce qui fait précisément le sens de la phénoménologie en tant que recherche visant à dégager les choses » (*forschendes Freilegen*) (*GA* 20, 188-189).

4 / L'importance cruciale de cette question est confirmée par la déclaration qui fait de l'élaboration *concrète* de la question du sens de l'« être » le propos fondamental de l'ouvrage, dont le « but provisoire » est « l'interprétation du temps comme l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général » (*SZ* 1). Ici nous avons la confirmation de la *temporalité*. Le sens du titre de l'ouvrage commence ainsi à se préciser. Il ne s'agit pas tant de mettre en relation deux entités métaphysiques, « temps » et « être », mais d'établir une connexion forte entre la *question du sens de l'être* d'une part, et le temps comme « horizon » de la *compréhension* de l'être d'autre part. *Ques-*

1. Sur le rôle du chiasme dans la pensée heideggérienne, cf. Jean-François Mattéi, *Le chiasme heideggérien ou la mise à l'écart de la philosophie*, in Dominique Janicaud/Jean-François Mattéi (Ed.), *La métaphysique à la limite*, Paris, PUF, 1983, p. 49-162.

tion et horizon : nous avons affaire à une pensée qu'on peut qualifier de « transcendante », le but étant de déterminer les conditions de possibilité d'une compréhension de l'être.

Préparer un sol pour la question du sens de l'être

« Positivement, concernant la tâche primaire de toute ontologie possible, il faut dire qu'elle consiste précisément dans la préparation, la *préparation* pour qu'il y ait un *sol* qui permet de poser la question du sens de l'être en général. La question du sens de l'être — ce que veut dire être en général, au sens de l'énoncé platonicien cité plus haut — n'est nullement la question finale de l'ontologie, et cette question ne peut pas trouver de réponse en additionnant la somme de résultats ontologiques. Au contraire, la question du sens de l'être se dresse au commencement, parce qu'elle doit guider le sens possible (*die mögliche sinnmäßige Führung*) de toute question concrète concernant la structure d'être déterminée d'un étant. D'autre part, il ne suffit pas de poser de façon formelle la question de l'être, respectivement de prétendre vouloir lui apporter une réponse tout aussi formelle. Il s'agit au contraire de comprendre que ce questionnement concernant le sens de l'être a lui-même besoin d'une élaboration, élaboration du *sol* sur lequel l'interrogation de l'étant en vue de son être est seulement possible. Il faut que soit découvert et élaboré le milieu dans lequel peut et doit se mouvoir en général la recherche ontologique. Sans la découverte et l'élaboration rigoureuse de ce milieu, l'ontologie n'est rien de mieux que la théorie de la connaissance du néo-kantisme passé. Poser la question du sens de l'être, cela ne veut dire rien d'autre qu'élaborer la problématique de la philosophie en général » (GA 19, 447-448).

Pourquoi dire alors qu'il s'agit d'un « but provisoire » ? Un coup d'œil sur le plan de l'ouvrage, donné au § 8, montre que cette caractérisation vaut d'abord pour la première partie de l'ouvrage, qui aurait dû en comporter deux. On notera à la même occasion que *Sein und Zeit*, dans sa version publiée, n'est même pas allé jusqu'au bout de la première partie, puisque l'ouvrage s'arrête avec la seconde section, intitulée *Dasein et être*.

A

La question de l'être : nécessité, structure et primauté

§ 1. LES RAISONS D'UN OUBLI

Dans le prolongement direct de la préface, Heidegger formule une thèse : la question de l'être « est aujourd'hui tombée en oubli » (*in Vergessenheit gekommen*, SZ, p. 2). Le terme « oubli » a ici un sens actif (*Vergessenheit* et non *Vergessen*), connotant un refoulement. D'emblée Heidegger porte un jugement très sévère sur les philosophes de son temps, accusés d'être universellement complices de cet oubli, et le masquant derrière des manœuvres maladroites de résurrection de la métaphysique. Or, la « résurrection de la métaphysique » que Peter Wust avait célébrée avec fracas en 1920 dans son ouvrage *Auferstehung der Metaphysik*, est un leurre, tant qu'on ne retrouve pas le chantier platonicien de la « gigantomachie concernant l'être » (*Sophiste* 246a-b).

Un oubli aussi fondamental, un refoulement aussi massif, a évidemment besoin d'être analysé. C'est le but de ce premier paragraphe. Heidegger le ramène à trois motifs, « dogmes », ou « préjugés » qui sont autant d'obstacles épistémologiques qu'il faut surmonter pour retrouver accès à la question du sens de l'être. Ces obstacles ne sont pas quelconques, attribuables à la mauvaise volonté de quelques philosophes particulièrement bornés ou butés. Au contraire, ils « ont leur racine dans l'ontologie antique elle-même » (SZ 3 ; cf. GA 19, 447). Dans la reconstruction heideggerienne, ils forment système, chacun renvoyant à l'autre.

1 / La première certitude dogmatique, pouvant se réclamer d'une longue et vénérable tradition aristotélicienne aussi bien que médiévale, est que l'être est le concept le plus universel et, pour cette raison même, transcendant la différence genre/espèce. Aristote, parlant de l'unité de l'analogie, avait au moins le mérite de soulever le problème de l'unité de l'être, nonobstant la multiplicité des catégories. Invoquer l'universalité transgénérique du concept d'être ce n'est donc pas résoudre le problème de sa signification, c'est au contraire prendre conscience de l'extrême obscurité de ce concept.

2 / Aristote lui-même avait d'ailleurs conscience de cette difficulté, puisqu'il constate que, échappant à la technique habituelle de la définition par genre et espèce, l'être est indéfinissable, de sorte qu'il ne peut pas vraiment

être un concept. Mais on aurait tort de conclure de cette indéfinissabilité qu'on est dispensé de se poser encore la question du sens de l'être. Précisément parce que l'être n'est pas un concept au sens habituel du mot, il est d'autant plus problématique. L'indéfinissabilité a une signification purement négative. Elle nous alerte sur le fait que « l'être ne saurait être conçu à l'instar d'un étant ». Même si le terme « différence ontologique » n'est pas encore prononcé, d'entrée de jeu, nous sommes invités à tracer une distinction ferme entre les différences « ontiques » entre étants qui relèvent de la technique classique de la définition, et la différence « ontologique » entre l'être et les étants qui, elle, relève d'une autre économie de pensée.

3/ Le troisième obstacle qui barre la route à la prise de conscience de la problématique de l'être est son apparente « évidence ». Ce que veut dire l'être, cela semble aller de soi (*Selbstverständlichkeit*), car n'importe quel énoncé présuppose déjà une certaine compréhension du signifiant être. Mais cela ne veut dire nullement qu'il faille invoquer une mystérieuse certitude intuitive qui dispenserait de poser la question du sens de l'être. Au contraire, cette « antériorité » (*a priori*!) d'une compréhension de l'être demande à être analysée de façon précise. « Que toujours nous vivions dans une compréhension de l'être et qu'en même temps le sens de l'être soit enveloppé dans l'obscurité, voilà qui prouve la nécessité fondamentale de répéter la question du sens de l'être » (SZ 4).

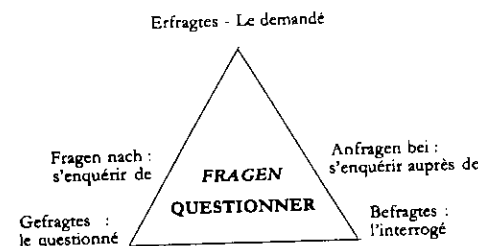
Il s'avère ainsi qu'un rapide examen des trois traits — universalité, indéfinissabilité, évidence — qui sembleraient dispenser de la question du sens de l'être, y ramène en droite ligne.

§ 2. LA STRUCTURE FORMELLE DE LA QUESTION DE L'ÊTRE

Il faut alors préciser le statut même de la question, la manière dont elle se pose réellement. Seule une analyse phénoménologique du questionnement peut ici nous faire avancer. On se souviendra que, dès 1919, Heidegger avait mis l'accent sur la structure intentionnelle spécifique du « vécu du questionnement » (*Frageerlebnis*). Même si entre-temps sa terminologie a changé — de l'analyse d'un *vécu* nous passons à l'analyse d'un *comportement* (*Verhalten*)¹ — l'exigence d'une analyse phénoménologique, c'est-à-dire intentionnelle, demeure. Aux yeux du phénoménologue, le comportement questionnant dans le domaine de la recherche théorique — le seul domaine qui nous intéresse ici — s'avère posséder une triple dimension intentionnelle.

En tant que comportement intentionnel d'un sujet, toute question est à la recherche de quelque chose, elle s'enquiert de (*Fragen nach*) quelque chose. Les questions ne tombent pas du ciel, elles sont motivées ou déclenchées par

un *questionné* (*Gefragtes*). D'autre part, la question porte sur quelque chose, un domaine qu'on interroge, (*Befragtes* : l'interrogé) auprès duquel on s'enquiert (*Anfragen bei*). Ainsi par exemple, une question de biologie s'enquiert auprès du vivant, afin d'y trouver une réponse. Enfin, ce n'est que par l'effectuation concrète du questionnement, par l'expérience vive de la question, que celle-ci se transforme pour atteindre son but, là où elle voulait en venir réellement, son intenté (*Erfragtes* : le demandé). Le résultat de cette première description peut être figuré au moyen du schéma suivant, dans lequel on reconnaît facilement l'écho de la distinction triadique : *Gehalt- Bezugs-, Vollzugsinn*, que nous avons rencontrée précédemment :



A cette structure, déjà assez complexe, il faut ajouter une autre distinction, elle aussi phénoménologique, entre deux styles de questionnement. D'une part un questionnement « irréflecti », c'est-à-dire sans conscience véritable du problème. C'est le *Nur-so-binfragen* que Martineau traduit trop faiblement par « simple information » et Vezin plus justement par « simple question pour voir ». A ce questionner, qui ne sait pas où il veut en venir, il faut opposer une « position de question explicite », c'est-à-dire une interrogation liée à une *problématique*.

Il faut maintenant nous demander en quel sens ces distinctions peuvent être transférées à la question de l'être¹.

Commençons par la seconde distinction entre le questionnement « irréflecti » et la problématique clairement posée en tant que telle. Elle s'avère jouer un rôle central dans la détermination du statut du savoir ontologique. C'est ici que commencent à apparaître les enjeux de l'analyse effectuée au § 1. En effet, la question du sens de l'être ne pourrait même pas surgir si, depuis toujours, nous ne nous mouvions pas déjà dans une certaine compréhension obscure de l'être. Que celle-ci soit parfaitement vague et indéterminée, donc obscure, n'est nullement un désavantage, tout au contraire, il s'agit d'un « phénomène positif ». Cela vaut en particulier pour l'appréciation des cultures qui n'ont pas produit d'ontologie expli-

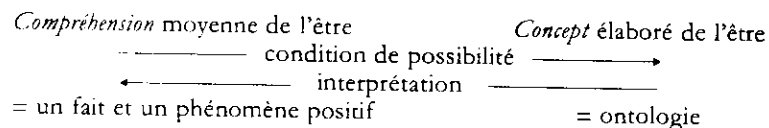
1. Cf. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, op. cit., p. 54.

1. Cette application est déjà esquissée brièvement dans le commentaire du *Sophiste* (GA 19, 448).

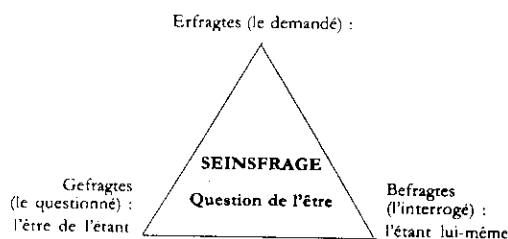
cite. Des civilisations entières ont pu naître et mourir, sans éprouver le besoin d'élaborer une ontologie au sens rigoureusement conceptuel de ce terme. Mais les différents types de discours de la sagesse qu'elles ont développés et leur existence même en tant que culture et civilisation, resteraient inintelligibles si ne s'y manifestait pas déjà une certaine « compréhension de l'être ».

Précisément parce que nous ne savons pas ce qu'est ce que nous « comprenons » ainsi sans le savoir, la question du sens de l'être peut s'éveiller en tant que demande de compréhension. L'obscurité de cette compréhension de l'être fait naître le besoin de la « clarté du concept » (SZ 6). Mais ce phénomène d'une compréhension déjà existante peut s'opacifier du fait de théories empruntées à une « ontologie » déjà élaborée ou tacitement présupposée.

Le schéma suivant permet de figurer le rapport entre la compréhension moyenne de l'être et l'ontologie explicite :



Si nous tentons maintenant d'appliquer la structure formelle de toute question théorique à la question de l'être, nous obtenons le schéma suivant (cf. GA 20, 195) :



Chacun des trois moments de cette question comporte une difficulté spécifique, liée à la nature particulière de la question du sens de l'être.

1/Au niveau du *questionné* nous retrouvons l'avertissement déjà mentionné, emprunté lui aussi au *Sophiste* de Platon (*Sophiste*, 242) : ne pas « raconter des histoires » concernant l'être, autrement dit, ne pas confondre une « ontogénie », explication génétique-généalogique d'un étant à partir d'un autre étant (« tel père, tel fils ») n'est pas un énoncé ontolo-

gique!), avec l'ontologie, c'est-à-dire la détermination conceptuelle de l'être d'un étant¹.

2/ Concernant l'interrogé, la tâche principale consistera à trouver accès à et à identifier l'étant qui est le mieux susceptible de livrer le sens de l'être (cf. GA 20, 196). C'est la question de savoir si, oui ou non, il y a un étant exemplaire qui possède une certaine primauté pour l'élaboration de la question du sens de l'être. Cette question sera reprise au § 4. Entendons bien de quel genre de décision il s'agit ici. A quelle porte faut-il frapper pour trouver une réponse à la question de l'être? La première réponse devra être : à toutes les portes disponibles! Autrement dit : la recherche ontologique devra éviter de privilégier une certaine catégorie d'objets au détriment d'autres. Un objet naturel ou culturel, un rêve ou un fantasme, un « fait scientifique » ou un « état d'âme » ont la même dignité ontologique car, dans tout cela, c'est d'être ou de manières d'être qu'il s'agit.

Mais cette première réponse étant faite — elle réclame une générosité de principe qui interdit de limiter l'enquête ontologique à certains types d'objectivité reconnus comme canoniques par la pensée scientifique — elle doit être précisée. Frapper à toutes les portes est une chose, trouver un répondant en est une autre. Il s'avère que, finalement, il y a un unique répondant de la question du sens de l'être, à savoir l'étant qui porte cette question en lui, de sorte qu'il ne peut pas éviter de se la poser.

En lien avec cette question intervient une première décision terminologique fondamentale, qui commande tous les développements ultérieurs : si l'élaboration de la question de l'être veut dire « rendre transparent un étant — celui qui questionne — en son être » (SZ 7), alors il est clair que seul un étant qui est déjà « habité » par cette question — ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il détient déjà la réponse — sera un bon « répondant ». Cela implique que, entendue en ce sens, la question de l'être n'est pas une question particulière, un luxe spéculaire pour oisifs — un peu comme on peut choisir d'être musicien ou de ne pas l'être —, mais une question inscrite dans la chair de l'existant, de sorte qu'elle définit sa manière d'être la plus fondamentale. C'est cet étant et sa manière particulière d'être que Heidegger choisit de désigner par le terme *Dasein*. C'est là la seule chose qui nous intéresse. Toutes les autres déterminations anthropologiques devront provisoirement être laissées de côté.

3/ Le *demandé*. Ce que cherche la question du sens de l'être, ce à quoi elle veut en venir, c'est de trouver une réponse à la question : que signifie

1. L'importance historique de cet interdit est confirmée par une déclaration de l'autre grand dialecticien de la philosophie. « La philosophie, écrit Hegel au début de la « Logique du concept », dans le troisième livre de la *Science de la logique*, ne doit pas être une narration de ce qui survient, mais une connaissance de ce qui en cela est vrai, et à partir du vrai, elle doit en outre comprendre ce qui, dans la narration, apparaît comme un pur survenir » (*Wissenschaft der Logik*, II, F. Meiner, Hamburg, 1969, p. 226, trad. franç., P. J. Labarrière/G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p. 51).

« être », comment doit-il être compris, quel en est le concept? (cf. GA 20, 196).

Si nous rapprochons cela de ce qui vient d'être dit de l'interrogé, nous burons sur une apparente difficulté de méthode : en disant que nous devons au préalable déterminer l'être d'un étant particulier (le *Dasein*), afin de pouvoir poser seulement la question du sens de l'être, il semblerait que nous nous enfermions dans un cercle. Mais ce cercle n'est nullement le cercle vicieux d'une argumentation qui tourne en rond, c'est un cercle bien portant, dans lequel il faut savoir entrer correctement. L'apparence d'un cercle résulte simplement du fait que, pour élaborer une ontologie, nous devons tabler sur « la compréhension moyenne de l'être où nous nous mouvons déjà » (SZ 8). Le *Dasein*, pourrions-nous dire, est « condamné » à se poser la question du sens de l'être qui se confond avec lui-même, car « l'étant qui a le caractère du *Dasein* est lui-même en rapport — et peut-être même en rapport insigne — à la question de l'être » (SZ 8). Déterminer la nature précise de ce rapport sera la tâche du § 4.

§ 3. DES ONTOLOGIES RÉGIONALES

A L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE.

LA PRIMAUTÉ ONTOLOGIQUE DE LA QUESTION DE L'ÊTRE

Que se poser la question de l'être ne soit pas un luxe, mais « la question tour à tour la plus principielle et la plus concrète » (SZ 9) résulte encore d'une autre considération qui concerne le rapport de la philosophie aux sciences positives.

Les sciences positives ont chacune pour tâche l'étude d'une région déterminée de l'étant (*Sachgebiet*). Ainsi la science de l'histoire a-t-elle pour champ d'investigation l'histoire, la physique la nature, la biologie les processus vitaux, la linguistique le langage, etc. Pour que ces sciences puissent prendre leur essor, il fallait que le domaine correspondant soit déjà découvert. C'est ce qu'effectue l'expérience préscientifique qui propose déjà une première interprétation de ces différentes régions de l'étant. Comment alors concevoir le passage de cette expérience préscientifique à la science proprement dite? L'épistémologie de Gaston Bachelard nous a habitués à parler à ce sujet de « coupure épistémologique », ce qui est une façon d'insister sur la nécessaire rupture d'avec les évidences et préjugés de sens commun, qu'exige la formation de l'esprit scientifique. Heidegger au contraire estime que le premier dégagement d'un domaine scientifique quel qu'il soit reste encore « naïf et rudimentaire » (*naiv und roh*, la traduction par « rudimentaire » est préférable à « grossier »). Le scientifique n'a pas beaucoup de temps à perdre. Au lieu de passer son temps à des considérations fondamentales sur la « nature » de son champ d'investigation, il s'intéresse directe-

ment aux « objets » qui le peuplent. Cette aspiration aux « résultats » positifs est un signe distinctif de l'esprit scientifique. Mais cela ne veut nullement dire que Heidegger sous-estimerait l'importance de la rupture que la pensée scientifique opère d'avec l'expérience préscientifique. Dans un cours ultérieur, il parle à ce sujet de « virage » (*Umstellung*)¹. L'avènement de la science présuppose un « autre regard » et une autre attitude : « le comportement par lequel se constitue comme tel le comportement scientifique, nous l'appelons *objectivation* » (GA 25, 26 [46]).

Dans une conception empiriste et positiviste de la science, le progrès de la connaissance peut être représenté comme un accroissement linéaire, purement cumulatif, de résultats. Nous savons aujourd'hui, notamment grâce aux recherches de Thomas Kuhn sur la structure des révolutions scientifiques², que cette version idéalisée n'est nullement confirmée par les évolutions réelles observables dans l'histoire des sciences. De temps en temps, ce n'est pas seulement tel ou tel modèle théorique qui devient caduc, mais les *paradigmes* de base qui sont sujets à révision. On parle alors de « crise de fondements » (*Grundlagenkrise*). C'est précisément ce phénomène qui retient l'attention de Heidegger. Ce qui l'intéresse, ce n'est nullement de mettre en évidence la fragilité de la pensée scientifique qui se manifeste dans ce genre de situation de crise. En effet, à ses yeux, la capacité de traverser une « crise des fondements » est un signe de maturité de l'esprit scientifique.

La seule question qui se pose à ses yeux est de savoir si la science, dès lors qu'elle subit ce genre de crise des fondements, est à elle seule capable de la gérer. Beaucoup de choses dépendront ici de la leçon corrigée d'après le *Hüttenexemplar*, du passage suivant : « Le "mouvement" véritable des sciences se produit dans la révision plus ou moins radicale et non transparente à elle-même des concepts fondamentaux » (SZ 9)³. Tout se passe donc comme si la science, lors de la crise des fondements, se trouvait renvoyée à la nécessité d'une fondation (*Grundlegung*) d'un autre ordre, sans que pour autant son autofondation (*Selbstbegründung*) soit remise en cause.

Avant d'examiner ce singulier paradoxe, indiquons rapidement les symptômes majeurs d'une crise généralisée des fondements que Heidegger discernait dans le paysage scientifique du début du XX^e siècle. En *mathématique*, il faut songer à l'opposition entre le *formalisme* (D. Hilbert) et l'intuitionnisme (L. F. Brouwer, H. Weyl); en *physique*, il s'agit du changement de paradigme révolutionnaire que marque la théorie de la relativité de Einstein; en *biologie*, il faut penser au conflit entre le *mécanisme* et le *vitalisme*, que certains biologistes (H. Driesch, H. Spemann, J. von Uexküll), dont Heidegger a

1. GA 25, § 2, 17-39 [38-56]. Ce passage peut être lu comme un commentaire explicatif du § 3 de SZ. Cf. également les remarques sur le statut de la psychologie in GA 24, 69-76 [73-78].

2. Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

3. Sur l'importance de cette correction, cf. W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie*, op. cit., p. 86.

voulu faire ses principaux interlocuteurs, ont cherché à dépasser ; dans les sciences de l'histoire, on pensera évidemment aux recherches de Wilhelm Dilthey et du comte Yorck de Wartenburg qui seront explicitement discutées dans les derniers paragraphes de *Sein und Zeit* ; en critique littéraire, il faut mentionner les travaux de Unger et enfin, en théologie, les recherches de la théologie dialectique (Karl Barth, Rudolf Bultmann) que Heidegger avait découvertes lors de ses années à Marbourg¹.

À lui seul, ce tableau est impressionnant. Il ne doit pas faire oublier la pointe de l'argument heideggerien qui estime qu'en matière de production des concepts fondamentaux, la science a besoin de l'assistance d'un certain type de philosophie. Laquelle ? Ici nous pouvons confronter deux stratégies philosophiques face au discours scientifique :

- une stratégie « épistémologique » comme celle que pratiquent les philosophes néo-kantiens ou les néo-positivistes logiques comme Carnap. Heidegger décrit cette stratégie en parlant d'une « logique boiteuse après coup » (*nachhinkende Logik*). Le philosophe suit la science un peu à la manière d'une voiture-balai. Une telle logique se donne comme tâche d'analyser la méthodologie des différentes sciences. C'est ce que fait par exemple Rickert dans son ouvrage : *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* (1896-1902), dont Heidegger avait déjà proposé une analyse critique en 1919 (cf. *GA* 56/57, 168-176). Mieux peut-être qu'au début du siècle, nous savons aujourd'hui que la science n'a pas besoin de l'assistance du philosophe pour voir clair dans sa propre méthodologie ou pour élaborer sa propre épistémologie² ;
- la stratégie husserlienne et heideggerienne ne se situe pas en aval, mais en amont des sciences positives. Il s'agit dans ce cas d'une « logique productive » qui entend fournir à chaque science une interprétation cohérente et transparente du domaine dont elle s'occupe. Ici encore, l'illustration est empruntée au domaine des sciences de l'histoire. Au lieu d'analyser en aval le fonctionnement et le statut des concepts méthodologiques avec lesquels travaille l'historien, la véritable tâche consiste dans « l'interprétation de l'étant proprement historique en son historicité » (*SZ* 10). Cette formule prendra sa véritable signification avec le chapitre V de la seconde partie de l'ouvrage (*SZ*, § 72-77) où Heidegger se livre à une enquête systématique des liens entre temporalité et historicité.

D'autres illustrations de cette « logique productive », relativement à d'autres domaines, sont évidemment possibles. Ainsi par exemple la physique aristotélicienne relativement au domaine de la nature, la « psychologie empirique » de Brentano relativement aux phénomènes psychiques, etc., et même la

Critique de la raison pure de Kant relativement à la physique newtonienne. C'est en effet dans cette optique que Heidegger cherche à relire la logique transcendantale de Kant, à l'encontre des néo-kantiens qui voulaient la réduire à une simple épistémologie¹. Loin de constituer une simple « théorie de la connaissance » sa véritable contribution consiste dans « le coup d'envoi qu'elle donne à l'élaboration de ce qui appartient en général à une nature » (*SZ* 11).

On peut alors préciser le vrai nom de cette « logique productive », même s'il n'est nullement utilisé dans le § 3. C'est en réalité d'une « ontologie régionale » qu'il s'agit. Heidegger est persuadé que, ayant été élaborées pour examiner l'étant, les méthodes scientifiques « n'ont nullement pour mission d'explorer l'être de l'étant » (*GA* 25, 35 [53]). En tant que démarche méthodologique, la science est capable d'autofondation, et elle n'a nullement besoin de se laisser dicter sa méthodologie par le philosophe, qui ne connaît rien à l'affaire. Mais ce qui fait la force de la science définit aussi sa limite : « L'autofondation opérée par la science elle-même dans le projet de la constitution d'être a besoin à son tour d'une fondation, que manifestement cette science est incapable d'accomplir par ses propres méthodes » (*ibid.*). Ici se situe l'intervention du philosophe : il fournit à la science ce que celle-ci ne peut pas se donner elle-même : une analyse de l'être de l'étant dont elle s'occupe, autrement dit une ontologie régionale, qui a pour tâche « l'élaboration de la compréhension d'être préontologique déjà nécessairement impliquée » dans le projet de telle ou telle science déterminée (*GA* 25, 36 [53]). D'où la thèse capitale suivante : « Toute science d'un domaine de l'étant implique toujours de façon latente une ontologie régionale qui lui appartient en propre, même si, pour des raisons fondamentales, elle-même ne peut pas l'élaborer » (*GA* 25, 36 [54]). De ce point de vue, Heidegger peut transférer à l'ensemble des sciences ce que Platon dit de la géométrie et des sciences apparentées : en comparaison avec la philosophie, elles ne font que rêver².

Parier sur la nécessité d'une ontologie régionale est déjà beaucoup, mais ce n'est pas encore tout. Il faut franchir encore un pas supplémentaire qui consiste à admettre que les ontologies régionales des différents domaines de l'étant (nature, conscience, histoire, etc.) qui fondent les sciences positives ont à leur tour besoin d'être fondées dans une *ontologie fondamentale*. Aucune ontologie régionale, quelque puissante et utile qu'elle soit, face au questionnement simplement « ontique » des sciences (lui-même extrêmement puissant dans son ordre propre !), ne saurait se suffire à elle-même. Pour pouvoir déterminer l'être d'un étant déterminé, chacune a besoin de l'éclairage préalable du sens de l'être. Elucider celui-ci est la tâche réservée à l'ontologie fondamentale (*GA* 25, 39 [56]).

1. Pour les noms propres évoqués ci-dessus cf. *GA* 20, § 1, 4-6.

2. Concernant les sciences historiques, qu'il suffise de renvoyer à l'argumentation de Fernand Braudel dans les *Écrits sur l'histoire*.

1. Sur la critique heideggerienne de la lecture néo-kantienne de la *Critique de la raison pure*, cf. particulièrement *GA* 25, § 3, 40-76 [56-86].

2. *République*, VII, 533b sq., cité en *GA* 24, 73 [76-77].

La crise des fondements ou quand les sciences recommencent à rêver

« ... Les sciences positives — et c'est cela qui est remarquable — n'accèdent à leurs résultats qu'à travers des rêves. Elles n'ont pas besoin d'être philosophiquement éveillées et, même quand elles le sont, elles ne deviennent jamais philosophie. L'histoire de toutes les sciences positives montre qu'elles ne sortent du rêve que par moment, pour ouvrir les yeux sur l'être de l'étant qu'elles scrutent. Nous sommes aujourd'hui dans une situation de ce genre. Les concepts fondamentaux des sciences positives se mettent à bouger. On cherche à les réviser en retournant aux sources originelles où ils ont été puisés. Ou, plus exactement, nous étions précisément dans une semblable situation. Celui qui aujourd'hui prête l'oreille et s'enquiert des véritables mouvements de la science, par-delà le vacarme extérieur et l'agitation de l'exploitation scientifique, devra reconnaître que les sciences ont recommencé à rêver, ce qui naturellement ne doit pas s'entendre comme un reproche s'adressant à la science et venant de la haute vigilance de la philosophie, mais comme la constatation du fait qu'elles sont déjà retournées à l'état ordinaire qui leur est approprié. On est mal à l'aise assis sur un tonneau de poudre et sachant que les concepts fondamentaux ne sont plus que des opinions exténuées » (GA 24, 75 [77-78]).

D'où la thèse récapitulative : « Toute ontologie, si riche et cohérent que soit le système catégoriel dont elle dispose, demeure au fond aveugle et pervertit son intention la plus propre si elle n'a pas commencé par clarifier suffisamment le sens de l'être et par reconnaître cette clarification comme sa tâche fondamentale » (SZ 11). En vertu de cette thèse, l'ordre de la fondation que nous avons parcouru se présente donc de la manière suivante :

ONTOLOGIE FONDAMENTALE

= élaboration du sens de l'être



ONTOLOGIES RÉGIONALES

= détermination de l'être de l'étant d'une région déterminée



SCIENCES POSITIVES

= investigation d'un domaine déterminé de l'étant
autofondation méthodologique

§ 4. LA QUESTION DE L'ÊTRE ET L'ÉTANT INTERROGEANT : LA PRIORITÉ ONTIQUE DE LA QUESTION DE L'ÊTRE

Jusqu'ici les sciences n'ont été envisagées que dans leur aspect épistémologique de discours théorique se rapportant à tel ou tel domaine de l'étant. Mais il ne faut pas oublier que toutes ces théories sont enracinées dans des attitudes et des comportements. De ce point de vue, la science n'est qu'une attitude et un comportement parmi d'autres qui tous ont leur racine dans un étant qui choisit de se comporter de telle ou telle manière. Nous revenons ainsi au *Dasein*, tel qu'il a été défini au terme du § 2.

Il s'agit maintenant de préciser en quoi celui-ci se distingue de tous les autres étants. Le titre du paragraphe suggère la réponse : le privilège insigne de cet étant est que la question de l'être lui incombe. Nous pourrions dire que cette question, il l'a « dans la peau ». Dans le passage correspondant du § 17 des *Prolegomènes* (GA 20, § 17, 198-202) Heidegger utilise quelques formules particulièrement éloquentes pour souligner le rapport étroit entre l'étant interrogeant qu'est le *Dasein* et la question de l'être. Nous pourrions presque dire : cette question existe, parce que nous l'avons rencontrée, pour la bonne raison que nous *sommes* cette question ! (GA 20, 199). Elaborer la question du sens de l'être signifie ainsi d'abord « mettre au jour le questionner en tant qu'étant, c'est-à-dire le *Dasein* lui-même » (GA 20, 200). Ou encore : « cet être-affecté (*Betroffenheit*) de l'étant questionnant par le demandé fait partie du sens le plus propre de la question de l'être elle-même » (*ibid.*). L'élaboration n'est donc pas une *construction* théorique, mais une *élucidation phénoménologique* de la manière dont cette question nous habite : « Seule la tendance phénoménologique — élucider et comprendre l'être comme tel — porte en soi la tâche d'une explication de l'étant qu'est le questionner lui-même, le *Dasein* que nous, les questionnants, sommes nous-mêmes » (GA 20, 201). La tâche est celle de « l'explication du *Dasein* en tant que l'étant dont la manière d'être est le questionner lui-même » (GA 20, 202).

Ces formulations programmatiques nous invitent à prêter attention à certaines manières d'être irréductibles à un simple « avoir lieu » ou une simple « occurrence » (*Vorkommen* : la traduction par « avoir lieu » ou « occurrence » me semble préférable au terme « apparaître » retenu aussi bien par Martineau que par Vezin). Quoi que puisse être le *Dasein* il est toujours plus et autre chose qu'un simple avoir lieu.

Cette différence doit maintenant être caractérisée en termes plus positifs. Pour circonscrire le privilège ontique du *Dasein*, Heidegger indique les quatre déterminations essentielles suivantes :

- 1 / Le *Dasein* est un étant pour lequel « il y va en son être de cet être » (daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht, SZ 12). C'est une formule de base que nous retrouverons en d'innombrables

variantes tout au long de *Sein und Zeit*. Provisoirement, nous pouvons dire que le propre du *Dasein* est d'être *concerné par*, d'avoir *souci* de son être. Être n'est donc pas seulement une donnée, mais aussi une tâche.

- 2 / La constitution même de cet étant implique un « rapport à l'être », ou, pour être encore plus précis, « il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être (*Seinsverhältnis*) à cet être » (*ibid.*). Le rapport à l'être ne lui est donc pas extrinsèque, mais intrinsèque.
- 3 / Pour cette même raison, d'une manière ou d'une autre — la plupart du temps de manière non explicite — le *Dasein* véhicule une *compréhension d'être*, « le *Dasein* se comprend d'une manière ou d'une autre et plus ou moins expressément en son être » (*ibid.*).
- 4 / Cela veut dire enfin « qu'avec et par son être cet être lui est ouvert (*erschlossen*) à lui-même » (*ibid.*).

Ici nous rencontrons pour la première fois l'adjectif *erschlossen* qui, avec le substantif correspondant *Erschlossenheit* (Martineau : « ouverture », qui est évidemment préférable à la traduction étrange de Vezin : « ouvertude ») forme une des notions les plus importantes de *Sein und Zeit*, au point qu'on peut dire que « la réussite ou l'échec d'une interprétation de *Sein und Zeit* dépend essentiellement de la capacité de prendre au sérieux le phénomène qu'indique le titre "ouverture" »¹. Les § 29 et 31, où seront introduites les notions jumelles d'« être-jeté » (*Geworfenheit*) et de « projet » (*Entwurf*) permettront de préciser le sens de cette notion.

Le privilège ontique du *Dasein* consiste ainsi dans le fait que la compréhension d'être le caractérise dans son être même, préalablement à l'élaboration de toute ontologie explicite. Ici intervient une nouvelle fixation terminologique : « L'être lui-même par rapport auquel le *Dasein* peut se comporter et se comporte toujours d'une manière ou d'une autre, nous l'appelons *existence* » (SZ 12). La remarque faite à l'instant à propos de l'ouverture vaut bien entendu également pour l'*existence*, un terme qui est un véritable « Sésame ouvre-toi » de toute l'analytique existentielle.

Il importe de respecter la définition proprement heideggerienne de cette notion, qui n'a rien à voir avec l'opposition *existentia/essentia* des ontologies traditionnelles. Dans celles-ci, y compris jusque chez Kant, « exister » veut dire simplement « avoir lieu ». Ici au contraire, il s'agit d'une possibilité d'être offerte au *Dasein*, soit qu'il l'ait choisie, soit qu'il soit tombé en elle, soit enfin qu'il ait grandi en elle. En ce sens il faut dire que « la question de l'existence ne peut jamais être réglée que par l'exister lui-même » (SZ 12). La compréhension concrète que le *Dasein* a de son existence, c'est son affaire, une « affaire de choix ». Et ne pas choisir, c'est encore choisir !

1. Von Herrmann, *op. cit.* p. 106.

Nous sommes dès lors obligés de distinguer deux niveaux ou deux plans d'analyse :

- 1 / Le plan des décisions *existentielles* qu'on peut illustrer par les grands « choix de vie » aussi bien que par les menues options qui régissent notre vie quotidienne. Chacun de ces choix implique une compréhension déterminée de l'existence. Ainsi par exemple, la compréhension croyante de l'existence correspond à un autre choix existentiel que la compréhension non croyante.
- 2 / L'analyse *ontologique* de la structure même du *Dasein* sous-jacente à tous ces choix, autrement dit, « l'explicitation de ce qui constitue l'existence » (*Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert*). C'est le plan *existentiel* qui ne doit pas être confondu avec le plan existentiel, sous peine de réduire, comme le précise une note marginale de la *Gesamtausgabe*, l'analytique existentielle à une simple « philosophie de l'existence »¹. C'est exclusivement au second plan qu'a affaire l'analytique existentielle du *Dasein*.

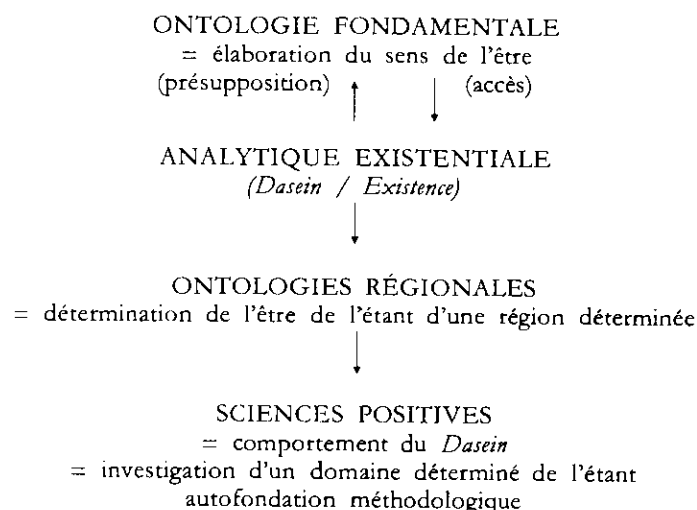
Concernant le statut de celle-ci, nous devons lui appliquer ce qui a été dit au § 3 du rapport entre les ontologies régionales et l'ontologie fondamentale : « même la possibilité d'accomplissement de l'analytique du *Dasein* dépend de l'élaboration préalable de la question du sens de l'être en général » (SZ 13). Cette déclaration prête toutefois à malentendu. En effet, prise au pied de la lettre, elle voudrait dire que l'analytique du *Dasein* est de même niveau et de même rang que les ontologies régionales. De même que l'ontologie régionale de la nature cherche à déterminer l'être des étants naturels dont s'occupe la physique, l'analytique existentielle chercherait à déterminer l'être de l'étant dont s'occupe l'anthropologue, en l'occurrence le *Dasein*. Cela équivaldrait à faire de l'analytique une simple ontologie régionale de l'anthropologie ! Ce malentendu peut d'ailleurs prendre appui sur la liste des *Sachgebiete* énumérée au début du § 3 : « histoire, nature, espace, vie, *Dasein*, langage », etc. Ici le *Dasein* apparaît simplement comme une région de l'étant à côté de beaucoup d'autres.

Le § 10 donnera le coup de grâce définitif à cette conception trop faible de l'analytique existentielle. Mais dès à présent, Heidegger fait état de deux raisons qui compliquent cette conception. 1 / Il y a tout d'abord le fait que les sciences sont elles-mêmes des manières d'être du *Dasein*, de sorte que « les ontologies qui ont pour thème l'étant, dont le caractère d'être n'est pas du même type que le *Dasein* ... sont elles-mêmes fondées et motivées dans la structure ontique du *Dasein* » (SZ 13, trad. mod.). 2 / D'autre part, « l'ontologie fondamentale, d'où seulement peuvent jaillir toutes les autres ontologies,

1. L'avertissement vise en premier lieu l'*Existenzphilosophie* de Karl Jaspers qui représente avec Kierkegaard le seul philosophe qui mérite pleinement ce titre. Sur le rapport conflictuel entre Heidegger et ces deux auteurs, cf. les longues explications aux § 8-11 du cours du premier trimestre 1941 sur Schelling, GA 49, 17-74. Nous aurons ultérieurement l'occasion de revenir à ce document capital.

doit être nécessairement cherchée dans l'*analytique existentielle* du *Dasein*» (*ibid.*).

A quelques lignes d'intervalle, nous trouvons ainsi deux énoncés qui semblent dire exactement le contraire. D'une part : l'*analytique existentielle* présuppose l'élaboration de la question du sens de l'être, c'est-à-dire qu'elle doit être précédée par l'ontologie fondamentale ; d'autre part : l'ontologie fondamentale doit être cherchée dans l'*analytique existentielle* qui seule, livre accès à la question du sens de l'être ! Il faut accepter le paradoxe de cette apparente circularité, sans chercher trop vite à le dissoudre. En complétant le schéma du § 3, nous pouvons y inscrire les nouvelles données apportées par le § 4, de la manière suivante :



La primauté du *Dasein* reçoit alors une détermination plus précise, correspondant à un triple aspect :

- 1 / Primauté *ontique* : « cet étant est déterminé en son être par l'existence » ;
- 2 / Primauté *ontologique* : le *Dasein* est « en lui-même ontologique » pour autant qu'il véhicule une « compréhension d'être » ;
- 3 / Primauté *ontico-ontologique* : le *Dasein* est la condition de possibilité de toutes les autres ontologies régionales.

Concernant le premier aspect, il faut ajouter encore une précision : « l'*analytique existentielle* de son côté, est en dernière instance enracinée *existentiellement*, c'est-à-dire *ontiquement* » (SZ 13). Cela veut dire que pour que puisse naître une *analytique existentielle*, un étant déterminé, en l'occurrence

le philosophe, doit choisir une possibilité d'être parmi les nombreux comportements qui s'offrent à lui, en l'occurrence le *philosopher* !

Plusieurs indices empruntés à l'histoire de la philosophie montrent que cette primauté a déjà été entrevue par les philosophes de la tradition ontologique classique, même si elle n'a jamais été thématisée comme telle. Heidegger cite trois grands témoignages de la tradition. D'abord celui de Parménide, le père fondateur de l'ontologie occidentale qui, au fragment 3 de son poème, pose le célèbre axiome : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι (« car penser et être, c'est le même »). Dans les *Prolegomènes*, il glose : « L'être c'est le même que l'intelligence (*Vernehmen*) de l'étant dans son être » (GA 20, 200). Dès le départ, cet énoncé pose une connexion étroite, indissociable, entre la compréhension et l'être lui-même, connexion dont aucune scission sujet/objet, telle qu'elle est entendue habituellement, ne pourra rendre compte. Aristote, attribuant dans le *De anima* à l'âme le pouvoir insigne de « convenir » avec tout étant, quel qu'il soit, renoue avec cette tradition qui, chez saint Thomas, trouvera son expression dans l'adage : *anima est quodammodo omnia*¹. Nous pourrions dire, glosant une formule de Tertullien, que l'âme est « naturellement ontologique ».

Au terme de ces considérations, il faut postuler une union extrêmement forte entre l'ontologie fondamentale et l'*analytique existentielle* qui semblent presque se confondre (*daß die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht*, SZ 14) : « Lorsque l'interprétation du sens de l'être devient tâche, le *Dasein* n'est pas seulement l'étant à interroger primordialement, il est en outre l'étant qui, en son être, se rapporte toujours déjà à ce qui est en question dans cette question. La question de l'être, par suite, n'est rien d'autre que la radicalisation d'une tendance essentielle d'être appartenant au *Dasein* même, la compréhension préontologique de l'être » (SZ 14-15).

1. Rappelons que cet adage joue un rôle considérable dans la métaphysique de la connaissance de Karl Rahner, *Geist in Welt*, München, Kösel, 1957, trad. franç. par R. Givord et H. Rochais, Paris, Mame, 1968.

B

Comment élaborer la question de l'être ?
Une double tâche
et des problèmes de méthode

§ 5. LA PREMIÈRE TÂCHE DE L'ANALYTIQUE EXISTENTIALE :
DÉGAGER UN HORIZON POUR UNE INTERPRÉTATION DU SENS
DE L'ÊTRE EN GÉNÉRAL

Au terme de cette première analyse, nous avons identifié ce qu'avec Deleuze nous pourrions appeler un « plan d'immanence »¹, à la jonction du philosophique et du préphilosophique, en même temps que nous l'avons ordonné à un problème fondamental : la question du *sens de l'être*. C'est ce plan d'immanence qui sera peuplé de concepts, au fur et à mesure que progressera la description phénoménologique qui commence seulement au § 12. Auparavant, il faut en effet encore résoudre plusieurs problèmes de méthode, directement liés à l'identification du primat ontico-ontologique du *Dasein*. Le premier problème s'énonce sous forme d'une question : « comment cet étant, le *Dasein*, doit-il devenir accessible, comment doit-il être pour ainsi dire visé (*anvisiert*) dans l'explicitation compréhensive ? » (SZ 15, trad. mod.). La question peut évidemment surprendre : n'avons-nous pas déjà découvert le *Dasein* ? Sans doute. Mais c'est précisément alors que surgit une difficulté fondamentale : il n'y a pas de passage immédiat de la compréhension préontologique à l'élaboration ontologique proprement dite !

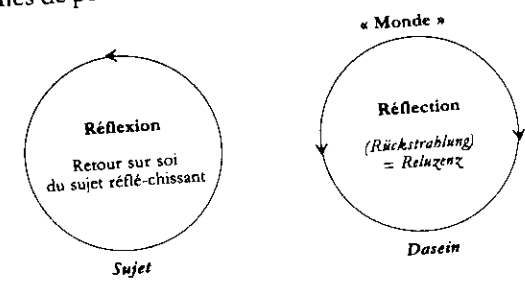
Avec Deleuze, nous dirons que, même s'il préexiste à la philosophie, le plan d'immanence doit être *tracé* par le philosophe². Chez Heidegger, la même intuition reçoit la formulation suivante : « Certes, ontiquement, le *Dasein* n'est pas seulement proche, ou même le plus proche — car nous le sommes même nous-mêmes. Néanmoins, ou plutôt pour cette raison même, il est ontologiquement le plus lointain » (SZ 15). C'est de cet écart qu'il faut avoir clairement conscience. Sans doute l'homme est-il depuis toujours un « animal naturellement ontologique », mais sa propre compréhension spontanée de l'être, inséparable de son autocompréhension, comporte une sorte

1. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 32-41.
2. *Ibid.*, p. 32.

d'occultation fondamentale. Spontanément, nous ne nous comprenons pas en notre spécificité de *Dasein*, mais en tant que « choses parmi les choses », c'est-à-dire en tant qu'éléments du monde. La tendance naturelle du *Dasein* est « de comprendre son être propre à partir de l'étant par rapport auquel il se rapporte essentiellement de façon constante et immédiate — à partir du « monde » » (SZ 15).

Ce que les philosophies modernes du sujet et de la conscience appellent la « réflexion », c'est-à-dire la capacité du sujet de faire retour sur soi, doit donc être compris en réalité comme un mouvement de « réflexion » (*Rückstrahlung*) ontologique de la compréhension du monde sur l'« explicitation du *Dasein* » (SZ 16). L'autocompréhension spontanée ne prend pas son départ avec le sujet, mais avec ce qui est le plus étranger à celui-ci, à savoir le « monde ». Ce qui se nomme ici « réflexion » est un phénomène que nous avons déjà rencontré sous un autre nom au niveau de la première ébauche d'une herméneutique de la vie factuelle¹. Heidegger parlait alors de « *Reluzenz* » (« reluisance »), un terme qui apparaît d'ailleurs un peu plus loin au § 6 (SZ 21).

C'est cette distinction, à première vue assez subtile, entre « réflexion » et « réflexion » qui marque la différence fondamentale entre le statut du sujet dans les philosophies de la réflexion (y compris dans la phénoménologie husserlienne) et dans l'analytique existentielle. Anticipant l'analyse des § 25-27, nous pouvons dire que la théorie du sujet se transforme en « herméneutique du soi ». Les schèmes de pensée correspondants se laissent figurer ainsi :



Appliqué au *Dasein*, ce schéma est encore trop rudimentaire. Il faudrait pouvoir y inscrire également le moment spécifique de l'occultation (*Verdecktheit*). En effet, dans l'autocompréhension spontanée, la vérité la plus profonde du *Dasein* est occultée, de sorte que la situation complète doit être décrite dans les termes suivants : « Le *Dasein* est ontiquement « au plus près »

1. Cf. en particulier GA 61, 117-130. Relevons en particulier la formulation suivante : « Das Leben ist durch seine Welt und mit ihr an ihm selbst reluzent, d.h. reluzent auf es als sorgendes Leben » (*ibid.*, p. 119).

de lui-même, ontologiquement au plus loin, sans être pour autant préontologiquement étranger à lui-même » (SZ 16).

Cette formule, dont les applications nous apparaîtront progressivement, nous alerte sur les difficultés spécifiques d'une interprétation adéquate du *Dasein*. Les concepts et « catégories » dont nous avons besoin ici, ne sont pas donnés d'avance, ils doivent être produits. La situation se complique encore du fait qu'un certain travail d'auto-interprétation a toujours déjà commencé et s'est déposé dans les mythes, les œuvres culturelles, la poésie, les biographies, les écrits historiques, etc. Quelle est la valeur de ces témoignages du point de vue de l'analytique existentielle? C'est une question que nous retrouverons en particulier au § 42. A cela s'ajoute le fait que, sur le terrain même de la philosophie, la psychologie, l'anthropologie, l'éthique, la philosophie politique, etc., offrent des éléments de réponse non négligeables à la question : « Qui est l'homme? ». De nouveau se pose la question de savoir comment l'analytique existentielle doit se situer par rapport à ces résultats. C'est une question que nous retrouverons au § 10.

D'emblée nous sommes ainsi confrontés à la question du *statut exact de l'analytique existentielle* et de son rapport aux disciplines voisines.

1/ Une première discrimination négative — valable en particulier pour le travail d'auto-interprétation que, depuis la nuit des temps, l'humanité poursuit à travers la production des œuvres culturelles — recourt à la distinction de l'*existentiel* et de l'*existential*. D'un point de vue *existential*, rien n'égale jamais la profondeur des grandes œuvres fondamentales. Hamlet, en proie à la question dramatiquement existentielle « *to be or not to be* », nous parle plus profondément d'un certain tragique de l'existence que n'importe quel traité d'ontologie, analytique existentielle heideggérienne y comprise! Mais cela ne veut pas dire que ces descriptions soient *existentialement* adéquates. Inversement, il faut parier sur la possibilité qu'une interprétation existentielle puisse exiger une analyse existentielle (SZ 16). Mentionnons au moins un exemple d'un interface fructueux entre les deux approches : la psychiatrie existentielle de Ludwig Binswanger et de son école¹.

2/ La contrepartie positive de cette délimitation est l'exigence phénoménologique de base de trouver un accès au *Dasein* qui permette à celui-ci de « se montrer en lui-même à partir de lui-même » (SZ 16), au lieu de plaquer sur lui des catégories empruntées à d'autres domaines. Or — c'est ici que nous retrouvons une intuition fondamentale de l'herméneutique de la facticité — cela revient à rejoindre celui-ci « en ce qu'il est *de prime abord et le plus souvent*, dans la *quotidienneté* moyenne » (SZ 16). Comment définir cette

1. Sur le rapport assez conflictuel de Heidegger à la *Daseinsanalyse* de Binswanger, cf. en particulier les passages suivants des *Zolliker Seminare* publiés par Medard Boss, p. 147-157, 162-164, 236-242. Cf. également Alphonse de Waelhens, *La psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle*, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1972; Henry Maldiney, *Penser l'homme et la folie. A la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

« constitution fondamentale de la quotidienneté du *Dasein* » (SZ 17)? C'est une question qui se précisera au § 9. Disons provisoirement que l'insistance sur la quotidienneté démarque l'analytique existentielle d'une approche « scientifique » qui se désintéresse du « monde vécu » quotidien. Le pari heideggérien consiste à admettre que l'être de l'homme ne se révèle pas seulement dans certaines situations exceptionnelles, dans le domaine de l'art, de la religion ou de la maladie mentale, mais tout d'abord dans les attitudes les plus quotidiennes et les plus irréflechies. Avant de s'intéresser au pouvoir révélateur de certaines expériences fondamentales (celle du mystique par exemple), l'analytique existentielle doit accompagner la ménagère qui fait ses courses au marché ou le cordonnier dans son atelier.

3/ Nous découvrirons progressivement l'ampleur et la complexité des phénomènes que recouvre le terme « quotidienneté », qui n'est évidemment pas synonyme de banalité. Mais l'ampleur de ces phénomènes ne doit pas empêcher de préciser les limites de l'analytique existentielle. Elles découlent du fait que celle-ci « demeure entièrement orientée sur la tâche directrice de l'élaboration de la question de l'être » (SZ 17). Ces limites sont même doubles : d'une part, l'analytique existentielle mise en œuvre par Heidegger ne fournit pas une « ontologie complète du *Dasein* », dont l'anthropologie philosophique aurait pourtant besoin pour s'assurer de son fondement ; d'autre part, elle n'est pas seulement *incomplète* et *sélective*, mais également *provisoire* ou *préparatoire*. Son premier mouvement consiste simplement à dégager l'être de l'étant qui se nomme *Dasein*, sans déjà interpréter son sens. D'où la nécessité, pour parler comme Platon, d'une « seconde navigation », qui consistera dans « sa répétition sur la base ontologique plus élevée et proprement dite » (SZ 17, trad. mod.).

Ainsi commence à se dessiner le mouvement général des deux sections qui composent la première partie (c'est-à-dire la partie publiée) de *Sein und Zeit* : 1/ D'abord une analyse fondamentale *préparatoire* du *Dasein* (§ 9-44), dans laquelle la question du sens d'être du *Dasein* n'est pas encore thématisée. 2/ Ensuite une *répétition* approfondissante (§ 45-83) qui cherche à dégager ce sens, comme un *sens temporel*. Toutes les structures du *Dasein* se révéleront alors être des « modes de la temporalité ». Alors seulement on sera en mesure d'aborder la question encore plus fondamentale du *sens d'être comme tel*.

4/ Le postulat de base qui commande cette recherche est que, dès la compréhension préontologique, le *Dasein* comprend son être dans l'horizon du temps. C'est donc le temps qui doit former l'horizon de toute compréhension d'être et de toute explicitation de l'être. D'où le thème fondamental de l'ouvrage, déjà évoqué dans la préface : il s'agit d'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 » (SZ 17). Il est évident que, pour atteindre la temporalité propre du *Dasein*, le concept habituel, chronologique, du temps, c'est-à-dire ce que Heidegger appelle la « compréhension vulgaire du temps », devra être dépassé. Or — du moins est-ce sa conviction intime — d'Aristote à Berg-

son, les théories philosophiques du temps n'ont jamais réussi à décrocher de cette compréhension vulgaire.

Par le fait même, elles ont eu du mal à saisir en toute sa radicalité la signification ontologique du temps. C'est comme à leur corps défendant qu'elles ont été obligées de reconnaître celle-ci. Un symptôme majeur est le fait que, très souvent, le rapport au temps servait de critère de différenciation entre les différentes ontologies régionales. L'être éternel qui domine le temps définit une autre région d'être que celle des étants contingents qui subissent la puissance du temps ; les vérités idéales de la logique de leur côté appartiennent à la région de l'intemporel qui n'a aucun rapport au temps. Toutes ces distinctions montrent que, même dans les discours ontologiques traditionnels, le temps a toujours fonctionné comme « critère de la séparation entre régions de l'être » (SZ 18). Mais il ne peut jouer ce rôle que parce qu'il transcende la distinction des ontologies régionales qui correspondent à autant de manières de se tenir « dans le temps » ou d'échapper à son emprise.

Il reste à franchir un pas supplémentaire, qu'aucune ontologie traditionnelle n'a su accomplir, pour la bonne raison qu'il relève d'une ontologie fondamentale : examiner en quel sens le temps, lui-même compris originellement, contribue à déterminer le sens même de l'être. C'est une tâche *phénoménologique* et *ontologique* en même temps. La tâche *phénoménologique* : montrer « que et comment la problématique centrale de toute ontologie est enracinée dans le phénomène du temps bien aperçu et bien explicité » (SZ 18) conduit à la tâche *ontologique* : « comprendre l'être à partir du temps » (SZ 18). Nous retrouvons ici ce qui a été dit plus haut du rapport entre l'ontologie fondamentale, l'analytique existentielle et les ontologies régionales. Le temps n'est pas seulement l'« *a priori* » des ontologies régionales, en un sens, il forme l'horizon de l'être lui-même ! Quel « temps » ? De toute évidence, il ne peut plus s'agir du temps chronologique habituel. Pas plus qu'il n'y a d'ontogénie, il ne saurait y avoir de « chronologie » de l'être. C'est pourquoi Heidegger distingue terminologiquement deux « visages » du temps non chronologique : d'abord la temporalité (*Zeitlichkeit*) constitutive du *Dasein*. C'est le « temps phénoménologique » en un premier sens du mot. Mais ce phénomène lui-même doit être pensé à partir d'une donation encore plus fondamentale ou plus originaire, le temps qui détermine le sens de l'être (lui « donnant sens »). Il parle alors de *Temporalität*, expression qu'on peut traduire avec Jean-François Courtine par « *temporellité* » (Martineau traduit : « l'être-temporal »). La dernière section de *Sein und Zeit* (§ 78-83) et surtout les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (GA 24, § 20-21, 389-469[330-395]), nous obligeront à préciser le sens de cette distinction qui peut paraître subtile, mais qui est fondamentale.

Si l'ontologie a si fondamentalement affaire au temps, on est mieux préparé à accepter le statut très particulier d'une recherche qui se donne pour tâche d'élaborer la question de l'être. Il s'agit aussi de se demander si cette recherche n'entretient pas un rapport particulier avec l'histoire. L'histoire même de la discipline philosophique qui porte ce nom devra être déchiffrée

non comme une succession purement anecdotique d'opinions relatives à l'être, mais comme une histoire *destinale*, dans laquelle on peut lire « les destinées de son questionnement, de ses découvertes ou de ses échecs » (SZ 19).

§ 6. LA SECONDE TÂCHE :

« DESTRUCTION » DE L'HISTOIRE DE L'ONTOLOGIE

Nous abordons ainsi la seconde tâche. Si dans l'histoire de l'ontologie s'expriment des « nécessités internes au *Dasein* », c'est « l'historialité élémentaire du *Dasein* » (SZ 20), c'est-à-dire la façon spécifique dont il se rapporte à l'histoire, qui doit être prise comme base d'interprétation. Ce n'est plus alors l'histoire d'une discipline, appelée ontologie, partie intégrante de l'histoire des idées, qui nous intéresse, mais ce qui, dans le questionnement ontologique « est lui-même caractérisé par l'historialité » (SZ 20). Les connexions que, dès le cours *Ontologie* de 1923, Heidegger avait cherché à établir entre l'herméneutique de la facticité et la recherche ontologique, restent en vigueur.

L'historialité du *Dasein*, dont la structure spécifique ne sera analysée que dans les § 72-77, se manifeste en particulier dans le pouvoir de créer une *tradition*, ou de suivre une tradition. Qui dit tradition, dit transmission. C'est sur ce phénomène élémentaire que viennent se greffer, dans ces conditions particulières, la conscience historique et son cortège de sciences historiques. L'histoire de l'ontologie se présente ainsi à nous comme la longue tradition du questionnement relatif à l'être qui, de génération en génération, s'est transmise jusqu'à nous. La réélaboration contemporaine de la question de l'être ne pourra certainement pas faire l'impasse sur cette tradition. Au contraire, si « la question du sens de l'être est portée par elle-même à se comprendre comme historique » (SZ 21), nous sommes confrontés à une tâche d'*appropriation* de cette tradition même, c'est-à-dire que nous sommes invités à nous « mettre, par une appropriation positive du passé, en pleine possession des possibilités les plus propres de questionnement » (SZ 21).

Encore faut-il préciser les conditions exactes de cette appropriation, ce qui revient à examiner de façon plus précise le fonctionnement de la tradition et notre rapport à elle. C'est alors que les choses se compliquent. Ce qui a été dit précédemment du rapport au monde du *Dasein* vaut également pour le rapport à la tradition. Loin de favoriser l'autocompréhension du *Dasein*, tout se passe comme si la tradition l'entravait, du fait qu'elle étouffe ses questions les plus propres ! De condition de possibilité, elle devient alors un obstacle sur lequel le *Dasein* bute.

Dans le cas de la question de l'être, c'est précisément ce que fait la tradition ontologique. Donnant l'impression qu'elle détient toutes les réponses, elle étouffe la question même qui lui a permis de se constituer. Ce défaut ne saurait être compensé par un supplément d'érudition historique. Au

contraire, dans la mesure même où l'histoire rend plus difficile un « penser par soi-même », elle risque d'occulter « les conditions les plus élémentaires qui seules rendent possible un retour positif au passé au sens d'une appropriation positive » (SZ 21). Si le retour à l'histoire de l'ontologie est indispensable, celui-ci doit être « effectué de manière à venir *avant* les questions posées dans le passé, et de telle sorte que les questions que le passé a posées, soient tout d'abord réappropriées de façon originelle » (GA 20, 188).

D'où la situation paradoxale de la tradition de pensée qui s'est consacrée le plus explicitement à l'élaboration d'un savoir conceptuel de l'être, à savoir l'ontologie : elle contribue activement à l'oubli (le mot *Vergessenheit* a le même sens actif qu'il avait au § 1) de la question du sens de l'être ! Notons bien ceci : « l'oubli de l'être » est toujours l'oubli de la question de l'être, car on n'oublie pas l'être comme un professeur distrait oublie son parapluie dans une salle.

Dans un bref survol des grandes étapes de l'ontologie occidentale, Heidegger précise quelques symptômes de cet oubli. On notera l'importance accordée aux origines grecques de l'ontologie. Au fond, il n'y a qu'une seule ontologie, celle dont les bases décisives ont été jetées en Grèce, et « qui détermine aujourd'hui encore la conceptualité de la philosophie » (SZ 21). Ce postulat d'une continuité essentielle n'exclut évidemment pas des évolutions, mais celles-ci ne sont que des variations nouvelles sur les grands thèmes de l'ontologie grecque et non la proposition de bases nouvelles.

Nécessité d'une destruction-déconstruction de la « vieille ontologie »

« La vieille ontologie (ainsi que les structures catégoriales qui en dérivent), doit être réformée de fond en comble — si du moins on prend au sérieux la nécessité de saisir et de conduire sa propre vie, au présent, dans ses intentions fondamentales. Notre philosophie n'est jamais parvenue au point qui lui permette de comprendre ce que les Grecs eux-mêmes, pour leur part, ont réalisé, pour ne rien dire du fait que nous sommes encore loin de pressentir ce que cela signifierait pour nous de réaliser la même chose — et rien que cela. Et cela ne signifie absolument pas : remettre au goût du jour Platon ou Aristote ou s'enflammer pour l'Antiquité classique et faire des sermons pour souligner que les Grecs savaient déjà tout ce qui est important.

Nous avons besoin d'une critique de l'ontologie du passé qui plonge jusqu'à ses racines dans la philosophie grecque, et en particulier celle d'Aristote, dont l'ontologie (mais déjà ce concept est inadéquat) est aussi puissamment active et vivante chez Kant et même chez Hegel que chez tel ou tel auteur scolastique du Moyen Âge. Or cette critique requiert elle-même une compréhension principielle des problèmes « réels » des grecs à partir des motifs de leur démarche et de leur mode d'accès au monde, en fonction de la manière qui était la leur d'aborder les objets et de la manière dont ils ont élaboré leurs concepts d'après cela » (lettre du 27 juin 1922 à Karl Jaspers in Biemel/Saner (Ed.), M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Francfort, 1990, p. 27).

On mesure alors l'importance de la thèse que, dès l'origine grecque de l'ontologie, « l'oubli » est à l'œuvre. Cela peut paraître paradoxal étant donné que, contrairement à leurs héritiers, les philosophes grecs ne pouvaient pas encore être victimes d'une tradition, puisque c'étaient eux qui allaient l'inventer. Pourtant, aux yeux de Heidegger, ils furent victimes d'une « illusion » : ils développaient leur ontologie en référence au monde, et non en référence au *Dasein* (SZ 22)¹. En ce sens, il faut dire que les Grecs eux-mêmes n'étaient pas vraiment « à la hauteur » de la question de l'être. Eux aussi, tout en la posant, la « rataient » partiellement (*Versäumnis* : ici nous retrouvons la notion de « ratage », déjà rencontrée plus haut). Et rien dans la tradition ultérieure, ni l'adoption médiévale de l'ontologie aristotélicienne, ni son expression canonique dans les *Disputationes metaphysicae* de Franz Suarez (1597)², ni la constitution d'une philosophie moderne du sujet avec le *cogito* cartésien et ses prolongements dans la philosophie transcendante de Kant et la *Logique* de Hegel, n'a permis de surmonter les effets de ce « ratage » initial. Au contraire : il ne fera que s'aggraver. Concernant la rupture époquale que l'avènement des philosophies modernes du sujet est censée représenter, on notera l'insistance sur la continuité sans faille du même cadre ontologique. Même si l'on peut voir dans Descartes avec Hegel le Christoph Colomb de la modernité, découvrant la « terre ferme du *cogito* », Heidegger affirme que du point de vue ontologique, il n'apporte rien de nouveau : *ontologisch bleibt alles beim Alten* (GA 24, 173-175 ; 155-156)³. Au fond, la philosophie moderne change simplement d'ontologie régionale, en privilégiant des domaines d'être nouveaux, mais elle rate complètement la question de l'être.

La tâche d'une appropriation de l'histoire de l'ontologie, avec le but de rendre transparente la question même de l'être, commence alors à se préciser. Au lieu de l'adopter ou de la rejeter en bloc, il s'agit d'assouplir (*Auflockerung*) une tradition durcie et de la décapier de ses revêtements [la traduction Vezin est ici plus proche de l'original que la traduction plus libre de Martineau : « débarrasser les alluvions »]. L'image de l'assouplissement et du décapement cerne une tâche, dont la définition technique s'énonce comme suit : « la destruction, s'accomplissant au fil conducteur de la question de l'être, du fonds traditionnel de l'ontologie antique, [destruction] qui reconduit celui-ci aux expériences originelles où les premières déterminations de l'être, par la suite régissantes, furent conquises » (SZ 22, trad. mod.).

1. Cf. dans cette optique l'ouvrage de Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988.

2. Sur le rôle fondamental de cet ouvrage dans l'histoire de la métaphysique, cf. Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

3. Pour une analyse détaillée de l'ontologie et de la métaphysique cartésienne influencée par les thèses heideggériennes, cf. Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Savoir aristotélicien et science cartésienne dans les « Regulae »*, Paris, Vrin, 1975 ; Id., *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1981 ; Id., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986.

Beaucoup de choses dépendront du sens qu'on donnera au terme *Destruktion*¹. Pour éviter l'impression qu'il puisse s'agir d'une entreprise de démolition, certains ont préféré s'écarter dans leur traduction du sens littéral. On traduira alors par « déconstruction » (J. Derrida) ou par « désobstruction » (Vezin). Il est préférable de conserver la traduction littérale, tout en prêtant attention au commentaire que Heidegger lui-même donne du terme. Dans ce commentaire, on retiendra les trois motifs principaux suivants :

- 1/ La « destruction » se présente comme une recherche généalogique, visant à établir à nouveaux frais « l'acte de naissance » de l'ontologie. C'est une sorte de « scène primitive » qu'il s'agira de reconstituer.
- 2/ La destruction ne peut pas avoir le sens négatif d'une évacuation de la tradition. Loin d'être une entreprise de débarras et de démolition, elle veut préparer les conditions d'une authentique appropriation créatrice de la tradition. En ce sens, elle a une *fonction positive*.
- 3/ S'y ajoute pourtant une fonction négative et critique qui concerne non le rapport au passé, mais le rapport au présent. La « destruction » est « intempestive » au sens où l'est la *2^e Inactuelle* de Nietzsche. Ce qu'elle critique, c'est le mode dominant de traitement de l'histoire de l'ontologie².

D'emblée Heidegger indique les chantiers principaux qui relèvent de ce travail de destruction, commandé par une question directrice : l'ontologie traditionnelle a-t-elle réussi à associer thématiquement l'interprétation de l'être et le phénomène du temps ? A cette question correspondent trois grands chantiers historiques, évoqués également au § 8. Ils auraient dû composer la seconde partie de l'ouvrage. Dans une sorte de compte à rebours, ils se présentent de la manière suivante :

1. La doctrine kantienne du schématisme et du temps

Kant est pour Heidegger le premier et le seul penseur (SZ 23) qui ait réussi à faire quelques pas dans la direction d'une reconnaissance des liens

1. Rappelons que le vocabulaire — et l'idée ! — de la « destruction » apparaît dès 1922. Il occupe notamment une place centrale dans le « rapport Natorp » qui évoque la « nécessité d'un « retour déconstructeur » (*abbauender Rückgang*) (*Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J. Fr. Courtine, op. cit. p. 31) et d'une « destruction phénoménologique » (p. 33). Une formule comme la suivante anticipe déjà l'essentiel du propos du § 6 de *Sein und Zeit* : « La destruction est bien plutôt l'unique chemin sur lequel le présent doit nécessairement venir à l'encontre dans ses mobilités fondamentales propres, et cela de telle manière que de l'histoire procède la question permanente de savoir jusqu'à quel point le présent est inquiet pour l'appropriation et l'explicitation de possibilités radicales et fondamentales d'expérience » (p. 31).

2. Dans l'optique de cette détermination « herméneutique » du rapport à la tradition grecque cf. Barbara Cassin (Ed.), *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris, Ed. du Seuil, 1992.

entre le temps et l'être. En particulier dans sa doctrine du schématisme, qu'il décrit comme « un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont il sera difficile d'arracher jamais le vrai mécanisme à la nature pour l'exposer à découvert sous les yeux »¹. Mais il n'a pas su voir que cette énigme est celle de la temporalité elle-même. Malgré son grand intérêt pour le problème du temps, chez lui « la connexion essentielle entre le temps et le je pense reste enveloppée dans une totale obscurité, si tant est qu'elle soit même problématisée » (SZ 24). Echec tragique, ici encore. Si Kant a échoué, c'est pour une double raison : il est victime du « ratage de la question de l'être comme telle » et il lui manque une « ontologie thématique du *Dasein* ».

Se dessinent ainsi les lignes directrices de la lecture heideggerienne de Kant, mise en œuvre dans le cours du semestre d'hiver 1927-1928 de Marbourg, intitulé *L'interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant* (GA 25)², et dans le *Kantbuch* de 1929, intitulé *Kant et le problème de la métaphysique*.

2. Les fondations ontologiques du cogito sum de Descartes et la reprise de l'ontologie médiévale

L'échec de Kant est au fond l'échec de Descartes. La découverte du *cogito* ne débouche pas, comme elle aurait dû le faire, sur une ontologie du *Dasein*. Le second chantier historique a justement pour objectif l'analyse des raisons qui ont empêché Descartes de déterminer le sens d'être du *cogito sum*. Le problème est de comprendre pourquoi Descartes devait rater cette question et pourquoi son alibi était la certitude qui se rattache au *cogito*. De même que Kant est dépendant de l'ontologie cartésienne, Descartes est dépendant de l'ontologie médiévale et de l'opposition *ens infinitum* (= *increatedum*) / *ens finitum* (= *creatum*). C'est une ontologie de la « créaturalité » qui, nonobstant ses racines bibliques, emprunte à la philosophie grecque l'idée de l'être-produit. Aux yeux de Heidegger, c'est cette idée qui constitue un obstacle majeur qu'une analytique thématique de « l'esprit »³ devra surmonter.

Il apparaît ainsi que chaque philosophe est « victime » d'une tradition qui le précède : Kant est victime de Descartes, Descartes est victime de l'ontologie médiévale, les penseurs médiévaux sont victimes de l'ontologie

1. *Critique de la raison pure*, B 180 s.

2. Voir en particulier le § 26 (403-431 [350-373]) de cet ouvrage. Pour une interprétation de la problématique kantienne du temps, cf. Gottfried Martin, *Science moderne et ontologie chez Kant*, trad. J.-C. Pigué, Paris, PUF, 1963, ainsi que la synthèse de Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps refiguré*, Paris, Ed. du Seuil, 1985, p. 68-89 ; Jean-François Courtine, Kant et le temps, in *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit. p. 107-127.

3. Le terme allemand est *Gemüt*. C'est l'expression dont Kant se sert pour désigner le sujet dans la multiplicité de ses facultés de connaître (von Hertmann, op. cit., p. 254). Descartes dans la *Deuxième Méditation métaphysique* parle de *res cogitans sive mens, sive animus*.

grecque. Mais une chose est de prendre conscience de ces « dépendances » et de ces héritages, une autre est d'en évaluer la portée pour le statut même de l'ontologie.

3. La problématique aristotélécienne du temps comme révélateur des limites intrinsèques de l'ontologie antique

De fil en aiguille, la destruction ramène ainsi à l'ontologie antique, dont les bases doivent elles aussi être interprétées « à la lumière de la problématique de l'être-temporal » (SZ 25). Or, à première vue, l'ontologie antique semble avoir entrevu quelque chose du lien essentiel entre le temps et l'être. En effet, pour elle, le référentiel premier du discours ontologique est le « monde » ou « la nature », c'est-à-dire deux phénomènes qui ont un lien avec le temps. Le « monde » c'est le domaine de l'être-en-devenir, et la « nature » c'est l'ordre de la naissance (*natura = nascitura*) et de la disparition. Ce lien trouve une confirmation externe dans le fait que, pour désigner le sens de l'être, les Grecs utilisent les termes *παρουσία* respectivement *ουσία* qui connotent l'un et l'autre la « présence » (*Anwesenheit*), à laquelle semble correspondre le temps grammatical du présent (*Gegenwart*)¹.

D'autre part, on peut se demander si le *Dasein* ne s'annonce pas déjà dans la définition grecque de l'homme comme ζῷον λόγον ἔχον. Cette définition trouve une première élaboration philosophique dans la dialectique platonicienne, avant d'être reprise par Aristote dans le *Peri hermeneias*, où il présente une conception « herméneutique » du *logos* qui non seulement rend superflue la dialectique², mais rend possible une « saisie plus radicale du problème de l'être » (SZ 25). Toute l'interprétation grecque de l'être semble ainsi reposer sur le lien entre une conception déterminée du *logos* et une conception déterminée de l'être (être = *présence* = *ουσία*).

Toutefois — en cela consiste sa limite — cette ontologie travaille avec un *concept déficient du temps*. Non seulement elle ne se rend pas compte de la « fonction ontologique fondamentale du temps », en outre « le temps est lui-même pris comme un étant parmi les reste de l'étant » (SZ 25). Aristote, dont la pensée représente l'expression la plus haute et la plus pure de cette ontologie, offre dans son traité du temps (*Physique* IV) un témoignage particulièrement éloquent des possibilités et des limites du cadre de l'ontologie antique.

Suivant l'inventaire établi par von Herrmann à la fin du premier tome

1. Cf. également GA 31, 62 s.

2. Sur le dépassement aristotélécien de la dialectique platonicienne, cf. les analyses du tome 19 de la *Gesamtausgabe*.

de son commentaire¹, voici la liste des principaux textes heideggériens dans lesquels est mise en œuvre cette triple « destruction » de l'histoire de l'ontologie :

Kant. GA 21 (semestre d'hiver 1925-1926), § 22-36 ; GA 24 (semestre d'été 1927), § 7-9 ; 13-14 ; GA 25 (semestre d'hiver 1927-1928) ; GA 3. *Kant et le problème de la métaphysique* (1929) ; GA 31 (semestre d'été 1930, § 15-19).

Descartes. GA 17 (semestre d'hiver 1923-1924, non encore publié) ; GA 23 (semestre d'hiver 1926-1927 non encore publié) ; GA 24, § 10-12.

Philosophie médiévale. GA 23 (non encore publié) ; GA 24, § 10-13, 108-171 [103-153].

Aristote et la philosophie antique. GA 18 (semestre d'été 1924, non encore publié) ; GA 19 (semestre d'hiver 1924-1925), § 4-31, 21-226 ; GA 22 (semestre d'été 1926) ; GA 24, § 19 ; GA 31, § 6-9.

A sa façon, cette liste montre que la « déconstruction » n'est pas le luxe d'un philosophe qui, pour mieux affirmer sa propre originalité, s'amuse à en découdre avec ses prédécesseurs. En réalité, il s'agit d'un travail indispensable, car ce n'est que de cette façon que « la question de l'être trouve sa concrétion véritable », dans la mesure où c'est elle qui apporte « la preuve complète du caractère indispensable de la question du sens de l'être » (SZ 26).

§ 7. ONTOLOGIE ET PHÉNOMÉNOLOGIE

Toutes ces considérations méthodologiques trouvent leur aboutissement dans le § 7 qui accuse encore la rupture avec les ontologies traditionnelles. Nous retrouvons ici les grandes options méthodologiques que nous avons vu se dessiner dès les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-1920, puis le cours *Ontologie* de 1923 et enfin les *Prolégomènes* de 1925. De façon très nette, la reprise de la question du sens de l'être est associée à la maxime phénoménologique : « Aux choses mêmes » (SZ 27, cf. GA 20, § 28, 103-110). Encore faut-il préciser ce que veut dire le terme « phénoménologie » en tant que « *concept méthodique* ». Cette explication ne peut être que provisoire, l'exposition d'un « simple préconcept de la phénoménologie » (SZ 28), car ce qu'est vraiment la méthode phénoménologique, ce n'est pas un « discours de la méthode » qui peut le révéler, mais seulement sa mise en œuvre effective. Cette exposition prend la forme d'une explication terminologique : remontant aux deux termes « phénomène » et « logos » qui composent le terme « phénoménologie », Heidegger cherche à donner une première idée de sa signification véritable.

1. *Op. cit.*, p. 402-403.

1. Qu'est-ce qu'un « phénomène » ?

Ce qu'est un phénomène on ne le comprend que si on accepte de parler et de penser grec. En remontant au verbe grec φαίνεσθαι qui signifie « se montrer », « se manifester », « se révéler » on trouve la signification originelle du terme « phénomène » : « ce qui-se-montre-en-lui-même, le manifeste » (SZ 28). Cela n'exclut évidemment pas la possibilité que les choses ne soient pas ce qu'elles paraissent (*Scheinen*) être. Mais tout dépend du rapport qu'on établit entre le premier sens, positif du phénomène (phénomène = *monstration, manifestation, révélation*), et le second sens, plus ou moins négatif (phénomène = *l'apparaître, l'apparence, la semblance, l'illusion*, etc.). Aux yeux de Heidegger, la première signification fonde la seconde, et non l'inverse. Est « phénomène » tout ce qui paraît, vient au jour, comme le soleil « paraît » quand il sort derrière les nuages. Dans un « phénomène » météorologique de ce genre il n'y a pas lieu de distinguer entre un soleil « apparent » et un soleil « réel ». Le phénomène, c'est le soleil réel et ce n'est que dans certaines circonstances bien précises qu'il y a lieu de distinguer entre le « soleil réel » et un simple « soleil de théâtre ». « Le jour paraît », « l'enfant paraît » etc. : toutes ces expressions visent des phénomènes entièrement positifs. Et il n'y aurait pas cette possibilité fondamentale que nous ne pourrions pas, quand cela est nécessaire, distinguer entre les « apparences » trompeuses et une réalité plus solide.

L'une et l'autre possibilité, inscrites dans le verbe grec φαίνεσθαι, doivent encore être distinguées d'un troisième sens qui correspond au mot allemand *Erscheinung*. « Phénomène » est alors tout ce qui a valeur de symptôme, d'indice, etc., d'une réalité qui elle ne se manifeste pas. L'apparaître ainsi entendu est un « ne-pas-se-montrer » (*Erscheinen ist ein sich-nicht-zeigen*, SZ 29). La meilleure illustration en est le symptôme clinique. Le « regard clinique » du médecin averti, qui ne s'apprend pas du jour au lendemain, sait distinguer entre le simple « symptôme » (rappelons nous *Knock* de Jules Romains : « Est-ce que cela vous gratouille ou cela vous chatouille ? ») et la « cause » véritable de la maladie. Tel ou tel symptôme précis entraînera ainsi un verdict du genre : « Une opération de l'appendicite s'impose. » Même si nous entrons alors dans un ordre sur lequel la « phénoménologie » n'a plus de prise, on peut dire que le concept fondamental de « phénomène » reste toujours présumé. Pour que le docteur Freud puisse identifier la paralysie d'une jambe comme « symptôme » d'une « hystérie de conversion », il fallait bien que ce symptôme se « manifestât », qu'il « se déclare » de façon plus ou moins voilée. Ce n'est qu'ensuite que cette « manifestation » pourra être rattachée à un « sens caché » qui permet d'y reconnaître une « manifestation » de l'inconscient¹.

1. Sur le rapport conflictuel entre la phénoménologie et la psychanalyse, cf. Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Ed. du Seuil, 1969.

Essayons de récapituler cette analyse au moyen du schéma suivant :

« Phénomène »

1^{er} sens (fondamental) :

φαίνεσθαι = Sichzeigen automanifestation, monstration, révélation de la chose même



2^e sens (dérivé) :

Scheinen = paraître, apparaître, semblance, illusion



3^e sens (encore plus dérivé)

Erscheinung, apparition = la non-manifestation (ex. le symptôme, l'indice, etc.)

On notera en particulier la déclaration que « les phénomènes ne sont jamais des apparitions, tandis que toute apparition est bel et bien assignée à des phénomènes » (SZ 31). La fermeté de ton vise ici un adversaire bien précis : le concept *phénoménologique* de phénomène doit être démarqué nettement du concept non phénoménologique, avec lequel opère le néo-kantisme¹. Du concept kantien et néo-kantien de phénomène, il faut passer au concept husserlien. Non que le concept kantien, une fois libéré de l'hypothèque de l'opposition phénomène/« chose en soi » n'ait aucune pertinence phénoménologique. Pour cela, il importe de reconnaître que le concept de phénomène, tel qu'il a été utilisé jusqu'ici, reste purement *formel* (SZ 31). Nous ne savons pas encore à quel genre de réalité il peut être appliqué. S'il est restreint au champ de la simple intuition sensible et empirique, comme c'est le cas avec Kant, on travaille avec un concept « vulgaire » de phénomène. Un tel concept est légitime, mais insuffisant, comme l'a montré l'élargissement de l'intuition sensible à l'intuition catégoriale.

L'idée formelle et l'effectuation concrète de la phénoménologie

« Phénoménologie, cela ne veut dire rien d'autre que le découvriment advocant, la mise en lumière de l'étant, de ce qui se montre, dans le comment de son se-montrer, dans son "là". C'est là l'idée formelle de la phénoménologie qui contient toutefois une méthodologie (*Methodik*) richement articulée et complexe. La plu-

1. Il faut ici penser en particulier à l'article de Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung*, parue dans *Logos*, XII (1923-1924) p. 235-280). Cf. von Herrmann, *op. cit.*, p. 296, 304.

part du temps on confond cette idée formelle de la phénoménologie — l'accentuer fut déjà un progrès essentiel par rapport aux constructions de la tradition — avec la méthodologie de la recherche, avec l'accomplissement lui-même, qui se livre à la recherche proprement dite, concrète. De cette manière on en vient à s'imaginer que la phénoménologie est une science confortable, où l'on contemple les essences, en étant pour ainsi dire couché sur le divan et en fumant la pipe. Les choses ne sont pas aussi simples ; au contraire, ce qui importe, c'est la légitimation (*Ausweisung*) des choses. Comment s'effectue la légitimation, cela dépend de l'accès, du contenu, de la constitution du domaine sur lequel porte l'investigation » (GA 19, 586-587).

2. « L'essence délotique » du *logos*

Si l'on veut comprendre la nature véritable du *logos*, il faut encore accepter de parler et penser grec. On découvrira alors qu'elle recoupe, en partie au moins, la définition du premier sens, fondamental, du terme « phénomène ». Heidegger part d'un constat : chez Platon et chez Aristote, le terme *logos* semble être fondamentalement plurivoque. La tradition ultérieure accentue encore cette plurivocité, dans la mesure où le terme peut tour à tour désigner la *raison*, le *jugement*, le *concept*, la *définition*, le *fondement* et le *rapport*. A supposer que la signification de base soit « discours », on doit se demander quel genre d'extension permet d'y inclure la série des significations mentionnées à l'instant.

La solution du problème ne saurait être sémantique ; elle ne peut qu'être « phénoménologique ». Il faut d'abord revenir à Platon et Aristote pour cerner l'essence phénoménologique du *logos*. Un indice linguistique nous met sur la voie de la solution : Aristote aussi bien que Platon utilisent le verbe δηλοῦν pour caractériser la fonction fondamentale du discours qui consiste à « rendre manifeste » (*offenbar machen*) ce dont on parle. Dans le cours sur le *Sophiste* (GA 19, § 80, 581-610), Heidegger consacre une longue analyse au passage du *Sophiste* 261c 6-263d, où Platon expose sa théorie du discours, une théorie qu'il résume par la formule : « l'essence délotique du discours »¹. Mais c'est finalement Aristote dans le *Traité de l'interprétation* qui a réussi le mieux à expliciter cette fonction en parlant à ce propos d'un ἀποφαίνεσθαι. Parmi les multiples manières dont dispose le langage pour « faire sens » (*logos sēmantikōs*) Aristote isole en effet une « fonction apophantique », c'est-à-dire une fonction qui consiste à faire voir, à rendre manifeste ce dont on parle, et par le fait même, de le porter à la connaissance d'autrui. Aristote a vu clairement qu'à côté de la fonction « apophantique » qui est le propre du

1. La première section de cette analyse porte le titre, arrêté par Heidegger lui-même : « La mise en évidence de la structure fondamentale, onomastique et délotique du λεγεῖν » (GA 19, 583).

« discours déclaratif » (*logos apophantikos*), il peut y avoir encore d'autres fonctions qui se réalisent dans des actes de discours non déclaratifs du type : demander, prier, interroger, etc.¹

Heidegger esquisse alors les grandes lignes d'une réinterprétation phénoménologique du *Traité de l'interprétation* d'Aristote. Elle consiste à montrer que tous les autres traits spécifiques du « discours déclaratif » doivent être compris à partir de la fonction fondamentale du « faire voir ». A deux reprises, la particule « parce que » vient souligner ce lien.

1 / Il s'agit d'abord de reconnaître que la fonction synthétique, qui caractérise le discours déclaratif, a une « signification purement apophantique » (SZ 33). Le propre de la « synthèse prédicative » est de « faire voir quelque chose comme quelque chose », ce qu'aucun mot isolé n'est capable de faire. Ici nous rencontrons pour la première fois la fonction du « faire voir comme », dont la théorie ne sera élaborée qu'au § 33 (SZ 158-160).

2 / D'autre part, Aristote précise que des mots isolés ne peuvent être ni vrai ni faux. Les mots isolés ont un *sens* ou ils n'en ont pas ; seule la proposition peut être dite *vraie* ou *fausse*². C'est surtout au niveau du *concept de vérité* que cette relecture phénoménologique de la théorie aristotélicienne de la proposition déclarative aura des conséquences considérables qui seront longuement analysées au § 44 (SZ 219-226). La définition canonique de la vérité comme *adaequatio intellectus et rei* se révélera être phénoménologiquement inadéquate, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit fausse. Par voie de conséquence, l'idée de fausseté est elle aussi sujette à révision. De même qu'il y a dans l'idée de vérité plus que la simple idée d'adéquation, de même aussi, il y a plus dans l'idée de fausseté que la simple idée d'erreur. Si l'essence du vrai est la « manifestation », le « laisser voir », alors l'essence de la fausseté est la *tromperie* au sens de l'*occultation* (*verdecken*), littéralement le « faire écran à ».

La conséquence la plus importante de tout ceci est qu'il devient alors impossible d'enfermer le concept de vérité dans une théorie logique de la proposition ou du jugement. Le *logos*, au sens propositionnel du mot, n'est pas le lieu primaire, natif, de la vérité (SZ 33, cf. SZ § 44a). Le discours déclaratif représente tout au plus une modalité particulière du faire voir. Comme l'ont fait les Grecs, il faut de nouveau élargir le concept de vérité jusqu'à y inclure le pouvoir révélant propre de la sensation (*aisthēsis*) (cf. GA 21, § 13). Car c'est d'abord à ce niveau que nous entrons « en contact » avec la « vérité » de l'être qui se manifeste à nous, sans tromperie possible. Il y a une confiance élémentaire dans le pouvoir révélant de nos sens qui nous mettent en rapport avec ce que Husserl appelle un *Glaubensboden*, un « sol de croyance » qui doit être présupposé dans tous nos actes de juge-

1. Cf. *Traité de l'interprétation* 17a, 1-5.

2. « Car c'est dans la composition et la division que consiste le vrai et le faux » (*Traité de l'interprétation* 16a 12).

ment¹. Nous voyons alors se profiler un problème qui sera traité aux § 32-33 : comment déterminer la relation entre l'expérience antéprédicative et l'expérience prédicative ?

S'il s'avère que la vérité « judicative » ou propositionnelle est « un phénomène de vérité déjà fondé de multiple façon » (SZ 34), il devient d'une part impossible de fonder le concept de vérité sur une simple théorie du jugement et d'autre part il devient nécessaire de fonder la « vérité judicative » sur un concept phénoménologique plus adéquat. C'est précisément à cette tâche que Heidegger s'attellera au § 44.

Cette première incursion dans une théorie phénoménologique du discours déclaratif offre une solution de l'énigme dont nous étions partis : en comprenant le *logos* à partir de la fonction fondamentale du « pur et simple faire voir de quelque chose » la plurivocité du terme trouve une explication, car la *raison*, le *fondement*, le *rapport* et la *relation* apparaissent comme autant de « visages » ou de « modalités » de cette fonction fondamentale !

3. Phénoménologie et herméneutique : le préconcept de la phénoménologie

En rapprochant les deux analyses terminologiques que nous venons d'effectuer, nous découvrons la vraie signification du terme « phénoménologie » : ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, c'est-à-dire « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même » (SZ 34). Ainsi, et ainsi seulement, peut s'accomplir la maxime : « Aux choses mêmes ! » Nous comprenons alors mieux le sens purement *formel* de cette notion, qui ne nous dit pas quels sont les « phénomènes » à étudier, à la différence des termes *théologie*, *biologie*, etc., qui nous disent à quel genre de choses nous avons affaire, l'étant divin, le vivant, etc. Ici au contraire, il s'agit simplement de caractériser une certaine *manière d'aborder* les phénomènes : « mise en lumière et légitimation » (*Aufweisung und Ausweisung*)². Rien de particulièrement mystérieux dans cette terminologie : le terme technique *Aufweisung* vient simplement préciser la notion trop vague, à la limite purement tautologique, de description (SZ 35).

En revanche, c'est le passage du concept *vulgaire* et *formel* de « phénomène » au concept *phénoménologique* qui requiert toute notre attention. Nous devons en effet parier sur le fait que l'inapparent lui-même, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas d'emblée « clair comme le jour », relève également de cette technique de la « mise en lumière » phénoménologique. D'où la thèse absolument capitale que non seulement « ce qui, de prime abord et le plus sou-

vent, ne se montre justement pas » doit également être considéré comme « phénomène », et même comme le phénomène *par excellence*, dans la mesure où il procure « sens et fondement » au phénomène vulgaire (SZ 35).

Nous arrivons ainsi à un carrefour tout à fait décisif : pour reprendre la terminologie déjà citée de Jean-Luc Marion, nous sommes invités à passer d'une phénoménologie de l'*apparent* (concept vulgaire de phénomène) à une phénoménologie de l'*inapparent*. Celle-ci repose entièrement sur le pari que « c'est précisément parce que les phénomènes, de prime abord et le plus souvent, ne sont pas donnés qu'il est besoin de phénoménologie » (SZ 36). Et pour cette même raison la phénoménologie ne consiste pas dans un ramassis de banalités empruntées aux « évidences » du sens commun.

Beaucoup de choses dépendront alors de la définition qu'on donnera du « phénomène » au sens non vulgaire. La position heideggérienne ne tolère aucune équivoque : si l'on veut éviter de jongler avec des mystifications, il faut dire que de phénomène au sens phénoménologique il n'y en a qu'un seul : l'être de l'étant ! « Le concept phénoménologique de phénomène désigne, au titre de ce qui se montre, l'être de l'étant, son sens, ses modifications, et ses dérivés » (SZ 36). La conséquence est claire : *ontologie* (détermination de l'être de l'étant) et *phénoménologie* se confondent absolument, de sorte qu'il ne faut pas seulement dire que « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie » (*ibid.*), il faudrait même ajouter : la phénoménologie ne peut que se réaliser comme ontologie, tant il est vrai que « le phénomène au sens phénoménologique est toujours seulement ce qui constitue l'être et que l'être est toujours l'être de l'étant » (SZ 37) ! C'est précisément cette équation qui est actuellement remise en cause par un certain nombre de penseurs comme Emmanuel Lévinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion, qui acceptent tous la nécessité du passage à une phénoménologie de l'inapparent, mais qui refusent de confondre celle-ci avec l'ontologie.

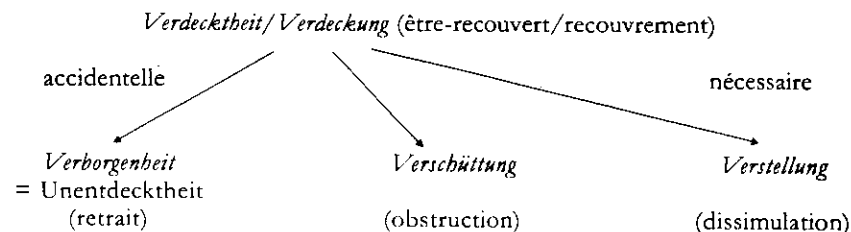
Aux yeux de Heidegger, tout se passe comme si seule cette conversion ontologique empêchait la phénoménologie de l'inapparent de s'évader dans des arrière-mondes artificiels. Si en effet, on accepte de dire que l'être de l'étant n'est pas distinct de l'étant lui-même, on comprend que « derrière les phénomènes de la phénoménologie il n'y a essentiellement « rien d'autre » (SZ 36), de sorte qu'il faut dire : « Autant d'apparence, autant d'être » (*Wieviel Schein jedoch, soviel Sein*, SZ 36).

En revanche, une phénoménologie de l'inapparent fait du concept d'« être-recouvert » (*Verdecktheit*) « le concept complémentaire » du « phénomène ». La description phénoménologique va de pair avec la lutte contre les « recouvrements » qui empêchent de percevoir le vrai sens du phénomène. Ces « recouvrements » peuvent être *accidentels* ou *nécessaires*, c'est-à-dire être liés à l'essence même du phénomène. C'est précisément dans ce second cas que la phénoménologie est appelée à exercer une vigilance critique à l'encontre d'un recours naïf aux évidences de

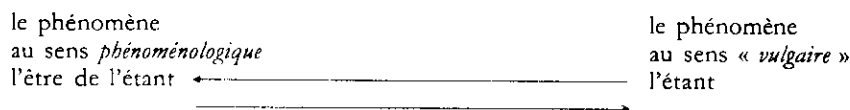
1. Cf. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil* (*Expérience et Jugement*), Hamburg, Felix Meiner, 1972, § 6-10, p. 18-44.

2. Les deux notions sont directement empruntées à Husserl, cf. von Herrmann, *op. cit.*, p. 338.

l'intuition (SZ 37). Le tableau suivant résume les différents « visages » du recouvrement :



La distinction entre le concept « vulgaire » et le concept phénoménologique de phénomène s'est maintenant suffisamment précisée :



Nous pouvons alors préciser l'allure de la description phénoménologique. Heidegger la qualifie d'*herméneutique*, pour autant qu'il s'agit de l'*explicitation* (*Auslegung*) des manières d'être du *Dasein*. Ici nous retrouvons le lien entre *herméneutique* et recherche *ontologique* déjà entrevu dans le cours d'ontologie de 1923¹. « La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'*explicitation* » (SZ 37). Nous découvrirons progressivement la portée considérable de cette thèse. Il faudra pour cela d'abord clarifier le sens exact du mot *Auslegung* (« explicitation ») qui n'est pas tout à fait synonyme d'*interprétation*, mais qui s'oppose très clairement au terme de *réflexion*, tel que l'entend Husserl². Ce sera la tâche du § 32.

D'autre part, cela exigera une analyse précise de la dimension herméneu-

1. Cf. GA 63. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* en particulier § 3. *Hermeneutik als Selbstausslegung der Faktizität*, ainsi que route la seconde partie intitulée *Der phänomenologische Weg der Hermeneutik der Faktizität*, en particulier les § 14-15. Retenons surtout l'affirmation suivante : « S'il s'avérait que du caractère d'être de l'être qui est l'objet de la philosophie fait partie le fait d'être sous le mode de l'auto-recouvrement et de l'auto-voilement — et non à titre accessoire, mais en vertu de son caractère d'être —, c'est alors que cela devient vraiment sérieux concernant la catégorie de phénomènes. La tâche : l'amener au phénomène, devient ici radicalement phénoménologique » (p. 76).

2. Cf. von Herrmann, *op. cit.*, p. 368-369, 372.

tique de *Sein und Zeit*. De ce point de vue, on peut partager les interprètes en deux camps. D'un côté, il y a les « minimalistes » qui estiment que toute la « théorie » herméneutique heideggérienne est contenue dans une demie page de *Sein und Zeit*, en l'occurrence la brève allusion au « cercle herméneutique » dans le contexte du § 32 (SZ 135)¹. D'un autre côté, il y a des « maximalistes » qui pensent que *Sein und Zeit* est un ouvrage de part en part herméneutique². Personnellement, je me range de manière décidée dans le camp des maximalistes. En effet, une lecture attentive des quatre sens du terme herméneutique que Heidegger distingue au § 7 ne me paraît pas laisser d'autre choix. Voici comment se présentent ces quatre sens.

- 1 / Le sens traditionnel du terme qui fait de l'herméneutique un travail d'*interprétation/explicitation* (*Geschäft der Auslegung*) doit être transféré à la phénoménologie du *Dasein*. Décrire le *Dasein* revient à expliciter ses manières d'être. L'*analytique* du *Dasein* est donc une herméneutique.
- 2 / En outre l'herméneutique est au service de « l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique » (SZ 37). En un sens qui reste à définir, l'*ontologie fondamentale* elle-même, c'est-à-dire l'élaboration de la question du sens de l'être, reçoit une dimension herméneutique. Le § 63 de *Sein und Zeit* et la dernière partie des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* nous permettront de préciser cet aspect qui suggère de concevoir l'ontologie fondamentale elle-même comme une « onto-herméneutique ».
- 3 / Concernant l'analytique existentielle elle-même, cette dimension herméneutique concerne fondamentalement l'*existentialité* de l'*existence*.
- 4 / S'y ajoute un dernier sens que Heidegger considère comme *dérivé* : c'est l'herméneutique au sens *épistémologique* d'une *théorie générale de l'interprétation*, qui prend chez Dilthey la forme d'une méthodologie des sciences de l'esprit historique. La rupture avec Dilthey, que nous avons déjà notée dans le cours *Ontologie*³ de 1923, est encore entérinée, tout se passant comme si entre une conception *épistémologique* (l'herméneutique comme théorie de l'*interprétation*) et une conception *ontologique* (*compréhension* et *explicitation* comme manières d'être du *Dasein*), il fallait choisir.

Nous comprenons alors mieux le malentendu qui oppose les tenants d'une interprétation minimaliste et maximaliste de l'herméneutique heideggérienne. En réalité, chacun des deux camps travaille avec un concept diffé-

1. C'est peu ou prou l'interprétation de Gadamer et de Jean Grondin dans son ouvrage *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, p. 120. L'excellente présentation que le même auteur donne de l'herméneutique heideggérienne (p. 119-127) relativise considérablement la portée de cette affirmation.

2. Cf. en particulier Jean-Luc Nancy, *Le partage des voix*, Paris, Ed. Galilée, 1982, p. 21-49.

3. GA 63, p. 14.

rent d'herméneutique. Si on entend par herméneutique l'idée d'une théorie générale de l'interprétation, alors la contribution heideggérienne est plus que maigre. Si en revanche on accepte l'élargissement du concept qu'il propose, alors il faut conclure que *Sein und Zeit* est un ouvrage de part en part herméneutique.

En un sens, on peut dire que l'exposition de la question de l'être s'achève sur ce motif. Le reste du paragraphe consiste dans quelques explications relatives au rapport à la phénoménologie husserlienne. Une fois encore Heidegger avoue la dette qui le rattache à Husserl, tout en revendiquant un geste critique, lié à la découverte que « la compréhension de la phénoménologie consiste uniquement à se saisir d'elle comme *possibilité* » (SZ 38). La formule contient un avertissement à l'adresse des phénoménologues de sa génération qui seraient tentés de se cacher derrière l'autorité de Husserl. La phénoménologie n'existe qu'*in actu exercitu*, elle ne peut jamais devenir une certitude dogmatique.

S'y ajoute un avertissement adressé au lecteur de l'ouvrage. Heidegger a conscience du caractère rébarbatif de sa propre terminologie. Mais elle lui semble inévitable. Une fois encore, le lecteur se trouve confronté à l'avertissement platonicien de « ne pas raconter des histoires » : « une chose est de rendre compte de *l'étant* de façon narrative, autre chose est de saisir l'étant en son *être* » (SZ 39). On sera plus indulgent à l'égard des choix terminologiques heideggériens (ainsi que de ceux de ses traducteurs!), si on a une claire conscience de la différence de statut entre un discours narratif et conceptuel. En comparaison des récits de Thucydide, le *Parménide* de Platon et la *Métaphysique* d'Aristote durent écorcher également les oreilles des Grecs.

Au terme de ces sept premiers paragraphes, nous avons gagné une première idée de la façon dont Heidegger trace son plan d'immanence. Les trois paragraphes suivants permettront de le préciser encore davantage. Y a-t-il ici place pour une *transcendance*, et si, oui laquelle? Une thèse doit doré et déjà retenir notre attention : *L'être est le transcendant par excellence* (SZ 38). La phénoménologie de l'inapparent doit être définie comme *connaissance transcendante*, pour autant qu'elle a affaire à la « transcendance de l'être du *Dasein* ». Nous aurons évidemment à reprendre plus loin la question de l'articulation de la transcendance et de l'immanence qui caractérise l'analytique existentielle¹.

1. Pour cette question cf. également GA 26, § 9-13.

Première section

L'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein*

I

Exposition de la tâche d'une analyse préparatoire du *Dasein*

Le titre de ce premier chapitre, qui se compose simplement de trois paragraphes, souligne le lien avec ce qui précède. Nous ne sommes pas encore quittes des considérations programmatiques et des questions de méthode développées dans l'introduction. De même que dans celle-là il s'agissait de l'exposition de la question du sens de l'être, il s'agit maintenant de l'exposition programmatique de la tâche de l'analytique existentielle, dont le § 5 nous avait fourni une première idée. C'est cette idée qui sera précisée dans les § 9-11 qui forment ainsi ce qu'on pourrait éventuellement appeler le « discours de la méthode » de l'analytique existentielle¹.

§ 9. LE THÈME FONDAMENTAL DE L'ANALYTIQUE EXISTENTIALE

Du point de vue terminologique, ce paragraphe est un des plus importants de l'ouvrage. C'est ici que Heidegger définit « l'assiette conceptuelle » élémentaire de toute son analytique. Avant de l'examiner en détail, faisons un premier inventaire des termes techniques qui y figurent :

Dasein

Jemeinigkeit (M. : *mienneté*, V. : *être-à-chaque-fois-mien*) ;

Vorhandenheit/Existenz (M. : *être-sous-la-main*, V. : *être-là-devant*) ;

Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit (M. : *authenticité/inauthenticité*,
V. : *propriété/impropriété*) ;

Existentiels/Catégories.

1. Il s'agit d'une reprise développée du § 18 des *Prolegomènes*, intitulé « La conquête des structures fondamentales de la constitution fondamentale du *Dasein* » (GA 20, 204-210).

1. La mienneté ou l'ontologie à la première personne

Ayant déjà commenté le sens du premier terme, nous pouvons aborder directement la *mienneté*, sur laquelle s'ouvre le § 9. De quoi s'agit-il ici ? Il s'agit de reconnaître clairement que l'étant à analyser « nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. L'être de cet étant est à chaque fois mien » (SZ 41). Cela veut dire que la question du sens de l'être, si elle se pose, se pose nécessairement « à la première personne » ! En faire l'équivalent d'un objet, visé à la troisième personne, c'est trahir le sens *existentiel* de la question de l'être qui n'a pas la forme du « *qu'est-ce que je suis ?* », mais du « *qui suis-je ?* »¹.

La mienneté vue par un humoriste français : Ça n'arrive qu'à moi

« Les gens disent tous la même chose !
Ils disent tous, lorsqu'il leur arrive quelque chose :
"Ça n'arrive qu'à moi !"
De temps en temps, il y en a un à qui il n'arrive rien, qui ne dit pas comme tout le monde.
Il dit : "Ça n'arrive qu'aux autres !"
Parce qu'il a entendu les autres dire :
"Ça n'arrive qu'à moi !"
il croit que ça n'arrive qu'à eux (aux autres) !
Alors que peut-être, il n'y a qu'à lui que ça arrive de penser que ça n'arrive qu'aux autres !
Encore que lorsqu'il s'en aperçoit, il dit comme les autres :
"Ça n'arrive qu'à moi !"
Cela m'est arrivé... à moi !
Alors, si cela vous arrive...
je veux dire, si vous faites partie de ceux qui, comme moi, disent : "Ça n'arrive qu'aux autres !", posez-leur la question, aux autres !
"Qu'est-ce qui vous arrive ?"
Ils vous répondront tous la même chose :
"Nous ne savons pas ce qui nous arrive, mais ça n'arrive qu'à nous !"
Par contre, si vous faites partie des autres, de ceux qui disent : "Ça n'arrive qu'à moi !" posez-vous la question... à vous :

1. Dans la mienneté, il faut entendre également la connotation temporelle du « à chaque fois mien » qu'exprime le terme de *Jeweiligkeit* (cf. GA 20, § 18, 204-207). Cette notion fait déjà son apparition dans l'herméneutique de la facticité cf. GA 63, § 6, p. 29-33.

"Qu'est-ce qui t'arrive ?"
Et vous verrez que ce qui vous arrive...
c'est ce qui arrive aux autres !
C'est ce qui arrive à tout le monde !
Et vous conclurez comme moi,
par cette petite phrase sibylline :
"Ce qui n'arrive qu'aux autres
n'arrive qu'à moi aussi !"
Et vous vous sentirez solidaire ! » (Raymond Devos).

2. Deux sens du verbe « exister » : « *Vorhandenheit* » et *existence*

« Exister » veut alors dire autre chose que « avoir lieu ». Le simple « avoir lieu » caractérise les étants auxquels la question « qui ? » ne peut pas s'appliquer. Or, c'est bien le sens d'un « avoir lieu » que le verbe « exister » et le substantif *existentia* avaient dans l'ontologie traditionnelle. Pour rendre compte de ce sens spécifique, Heidegger parle de *Vorhandenheit* (« être-sous-la-main » = avoir lieu).

Pour la même raison, le terme « existence », dans sa définition heideggérienne, ne peut plus être opposé au terme « essence », comme c'est le cas dans l'ontologie traditionnelle. Celle-ci répartissait clairement le discours relatif à l'être sur deux registres :

- *existentia* (réponse à la question : *an sit ?*, la chose existe-t-elle ?) ;
- *essentia = quidditas* (réponse à la question : *quid sit ? qu'est-ce la chose ?*).

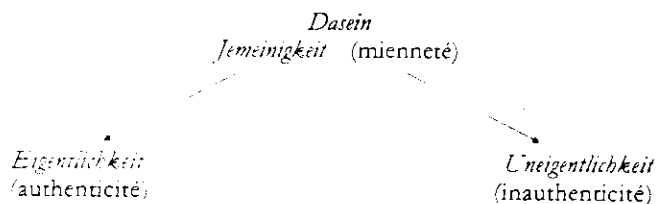
Et elle n'admettait qu'un seul cas où la question de l'existence (*anitas*, disait Maître Eckhart) et de l'essence (*quidditas*) se confondaient : celui de l'être divin. Or, pour Heidegger, mais évidemment dans un tout autre sens, « l'essence du *Dasein* réside dans son existence » (SZ 42)¹. Cela veut dire que l'existence n'est pas quelque chose dont on constate l'avoir lieu (dire « Le *Dasein* existe, je l'ai rencontré », est une pure tautologie) et d'autre part, on ne lui attribue pas un certain nombre de propriétés essentielles, une fois qu'on a constaté son existence.

Pour la même raison, le *Dasein* est réfractaire à la technique habituelle de la définition. Il n'est pas un « cas particulier » d'une espèce, comme Socrate est un cas particulier de l'espèce humaine. Sa « description », si description il peut y avoir, est en même temps une « avocation » (*Ansprechen*), faisant intervenir le pronom personnel qui devient ainsi une sorte d'indicateur linguistique de la mienneté.

1. Sur l'importance cruciale de cet énoncé pour toute l'analytique existentielle, cf. GA 49, 34-75.

3. Authenticité et inauthenticité

La miennerie connote nécessairement un rapport de soi à soi. Mais cette possibilité fondamentale de se rapporter à soi-même peut présenter deux visages diamétralement opposés : soit celui de l'appartenance à soi (*sich zu eigen*), en propre ; soit celui de la « perte de soi ».



Il est capital de ne pas confondre la signification ontologique de ce couple notionnel avec une subordination hiérarchique entre deux ordres de valeurs du genre suivant :

Eigentlichkeit = authenticité de l'homme « spirituel »
Uneigentlichkeit = inauthenticité de l'homme « charnel »

Même si la traduction par « authenticité »/« inauthenticité » risque toujours de prêter le flanc à ce genre de malentendu, il est préférable de la conserver.

4. Le « Dasein » au quotidien : la médiocrité

La même vigilance critique s'impose à propos des termes de « quotidienneté » et de « médiocrité » (*Durchschnittlichkeit*). Ici encore il faut écarter toute connotation moralisante et s'en tenir strictement à la définition ontologique des termes. De quoi s'agit-il ? Rappelons-nous que l'analytique existentielle est une herméneutique, pour autant qu'elle ne peut pas se contenter de décrire objectivement les propriétés d'un étant, mais doit proposer une « interprétation ontologique » de l'existentialité de l'existence (cf. *SZ*, § 7, 38), ce qui revient à explorer les possibilités qui le constituent et en fonction desquelles il se comprend d'une façon ou d'une autre.

Comprendre le *Dasein* en fonction de ses possibilités ne signifie pourtant pas qu'il faille privilégier certaines manières d'être particulièrement « nobles » ou « intéressantes », au détriment d'autres (*GA* 20, 207). Au contraire, l'analytique doit s'intéresser à ce qui est le plus « banal » et le plus « quotidien » dans nos vécus et nos comportements que nous partageons avec « Monsieur tout le monde ». Ce qui au § 5 (*SZ* 16) fut présenté comme « quotidienneté » reçoit maintenant la qualification terminologique de

« médiocrité ». Pour éviter une méprise moralisante, Vezin traduit par « l'être-dans-la-moyenne ». Ce que les « sondages d'opinion » dégagent comme moyenne des comportements et des opinions pourrait être une illustration onctive du phénomène que Heidegger a en vue avec cette notion.

La tâche de l'analytique est la description de la *positivité* du phénomène en question, tâche qu'on néglige d'habitude. La « quotidienneté du quotidien » est un « phénomène hautement complexe » (*GA*, 209) qu'on ne peut pas se contenter d'aborder par une approche purement narrative. Ce n'est pas en racontant dans le menu détail ma vie quotidienne, heure par heure ou jour par jour, que j'arrive à cerner la structure *existentielle* de la quotidienneté ! La « négligence » de ce phénomène s'explique par le fait, lui aussi déjà évoqué (*SZ* § 5, 16) que « ce qui est onctivement le plus proche et le mieux connu est ontologiquement le plus lointain, le non-reconnu » (*SZ* 43, trad. mod.). Heidegger illustre cette difficulté par le beau passage des *Confessions* de saint Augustin, où celui-ci décrit ce qui lui est le plus proche, à savoir le moi, comme étant en même temps ce qu'il y a de plus difficile à comprendre.

La médiocrité quotidienne n'est pas une simple « aliénation » qui rendrait impossible toute compréhension de soi. Elle correspond à une manière particulière du *Dasein* d'être *concerné* par lui-même (*SZ* 44). L'analytique ne peut pas se contenter d'évocations vagues de cette structure, elle doit au contraire viser le même degré de précision que la description de l'être authentique ! Il apparaîtra alors que la quotidienneté nous met en présence d'un « concept spécifique du temps » (*GA* 20, 209).

5. Existentiels et catégories : exister se dit de multiples manières

Au § 4 (*SZ* 12-13) Heidegger avait introduit la notion d'existential. L'originalité de cette notion peut maintenant être précisée par comparaison avec les « catégories » de l'ontologie traditionnelle. Risquons la formule suivante : les *existentiels* sont au *Dasein* ce que les *catégories* sont à l'étant-sous-la-main. Ou encore : « Existentiels et catégories sont les deux formes fondamentales possibles de caractère d'être » (*SZ* 45). Il faut ici se rappeler que parmi les multiples significations de l'être, Aristote attache une importance particulière aux « figures de la prédication ou catégories »¹. A l'intérieur de la polysémie fondamentale des sens de l'être, les catégories délimitent ainsi une polysémie plus régionale qui correspond à autant de manières possibles

1. Citons pour mémoire le passage canonique du livre E de la *Métaphysique* : « L'être proprement dit se dit en plusieurs sens : nous avons vu qu'il y avait l'être par accident, ensuite l'être comme vrai et le non-être comme faux ; en outre il y a les *figures de la prédication*, par exemple le *quoi*, le *quel*, le *combien*, le *où*, le *quand* et autres termes qui signifient de cette manière. Et il y a, en plus de tous ces sens de l'être, l'être en puissance et l'être en acte » (*Met. E*, 2, 1026a, 33). Cf. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1977, p. 163-206.

d'interroger l'étant sous-la-main¹. De la même manière, les existentiels correspondent à autant de manières possibles d'interroger le *Dasein*. Encore faut-il clairement avoir conscience que de part et d'autre, ce n'est pas du tout du même type d'interrogation qu'il s'agit. La forme générale d'une interrogation sur l'étant-sous-la-main est définie par la question : « Qu'est-ce que ? » alors que la forme générale d'une interrogation sur le *Dasein* est définie par la question : « Qui ? »

Le <i>Dasein</i>	L'étant mondain
= <i>Existence</i>	= <i>Vorhandenheit</i> (être-sous-la-main)
Qui ?	Qu'est-ce que ?

Si cette mise en parallèle est correcte, nous pouvons transférer aux existentiels le problème central de l'analyse aristotélicienne des catégories qui sera discuté par toute la tradition ultérieure : comment gérer une telle multiplicité ? Faut-il se contenter d'une liste purement rhapsodique, en forme d'essai, ou faut-il l'organiser en système, sous forme d'une « table des catégories » ?² La solution intermédiaire — qui semble être celle retenue par Aristote — consiste à définir un lien interne entre les catégories qui se réfèrent à un terme premier, la « substance » (οὐσία)³. On peut alors se demander si cette solution ne vaut pas également, *mutatis mutandis*, pour la liste heideggerienne des existentiels. Mais il est évident que, dans celle-ci, le terme de référence premier n'a plus rien d'une substance.

§ 10. L'ANALYTIQUE EXISTENTIALE ET LES DISCIPLINES VOISINES

D'allure plus épistémologique, le § 10 renoue avec le problème du rapport entre les ontologies *régionales* et l'ontologie *fondamentale*, traité au § 3. Trois disciplines retiennent l'attention de Heidegger : l'*anthropologie*, la *psychologie* et la *biologie*. Les raisons de ce choix ne sont pas indiquées. Mais sans doute la liste n'est-elle pas limitative. Ce qui est dit de ces trois disciplines vaut, *mutatis mutandis*, également pour la linguistique, la sociologie, l'histoire, l'ethnologie, etc.

La caractérisation emprunte d'abord la voie d'une sorte d'« orientation historique », c'est-à-dire d'un bref survol de l'histoire de la philosophie, afin d'y identifier les précurseurs de l'analytique existentielle qui n'ont pourtant pas réussi à la constituer.

Il y a d'abord Descartes, le découvreur du *cogito*. Comme nous l'avons vu déjà, l'analytique existentielle veut réussir là où Descartes a échoué : poser

1. Cf. le schéma heideggerien en *GA* 33, 17.

2. Cf. Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 184-186.

3. Cf. Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 191-198. « Nous trouvons l'essence présente dans chacune des significations de l'être, mais non les autres significations présentes dans l'essence » (p. 194).

« la question ontologique du *sum* » (SZ 46), et ce faisant, la libérer du piège dans lequel se sont enfermées les philosophies du sujet.

Vient ensuite la « philosophie de la vie », représentée ici par Wilhelm Dilthey et par Emile Bergson. Le reproche adressé à Dilthey est au fond le même que celui qui est adressé à Descartes : nonobstant l'invocation constante des « vécus » (*Erlebnisse*), « la vie n'y est point prise comme problème ontologique en tant que mode d'être déterminé » (SZ 46).

Enfin Heidegger mentionne le « personnalisme philosophique », en particulier dans son expression phénoménologique chez Husserl et Max Scheler. Le mérite de cette approche phénoménologique est qu'elle perçoit clairement que « la personne n'est pas une chose, n'est pas une substance, n'est pas un objet » (SZ 41). Cela n'empêche pas Heidegger d'adresser à Husserl et Scheler un reproche déjà longuement argumenté dans les *Prolegomènes* (*GA* 20, § 13, 159-178) : ne posant « plus la question de l'être-personne lui-même », leur interprétation de la personne « ne parvient pas à atteindre la dimension de la question de l'être du *Dasein* » (SZ 47). De même que l'analytique existentielle se présente comme l'héritière légitime des philosophies du sujet et des philosophies de la vie, elle se présente comme l'héritière légitime du personnalisme, en particulier du personnalisme « actualiste » de Max Scheler qui faisait de la personne un « accomplisseur d'actes » (*Aktvollzieher*, SZ 48).

La question critique : « Comment doit-on déterminer dans un sens ontologique le mode d'être de la personne ? » (SZ 48), se double alors d'une tâche historique de *destruction*. Nonobstant leur renouvellement de la réflexion sur le statut de la personne, Husserl et Scheler sont victimes d'une *tradition* anthropologique qui les précède : « Ce qui... défigure et fourvoie la question fondamentale de l'être du *Dasein*, c'est l'orientation persistante sur l'anthropologie antico-chrétienne, dont même le personnalisme et la philosophie de la vie manquent d'apercevoir combien les fondements ontologiques en sont insuffisants » (SZ 48).

L'important est la thèse que l'anthropologie traditionnelle combine un double héritage. Un héritage *philosophique* tout d'abord, exprimé dans la célèbre définition métaphysique de l'homme comme ζῷον λόγον ἔχον = *animal rationnel*. Ensuite un héritage *théologique*, condensé dans l'idée de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (*Gn* 1, 26).

Cette caractérisation appelle plusieurs remarques.

1 / On notera d'abord l'importance considérable que Heidegger accorde à l'héritage de l'anthropologie chrétienne-théologique. L'appellation « anthropologie biblique judéo-chrétienne » ne serait-elle pas plus adéquate ? Tout se passe comme si Heidegger ne réfléchissait nullement au fait que cette idée est définie dans la Bible *hébraïque*. Est-ce un symptôme de cette « dette impensée » à laquelle Marlène Zarader¹ a consacré un ouvrage récent ?

1. Cf. Marlène Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Ed. du Seuil, 1990. Pour une analyse des thèses de ce livre, je renvoie à mon étude *L'Europa ipocrita*, in G. Ferretti (Ed.), *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa*, Marietti, 1992, 63-96.

- 2 / On notera ensuite l'insistance sur l'héritage théologique de Luther, Calvin et Zwingli. Le passage consacré à l'anthropologie antico-chrétienne est une refonte du second chapitre du cours d'ontologie de 1923¹, dans lequel Heidegger avait déjà consacré un paragraphe à l'exposition du concept « homme » dans la tradition biblique. De fait, plus que d'une analyse de la tradition biblique, il s'agissait d'un montage de citations (saint Paul, Tarien, Augustin, Thomas, d'Aquin, Zwingli et Calvin).
- 3 / Dans le même cours, Max Scheler est accusé de se mouvoir dans « des problématiques anciennes, devenues inauthentiques ; seulement rendues encore plus fatales par la manière de voir et d'expliquer purifiée de la phénoménologie »². « Tandis que les anciens théologiens ont au moins vu qu'il s'agit de théologie, Scheler inverse le tout et, ce faisant, il gâche aussi bien la théologie que la philosophie »³. Heidegger reproche à Scheler de n'avoir pas vu que l'anthropologie théologique est une théorie des différents états de l'homme (état d'intégrité, de corruption, de grâce, de gloire, etc.⁴). Or c'est précisément cette dimension qui risque toujours d'être escamotée par une relecture purement philosophique des grands thèmes d'une anthropologie théologique.
- 4 / Ces considérations montrent que Heidegger avait une conscience aiguë de la disparité des deux traditions. Mais l'analyse de cette disparité aurait certainement pu être poussée plus loin. Dans cette optique, il aurait pu préciser l'idée religieuse de la *transcendance* qui fait de l'homme un être qui « tend à se dépasser soi-même » (SZ 49). D'une part, la dogmatique chrétienne est créditée d'un concept original de transcendance, d'autre part elle est accusée de n'avoir jamais réussi à problématiser l'être de l'homme (SZ 49).

C'est une incapacité qu'elle partage avec l'anthropologie philosophique, elle aussi accusée d'avoir « oublié » la question de l'être de l'homme, tout comme la psychologie⁵ et la biologie. Concernant la dernière discipline, on

1. GA 63, p. 21-33 (chap. intitulé : « Die Idee der Faktizität und der Begriff "Mensch" »).

2. GA 63, 24. La critique vise la première édition de l'article « Zur Idee des Menschen » (Leipzig, 1915) cf. *Ges. Werke*, Berne, 1955, 173-199.

3. GA 63, 25.

4. GA 63, 27.

5. Une lettre à Karl Löwith du 20 août 1927, écrite de Todtnauberg, contient deux déclarations révélatrices concernant l'attitude de Heidegger par rapport à la psychanalyse. Soupçonnant Löwith et Becker de vouloir infléchir l'herméneutique de la facticité en direction de la psychanalyse, Heidegger avoue : « Je me suis depuis toujours très peu intéressé à la psychanalyse, parce qu'elle me semble insuffisamment pertinente du point de vue des problèmes fondamentaux de la philosophie. » D'où son souci de tracer une limite aussi nette que possible entre les deux disciplines « car la question demeure de savoir si la psychanalyse du philosophe, l'explication ontique-psychologique du philosophe factuel, est déjà elle-même la philosophie, ou si celle-ci est et doit être quelque chose d'autre, pour que la question psychanalytique comme telle puisse avoir un sens ».

notera la thèse que « la vie est un mode d'être spécifique, mais celui-ci n'est essentiellement accessible que dans le *Dasein* » (SZ 50). En clair, cela veut dire que le *Dasein* n'est pas une spécification du concept général de vie, mais que le phénomène « vie » ne peut être compris qu'à partir du *Dasein*. Cela revient à postuler que l'analytique existentielle ne doit pas se mettre à la remorque de la biologie, mais doit la précéder, tout comme elle précède l'anthropologie et la psychologie. La revendication du caractère « a priori » de l'analytique existentielle ne signifie cependant pas qu'elle ait à interférer avec le travail positif de toutes ces disciplines.

§ 11. QUOTIDIENNETÉ ET PRIMITIVITÉ. LE STATUT DE L'ETHNOLOGIE

L'anthropologie contemporaine comporte une discipline, l'*ethnologie*, qui semble partager avec l'analytique existentielle le souci de rejoindre « l'homme primitif » au niveau de ses vécus quotidiens. Cela oblige à se poser la question du rapport entre les sociétés dites « primitives » et les sociétés dites « évoluées ». Il est remarquable que Heidegger relativise cette distinction au nom même du concept de quotidienneté. Quelles que soient les différences de mentalité, de comportement et d'attitudes qui séparent l'homme « civilisé » de l'homme « primitif », ils ont au moins en commun de se comprendre chacun en fonction de leur quotidienneté, même si celle-ci présente un visage différent de part et d'autre.

Il faut même faire un pas de plus et dire qu'en un certain sens, l'homme primitif peut avoir un avantage sur l'homme civilisé, dans la mesure où les termes dans lesquels il articule sa propre vision du monde sont encore plus fidèles au sens des phénomènes. Un peu à la manière de Tertullien, spéculant sur « l'âme naturellement chrétienne », Heidegger attribue à l'homme primitif une « âme naturellement phénoménologique » : « Le *Dasein* primitif parle souvent plus directement à partir d'une fusion originelle avec les phénomènes » (SZ 51, trad. mod.). La façon dont il se comprend en fait un allié potentiel d'une analytique existentielle, de sorte qu'il n'y a aucune raison de le mépriser. En ce sens, l'analytique existentielle peut recourir, au moins épisodiquement aux données empruntées à l'existence primitive, pour illustrer ou « exemplifier » (GA 20, 209) telle ou telle structure existentielle.

Cependant, à moins d'être un anthropologue de terrain, le philosophe ne dispose pas d'un savoir direct des manières d'être de l'homme primitif. Il est donc obligé d'emprunter son savoir à une science déterminée, l'*ethnologie*. Ce faisant, il risque toujours d'adopter le cadre théorique de cette discipline. D'où l'exigence que la dépendance de fait soit remplacée par une priorité de principe : « L'ethnologie présuppose déjà une analytique suffisante du *Dasein* comme fil conducteur » (SZ 51).

Peut-être convient-il alors de se demander avec quel type d'ethnologie

l'analytique existentielle peut nouer un dialogue fécond. Une ethnologie qui travaille exclusivement avec des modèles explicatifs, comme c'est le cas avec l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss, lui opposera certainement de très fortes résistances. D'autres anthropologues, qui défendent une conception plus herméneutique (Clifford Geertz)¹, ou plus dialogique (Dennis Tedlock)² de cette discipline, offriraient sans doute de meilleures chances d'une rencontre féconde. Parmi les anthropologues français, nous pourrions penser au travail de Maurice Leenhardt³. La recommandation de Leenhardt, formulée dans une lettre du 24 décembre 1902 à son fils, pourrait également valoir pour la façon dont l'analytique existentielle devrait prêter l'oreille à l'existence primitive : « Ils te diront peut-être des choses étranges, mais écoute d'abord, et tâche de comprendre en traduisant ce qu'ils disent dans ta mentalité : tu verras peut-être alors que ce n'est pas si étrange, mais exprimé seulement dans une autre langue que celle qui correspond à notre mentalité. »

On peut s'étonner de l'importance accordée à l'ethnologie par rapport aux autres sciences. Elle s'explique en partie du moins par le succès de la *Philosophie des formes symboliques* de Ernst Cassirer⁴, dont le second tome, paru en 1925, traitait justement de la pensée mythique. Dans une longue note, Heidegger salue l'effort de Cassirer, tout en recommandant à ce bon néo-kantien que le salut est à chercher dans une conversion à la phénoménologie, via la reconnaissance de la nécessité d'une analytique existentielle (SZ 51 note). Plus généralement, il estime que la richesse du savoir actuellement disponible relativement aux cultures les plus éloignées n'est pas nécessairement un avantage. Cela peut conduire à un comparatisme stérile qui empêche toute authentique connaissance d'essence (*Wesenserkenntnis*, SZ 52). De ce point de vue aussi, une simple typologie comparative des différentes conceptions du monde ne saurait suffire. Inversement, l'ontologie ne peut pas intervenir directement dans la recherche des disciplines positives. Elle doit rester consciente de sa finalité autonome et de ses propres tâches prioritaires, c'est-à-dire de la nécessité de poursuivre « la question de l'être par-delà la prise de connaissance de l'étant » (SZ 52).

1. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

2. Dennis Tedlock, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.

3. Maurice Leenhardt, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1971.

4. Ernst Cassirer, *Philosophie des Formes Symboliques*, t. II : *La pensée mythique*, trad. franç. par J. Lacoste, Paris, 1972.

II

L'être-au-monde comme constitution fondamentale du *Dasein*

§ 12. INTRODUCTION : CARACTÉRISATION GÉNÉRALE DU PHÉNOMÈNE « ÊTRE-AU-MONDE »

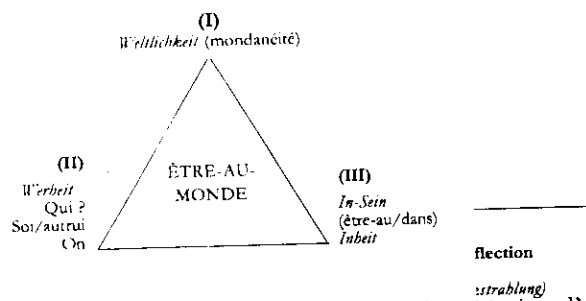
Les considérations programmatiques des § 9-11 nous ont fourni une première assiette conceptuelle, indispensable à la mise en œuvre effective d'une « analytique existentielle ». Tout repose en un sens sur la définition formelle du concept d'*existence* que Heidegger rappelle encore une fois au début du § 12, et qui est une espèce de leitmotiv qui traverse tout l'ouvrage : « Le *Dasein* est l'étant qui, en son être, se rapporte compréhensivement à cet être » (SZ 53). Le *Dasein* se définit donc par sa capacité de comprendre son propre être — au moins celui-là, serait-on tenté d'ajouter. Compréhension de l'être et auto-compréhension ne peuvent donc pas être mises en concurrence, comme si d'un côté il y avait un être purement « objectif », sans rapport au sujet, et de l'autre côté un sujet sans rapport à l'être. Le *Dasein* existe « à la première personne », comme un « soi », sous le mode de la « mienneté » qui comporte les deux possibilités fondamentales de l'authenticité (*Eigentlichkeit* = l'ipséité reconnue) et de l'inauthenticité (*Uneigentlichkeit* = l'ipséité méconnue, sous le mode de la dénégation).

Nous pouvons à présent laisser derrière nous ces considérations purement formelles et entamer le travail de l'élucidation phénoménologique qui se laisse exclusivement guider par les phénomènes concrets qu'il faut apprendre à voir et à interpréter correctement (voir et interpréter sont ici absolument inséparables : *phénoménologie herméneutique*!).

Quels phénomènes exactement ?

Ici intervient une première décision. Heidegger choisit ce qu'il appelle « le point de départ correct » (*der rechte Ansatz*, SZ 53). L'analytique existentielle doit commencer par la description d'un phénomène précis qui présente une structure très complexe : l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*). Rien ne nous garantit que ce soit le seul point de départ possible, ni surtout que celui que choisit Heidegger soit exclusif de tous les autres. Après tout, on pourrait se poser la question suivante : pourquoi commencer par la découverte que je suis au monde, et non par la découverte de ma propre auto-affection (Michel Henry), ou la découverte, tout aussi primordiale, qu'« autrui me regarde » (E. Lévinas) ?

Si l'on veut éviter de se laisser mystifier par de fausses alternatives (le « monde » opposé au « moi » ou à « autrui »), il faut prêter attention au fait qu'il n'est pas ici question de privilégier une « substance » au détriment d'autres « substances ». Il s'agit au contraire de déchiffrer un phénomène complexe qui se présente d'emblée selon une structure triadique que nous pouvons provisoirement figurer au moyen du schéma suivant :



Le premier trajet de l'analytique existentielle ne consiste ~~en rien~~ d'autre que dans l'exploration de chacun des « pôles » ou « foyers » de ce phénomène, sans jamais perdre de vue le fait qu'il s'agit d'un phénomène unitaire (*ein einheitliches Phänomen*), et non d'un assemblage, phénomène qu'il s'agit d'envisager dans son intégralité (*Sehen des ganzen Phänomens*, SZ 53).

D'emblée, Heidegger attire l'attention sur la difficulté particulière que représente l'analyse du troisième pôle de cette structure¹. Ici en particulier, la tentation est grande de méconnaître l'originalité d'une structure existentielle, en lui substituant des déterminations catégoriales. Spontanément, nous donnons une signification catégoriale à la particule « dans », en l'interprétant comme relation d'emboîtement, du type contenant/contenu. Or, le langage nous avertit que pour le *Dasein*, donc sur le plan existentiel, cette particule peut revêtir une signification nouvelle et très différente. Le « dans » en français, ou le « in » latin ou allemand, ne désigne pas d'abord une relation spatiale du type contenant/contenu (le poisson rouge *dans* le bocal ; les allumettes *dans* la boîte à allumettes), mais signifie quelque chose comme « habiter, séjourner, demeurer ». Sans doute peut-on également être cantonné dans une HLM comme l'allumette dans la boîte, mais cette expérience commune des habitants des cités-dortoirs représente un cas limite qui ne met que mieux en évidence la différence qui nous intéresse ici : ce n'est pas pour rien que dans ces cas on parle d'un immeuble « inhabitable » !

Entendu au sens existentiel, le « dans » signifie un « être-auprès-de »

1. Cf. également GA 20, § 19, 210-215.

(*bei*), une relation de voisinage, de proximité, irréductible à la simple contiguïté spatiale, il veut dire partager la familiarité ou l'intimité de quelqu'un (SZ 54). Existentiellement parlant, la « maison », la « demeure » conjugale ou familiale est toujours plus qu'un simple réceptacle ou un contenant. De même l'être-auprès de quelqu'un, le fait d'être « en contact » avec lui, le fait de le « toucher » (*berühren*) est-il autre chose qu'une simple relation de contiguïté spatiale. Les choses peuvent se juxtaposer, elles ne se « touchent » jamais, car seul le *Dasein* peut « toucher » une chose et une personne.

L'étymologie du mot « contact », qui renvoie au verbe latin *contingere*, confirme ce primat du sens *existential* sur la signification purement spatiale. Elle renvoie d'ailleurs elle-même à une expérience fondamentale, qui figure dans le système pulsionnel de Leopold Szondi comme « pulsion de contact » : besoin de s'accrocher, de s'agripper, mais aussi de décrocher, de se détacher, etc. Ces pulsions élémentaires ne sont pas seulement des manifestations vitales. Elles reflètent la nature véritable du rapport que l'existence humaine, dès le départ, noue avec le monde qui l'entoure. Si l'on admet avec Henri Maldiney que les pulsions sont reprises en sous-œuvre par l'existence, la « pulsion de contact » doit être comprise comme une modalité fondamentale de l'existence¹.

Avant d'aller plus loin, dressons un tableau récapitulatif des oppositions entre le niveau existentiel et le niveau catégorial que nous commençons à entrevoir :

Niveau EXISTENTIEL

Dasein
Faktizität (facticité)
« être-dans »
au sens *existential*
Inheit
habitation/proximité
Contact
Toucher (*Berühren*)
Familiarité (*Vertrautsein*)
Préoccupation (*Besorgen*)
Souci

Niveau CATÉGORIAL

Vorhandenheit
Faktualität (factualité)
« être-dans »
au sens catégorial
Inwendigkeit
emboîtement/contiguïté
Juxtaposition
Nebeneinander
(?)
(?)
(Succession ?)

1. Cf. Henri Maldiney, La dimension du contact au regard du vivant et de l'existant. De l'esthétique-sensible à l'esthétique-artistique, in *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 189-221. Toute cette analyse est commandée par la thèse que « la différence entre pulsionnel et existentiel est présente dès le contact dont elle éclaire le véritable sens là où il s'agit de l'homme » (p. 199). Sur le même phénomène, cf. Jacques Schotte (éd.), *Le contact*, Bruxelles, de Bock-Wesmael, 1990.

Une première conclusion négative s'impose alors : même si nous ne savons pas encore ce qu'est le « monde » tel qu'il se présente au niveau de l'être-au-monde, en tout état de cause, il n'est pas une sorte de super-contenant, renfermant en lui tous les objets, y compris le *Dasein* ! Et nous ne pouvons pas nous tirer d'affaire en distinguant le regard limité, partiel, que nous avons sur le monde, et un regard divin, supposé illimité. Même Dieu, s'il veut nous comprendre, ne peut pas nous envisager comme on fait l'inspection d'une boîte contenant toutes sortes d'objets.

L'interdiction d'enfermer le *Dasein* dans un monde fantasmé comme le plus grand des contenants possibles risque alors d'entraîner le malentendu inverse qui consiste à en faire un pur esprit, une pure entité spirituelle, une *res cogitans* qui ne peut avoir aucun rapport avec la spatialité, c'est-à-dire la *res extensa*. Ce serait encore une façon de se dérober à ce qu'implique l'être-au-monde. Il faudra au contraire redéfinir le statut de la spatialité sur le plan existentiel lui-même, ce qui revient à décrire une spatialité existentielle (SZ 56). Ajoutons tout de suite, en allant au-delà du texte de Heidegger, que dans la détermination de cette spatialité existentielle, le corps propre, la chair, devrait jouer un rôle capital.

Pour l'instant, nous pouvons nous en tenir à l'idée que, comprise en un sens existentiel, la particule « dans » revêt des significations multiples qui correspondent à autant de manières différentes de se comporter, de conduites, de façons d'agir, conduites qui ont une signification autonome, irréductible à l'aspect purement cognitif. « Faire la connaissance de quelqu'un », autrement dit entrer en contact avec lui, c'est toujours plus et autre chose qu'emmagasiner un certain nombre d'informations le concernant. La diversité de ces façons de se comporter, qui correspondent à autant de manières d'être au monde, est telle qu'on est obligé de se demander si, oui ou non, il y a un dénominateur commun qui nous autorise malgré tout à parler d'une « unité analogique de l'agir humain »¹.

La réponse de Heidegger est oui : derrière la diversité des activités, des manières de se comporter, il y a une commune structure existentielle : la *préoccupation* (*Besorgen*). En allemand, ce terme a une signification précise. Il signifie quelque chose comme « pourvoir » (faire ses courses : c'est ainsi que la ménagère réalise ce sens existentiel, à chaque fois qu'elle fait son marché). Il peut parfois prendre une connotation d'attente anxieuse : appréhender un examen difficile. L'expression doit être prise ici en un sens ontologique et pas seulement ontique : tous ces comportements concrets manifestent une manière d'être fondamentale, une structure ontologique dont nous découvrons progressivement l'importance capitale : le *souci* (*Sorge*). Notons aussitôt la thèse : « Le *Dasein*, ontologiquement compris, est souci » (SZ 57).

Si le monde n'est pas un supercontenant, que peut-il être ? L'alternative est simple, banale même, mais il faudra en mesurer la portée : c'est tout ce

qu'il y a « autour » (*um*) de nous, tout ce qui nous entoure, nous environne, ce que nous appelons notre « environnement » (*Umwelt*). Pour éviter des connotations biologistes ou écologistes, nous dirons que le monde nous apparaît d'emblée comme un monde « ambiant ». « Le monde prochain du *Dasein* est le monde ambiant » (SZ 66). Et qui dit monde « ambiant », en grand ou en petit, dit toujours aussi, peu ou prou, une certaine « ambiance ». Cela aussi n'est pas indifférent à l'analyse que nous aurons ultérieurement à effectuer.

Un monde ambiant : La gare

« Il s'est formé depuis un siècle dans chaque ville ou bourg de quelque importance (et beaucoup de villages, de proche en proche, se sont trouvés atteints par contagion),

« Un quartier phlegmoneux, sorte de phléxus ou de nodosité tubéreuse, de ganglion pulsatile, d'oignon lacrymogène et charbonneux,

« Gonflé de rires et de larmes, sali de fumées,

« Un quartier matineux, où l'on ne se couche pas, où l'on passe les nuits.

« Un quartier quelque peu infernal où l'on salit son linge et mouille ses mouchoirs.

« Où chacun ne se rend qu'en des occasions précises, qui engagent tout l'homme, et même le plus souvent l'homme avec sa famille, ses hardes, ses bêtes, ses lares et tout son saint-frusquin.

« Où les charrois de marchandises ailleurs plutôt cachés sont incessants, sur des pavés mal entretenus.

« Où les hommes et les chevaux en long ne sont qu'à peine différenciés et mieux traités que les ballots, bagages et caisses de toutes sortes.

« Comme le nœud d'une ganse où se nouent et dénouent, d'où partent et aboutissent des voies bizarres, à la fois raides et souples, et luisantes, où rien ne peut marcher, glisser, courir ou rouler sinon de longs, rapides et dangereux monstres tonnants et grinçants, parfois gémissants, hurlants ou sifflants, composés d'un matériel de carrosserie monstrueusement grossier, lourd et compliqué, et qui s'entourent de vapeurs et de fumées plus volumineuses par les jours froids, comme celles des naseaux des chevaux de poste.

« Un lieu d'efforts maladroits et malheureux, où rien ne s'accomplit sans grosses difficultés de démarrage, manœuvre et parcours, sans bruits de forge ou de tonnerre, raclements, arrachements : rien d'aisé, de glissant, de propre, du moins tant que le réseau n'a pas été électrifié ; où tremblent et à chaque instant menacent de s'écrouler en miettes les verrières, buffets à verrerie, lavabos à faïences ruisselantes et trous malodorants, petites voitures, chasses à sandwiches et garde-manger ambulants, lampisteries où se préparent, s'emballotent, se déballotent, se mouillent et se torchent dans la crasse de chiffons gras et sales, les fanaux suintants, les lumignons, les clignotantes, les merveilleuses étoiles multicolores — et jusqu'au bureau du chef de gare, cet irritable gamin :

« C'est LA GARE, avec ses moustaches de chat. » (Francis Ponge, La gare, in *Le grand recueil. Pièces*, Paris, Gallimard, 1961, p. 77-79).

1. Cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, p. 31.

§ 3. UNE DIFFICULTÉ « EPISTÉMOLOGIQUE » :

QUEL STATUT DONNER À LA « CONNAISSANCE DU MONDE » ?

Au lieu d'aborder aussitôt l'analyse du premier pôle de l'être-au-monde (le pôle « monde » qui se présente d'abord à nous, comme nous venons de le voir, comme un « monde ambiant »), Heidegger effectue un « détour » (GA 20, 215) qui consiste dans l'examen d'un obstacle préalable : pourquoi ne pas nous contenter du schéma classique suivant : d'un côté nous avons un « sujet » (le *Dasein*), de l'autre un « objet » (le monde), et leur relation est une relation de connaissance ?

Sujet ←—————→ Objet
(La mens humaine) — La connaissance — Le monde extra-mental

Loin de contribuer à une formulation correcte du « problème du monde », c'est précisément ce genre de schéma qui masque la structure phénoménale propre de l'être-au-monde. En effet, il enferme le sujet dans l'immanence de sa propre intériorité (le « mythe » d'une intériorité isolée du monde) et elle réduit le monde à une pure extériorité, difficilement accessible, voir même impossible à atteindre. C'est précisément ce genre de faux problème que l'approche que tente Heidegger veut éviter. Le *Dasein* existe toujours en commerce avec un monde qui l'accapare, l'assiège, l'assaille, l'investit, au point de l'obnubiler ou de l'hébéter (*Benommenheit*, SZ 61) complètement.

L'attitude purement cognitive (entièrement faite de curiosité théorique) à l'égard d'un monde qui devient alors un pur objet d'investigation théorique n'est nullement « naturelle ». Elle suppose au contraire qu'on ait déjà fait abstraction d'un certain nombre de soucis « pratiques », de « besoins » (*Besorgen*) qui caractérisent le commerce « normal » et « naturel » avec le monde. D'où les deux thèses suivantes, importantes pour la suite de l'analyse.

- 1 / Loin d'être emmuré, encapsulé dans son intériorité, depuis toujours déjà le *Dasein* est « hors de soi », auprès des étants qui viennent à sa rencontre et qui font partie d'un monde toujours déjà découvert (SZ 62). Un des fantasmes les plus indéracinables de la théorie de la connaissance est d'imaginer le sujet comme une espèce de Robinson Crusoë sur son île, attendant un bateau qui n'arrivera peut-être jamais pour l'emmener sur la terre ferme du monde extérieur. C'est ce fantasme qu'il faut rejeter vigoureusement, si on ne veut pas se laisser piéger par des faux problèmes.
- 2 / D'où la seconde thèse, relative au statut de la connaissance : l'attitude « cognitive », au sens strict, suppose une « position dans l'être » (*Seins-stand*), nouvelle face au monde toujours déjà ouvert au *Dasein*. Ou encore : l'analyse de l'être au monde est prioritaire par rapport à toute théorie de la connaissance. En ce sens, l'ontologie précède l'épistémolo-

gie : « l'être au monde comme constitution fondamentale réclame une interprétation préalable » (SZ 62). « La connaissance du monde est une manière d'être du *Dasein*, tel qu'elle est ontiquement fondée dans la constitution fondamentale de celui-ci, l'être-au-monde » (GA 20, 217).

Est-ce à dire qu'il n'y ait plus de « problème de connaissance » ? Non, répond Heidegger dans les *Prolegomènes*, mais le « problème de la connaissance » change radicalement de visage : au lieu de se demander comment un « sujet » peut sortir de soi pour entrer en relation avec un « objet » extérieur, le problème devient celui de décrire l'attitude cognitive comme modalité particulière de l'être-au-monde. « Le problème fondamental est justement de voir cette structure fondamentale et de la déterminer de manière ontologiquement adéquate en son authentique *a priori*. Le problème de la connaissance n'est pas éliminé par un coup de force ; au contraire, ce n'est que s'il est placé sur son sol possible qu'il devient un problème » (GA 20, 218).

D'où la nécessité d'une description phénoménologique de la structure intentionnelle du connaître, en partant de la structure de l'« être-déjà-auprès-de ». Dans les *Prolegomènes* (GA 20, 219-220), Heidegger la décompose en cinq moments :

- 1 / Tout connaître implique un *se-diriger-vers* (*Sichrichten-auf*) ;
- 2 / Celui-ci libère un *séjourner-auprès-de* (*Sichaufhalten-bei*) = *Aufenthalt*, le « séjour » ;
- 3 / *Vernehmen* = l'accueil qui consiste dans l'extrapolation explicite (*Auseinanderlegen*; *Auslegen*) des déterminations de la chose. Cela requiert une « technique » discursive spécifique, celle de l'énoncé propositionnel ;
- 4 / *Verwahrung* = « conservation » de la vérité entrevue, c'est-à-dire constitution d'un savoir déposé dans une suite d'énoncés, donc formation d'une « théorie » ;
- 5 / Invention d'une nouvelle manière d'être, d'attitudes spécifiques qui caractérisent l'existence « théorique ».

Toutes ces opérations et attitudes ne doivent toutefois pas être comprises comme sortie de soi et retour à soi, c'est-à-dire, selon une analogie légèrement boiteuse, comme le mouvement de l'escargot qui sort ses antennes (GA 20, 223-224). Si l'escargot était un existant (ce qu'il n'est pas), alors il faudrait dire que même dans sa coquille, il est déjà « au-dehors » ! (GA 20, 224). Le processus cognitif ne pourrait pas être effectué si, depuis toujours déjà, le *Dasein* n'était pas « au-dehors », en contact avec les choses. On est alors obligé de se demander ce qui garantit ce contact élémentaire, puisque « tout connaître n'est que l'appropriation et le mode d'accomplissement de ce qui fut déjà découvert par d'autres attitudes primaires » (GA 20, 222). Heidegger suggère alors une solution très audacieuse, inspirée de saint Augustin et de Pascal : la première sortie de soi, et par le fait même le contact élémentaire avec la réalité, ce sont les affects de l'amour et de la haine qui l'opèrent !

III

La mondanéité du monde

Après ces explications préalables, nous sommes en mesure d'aborder l'analyse du premier pôle de l'être-au-monde qui couvre les § 14-24 (chap. III) de l'ouvrage.

§ 14. DU MONDE À LA MONDANÉITÉ :

UNE DÉCISION TERMINOLOGIQUE ET SES ENJEUX

À supposer que la tâche d'une interprétation phénoménologique est de définir un mode d'être relatif au monde, cette interprétation devra se garder d'une double tentation. D'abord la tentation de la facilité qui consisterait dans la simple énumération « ontique » de l'ensemble des étants intramondains (le monde = la somme des choses) ou — c'est la tentation plus subtile de Wittgenstein dans le *Tractatus* — l'assimilation du monde à la « somme de ce qui est le cas ». D'autre part — c'est la tentation de toute l'ontologie traditionnelle —, la définition du monde à travers la catégorie de la substantialité (§Z 63). En refusant cette double tentation, nous devons nous en tenir à une définition du « monde » comme ce en quoi vit le *Dasein* factuel. Cette analyse avait déjà été esquissée en 1919 en termes de description phénoménologique du « vécu du monde ambiant » (*Umwelt-erlebnis*)¹.

Peut-être faudrait-il alors parler d'une pluralité de « mondes » : je vis à la fois dans le « monde » de l'université, de l'Eglise catholique, de ma paroisse, de mon immeuble, etc. Chacun de ces « mondes » se comprend en fonction de la relation que j'entretiens avec lui. Je ne puis donc pas

1. GA 56/57, 70-73. C'est précisément dans ce contexte que Heidegger emploie la formule *Es weltet* (p. 73) souvent citée par Gadamer. On notera qu'il la met en opposition avec la formule *Es wertet*. Ce n'est donc pas comme si le sujet venait greffer des significations « axiologiques » sur un monde fait de factualité brute. Cf. également GA 20, § 21a, 226-229.

mettre cette relation entre parenthèses. Si je le fais, ces « mondes » ne cessent pas d'exister (car ce n'est pas moi qui suis leur auteur), mais ils deviennent autre chose : des « ensembles », des « structures », etc. Le terme technique de « mondanéité » (*Weltlichkeit*) fixe cette manière d'être du *Dasein* (§Z 65). Nous n'aurons donc le droit de parler de « mondanéité » que si nous envisageons la manière d'être du *Dasein* et non quand nous avons en vue les propriétés « objectives » des choses qui font partie du monde.

Une analyse radicalement non phénoménologique du monde

1. Le monde est tout ce qui est le cas.
2. Le monde est l'ensemble des faits, non pas des choses.
- 1.11. Le monde est déterminé par les faits, ces faits étant la *totalité* des faits.
- 1.12. Car la totalité des faits détermine ce qui est le cas et aussi tout ce qui n'est pas le cas.
- 1.13. Les faits dans l'espace logique constituent le monde.
- 1.2. Le monde se décompose en faits.
- 1.21. Une chose peut ou bien être le cas ou bien ne pas être le cas et tout le reste demeurer égal.
2. Ce qui est le cas, le fait, est l'existence d'états de choses.
- 2.01. L'état de choses est une liaison d'objets (entités, choses).
- 2.011. Il est essentiel à la chose de pouvoir être partie intégrante d'un état de choses.
- 2.021. En logique rien n'est accidentel : si la chose *peut* être le cas dans un état de choses, il faut que la possibilité de l'état de choses soit préalablement inscrite dans la chose (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. mod.).

Or, estime Heidegger, toute l'ontologie jusqu'ici, pour autant qu'elle tenait un discours du monde, a toujours méconnu cette différence. Chaque fois qu'elle parlait du « monde », de la « nature », du « cosmos », etc., elle a escamoté la dimension de la mondanéité. C'est cette lacune fondamentale que l'analytique existentielle devra réparer en priorité. L'analyse s'effectue en trois temps : elle dégage d'abord le phénomène de l'*environnementalité* (*Umweltlichkeit*) et de la mondanéité comme telle (§ 15-18) ; ensuite Heidegger montre sur un contre-exemple particulièrement illustre comment une théorie philosophique du monde, une cosmologie, peut passer complètement à côté de ce phénomène. Il s'agit du traitement du problème du monde chez René Descartes (§ 19-21) ; enfin il s'agit d'élaborer une première réponse à la question déjà évoquée : qu'en est-il du rapport du *Dasein* à la spatialité ? (§ 22-24).

A. MONDE AMBIANT ET « MONDE »

§ 15. LES « CHOSSES » A MÊME LE MONDE AMBIANT :
LES « USTENSILES »

Tournons-nous d'abord vers le monde « ambiant » qui nous entoure, le « monde » « autour » (*Um*) de nous avec lequel nous sommes en « commerce » (*Umgang*) quotidien. Ce commerce présente lui-même divers aspects, selon les modalités de notre préoccupation (*Besorgen*). Justement : comment se présentent les « choses » dont nous nous préoccupons ? Quel est leur mode d'être ? Une « explicitation phénoménologique » (*phänomenologische Auslegen*, SZ 67) doit trouver une réponse à ce genre de question. Que le « monde ambiant » se compose de « choses » va de soi : sur mon bureau il y a un ordinateur, des crayons, du papier, un livre, une imprimante, etc. Ils font partie de ce que Heidegger dans les *Prolégomènes* appelle fréquemment une *Werkwelt*, un « monde de l'ouvrage » et dont l'exemple privilégié est l'atelier du cordonnier (GA 20, 255).

Mais quel est le mode d'être des « choses » à même un tel monde ambiant ? Le crayon, ce n'est pas un objet oblong de couleur noire, affûté à une extrémité, ayant un certain poids, volume, etc. Non : c'est « un machin pour écrire », de même l'ordinateur, etc. L'être du crayon ou de l'ordinateur, c'est ce que je découvre en les « pratiquant », en m'en servant. Fort opportunément, Heidegger rappelle à cette occasion que le mot grec pour désigner les « choses » est τὰ πράγματα (SZ 68). Mais tout se passe comme si ce coup de génie de la langue grecque était resté sans effet sur la pensée grecque : les penseurs grecs oublient ce que la langue grecque donne à penser, à savoir que les « choses » sont essentiellement des πράγματα, inséparables de leur pratique ou de leur mise en pratique. C'est pourquoi le génie de la langue allemande doit voler au secours de la pensée. Souvent dans la langue allemande, la nomination d'une chose comporte le suffixe -zeug : Näh-zeug, Werkzeug, Fahrzeug, Schreibzeug. En faisant de ce suffixe un substantif : Zeug, nous retrouvons l'équivalent allemand exact du terme grec : πρᾶγμα. Πρᾶγμα = Zeug. En français on peut adopter la traduction plus approximative d'ustensile. Pour désigner le mode d'être des choses à même le monde ambiant, nous pourrions alors parler de leur *Zeughaftigkeit* (ustensilité).

1. Pour Heidegger, « la mondanéité du monde est fondée dans le monde spécifique de l'œuvre » (GA 20, 263). On mesure alors la différence qui sépare son « pragmatisme » de l'analyse de Hannah Arendt, qui dans son ouvrage capital, *La condition de l'homme moderne* distingue soigneusement les trois catégories constitutives de la philosophie pratique que sont le travail, l'œuvre et l'action. Concernant la catégorie de l'œuvre, cf. le chapitre IV de l'ouvrage.

L'ustensile

Il existe un rapport certain entre ustensile et utile — et d'autre part entre ustensile et ostensible. Un ustensile est donc quelque chose d'utile, généralement exposé de façon ostensible (par exemple au mur de la cuisine). Il est évident d'ailleurs qu'il n'y a pas loin d'utile à outil. Il y a enfin dans ustensile une sorte de forme fréquentative par rapport à utile : c'est quelque chose dont on se sert fréquemment, quotidiennement ou bi-quotidiennement.

Littre dit qu'ustensile vient d'uti (servir, racine d'outil) et qu'il devrait s'écrire et se dire utensile. Il ajoute que l's est sans raison et tout à fait barbare. Je pense pour ma part qu'il a été ajouté à cause justement d'ostensible, et qu'il n'y a là rien de barbare, quelque chose au contraire d'une grande finesse.

L'outil est un instrument qui sert aux arts mécaniques. L'ustensile est toute espèce de petit meuble servant au ménage, et principalement à la cuisine. D'où un rapprochement possible avec la racine ust : supin de urere, brûler, comme dans ustion, combustion.

Dans ustensile, il faut reconnaître aussi une parfaite convenance au caractère de l'objet, qui se pend au mur de la cuisine, et qui, lorsqu'on l'y pend, s'y balance un instant, y oscille, en produisant contre le mur un bruit assez grêle (celui des objets en métal mince. L'ustensile est souvent en fer-blanc, ou en aluminium).

C'est un objet modeste, léger, nettement spécialisé dans son utilité, assez peu brillant, un peu clinquant toutefois, de petite envergure et qui tient en main sans leur peser beaucoup.

Il est d'ailleurs entendu qu'il ne présente rigoureusement aucun intérêt en dehors de son utilité précise.

S'il pouvait être en papier, il le serait : de fait, il est en feuille de métal.

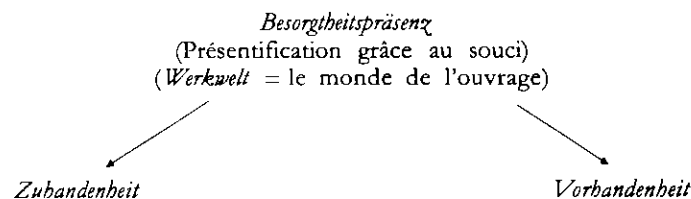
Paysage des ustensiles : la cuisine, où ils sont pendus un peu comme des ex voto (Francis Ponge, L'ustensile, in *Le grand recueil. Méthodes*, Paris, Gallimard, 1961, 218-219).

Evidemment cette notion devra être prise dans un sens aussi large que possible, en évitant toute restriction « utilitariste » ou « instrumentaliste ». Si tous les « outils » sont des « ustensiles », tous les « ustensiles » ne sont pas nécessairement des outils. De même pour les instruments. Pour faire un « monde ambiant » — atelier du cordonnier, salle d'opération du chirurgien, salle de classe de l'enseignant — il faut en règle générale une pluralité d'ustensiles. Mais plusieurs ustensiles juxtaposés les uns aux autres ne forment pas encore un « monde ambiant ». Une « boîte à outils » n'est pas un « monde ambiant », un atelier l'est, même si l'ouvrier qui en parle l'appelle « ma boîte » ; une trousse de chirurgien n'est pas un « monde ambiant », une salle d'opération ou un cabinet de dentiste l'est, etc. Allons-nous dire qu'il « faut de tout pour faire un monde » ? Evidemment non ! Il suffit que nous disposions d'un certain nombre, pas nécessairement très élevé, d'ustensiles, pour accéder au phénomène « monde ambiant ». Le passage du concept

santé. C'est la Forêt-Noire comme cadre de mes vacances d'hiver par exemple. Mais à chaque fois, il semble qu'elle ne soit envisagée qu'avec les yeux d'un « usager ». Peut-elle acquérir un autre statut que celui que nous dévoile la *Zuhandenheit*? Celui-ci sera-t-il alors celui de la simple *Vorhandenheit*? Ou devons-nous chercher une troisième catégorie ontologique? A ce stade de notre investigation, la question doit rester en suspens. Une seule question surgit pourtant dès à présent : comment déterminer d'un point de vue ontologique, le rapport entre *Vorhandenheit* et *Zuhandenheit*? Faut-il, comme le veut le sens commun, que les choses soient déjà là, existent déjà, avant de tomber, au titre d'ustensiles, « entre les mains » du *Dasein* (SZ 71)?

<i>Vorhandenheit</i> = être-sous-la-main (?)	→	Chose (<i>Ding</i>)
<i>Zuhandenheit</i> = être-à-portée-de-la-main (= <i>Dasein</i>)	→	Ustensile (<i>Zeug</i>) (monde ambiant)

Dans les *Prolegomènes*, Heidegger affirme clairement que le souci apprécie en même temps la *Vorhandenheit* et la *Zuhandenheit* :



§ 16. LE MONDE S'ANNONCE

En découvrant le mode d'être original des ustensiles, nous ne sommes pas encore sûrs d'avoir déjà découvert le monde. Nous ne savons pas encore s'il y a un « monde » et sous quelle forme. Le monde nous reste encore voilé; pourtant il s'annonce déjà¹. De quelle façon? La réponse de Heidegger est génialement paradoxale : il s'annonce, dès lors que, dans le « monde » des ustensiles, « quelque chose » ne tourne plus rond! Ce n'est que quand l'ustensile devient partiellement ou totalement inutilisable, quand il doit passer au rebut — par exemple quand une voiture passe à la casse — que je commence à remarquer son être spécifique d'ustensile, et

peut-être même sa simple « présence » gênante. Voici comment se fait remarquer la *Vorhandenheit* : la carcasse d'une voiture accidentée abandonnée au bord de la route et défigurant le paysage, une machine qui tombe en panne, faute de pièce de rechange disponible, de sorte que tout un atelier se trouve mis en « chômage technique », etc. Je découvre alors — souvent à mes dépens — qu'une chose qui perd son caractère de chose « à-portée-de-main » (de la *Zuhandenheit* on passe alors à l'*Unzuhandenheit* GA 20, 256) ne cesse pas d'exister, elle ne disparaît pas purement et simplement, mais elle se rappelle à moi de façon souvent très désagréable — elle m'encombre, elle m'impose sa présence, alors que jusque-là, je ne l'avais pas « remarquée » en tant que telle, tout en l'utilisant.

La description que Francis Ponge donne de l'ustensile est en ce sens partiellement inadéquate d'un point de vue phénoménologique. Normalement, l'ustensile n'est justement pas « ostensible » (*auffällig*), mais précisément « non ostensible » (*unauffällig*). Ce n'est que quand il n'est plus utilisable, ou quand il fait défaut, qu'il devient « ostensible »! (cf. GA 20, 257). Nous pourrions dire que c'est précisément dans ces conditions-là que nous remarquons la simple présence ou absence de la chose. Elle nous « obsède » alors au sens littéral du mot, elle nous assiège. « Imposition » (*Auffälligkeit*, Ponge dirait : « ostensibilité »), « insistance » (*Aufsässigkeit*), « saturation » (*Aufdringlichkeit*) (SZ 34) sont les trois marques phénoménologiques qui caractérisent ce mode de présence. Chacune renvoie à un ensemble plus vaste, à l'intérieur duquel ces choses devraient « fonctionner » : un « monde » justement, par exemple le monde de l'atelier qui risque d'être mis au chômage — et le moins qu'on puisse dire est que, dans un tel cas, le « monde ambiant » change totalement « d'ambiance »!

C'est d'abord sous ce mode privatif et négatif que le monde s'annonce à nous. Nous pourrions dire que le « monde », c'est ce que nous découvrons quand les « choses »-ustensiles ne « fonctionnent » plus du tout. C'est alors que nous découvrons que le « monde » est toujours déjà là, antérieurement même à nos préoccupations, mais aussi antérieurement à tout constatar, à toute observation ou à tout intérêt théorique le concernant. Le monde, en ce sens, est « ouvert » (*Erschlossenheit*) et ce que veut dire cette ouverture, nous ne le comprenons jamais mieux que quand nous nous trouvons devant une pancarte sur laquelle on peut lire « Fermeture provisoire » ou « définitive » du magasin, pour cause d'inventaire, de rupture de stock, de faillite », etc. Ainsi venons-nous de gagner une première définition de l'être-au-monde comme tel : « L'identification non thématique, circonspéc aux renvois constitutifs de l'être-à-portée-de-la-main de l'ensemble d'outils » (*das unthematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzen konstitutiven Verweisungen*, SZ, p. 76).

1. Cf. GA 20, 257-259; 269-271.

§ 17. RENVOI ET SIGNES.

ÉBAUCHE D'UNE SÉMIOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Ce paragraphe¹ ainsi que le suivant doivent particulièrement retenir notre attention, parce qu'ils nous font franchir le seuil vers une conception proprement phénoménologique de la signification. Ce n'est que beaucoup plus tard — au § 34 — que celle-ci débouchera sur une théorie du langage proprement dit. C'est le phénomène du « renvoi » (*Verweisung*), déjà entrevu à plusieurs reprises, qui sert de fil conducteur à l'analyse du signe et de la signification. L'idée centrale est que, sous certaines conditions, les « ustensiles », qui, en tant que tels, renvoient déjà implicitement à d'autres ustensiles, peuvent assumer une fonction explicite de « renvoi », auquel cas ils « font signe » vers autre chose qu'eux. Le *Zeug* devient *Zeichen*, dès lors qu'il revêt cette fonction de désignation. Comme le fait le pragmatisme de Charles Sanders Peirce², Heidegger aborde donc lui aussi le problème du signe et de la désignation, non à partir du langage, c'est-à-dire d'une *sémiologie* du *signe linguistique* (c'est ce que fait de Saussure), mais sous l'aspect *sémiotique* plus général de la fonction de désignation qui se manifeste partout à même le monde ambiant : bornes routières, amers pour la navigation, drapeaux, marques de deuil, etc. (*SZ* 77)³.

Alors que Peirce, fidèle à son idée de la logique, part de la catégorie générale de relation, dans laquelle il introduit des subdivisions du type *indice*, *icône*, *symbole*, etc., Heidegger, en cela plus phénoménologue, récuse cette détermination trop formelle (*SZ* 77). Sans doute la phénoménologie doit-elle aussi s'intéresser à la diversité des manifestations du signe : une trace n'est pas signe de la manière qu'un monument aux morts, un contrat signé, un témoignage, etc. La liste que Heidegger présente n'a d'ailleurs pas d'autre but que d'attirer l'attention sur cette extrême diversité des « signes » : « trace, vestige, monument, document, témoignage, symbole, expression, phénomène, signification » (*SZ* 78 ; cf. *GA* 20, 275).

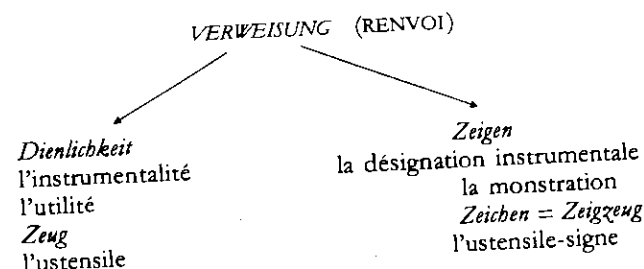
Sa propre analyse se concentre sur un seul cas de figure, très judicieusement choisi : l'indicateur de direction des voitures, dont, à l'époque, les voitures commençaient à être équipées. Ici encore, ce qui l'intéresse, c'est la description de « la structure ontologique du signe en tant qu'ustensile »

1. Cf. *GA* 20, 252-257 ; 272-283.

2. Cf. Charles Sanders Peirce, *Écrits sur le signe*, trad. Gérard Deledalle, Paris, Ed. du Seuil, 1978.

3. Sur la distinction entre les deux approches, cf. l'excellente analyse de Emile Benveniste dans son étude *Sémiologie de la langue* reprise dans *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1978, 43-66. Je renvoie à ma présentation des deux approches dans : *Etre et Langage I. Le Temps des fondations*, Paris, Ass. André-Robert, 1988, p. 124-146.

(*SZ* 78). Tout signe partage avec l'ustensile son caractère d'instrumentalité, mais pour qu'on puisse parler de signe, cette instrumentalité doit être « spécialisée » au sens de la désignation :



Heidegger est aussi « pragmatiste » que Peirce ou Wittgenstein dans sa thèse que ce n'est que l'usage qui nous fait comprendre la nature du signe, comme le montrent les expressions « *Umgangsart mit Zeigzeug* » ou « avoir affaire aux signes » (*Zu-tun-haben mit Zeichen* *SZ* 79)¹. En effet, pour comprendre en quel sens l'indicateur de direction de la voiture est un signe de direction, et non un simple ornement comme l'est un enjoliveur (qui est « signe » en un autre sens), il faut posséder son mode d'emploi. Le second Wittgenstein ne dira pas autre chose.

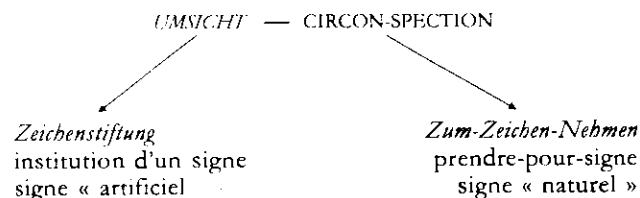
On peut alors définir la fonction générale des signes, toutes catégories confondues, par la formule suivante : « s'orienter dans le monde ambiant » (*SZ* 79). C'est sans doute pour cette raison que la description s'est s'y longuement attardée au cas de la voiture.

Si l'on envisage maintenant le signe sous l'angle de son *institution*, on retrouve le même phénomène : les signes ne tombent pas du ciel ; ils ont besoin d'être institués. Mais comment concevoir cet acte d'institution ? Il s'enracine dans une attitude déterminée à l'égard du monde ambiant : « la circonspection » (*umsichtige Vorsicht*, *SZ* 80). Quelle que soit la nature du signe, la véritable puissance instituante-instauratrice du signe est toujours le *souci* (*GA* 20, 281). « Tout prendre-pour-signe, tout usage de signe, institution de signe, n'est qu'une formation déterminée de la préoccupation spécifique du monde ambiant, pour autant qu'il doit être disponible » (*GA* 20, 285). Pour mieux pouvoir nous « orienter » dans le monde ambiant (ce mot devant être pris dans un sens aussi large que possible), nous avons

1. Dans les *Prolégomènes*, il donne une liste des travaux théoriques qui font autorité en matière de théorie de la signification et dont il présuppose la connaissance. Il s'agit évidemment des *Recherches logiques* de Husserl (en particulier de la première *Recherche*, intitulée « Expression et signification »), mais aussi des recherches de Leibniz concernant la *caractéristique universelle*, des travaux de Oswald Spengler sur le *symbole* et de la *Philosophie des formes symboliques* de Ernst Cassirer (*GA* 20, 276-277).

besoin de nous doter de « points de repère », c'est-à-dire de marqueurs de toutes sortes, dont la fonction est précisément de faire remarquer (*Auffälligkeit* : imposition) telle ou telle chose, de la rendre « imposante ». C'est cette « imposition » qui est son principal « signe distinctif » (SZ 81 ; GA 20, 283). Le signe est d'abord un *marqueur* qui veut attirer l'attention, un *token*, dirait-on en anglais.

L'institution du signe peut dès lors présenter deux aspects : soit la fabrication d'un ustensile appelé à jouer le rôle de signe ; soit le « prendre-pour-signé » (*Zum-Zeichen-nehmen*) d'une chose déjà existante. Ainsi le vent d'est est-il « signe » de pluie dans certaines contrées (en Forêt-Noire, c'est le vent du sud). A première vue, cette distinction semblerait correspondre à la distinction de l'artefact et du signe naturel. Mais Heidegger entend précisément fonder phénoménologiquement ce genre de distinction en l'inscrivant dans l'horizon des attitudes et des comportements qui permettent de la comprendre. Il apparaît alors que les deux classes de signes doivent leur origine à une même attitude : la circonspection.



Dans le second cas, le signe a manifestement une fonction de découverte : il permet de découvrir des traits de la réalité qui autrement resteraient inaperçus. Il est donc au service d'une interprétation, nous pourrions dire d'une « relecture », plus profonde de la réalité.

Dans une sorte de digression, Heidegger amorce une réflexion sur le statut des signes dans le monde primitif (SZ 81-82 ; GA 20, 284). Nous retrouvons ici la problématique abordée au § 11. Les signes, nombreux et complexes, qu'invente l'homme primitif pour s'orienter dans son monde ambiant et pour le rendre intelligible, ont-ils un statut particulier ? Leur seule particularité semble consister dans le fait que l'homme primitif, tout en recourant à des signes, ignore encore la différence entre le signifiant et le signifié. Pour lui, le signe, c'est la chose. Autrement dit, il ne « sait » pas encore que le signe (n'est) qu'un ustensile. On peut alors se demander — question déjà abordée au § 11 — quels sont les critères pour une interprétation adéquate de l'être-au-monde de l'homme primitif, et de la « compréhension de l'être » qu'il a éventuellement développée. La *Zuhandenheit*, étrangement, ne semble pas suffire pour une telle caractérisation. En tout cas il faut résister à la tentation d'attribuer à l'homme primitif une tendance générale à « objectiver » des processus psychiques et des événements. La

coïncidence caractéristique du signe et de la chose désignée n'est pas le résultat d'une tendance générale à l'objectivation, mais exprime plutôt l'incapacité à « objectiver » !

Notons pour conclure que l'interprétation phénoménologique du signe esquissée dans ce paragraphe, est encore provisoire. Elle propose simplement une première caractérisation du lien entre signe et renvoi, en insistant sur trois traits : 1 / toute monstration est fondée dans la structure générale de l'*ustensilité* qui décrit ce que d'autres théories sémiotiques appelleraient sans doute l'*instrumentalité* du signe ; 2 / toute monstration présuppose une totalité d'ustensiles (*Zeugganzheit*) et un « complexe de renvois » (*Verweisungszusammenhang*). Les théoriciens contemporains de la signification parleraient ici de *système* ; 3 / si on peut parler de système à propos du « complexe de renvois », il ne faudrait pas le définir par un axiome de clôture, comme chez Saussure, mais au contraire par un axiome d'*ouverture*. En effet, le signe nous ouvre sur le monde ambiant, en nous permettant de nous y orienter. C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue, quand on lit la définition technique du signe sur laquelle s'achève le paragraphe : « Le signe est un étant ontiquement à-portée-de-la-main, qui, en tant que cet ustensile déterminé, fonctionne en même temps comme quelque chose qui indique la structure ontologique de l'être-à-portée-de-la-main, de la totalité de renvois et de la mondanéité » (SZ 82).

Pour terminer, on peut relever une ultime remarque, capitale pour une discussion ultérieure de cette phénoménologie du signe : ce qui permet de comprendre la nature du signe ne peut pas lui-même être un signe. « Le renvoi, s'il doit devenir ontologiquement le fondement du signe, ne peut lui-même être conçu comme signe » (SZ 83). Le *renvoi*, qui joue un rôle capital dans la constitution de l'être-à-portée-de-la-main, ne peut lui-même être réduit à cette *Zuhandenheit*. Comment donc définir son statut ontologique ?

§ 18. MONDANÉITÉ ET SIGNIFICATIVITÉ

Le § 18 esquisse une réponse à cette question¹. De nouveau, nous effectuons le passage du monde ambiant à la mondanéité comme telle. Comment concevoir cette transition ?

Rappelons-nous d'abord qu'il faut résister à la tentation de « sémiotiser » la structure de renvoi. Pour qu'il y ait structure de renvoi, il suffit de découvrir à quoi sert une chose, quel est son usage (ou son mésusage : certains produits de nettoyage ne doivent pas se trouver « à portée de la main » des enfants !). Nous pouvons donc formuler un équivalent heideggerien du célèbre *meaning is use* du second Wittgenstein : « le renvoi, c'est le mode

1. Cf. GA 20, 285-292.

d'emploi ». C'est en effet ici que la parenté entre l'analyse « grammaticale » que Wittgenstein effectue dans les *Investigations philosophiques*¹ et l'analyse heideggerienne me semble être particulièrement forte. Wittgenstein et Heidegger ont au moins en commun le refus de déterminer la nature des choses par l'énumération d'un certain nombre de propriétés objectives. Je peux faire une énumération aussi exhaustive que possible des différentes propriétés objectives d'un marteau : sa longueur, son poids, le manche en bois, la partie métallique, etc., sans atteindre la seule chose qui compte et qui définit l'être du marteau en tant qu'ustensile : le marteau sert à marteler ! Ce service qu'il me rend, et que m'apprend seulement son usage, c'est son être même. De nouveau nous voyons surgir la différence ontologique capitale entre deux modes d'être irréductibles : *Vorhandenheit* et *Zuhandenheit*. Au niveau de la *Vorhandenheit*, les choses ont des propriétés objectives ; au niveau de la *Zuhandenheit*, il n'y a que des « appropriations » et des « inappropriations » (*Geeignetheiten und Ungeeignetheiten*, SZ 83). La portée de la distinction pour notre analyse est évidente : les « propriétés » peuvent être isolées les unes des autres tandis que les « appropriations » renvoient les unes aux autres, elles « se relancent » pour ainsi dire : c'est la structure de renvoi !

Pour exprimer cet effet universel de renvoi, Heidegger introduit un nouveau terme, très difficile à traduire : *Bewandtnis*. Faute de mieux, nous adopterons la traduction Martineau : *tournure*. Le terme doit être compris à partir de la locution familière en allemand de *etwas bewenden lassen* qui suggère l'idée du « retourner de quelque chose » par laquelle nous évoquons une signification sans être en mesure de dire en quoi elle consiste : « ... cela doit bien vouloir dire quelque chose... ». On pourrait imaginer un rapprochement avec l'interprétation lévi-straussienne de la notion de *mana*, « signifiant flottant » qui n'est pas encore alloué à un signifié déterminé². Peut-être le « *mana* » exprime-t-il en effet au niveau de l'existence primitive, le pari fondamental que n'importe quel phénomène doit bien avoir un sens, même et surtout si nous sommes encore incapables de dire en quoi il consiste.

Le postulat global qu'il « y a du sens dans tout cela », Heidegger l'exprime dans la notion de *Bedeutsamkeit*, qui vient ainsi compléter et expliciter la notion de *Bewandtnis*. Martineau traduit par *significativité* et nous suivrons son usage. Une autre traduction possible serait l'expression *signifiance* qui joue un rôle considérable chez Emmanuel Lévinas. Dire de quelque chose que cela est « signifiant », c'est le créditer d'une signification, sans qu'on soit capable de dire en quoi elle consiste. Entendue en ce sens, la notion de significativité jette un pont entre le « sémantique » (notion de *Bedeutung*, la signi-

fication au sens linguistique du mot), le « pragmatique » (l'usage « signifiant » que nous faisons de certaines choses) et « l'axiologique »¹. C'est bien la raison pour laquelle Heidegger choisit ce terme, tout en reconnaissant qu'il est en partie maladroit².

Mais il importe de reconnaître clairement la priorité du sens existentiel du terme sur le sens sémantique-linguistique. « Les renvois et connexions de renvois sont primordialement de la signification. Les significations sont... la structure d'être du monde » (GA 20, 286). Entendue ainsi, la significativité définit d'abord un certain *mode de présence* (GA 20, 287).

Pour bien comprendre le sens de cette analyse, il faut absolument résister à tout usage mystificateur, « symbolique » au mauvais sens du mot, de la notion de significativité. Les exemples avancés par Heidegger sont prosaïques à souhait. Les « ustensiles » du type : tracteur, moissonneuse-batteuse, etc. possèdent une « tournure » pour autant qu'ils prennent sens à l'intérieur d'une structure générale de renvoi qui leur préexiste : la ferme, et à travers elle, « le monde agricole ». De proche en proche, l'horizon de toutes les « tournures » sera la mondanité du monde. « Laissons les choses être ce qu'elles sont », à savoir des ustensiles. Ce laisser être pragmatique-ontique prend un sens ontologique plus radical à partir du moment où l'on se rend compte que pour cela, les choses doivent depuis toujours déjà avoir été découvertes. « Être-découvert » (*Entdecktheit*) : cette notion, dont nous avons déjà souligné l'importance cruciale, s'impose de nouveau à notre attention. Elle énonce une condition de possibilité essentielle de la compréhension ontologique de l'être-au-monde. Si le monde n'était pas depuis toujours déjà « découvert », jamais je ne pourrais appréhender les choses-ustensiles dans les « tournures » qui leur sont propres : marteler avec un marteau ; circuler en voiture, etc.

Ontiquement, rien de plus familier que cela : pour la circonspection quotidienne, le monde, même s'il n'est jamais parfaitement transparent, nous est (plus ou moins) *familier* et donc « compréhensible », parce qu'il a un « sens », c'est-à-dire d'abord une significativité. Un aspect fondamental de celle-ci est le fait que je « sais » que de ce monde, j'ai un « besoin » vital : *Angewiesenheit*. Martineau opte pour une traduction forte de ce terme, qui accuse le lien avec la « significativité » : *assignation*. « Le *Dasein*, pour autant qu'il est, s'est à chaque fois déjà assigné à un "monde" qui lui fasse rencontre, à son être appartient essentiellement cette assignation » (SZ 83). Vezin choisit une traduction plus faible : « être-relé ».

1. Encore faut-il éviter de faire de la significativité une « valeur » qui viendrait se greffer sur une nature aveugle (GA 20, 274).

2. « Je l'avoue ouvertement : cette expression n'est pas la meilleure, mais depuis lors, plusieurs années durant, je n'en ai pas trouvée d'autre, surtout pas une qui permet d'exprimer un lien essentiel du phénomène avec ce que nous nommons signification au sens de la signification des mots, pour autant que justement le phénomène a un lien interne avec la signification des mots, avec le discours » (GA 20, 275).

1. En particulier les § 11-14 de cet ouvrage, où apparaît la célèbre comparaison du langage avec une boîte à outils.

2. Cf. Claude Lévi-Strauss, Introduction à Marcel Mauss, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1978, p. IX-LII. Je renvoie à mon commentaire dans : *Être et langage*, I : *Le temps des fondations*, 43-47.

Dans la foulée, Heidegger formule une thèse qui joue un rôle fondamental dans sa conception du langage et de l'herméneutique à l'époque de *Sein und Zeit* : « Mais la significativité elle-même, dans laquelle le *Dasein* est à chaque fois déjà familier, abrite en elle la condition ontologique de possibilité permettant que le *Dasein* compréhensif (*verstehendes*) en tant qu'explicitatif (*auslegendes*) puisse ouvrir quelque chose comme des "significations" qui, de leur côté, fondent à nouveau l'être possible de la parole et du langage » (SZ 87, trad. mod.). Ici apparaissent les notions cardinales de *Verstehen* (comprendre), *Auslegung* (explicitation) et de *Sprache* et de *Rede* (langage et discours) qui seront analysées aux § 31-34¹. Nous aurons alors à préciser l'importance de la déclaration présente. Notons pour l'instant une correction introduite par la note marginale du *Hüttenexemplar* : au lieu de faire de l'être du langage une structure dérivée, il s'agit d'y reconnaître l'instance fondatrice première. Cette note correspond manifestement à une conception du langage que Heidegger développe seulement après *Sein und Zeit*. La perspective de *Sein und Zeit* consisterait plutôt à relativiser la dimension « linguistique » au profit d'une significativité plus élémentaire qui nous fait entrer dans le monde du sens. *Bedeutsamkeit* veut dire alors *deutendes Bedeuten* (GA 20, 292), c'est-à-dire un « signifier interprétant ». La significativité consiste dans une première *interprétation* du monde, grâce à laquelle la présence du monde se fait « signifiante » en de multiples sens. En d'autres termes, bien avant le langage, nous rencontrons le *phénomène herméneutique*!

Le § 18 s'achève sur un ultime avertissement : la significativité du monde ne doit pas être entendue au sens d'un système formel de relations. C'est pourtant ce que fait Peirce dans sa sémiotique qui est une algèbre universelle des relations. Heidegger a rencontré cette tentation dans les célèbres recherches de Ernst Cassirer relatives à la « substance » et la « fonction »². Quand lui-même parle de *Verweisungszusammenhang* il ne pense pas à un « fonctionnalisme » généralisé. Au contraire, l'idée mathématique de « fonction », loin de nous libérer du substantialisme ontologique, ne fait que le confirmer! (SZ 88). Il faut donc résister à la tentation de faire de la relation le caractère formel le plus général de tous les phénomènes (GA 20, 279).

1. Ce rapprochement est plus longuement développé dans les *Prolégomènes*. « Ce n'est que parce que le comprendre est le rapport d'être primaire à l'égard du monde et de soi-même qu'il peut y avoir quelque chose comme un comprendre autonome et une formation autonome du comprendre, et une appropriation du comprendre comme dans la connaissance historique et l'exégèse » (GA 20, 286).

2. Pour la critique de cette célèbre opposition, cf. GA 20, 272-273. Tout en reconnaissant l'importance de la distinction, Heidegger la récuse comme étant phénoménologiquement inadéquate, puisqu'elle repose sur une réduction objectiviste à un concept scientifique de la nature.

B. UN EXEMPLE DE RATAGE DE LA QUESTION DE LA MONDANÉITÉ DU MONDE : RENÉ DESCARTES

Les § 19-21 offrent un premier exemple de déconstruction¹. La théorie cartésienne du monde est ici prise comme exemple extrême d'une conception du monde qui se laisse guider par des catégories ontologiques inadéquates, puisées dans une idée déterminée de la nature, au lieu d'être tirées du phénomène de l'être-au-monde.

§ 19. LE MONDE COMME « CHOSE ÉTENDUE »

René Descartes transmet à toute la philosophie postérieure la distinction *ego cogito* = substance *pensante*/chose corporelle = chose *étendue*. Elle a sa racine dans une conception ontologique très précise de la substance. Toute substance peut être définie au moyen de ses attributs. Or, la propriété fondamentale de la substance corporelle est l'étendue. Tous les autres attributs en dérivent. D'où la nécessité, clairement affirmée dans le célèbre passage du « morceau de cire » dans la deuxième *Méditation métaphysique*, de tracer une distinction aussi tranchée que possible entre les qualités secondes (dureté, poids, couleur, etc.) et l'étendue comme qualité première qui, seule, garantit la *permanence constante* de la chose corporelle. C'est elle et elle seule qui est garante de la *mémeté* de la chose.

Qualité première et qualités secondes : le morceau de cire

« Commençons par la considération des choses les plus communes, et que nous croyons comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons. Je n'entends pas parler des corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'un en particulier. Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche, il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes : il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps se rencontrent en celui-ci.

1. Cette analyse est déjà esquissée au § 20 des *Prolégomènes* (GA 20, 231-251) avec quelques prolongements intéressants en direction de Leibniz et de Kant.

« Mais voici que cependant que je parle ou l'approche du feu, ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe il ne rendra plus aucun son : La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure, et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe se trouvent changées et cependant la même cire demeure » (René Descartes, *Méditations métaphysiques*, II).

Quand tout se liquéfie, qu'est-ce qui garantit encore la même chose de la chose ? Que deviendrait le célèbre exemple cartésien du morceau de cire dans l'analyse heideggerienne ? On aurait tort de penser que le souci principal de Heidegger consiste à lui restituer sa saveur, son odeur et sa couleur « charnelles ». Le conflit n'est pas entre une conception « intellectualiste » et une conception « sensualiste » de la chose. Pour Heidegger, il s'agirait plutôt de reconstituer l'ensemble des renvois qui permettent de comprendre le morceau de cire comme un étant à portée-de-la-main qui reçoit sa signification de son appartenance au monde ambiant de l'apiculteur : la ruche, la future bougie, etc.

§ 20. LES PRÉSUPPOSITIONS ONTOLOGIQUES DE LA CONCEPTION CARTÉSIENNE DU MONDE : LA SUBSTANTIALITÉ

La définition du corps par la simple extension est sous-tendue par une idée déterminée de l'être. L'être, c'est la *substantialité*, c'est-à-dire que « par substance, nous ne pouvons rien comprendre d'autre qu'un étant qui est ainsi que, pour être, il n'a besoin d'aucun autre étant »¹. Il est facile de voir que cette définition s'applique d'abord à Dieu, l'*ens perfectissimum* qui réalise parfaitement l'idéal du *nulla alia re indiget ad existendum*. À côté de lui, il n'y a que deux autres substances, la *res cogitans* et la *res extensa*. L'attribution d'un même sens d'être (la *substantialité*) à trois substances aussi différentes pose de redoutables problèmes, que les philosophes scolastiques ont eu le mérite d'aborder dans leurs doctrines de l'analogie de l'être², alors qu'aux yeux de Heidegger, Descartes l'esquive plutôt : « Descartes laisse inélucidé le sens de

1. *Principia* I, 51, p. 24.

2. Cf. Bruno Pinchard, *Métaphysique et sémantique. Autour de Cajetan. Étude et traduction du « De nominum analogia »*, Paris, Vrin, 1987.

l'être renfermé dans l'idée de substantialité et le caractère d'universalité de cette signification » (SZ 93). Cette esquive équivaut au refus d'élaborer une ontologie fondamentale, c'est-à-dire une théorie explicite des significations multiples de l'être. Pour Descartes, la substantialité est inaccessible, d'où la nécessité de s'en tenir à des propriétés essentielles telles que « pensée » ou « étendue ». Derrière la détermination du « monde » comme *res extensa* on devine ainsi « l'idée non seulement non clarifiée, mais encore déclarée non clarifiable en son sens d'être, de la substantialité » (SZ 94)¹.

§ 21. DISCUSSION HERMÉNEUTIQUE DE L'ONTOLOGIE CARTÉSIENNE DU MONDE

Critiquer la conception cartésienne du monde, en la rejetant comme fausse, pour lui en substituer une autre, censée être meilleure, est insuffisant. Il faut montrer que cette conception rate le phénomène de la mondanité au sens de l'être-au-monde et indiquer les raisons de ce ratage. C'est pourquoi il s'agit non d'une critique, mais d'un débat « herméneutique ». Heidegger fait ici le lien avec sa considération « épistémologique » du § 14 : la conception cartésienne du monde repose sur le primat incontesté de la *connaissance*, plus précisément de la connaissance scientifique : le monde de Descartes est le monde (= la nature) de la physique mathématicienne ! Là est d'ailleurs aussi sa grandeur : Descartes « accomplit philosophiquement et expressément le déplacement de l'influence de l'ontologie traditionnelle vers la physique mathématique moderne et ses fondements transcendants » (SZ 96).

La critique cartésienne des qualités sensibles a sa racine dans l'idée de l'être défini comme permanence constante (= être-sous-la-main). Les sens ne nous apprennent pas quels corps existent en eux-mêmes. Leur fonction est purement utilitaire-pragmatique et ne fait pas découvrir l'être même des choses. C'est alors que Heidegger esquisse une relecture phénoménologique de l'interprétation cartésienne de l'expérience de la dureté et de la résistance, mentionnée déjà au § 19. Relisons le passage clé des *Principia* : « Car, pour la dureté, tout ce que nous indiquons le sens à son sujet, c'est que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains lorsqu'elles s'y portent. En effet, si à chaque fois que nous portons nos mains vers quelque part, les corps qui s'y trouvent se retirent à la même vitesse qu'elles en approchent, nous ne sentirions jamais de dureté. Néanmoins, l'on ne peut concevoir en aucune manière que les corps qui se retireraient ainsi doivent perdre pour autant leur nature de corps ; par conséquent, celle-ci ne consiste point dans la dureté. »²

1. Pour une analyse détaillée des présuppositions de l'ontologie cartésienne cf. Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, op. cit., Paris, Vrin, 1975.

2. *Principia* II, 4, AT t. VIII, p. 42.

On devine facilement pourquoi, de tous les textes cartésiens, c'est surtout sur ce passage que se focalise la critique heideggerienne. Comme le souligne fortement Didier Franck, cela est dû en particulier au fait que les catégories ontologiques heideggeriennes (*Vorhandenheit/Zuhandenheit*) impliquent une référence privilégiée à la main qui traverse *Sein und Zeit* d'un bout à l'autre¹. Or, tout se passe comme si, pour Descartes, la dureté aussi bien que la résistance voulaient dire la même chose : l'impossibilité de bouger de place. Or « pareille interprétation de l'expérience de la dureté abolit le mode d'être de l'accueil sensible, et, avec lui, la possibilité de saisir en son être l'étant qui fait encontre en cet accueil » (SZ 97).

Dans un tel monde, où il n'y a que des vitesses relatives des corps les uns par rapport aux autres, il peut y avoir des collisions, parfois même violentes, entre deux corps ; mais il n'y aura pas de contact, ni de toucher, parce que ce phénomène est inconcevable. Tout s'explique par le simple mécanisme de l'action et de la réaction mécanique. Nous sommes dans la logique du « ôte-toi de là, que je m'y mette ! ». La main est une chose étendue qui se meut (c'est-à-dire change de position) avant d'être soit arrêtée par une chose qui lui résiste, soit réussir à la faire changer de position. Descartes « ne retient pas du tout la donnée phénoménale du tâter comme expérience de quelque chose, mais il interprète d'emblée le tâter mécaniquement au sens d'un mouvement quelconque d'une chose appelée "main" vers une autre chose quelconque qui lui échappe » (GA 20, 244). L'*aisthesis*, c'est-à-dire les qualités sensibles que nous découvrons grâce à l'expérience des sens, ne possède aucune « vérité », car elle ne nous fait pas comprendre l'être des choses. Une telle vision « objectiviste » du monde n'est pas absolument fautive ; elle rate simplement le sens des phénomènes : « La dureté et la résistance ne sauraient se manifester tant que n'est pas présent un étant ayant le mode d'être du *Dasein* ou, au moins, d'un vivant » (SZ 97). Le « monde » de Descartes est un monde « sous anesthésie générale » ! C'est précisément en cela que consiste l'extrémisme de sa conception du monde.

Elle l'est même doublement : d'une part, elle réduit le monde à la propriété substantielle de l'extension ; d'autre part, elle « empêche en même temps de porter les comportements du *Dasein* sous un regard ontologiquement adéquat » (SZ 98). Nous pourrions dire, en continuant à filer la métaphore de la main, que le sujet cartésien n'a plus de mains qui, en palpant, en manipulant, en caressant, atteignent l'être même de la chose. Ou plutôt, ses « mains » ne sont plus que les pinces extensibles d'un robot mécanique.

La riposte qui consisterait à dire qu'il faut d'abord avoir déterminé les propriétés fondamentales de la nature matérielle en tant que telle avant de

1. Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Ed. de Minuit, 1986, chap. IV : « Le toucher et la vie », p. 57-64. Sur la même question cf. Jacques Derrida, *La main de Heidegger*, in *Psychè. Invention de l'autre*, Paris, Ed. Galilée, 1987, 415-451 et Jean-François Courtine, *Donner/Prendre : la main*, in *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., 283-303.

pouvoir greffer sur cette réalité fondamentale des qualités « subjectives » du type : doux, rugueux, souple, rigide, agréable, désagréable, est phénoménologiquement irrecevable, nonobstant le recours tentant à des arguments de bon sens du genre : je dois d'abord couper une branche d'arbre avant de pouvoir l'utiliser comme une canne. « La reconstruction de la chose d'usage à partir de la chose naturelle est une entreprise ontologiquement discutable » (SZ 99, trad. mod.). Ce n'est pas de cette matière qu'on atteint l'être-à-portée-de-la-main, car on ne fait que tourner en rond dans une ontologie de l'être-sous-la-main, sans jamais changer de plan.

La tâche « herméneutique » de la déconstruction commence dès lors à se préciser : le problème est de comprendre pourquoi ce ratage du phénomène de l'être-au-monde n'est nullement accidentel, mais, d'une certaine manière, inévitable. Inversement, la déconstruction aboutit à la réappropriation de l'extension comme détermination fondamentale du « monde » (SZ 101). Encore faut-il préciser son sens *existential*, ce qui est justement la tâche des § 22-24.

C. L'AMBIANCE DU MONDE AMBIANT : LE « DASEIN » COMME ESPACEMENT

La longue analyse de l'ontologie cartésienne du monde, développée dans les § 19-21, ne s'achève pas seulement sur un bilan négatif, à savoir le constat que la notion cartésienne de « chose étendue » n'atteint jamais le phénomène du « monde ». En effet, le propos de faire de l'étendue la détermination fondamentale du monde n'est pas absolument erroné. Il faut simplement rendre sa « légitimité phénoménale » (*ihr phänomenales Recht*, SZ 101) à cette notion. Il s'agit bel et bien de penser la spatialité comme dimension constitutive du monde, mais au lieu de penser le monde en termes d'extension, il s'agit de penser la spatialité à partir de la mondanité.

Quelles sont les données du problème ? D'entrée de jeu (§ 12) Heidegger a rejeté l'idée que le rapport *Dasein*-monde puisse être compris comme une relation contenant/contenu. Le *Dasein* n'est pas un contenu, une chose simplement étendue, qui occuperait une portion mesurable d'espace dans le supercontenant que serait le monde. Cette constatation ne nous empêche évidemment pas d'occuper un siège dans le métro, pourvu qu'il soit libre ! L'espace n'est pas un contenant, c'est-à-dire un « réceptacle spatial » (*Raumgefäß*, SZ 101), comparable à une rame de métro bourrée de voyageurs. L'erreur serait d'en conclure que le *Dasein* n'a absolument rien à voir avec l'espace, ce qui reviendrait à le réduire à un phénomène purement temporel. Or, à partir du moment où nous disons que le monde nous « entoure », qu'il est « autour » de nous, et que les ustensiles se rapportent les uns aux autres selon la structure du renvoi, nous postulons une « spatialité » d'un certain

type. C'est elle qu'il s'agit de soumettre à une description phénoménologique¹. Nous retrouvons alors le phénomène de « l'ambiance » (*das Umhafte*) déjà mentionné. La tâche assignée ici à l'analyse phénoménologique est de « mettre phénoménalement en évidence la spatialité à même le monde du *Dasein* quotidien, de rendre visible la spatialité à même le monde en tant que monde ambiant » (*GA* 20, 307).

Cette tâche se répartit sur trois directions d'investigation :

- 1 / il s'agit d'abord de décrire la structure de « l'ambiance » (*das Umhafte*) comme telle (§ 22), ce qui exige qu'on s'intéresse à la façon dont les ustensiles occupent l'espace²;
- 2 / en second lieu, il faut envisager le *Dasein* lui-même en tant que spatial, en résistant à toute tentative de définir l'être spirituel par l'absence de spatialité. « Le *Dasein* lui-même est spatial » (*GA* 20, 317). Mais alors, la spatialité prend un sens existentiel (§ 23);
- 3 / enfin, il faut se demander sous quelles conditions exactement quelque chose comme un *espace pur* peut être découvert (§ 24).

§ 22. LA SPATIALITÉ PROPRE DES USTENSILES INTRAMONDAINS : « L'AMBIANCE »

Dans un premier temps, la description concerne simplement la façon dont les ustensiles occupent le monde ambiant. Le monde ambiant est peuplé d'ustensiles, « à-portée-de-la-main ». Ce caractère du « à-portée-de-la-main » ne se mesure jamais au centimètre et au millimètre près. C'est l'usage que je fais de l'ustensile, la façon dont je le manipule, qui me fait prendre conscience de sa « proximité » plus ou moins grande. S'il y a un critère de mesure, il est fourni par le souci. Nous pourrions dire que nous mesurons les distances non en années-lumière, kilomètres, mètres, centimètres et millimètres, etc., mais nous les évaluons en « quantité de souci ». Le crayon sur mon bureau est utilisable immédiatement; le livre doit être cherché dans la bibliothèque; pour remplir mon frigidaire, je dois « faire mes courses », etc.

Ainsi surgit un phénomène spatial *sui generis* : le phénomène de la *proximité* (*Nähe*), susceptible de nombreuses variations « qualitatives » et quantitatives. Qualitatives : cela correspond au phénomène de la « place » ou de l'emplacement. « Toutes les choses du monde ambiant sont *placées* » (*GA* 20, 310). Dans le monde ambiant, chaque chose a sa place, sinon cela

fait désordre ! Les illustrations sont faciles à trouver : l'aménagement d'une maison, le rangement et l'arrangement d'une chambre, etc. (*GA* 20, 311). C'est précisément ce genre d'activité qui nous fait prendre conscience de la spatialité propre du monde ambiant, dans lequel il n'y a pas de lieux quelconques. En allemand, le mot pour dire le rangement (*räumen*) indique directement cette spatialité *sui generis*.

Avoir sa place, ou être à sa place, est une marque spatiale qui va de pair avec la *tournure*. De nouveau on peut trouver une illustration ontique dans le phénomène de l'assignation d'une place (*Platzanweisung*). Après avoir arrangé la table pour le dîner, la maîtresse de maison assigne une place à chaque convive. Ainsi, de proche en proche, de renvoi en renvoi, ou de place en place, nous voyons se constituer le phénomène de la *contrée* (*Gegend*, *SZ* 103). Chaque place « prend place » dans une « contrée ». Il faut évidemment voir que nous avons affaire à des notions phénoménologiques qui ne doivent pas être confondues avec leurs équivalents topologiques ou géographiques au niveau de la *Vorhandenheit*. L'espace de la *Vorhandenheit* est un espace banalisé, parfaitement homogène, dans lequel il n'y a pas de lieu privilégié. Tous les lieux y sont interchangeables. L'espace de la *Zuhandenheit* est un espace structuré, comportant une pluralité de « lieux d'appartenance » (*Wo der Hinzugehörigkeit*, *GA* 20, 311), définis par la préoccupation :

(Niveau *existentiel*) *Platz* (emplacement) —————→ *Gegend* (contrée)
(Niveau *catégorial*) *Position* —————→ l'espace tridimensionnel

Si on peut parler ici de « dimensions », il faut laisser à cette notion sa concrétude phénoménologique : seul le *Dasein* peut dire « en haut », « en bas », « derrière, devant », et, plus concrètement encore, « sauter au plafond » ou « se trouver par terre » (*SZ* 103).

Ici aussi, le rapport place/contrée ne peut pas être défini comme relation d'emboîtement. Ce sont les emplacements successifs du soleil au firmament — levant, midi, couchant, etc. — qui indiquent des « contrées ». Et inversement, ce sont ces « contrées » qui marquent des emplacements : côté soleil/intempéries d'une maison; orientation d'une église avec l'entrée côté couchant, le chœur côté levant, etc. Toutes ces distinctions nous sont d'emblée familières (ce qui n'a pas empêché certaines cultures, par exemple la culture chinoise traditionnelle, d'inventer un système de géomancie extrêmement sophistiqué pour déterminer le meilleur emplacement d'une tombe ou d'un temple), et elles jouent un rôle essentiel dans notre perception du monde ambiant comme monde familier. Pour apercevoir, *remarquer*, l'espace en tant que pur espace quantitatif, nous devons faire un effort d'abstraction comparable à celui qui permet de percevoir derrière l'ustensilité de l'ustensile sa *Vorhandenheit* en tant que simple chose.

1. L'analyse développée dans les § 22-24 de *Sein und Zeit* est déjà esquissée au § 25 des *Prolegomena* (*GA* 20, 306-325).

2. Cf. *GA* 20, 308-312.

§ 23. LA SPATIALITÉ CONSTITUTIVE DU DASEIN

Il faut toutefois encore faire un pas de plus et décrire la spatialité qui caractérise le *Dasein* comme tel¹. Au lieu de fixer l'attention sur la façon dont les ustensiles « se tiennent dans l'espace, chacun « à sa place », on peut examiner la manière dont le « sujet » (c'est-à-dire le *Dasein*) se rapporte à l'espace, compte tenu du fait que l'être-*au*-monde connote nécessairement un tel rapport.

Ici surgissent deux nouveaux phénomènes qui ont évidemment un rapport avec le phénomène de la « proximité » évoqué au paragraphe précédent : *Entfernung* et *Ausrichtung* (trad. Martineau : *éloignement/orientation*; trad. Vezin : *déloignement/aiguillage*).

1. L'éloignement (*Ent-fernung*)

Au plan catégoriel de la *Vorhandenheit*, ces phénomènes correspondraient aux notions d'écart (ou de distance) et d'orientation. Au plan existentiel, la première expression a un sens actif et transitif (SZ 105, cf. GA 20, 313). Pensons à Tartufe : « Cachez ce sein que je ne saurais voir ! ». Mais, ajoute Heidegger aussitôt, l'éloignement, la mise à l'écart d'une chose n'est qu'une modalité déterminée, factuelle, d'une structure fondamentale de l'existence : « Le *Dasein* est essentiellement éloignant, c'est-à-dire qu'il laisse à chaque fois, comme l'étant qu'il est, de l'étant venir à l'encontre de la proximité » (SZ 105). Son souci constant est de neutraliser les distances, de « s'approcher » des choses et des êtres. (Cela ne m'empêche pas de donner un coup de pied dans une chaise qui me barre la route, précisément celle qui m'empêche de « m'approcher » d'un endroit déterminé.)

Entendue ainsi, l'expression heurte évidemment l'usage linguistique courant, mais cette violence est requise par le phénomène lui-même (GA 20, 313). A ce titre, il s'agit d'un « concept herméneutique » qui désigne une manière d'être que je peux être moi-même et que je suis constamment » (*ibid.*). Comment entendre le sens existentiel de la déclaration qu'« il y a dans le *Dasein* une tendance essentielle à la proximité » (SZ 105) ? Que cette idée ne va nullement de soi est indirectement confirmé par une note marginale du *Hüttenexemplar* où Heidegger s'adresse à lui-même la question : « Dans quelle mesure et pourquoi ? » Les illustrations ontiques (accélération des vitesses des déplacements, postes de TSF qui suppriment les distances, aujourd'hui on dirait TGV, vols intercontinentaux, télécommunications, etc.)

1. Cf. GA 20, 312-322.

sont sans doute suggestives, mais ce sont de simples illustrations auxquelles on peut facilement opposer des contre-exemples : besoin de « garder ses distances », fuite du monde, etc.

D'autre part, on aurait tort de penser que l'éloignement reste un phénomène purement qualitatif qui échappe à toute évaluation quantitative. En réalité, le *Dasein* sait fort bien « mesurer », c'est-à-dire évaluer des distances : ce n'est qu'un « petit saut » (*es ist ein Katzensprung*), une « bonne trotte », etc., « Rendez-vous à midi place de la République », etc. Comparées aux mesures objectives du physicien, de telles « évaluations » peuvent paraître subjectives et approximatives. Mais Heidegger, tout comme Wittgenstein, l'un et l'autre également « pragmatistes », quoique pour des raisons différentes, estiment que ces évaluations jouent un rôle irremplaçable dans la vie quotidienne : « Si c'est ici d'une "subjectivité" qu'il s'agit, celle-ci découvre peut-être dans le monde une "réalité" si réelle qu'elle n'a plus rien à voir avec un arbitraire "subjectif", et avec des "interprétations" subjectives d'un étant qui "en soi" serait seulement constitué » (SZ 106).

« Proximité » et « distance » ne sont certes pas des grandeurs fixes, « objectivement » quantifiables, mais elles ne sont pas pour autant purement subjectives et arbitraires, car elles se plient à un « critère » très précis : la préoccupation circonspecte, qui décide ce qui doit être considéré comme « proche » ou comme « lointain ». « La détermination de l'éloignement s'effectue selon le sens de l'explicitation quotidienne. Ce n'est pas une mesure de distances, mais une estimation des éloignements » (GA 20, 316). Le plus proche n'est pas ce qui objectivement se tient dans la plus petite distance par rapport à moi. Ainsi par exemple, mon interlocuteur m'est plus proche que les lunettes sur mon nez. De même pour la marche : la personne vers laquelle je m'avance m'est plus proche que le sol que je foule à chacun de mes pas (GA 20, 314).

Ici on peut déjà se demander si le langage — à la différence des signes mathématiques — ne dispose pas d'une batterie des signes (les déictiques) qui permettent d'exprimer cette compréhension existentielle de l'espacement. « Ici », « là », « là-bas », etc. : ces locutions ne désignent jamais de simples points spatiaux objectifs, mais des « emplacements » qu'on comprend en fonction du locuteur qui émet l'acte d'énonciation.

Heidegger fait encore état d'une autre particularité, un peu plus énigmatique, de cette structure d'éloignement de l'être-à (*Entfernungstruktur des In-Seins*, SZ 108). L'être-*au*-monde du *Dasein* implique une distance ou un écart insurmontables par rapport aux ustensiles : « Cet éloignement — le lointain de l'à-portée-de-la-main vis-à-vis de lui-même — le *Dasein* ne peut jamais le survoler » (SZ 108). Je peux m'éloigner d'une chose ou m'en approcher, selon les multiples modalités de la préoccupation circonspecte (mettre une cravate, acheter une voiture, prendre un médicament, me débarrasser de mon poste de télévision), jamais je ne réussirai à abolir la distance qui me sépare en tant qu'ustensile en tant qu'ustensile. Cet écart subsistera toujours, puisque de part et d'autre, le rapport à la spatialité est diffé-

rent : « Le *Dasein* est spatial selon la guise de la découverte circonspecte de l'espace, et cela de telle manière qu'il se comporte constamment de manière éloignante vis-à-vis de l'étant qui fait ainsi spatialement rencontre » (SZ 108).

2. L'orientation (*Ausrichtung*)

Le second phénomène introduit l'aspect directionnel (d'où la traduction d'*aiguillage* chez Vezin). Là où il y a des mouvements de rapprochement et d'éloignement, apparaissent également des « directions » ou des « orientations », des « vections », matérialisées sous forme de poteaux indicateurs, bornes kilométriques, rose des vents, amers, etc. C'est un phénomène que nous avons déjà entrevu à propos du signe et de la désignation. De fait, c'est l'orientation existentielle qui définit la condition de possibilité de la désignation (GA 20, 319). De même qu'au niveau des choses intramondaines, nous avons distingué « emplacements » et « contrée », nous distinguons ici *éloignement* et *orientation*. Les deux distinctions sont manifestement calquées l'une sur l'autre :

[Vorhandenheit]	lieu/distance	—————>	espace homogène
[Ustensiles]	Platz (emplacement)	—————>	Gegend (contrée)
[Dasein]	Ent-fernung (éloignement)	—————>	Ausrichtung (orientation)

Ici encore, il importe de comprendre le sens *existentiel* de ce besoin de s'orienter qui fait partie des exigences les plus élémentaires de la préoccupation circonspecte. S'y retrouver, s'orienter dans le monde (*sich in einer Welt zurechtfinden*, SZ 109) est un besoin élémentaire, auquel Dilthey rattachait déjà les opérations herméneutiques les plus élémentaires¹. Rien n'est plus troublant, plus perturbant que l'expérience de la désorientation généralisée. Ce n'est pas un hasard si dans ce contexte intervient la référence à l'opuscule de Kant : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*? Dans cet opuscule, Kant s'intéresse au « sens subjectif » qui nous permet de distinguer droite et gauche, haut et bas. Encore faut-il voir le sens très concret des « directions » : « droite », « gauche », « en haut », « en bas », etc. Heidegger reproche à Kant de travailler avec un concept insuffisant du *Dasein*, celui du sujet isolé (GA 20, 321). S'il ne suffit pas d'invoquer un « principe subjectif » à la racine de tous ces discernements, on doit se demander si toutes ces « orientations » ou « directions » ne présupposent pas le corps propre. Ce n'est que parce que j'ai un corps, avec une main

1. Cf. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der Geisteswissenschaften*, op. cit., p. 256-257 : « Toute place plantée d'arbres, toute pièce dans laquelle les sièges sont disposés selon un certain ordre, nous sont compréhensibles depuis notre plus tendre enfance, parce que l'imposition humaine des fins, la mise en ordre, la détermination de la valeur comme élément commun ont assigné leur position à toute place et à tout objet dans la pièce. »

2. Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*?, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1959.

gauche et une main droite, que je peux distinguer entre droite et gauche ; ce n'est que parce que j'ai un corps avec une tête et des pieds que je peux distinguer « en haut » et « en bas » (GA 20, 319). La corporéité serait-elle donc le vrai support de la spatialité existentielle du *Dasein*? Heidegger entrevoit l'importance de ce phénomène, mais curieusement, il le laisse de côté. « La spatialisation du *Dasein* en sa « corporéité » propre — phénomène qui implique une problématique que nous n'avons pas à traiter ici — est conjointement prédessinée selon ces directions » (SZ 108).

Etrange déclaration à vrai dire ! L'importance de la corporéité (*Leiblichkeit*) est reconnue, mais les raisons qui font que son analyse est écartée de l'analytique existentielle ne sont pas indiquées. On comprend alors que certains phénoménologues aient fait grief à Heidegger d'avoir négligé cette analyse (c'est le cas de Sartre) ou aient cherché à combler la lacune, comme le fait Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception*. Il faut bien sûr s'interroger sur les raisons qui ont poussé Heidegger à écarter le phénomène de la corporéité de l'analytique existentielle. Lui-même a d'ailleurs tenté de s'en expliquer dans les *Zolliker Seminare*¹. Mais il faut aussi s'interroger sur les conséquences de cette décision pour l'analytique existentielle elle-même : oui ou non, « l'oubli » de la corporéité empêche-t-il de voir d'autres phénomènes, ou force-t-il à mal interpréter certains phénomènes, voir à surévaluer d'autres ? C'est précisément l'hypothèse de Didier Franck qui estime que le ratage de la question de la chair, du corps incarné, risque de centrer la recherche ontologique heideggerienne trop exclusivement sur le problème de la temporalité. D'où la nécessité d'extraire les motifs phénoménologiques qui font que « la spatialité du *Dasein* est irréductible à son sens ontologique originaire : la temporalité »². Doter le *Dasein* de mains, ce que fait incontestablement Heidegger, c'est le présenter comme incarné. Mais tout se passe comme si, tout en tentant une analyse existentielle de l'incarnation, il n'avait pas réussi à identifier l'existentiel sous lequel la chair se laisse comprendre³. Nous aurons évidemment à traquer cette difficulté tout au long de l'analytique existentielle.

§ 24. DE LA SPATIALITÉ DU DASEIN À L'ESPACE OBJECTIF

Comme on l'a fait au § 18, il faut à présent tenter un nouveau passage à la limite : décrire l'espace lui-même comme dimension de la mondanité du monde. Heidegger fait état d'une perplexité : jusqu'à aujourd'hui, le statut ontologique de l'espace reste non élucidé (SZ 113). Sa propre suggestion est de tenter de comprendre l'être de l'espace en revenant au monde (« l'espace se montre essentiellement dans un monde » SZ 112). Le phénomène de la contrée

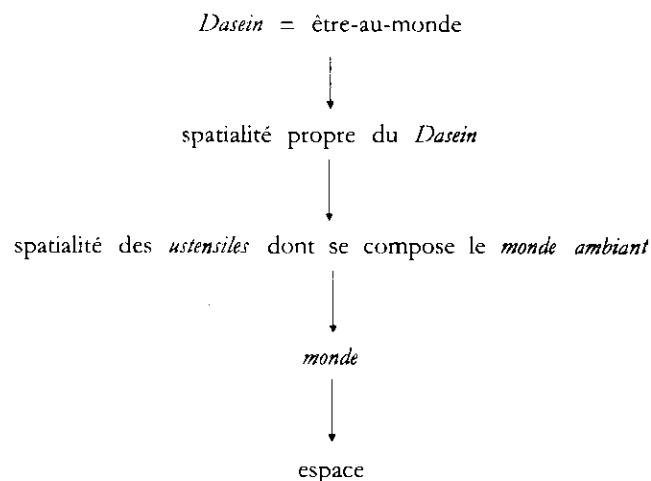
1. Cf. notamment Zoll. Sem., op. cit., p. 101-118, 121-122, 243-250.

2. Didier Franck, op. cit., p. 14.

3. Didier Franck, op. cit., p. 35.

implique une significativité fondamentale, dont l'espace est un des aspects (*gegenwärtige Raumbewandnis*, SZ 111). Il ne s'agit évidemment pas encore de l'espace tridimensionnel au sens géométrique et mathématique du terme, auquel correspondent les définitions leibniziennes : *spatium est ordo coexistendi seu ordo existendi inter ea quae sunt simul* ; *extensio est spatii magnitudo*¹. Plutôt s'agit-il de penser une sorte d'« aménagement » (*Einräumung*) général qui définit la condition de possibilité de l'espace comme tel, et en vertu duquel toutes les places et toutes les contrées renvoient les unes aux autres. En ce sens, l'espace est toujours déjà présent, à titre non thématique, dans le rapport quotidien au monde. Toujours déjà présent, cela veut dire *a priori*. C'est sur le sol de la spatialité ainsi découverte que l'espace devient lui-même accessible au connaître (SZ 111). La spatialité en tant qu'*a priori* phénoménologique conduit ainsi à l'espace en tant qu'« intuition formelle » au sens de Kant (SZ 112)².

Ici encore, il faut respecter soigneusement l'ordre irréversible de la fondation : « Non seulement l'espace ne devient pour la première fois accessible que par la démondanisation du monde, mais encore la spatialité n'est découvrable que sur le fondement du monde, de telle manière que l'espace co-constitue cependant le monde conformément à la spatialité essentielle du *Dasein* même considéré en sa constitution fondamentale d'être-au-monde » (SZ 113).



1. Ces définitions leibniziennes sont développées dans les *Prolegomènes*, GA 20, 322-325.

2. Rappelons les recherches de Husserl sur l'origine de la géométrie, *L'origine de la géométrie*, trad. et introduction par Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962. Dans le même contexte, il faut mentionner, comme le fait Heidegger lui-même, les travaux de Oskar Becker (GA 1 20, 324).

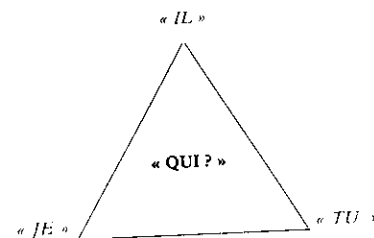
IV

Le soi, l'autre, le on. Esquisse d'une herméneutique du soi

1 / Il s'agit maintenant d'examiner le second pôle de la structure complexe que nous avons en vue quand nous parlons d'être-au-monde. Jusqu'ici le monde ambiant a été envisagé comme s'il ne se composait que d'objets qualifiés comme ustensiles. Dans ce monde il faut à présent introduire des « personnes ». Répétons encore une fois que cette façon de procéder n'implique aucun ordre de priorité gnoséologique ou ontologique. Ce n'est pas comme s'il fallait d'abord avoir compris ce que sont les choses avant de pouvoir définir ce que sont les personnes. Au contraire, nous devons identifier les critères phénoménologiques qui, dans le phénomène global de l'être-au-monde, justifient la distinction entre choses et personnes, que d'autres philosophes contemporains, Strawson par exemple, cherchent à établir sur la base de critères linguistiques¹.

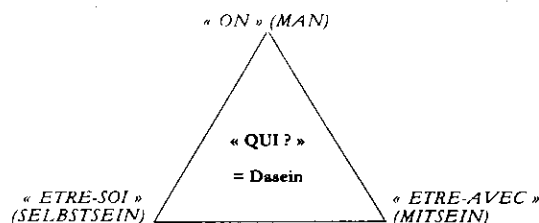
Dans l'optique phénoménologique qui est celle de Heidegger, la notion d'être-au-monde n'a de sens que si nous admettons qu'il s'agit de l'être-au-monde de *quelqu'un*. Mais ce « quelqu'un », *qui est-il ?* Ne nous empressons pas de donner une réponse tout de suite, avant même d'avoir examiné la nature de la question. Comme nous l'avons fait pour la question de l'être, ici aussi, il faut prendre conscience de la structure originale de la question *qui ?*, à la différence d'une question en forme de *qu'est-ce que ?* (τί τὸ ὅν ; « qu'est-ce que l'être ? »). C'est ici qu'il faut se souvenir de la déclaration du § 9 que l'existence se décline selon la multiplicité des sens possibles de la question *qui ?*

C'est bien sûr la question du « sujet » qui surgit ici. Mais en quel sens exactement ? La réponse du linguiste est toute prête : il suffit d'examiner le jeu des pronoms personnels : première, deuxième et troisième personne, *je/tu/il*.



1. P. F. Strawson, *Individuals*, Londres, Methuen and Co., 1959, trad. franç. par A. Shalom et P. Drong, *Les individus*, Paris, Ed. du Seuil, 1973.

L'analyse heideggérienne, plus phénoménologique, ne se laisse pas guider par des critères purement linguistiques. En effet, à ses yeux, la description des phénomènes existentiels exige « de revenir en arrière des catégories et des formes grammaticales et de tenter de déterminer le sens à partir des phénomènes eux-mêmes » (GA 20, 344). Cette position de méthode ne signifie pas encore que le philosophe soit obligé de se désintéresser des catégories linguistiques et grammaticales ! C'est une sorte de ternaire notionnel qui figure dans le titre de ce chapitre : *Mitsein/Selbstsein/Man* (« être-avec, être-soi », « on »). Il se laisse figurer schématiquement de la manière suivante :



Seule la description phénoménologique de cette structure permettra de dire si cette figuration est correcte ou non.

2 / Avant d'entrer dans cette analyse, on peut soulever une question de méthode : pourquoi avoir commencé avec le pôle de la « mondanéité », au lieu de partir directement du pôle du « soi » ? Répétons encore qu'il n'est nullement question d'une subordination hiérarchique entre les trois pôles de l'être-au-monde. La mondanéité n'est pas plus « fondamentale » que le « soi » ou l'inverse ! Il y a pourtant une raison qui plaide en faveur de l'ordre suivi : elle correspond exactement à la manière dont le *Dasein* se comprend spontanément lui-même. C'est le phénomène de la « réflexion »-« reluisance », dont nous avons parlé plus haut. Spontanément, le *Dasein* ne se comprend pas à partir de « soi-même » mais à partir du « monde » qui, pour des raisons facilement compréhensibles, accapare toute son attention, au point de l'*obnubiler* (*Benommenheit*) complètement. La prise de conscience de soi n'est donc jamais spontanée, une attitude naturelle, mais un mouvement de reprise, de retour-à-soi, de *Besinnung*, et en ce sens de « réflexion ».

Benommenheit (hébétéude, obnubilation)

Mondanéité

immersion dans le monde

(*Aufgehen in der Welt*)

Besinnung

Selbstsein (être-soi)

§ 25. DU MOI AU SOI : LE PROBLÈME

La problématique heideggérienne du « soi » se rattache directement à la notion de *mienneté* (*Jemeinigkeit*) (SZ 41), qui nous oblige à aborder l'existence à la lumière de la question *qui* ? D'emblée, tout se passe alors comme si nous étions invités à poser une série d'équivalences : « La question *qui* ? puise sa réponse dans le *Je* lui-même, dans le «sujet», le «soi» (*Selbst*) (SZ 114). Martineau traduit *Selbst* par «soi-même». Si l'on accepte cette traduction, on peut facilement établir un parallèle avec l'*herméneutique du soi* que Paul Ricœur développe dans son dernier ouvrage *Soi-même comme un autre*. En effet, les points de rapprochement sont nombreux et Ricœur les signale lui-même. De part et d'autre, l'investigation est guidée par la question *Qui* ? que Ricœur répartit sur quatre sous-ensembles : «Qui parle ? qui agit ? qui se raconte ? qui est le sujet moral de l'imputation ? »¹. La comparaison avec Ricœur est même instructive à plusieurs titres. Elle permet de mieux comprendre que Heidegger donne d'emblée une formulation ontologique au problème de l'ipséité, alors que Ricœur utilise la stratégie d'un long détour, où ce n'est qu'au terme d'une traversée de plusieurs plans d'analyse (linguistique, sémantique de l'action, théorie narrative, réflexion éthique) qu'il en vient à se poser la question du statut *ontologique* de l'ipséité. Cette stratégie est d'ailleurs présentée comme un « défi à une détermination du *qui* ? heideggérien »². Une autre manière de caractériser la différence entre les deux approches est de dire que le fil conducteur est différent de part et d'autre. L'horizon philosophique dans lequel Ricœur inscrit son analyse du soi est celui d'une philosophie de l'action. C'est l'*unité simplement analogique de l'agir humain* qui est ici le problème fondamental³. Chez Heidegger, au contraire, la notion directrice de toute l'analytique existentielle est celle du *souci*. On peut alors se demander dans quelle mesure le souci, pris dans sa dimension ontologique, ne correspond pas à une tentative originale de penser l'unité analogique de l'agir⁴.

Le propos fondamental de l'exploration ontologique de l'ipséité que tente Heidegger est de rendre problématique l'équivalence initiale entre les notions de « je » (ou du « moi ») du « sujet » et du « soi ». L'idée du « je » se confond avec celle de l'*autoréflexion*. C'est le « moi » des philosophies de la réflexion, un

1. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, p. 28.

2. *Ibid.*, p. 76.

3. *Ibid.*, p. 32 ; 362.

4. *Ibid.*, p. 359. C'est précisément dans ce contexte qu'il faut se rappeler le lien qui existe entre l'herméneutique heideggérienne de la facticité et la philosophie pratique d'Aristote. Cf. Franco Volpi, *Dasein comme praxis* : l'assimilation de la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote, in F. Volpi et al. (éd.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 1-42 ; Jacques Taminiaux, *Poiesis et praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale, *ibid.*, p. 107-126.

« je » qui se pense comme centre des actes qu'il pose. L'idée du « sujet », conformément à l'étymologie du mot *subjectum* ou *hypokeimenon*, connote la *permanence dans le temps*, nonobstant le changement. A différents moments temporels, il s'agit d'identifier une personne comme étant « la même ». Or cette « mêmété » (*Selbigkeit*), sous-jacente aux altérations multiples, semble réclamer le concept ontologique de la *substantialité*, dont nous avons pourtant vu qu'il appartient à une ontologie de la *Vorhandenheit*. La définition du moi qui est supposée ici est exactement celle de la mêmété-permanence. Le sujet est une substance qui se maintient identique à travers le changement. Si nous refusons cette assimilation, notre tâche se complique : « Il se pourrait bien au contraire que je ne sois justement pas moi-même le *qui* du *Dasein* quotidien » (SZ 115). Nous pourrions dire, en variant une célèbre formule d'Arthur Rimbaud, que le « je » de la quotidienneté est « un autre ».

Par le fait même, l'analytique existentielle rend également problématique la « donation du moi », c'est-à-dire le privilège fondationnel qui se rattache à l'autoréflexion. Comme le fait Ricœur, Heidegger prend lui aussi ses distances par rapport à l'ambition fondationnelle attachée au *Cogito* cartésien. Cette prise de distance ne va nullement de soi, car elle implique une rupture avec le cartésianisme de la phénoménologie husserlienne, décrite ici comme « phénoménologie formelle de la conscience » (SZ 115).

Heidegger avoue qu'en refusant cette voie réflexive, qui est encore celle de Husserl, c'est une véritable tentation (*Verführung*, « la séduction ») qu'il rejette. Rien n'est en effet plus facile que de succomber à la séduction du modèle de la réflexion. Mais nous avons vu déjà que la condition habituelle du *Dasein* n'est nullement la tranquille possession de soi, mais, au contraire, la perte de soi (*Selbstverlorenheit*). Le schème de la réflexion risque de faire oublier le fait que « le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, n'est pas lui-même » (SZ 116). Ne pas être soi-même n'est pas une négation de l'ipséité, mais sa confirmation ! Car en n'étant pas moi-même, en régime d'inauthenticité, je ne suis pas réduit à la simple *Vorhandenheit*, je continue à être un existant.

L'analytique existentielle doit éviter une double tentation : poser un moi coupé du monde et isolé des autres. Sa tâche spécifique n'est donc pas d'établir la permanence d'un moi qui se maintient identique à travers le temps. La réponse à la question *qui* ? ne passe pas par le retour réflexif du moi à lui-même ; elle passe par l'analyse phénoménologique et ontologique de l'être-au-monde, dont l'être-avec-autrui est une dimension essentielle. En posant la question : *qui* ? nous amenons le *Dasein* à prendre conscience de son ipséité. Mais il ne s'agit pas vraiment d'un retour réflexif sur soi, ni d'un retour à l'immanence radicale de la subjectivité, assimilée à l'auto-affection au sens de Michel Henry¹. Au contraire, nous ne perdons pas de vue l'être-au-monde quotidien.

Les deux relations — celle qui rattache le soi au monde et celle qui le

1. Cf. Michel Henry, Philosophie et subjectivité, in *L'univers philosophique*, t. I (1989), 46-56.

noie à autrui — ne sont pas équivalentes. Le propre d'autrui est, comme nous le verrons plus loin, de partager avec moi le privilège de l'existence. Autrui est un « coexistant ». D'où l'importance de la notion de *Mit-Dasein*. Derrière tout partage de vie ou « être-avec » (*Mitsein*) il y a la reconnaissance qu'autrui est un existant tout comme moi (*Mitdasein*). Une des tâches essentielles est d'analyser les modalités de cette coexistence à même la quotidienneté la plus élémentaire.

S'agit-il donc de nier le « sujet » en le dissolvant dans l'anonymat des « structures » ? Nullement ! Car le « sujet » est bel et bien une détermination essentielle du *Dasein*. En ce sens, nous pouvons dire que le *Dasein* est le sujet et réciproquement. Mais quoi qu'il en soit de la légitimité ontique de cette identification, elle est *ontologiquement* inadéquate, parce qu'elle ne nous apprend rien sur la *manière d'être* du *Dasein*. Il n'y a jamais de sujet sans monde et isolé. L'ipséité a besoin d'une *interprétation existentielle* adéquate (SZ 117). C'est en ce sens qu'on peut parler d'une véritable « herméneutique du soi ». C'est l'interprétation qui doit élucider selon quelles modalités le *Dasein* existe comme un soi-même. Pour cela, il faut interroger aussi bien les différentes formes du « maintien (*Ständigkeit*) du soi-même » que son contraire, les différentes formes de l'*Unselbstständigkeit*, c'est-à-dire de l'incapacité ou du refus d'exister comme un soi-même. La crainte qu'une telle herméneutique n'atteigne jamais la « substance » de l'homme n'est pas fondée, car la « substance », ce n'est rien d'autre que l'existence même !

§ 26. COEXISTENCE ET ÊTRE-AVEC AUTRUI. L'INTERSUBJECTIVITÉ AU QUOTIDIEN

Dès que surgit la question de l'ipséité, autrui n'est pas loin. Analyser cet *être-avec* est précisément la tâche du § 26². Heidegger lève d'abord une ambiguïté possible. Faire de l'être-au-monde la constitution fondamentale du *Dasein* ne signifie nullement affirmer le primat du monde sur autrui (SZ, p. 117). Au contraire, d'emblée, les « autres » font partie de la structure phénoménologique du monde. Il n'y a pas d'abord un monde composé uniquement d'objets, dans lequel on introduirait dans un second temps des personnes ! Un simple regard rétrospectif sur l'analyse phénoménologique du « monde ambiant » du cordonnier ou du paysan le confirme : le monde du cordonnier ne se réduit pas à ce *Zeug* que sont les chaussures, les outils, etc. Car d'emblée nous appréhendons les chaussures comme étant faites par *quel-*

1. Pour le sens de cette expression cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 15. La déclaration que « l'herméneutique du soi se trouve à égale distance de l'apologie du *Cogito* et de sa destitution » vaut manifestement aussi pour le traitement heideggérien du problème de l'ipséité.

2. Cf. GA 20, 326-335.

qu'un, et destinées à être portées par *quelqu'un*, le cuir comme ayant été fourni par *quelqu'un*, les outils comme étant employés par *quelqu'un*, le champ comme appartenant à *quelqu'un*, etc. Tel livre est un livre offert par *quelqu'un*, le parapluie a été oublié par *quelqu'un*, la table à manger familiale est prête pour recevoir des convives (GA 20, 329), etc.

La présence d'autrui et des autres est donc d'emblée inscrite dans les structures de tournure, de renvoi et de significativité qui caractérisent le monde ambiant. « Toutes ces "choses" font rencontre à partir du monde où elles sont à portée-de-la-main pour les autres, lequel monde, d'emblée, est toujours déjà le mien » (SZ 118). Encore faut-il se demander quelle est la modalité d'appropriation d'autrui. C'est alors que Heidegger fait état de la vraie raison pour laquelle il a d'abord restreint l'analyse du monde ambiant à la sphère des ustensiles. C'était pour éviter toute confusion possible entre des modalités de présence incommensurables. La présence d'autrui, et par conséquent mon rapport existentiel à lui, relève d'un tout autre plan ontologique que celui qui caractérise l'ustensilité ou les choses naturelles. Autrui n'est ni *vorhanden* (sous-la-main), ni *zuhanden* (à portée-de-la-main). Il est doublement indisponible. Et pourtant il est *là*. Il est même *là* exactement de la même manière que le *Dasein*. Voici donc que nous avons affaire à des étants qui ne sont ni sous-la-main ni à portée-de-la-main. Semblable au *Dasein*, autrui est *là-avec* (*Mitdasein*). Dès lors le monde lui-même présente un autre « visage » : « le "monde" est aussi *Dasein* » (SZ 118), c'est-à-dire qu'il est qualifié comme « monde commun » (*Mitwelt*).

La présence multiple des autres autour du « soi » doit être comprise existentiellement. « Être-avec » a un sens *existential* et pas simplement ensembliste au sens mathématique. Dans le langage des *Prolegomènes*, on dira que « la mondanéité du monde n'apprécie pas seulement des choses du monde — le monde ambiant au sens plus étroit du terme —, mais également, quoique non comme un être mondain, l'être-là-avec des autres et le soi propre » (GA 20, 332). On notera toutefois que la distinction que, dans l'herméneutique de la facticité, Heidegger avait établie, dès les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-1920 entre *Umwelt*, *Mitwelt* et *Selbstwelt*, est explicitement récusée dans les *Prolegomènes* comme étant fautive de fond en comble (*grundfalsch*, GA 20, 333). C'est justement parce que les autres ne forment pas un monde à part, distinct du monde du soi, que le terme *Mitsein*, « être-avec », est préférable au terme *Mitwelt*.

Mais n'a-t-on pas besoin d'un moi pour constater la présence d'autres sujets dans le monde ? Sans doute, mais il ne faut pas conclure pour autant à une priorité du « là » sur le « avec ». Ce n'est pas comme s'il y avait d'abord le *Da-sein* de l'existant isolé qui, dans un second temps, chercherait à s'associer à, à être « avec » (*Mit-sein*) d'autres. Compris en un sens existentiel, le « là » implique toujours déjà un « avec ». D'où l'importance capitale, phénoménologique aussi bien qu'ontologique, de l'énoncé : « le *Dasein* est essentiellement être-avec » (SZ 120). Mon être quotidien est précisément fait du rapport avec autrui, et non de la découverte que je suis séparé d'autrui. Ce n'est que sous certaines conditions que l'expérience de la séparation l'em-

porte sur l'expérience de la relation. Quand je me sens seul, je me sens précisément isolé des autres. Robinson, avant l'arrivée de Vendredi, n'est pas un individu pour qui le *Mitdasein* n'aurait pas de signification, au contraire : il vit le *Mitdasein* sur le mode privatif. En termes plus simples : il se sent seul et il en souffre. L'expérience de la solitude doit donc recevoir une interprétation existentielle. « Même l'être-seul du *Dasein* est un être-avec dans le monde » (SZ 120). Le sujet isolé (par exemple le prisonnier dans sa cellule) « se sent seul ». Mais cette solitude ne prend une signification privative (« souffrir de la solitude ») que parce que le *Dasein* implique le rapport à autrui sous la modalité de l'être-avec.

« Être-avec » ne se laisse pas opposer à être-*au*-monde, car le monde est l'espace de rencontre d'autrui (« les autres font rencontre depuis le monde où le *Dasein* préoccupé et circonspect se tient essentiellement », SZ 119). Et c'est cela qui empêche le moi de référer l'expérience d'autrui à ses propres « vécus », à lui-même comme à un « centre d'actes », comme le fait Husserl, fidèle en cela à Descartes.

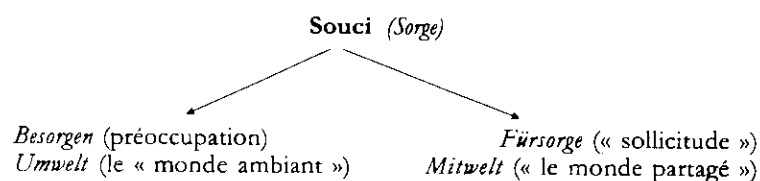
C'est alors seulement que Heidegger aborde l'aspect linguistique du problème, autrement dit la capacité qu'a le locuteur de se désigner lui-même et l'autre à travers le pronom personnel. Ce qui retient ici son attention, c'est l'observation de Wilhelm von Humboldt que, dans beaucoup de langues, les pronoms personnels peuvent être remplacés par des adverbes de lieu : Dire « moi », c'est indiquer une position. Il faut d'ailleurs noter que le terme clé de l'analytique existentielle « *Da-sein* » accorde la préférence à l'adverbe de lieu par rapport au pronom personnel. Mais l'essentiel est de nous rappeler à quel genre de « spatialité » nous avons affaire ici. Il ne s'agit pas de l'espace objectif mesurable ; il s'agit de l'« espacement » existentiel. Un espace de rencontre n'est pas mesurable objectivement comme l'est un espace géométrique. Dire « moi », cela veut dire peu ou prou : « me voici ». Dire « lui », cela veut dire : « lui, *là-bas* » comme le fait le César de Shakespeare, parlant de Cassius : « *Yond Cassius has a lean and hungry look...* » En ce sens, nous pouvons dire avec Heidegger qu'il n'y a pas lieu de choisir entre le pronom personnel et l'adverbe de lieu. Au contraire : les deux significations vont nécessairement ensemble dans une perspective phénoménologique. « Les prétendus adverbes de lieu sont des déterminations du *Dasein*, leur signification primaire n'est pas catégoriale, mais existentielle » (SZ 119).

Pour une formulation adéquate du problème de l'altérité, l'énoncé décisif est que l'être-là est essentiellement un être-avec (*Dasein ist wesentlich Mitsein*, SZ 120). Il ne s'agit donc pas, dit Heidegger, d'affirmer que je ne suis pas seul au monde, en constatant qu'il y a d'autres « sujets » autour de moi. Même si je suis seul, cette solitude empirique, factuelle, n'annule pas le fait que, dans mon être-là, je reste marqué par l'être-avec. Ce n'est que pour cela que je peux me sentir seul ; autrui *me manque*. Le sentiment de solitude (et d'autres sentiments analogues : l'indifférence, l'étrangeté, l'hostilité, etc.) confirme l'importance cruciale de l'être-avec. Il n'y a donc pas lieu de penser que l'accent mis sur la mienneté soit l'expression d'un « égoïsme » voilé (c'est ce que suggère Lévi-

nas). La mienneté n'est pas opposable à l'altérité. Au contraire : « l'être-avec est une détermination de l'être-là à chaque fois propre » (*Mitsein ist eine Bestimmtheit des je eigenen Daseins*, SZ 121). Ce n'est donc pas comme si le moi s'appartenait d'abord à lui-même avant de se tourner vers autrui.

<i>Mitsein</i> (« être-avec »)	<i>Mitdasein</i> (« être-là-avec »)
= détermination du <i>Dasein</i> à chaque fois propre	= détermination fondamentale de l'existence d'autrui

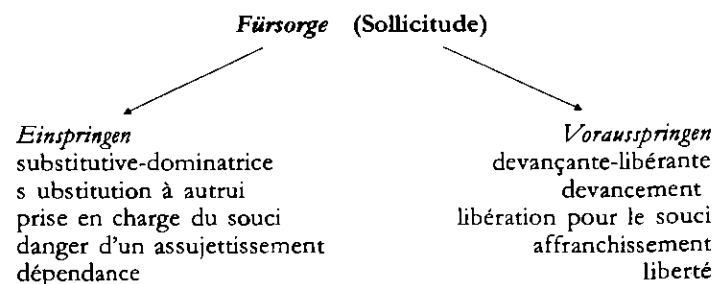
Le « souci » doit tenir compte de cette distinction essentielle. En effet, le souci a affaire aussi bien au monde des ustensiles, objets de la préoccupation circonspecte (*umsichtiges Besorgen*) qu'à autrui. Mais dans l'un et l'autre cas, il change de visage. Appliqué aux étants intramondains, le souci (*Sorge*) apparaît comme *Besorgen*. La fourmi humaine qui se procure du fuel pour pouvoir se chauffer l'hiver, tandis que la cigale insouciant grelotte de froid, se livre à l'activité du *Besorgen*. Or, je ne peux pas me « procurer » autrui comme je me procure des vivres. Autrui échappe au *Besorgen*. Mais il est quand même objet de souci dans un autre sens. Dans l'optique du souci, l'être-avec-autrui nous oblige à explorer un nouveau visage du souci que Heidegger désigne par le terme : *Fürsorge* (SZ 121). C'est, comme il l'indique lui-même, le terme officiel de la langue administrative allemande pour désigner l'institution de l'Assistance Publique. C'est probablement pour cette raison que Boehm-de Waelhens ont traduit le terme *Fürsorge* par « assistance ». La traduction qu'adopte Martineau est certainement préférable : « sollicitude ». Ce terme introduit une nouvelle préposition dans le jeu subtil des prépositions qui commandent cette analyse : au « là » et à l' « avec » vient s'ajouter le « pour ». La sollicitude, traduite littéralement, c'est le souci *pour l'autre*¹.



L'être-avec s'exprime ainsi à travers la sollicitude. Cette structure existentielle fondamentale admet évidemment un grand nombre de variations, positives aussi bien que négatives. Sur le versant négatif, il y a les nombreuses formes de l'indifférence, de la « non-assistance à personnes en danger » qui

1. Paul Ricœur adopte cette notion dans sa caractérisation de la visée éthique définie par la formule « Viser la vraie vie avec et pour l'autre dans des institutions justes. » Cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 211-226.

font partie du fonctionnement effectif de la société. Sur le versant positif, Heidegger mentionne deux modalités fondamentales : dans le premier cas, je me substitue à autrui pour lui procurer ce qu'il ne peut pas se procurer lui-même (*einspringend-beherrschende Fürsorge*). C'est le cas de l'assistante sociale qui s'occupe du dossier d'un chômeur en fin de droits ; ou d'un jeune qui fait les courses pour une personne handicapée, etc. À côté de cette première possibilité (décharger autrui des ses « soucis » en les prenant sur soi) Heidegger envisage une autre possibilité qui concerne directement l'existence d'autrui. Elle consiste à rendre l'autre suffisamment libre et autonome pour qu'il puisse lui-même assumer ses soucis (*vorspringend-befreiende Fürsorge*). C'est peut-être ce qui se passe entre le psychanalyste et l'analysant, entre le directeur spirituel et le dirigé, etc.



La différence entre *Besorgen* (rapport aux étants intramondains) et *Fürsorge* (rapport à autrui) peut s'exprimer encore autrement. La gestion de notre rapport aux choses qui nous entourent, requiert de la « circonspection » (*Vorsicht*). Dans notre rapport à autrui, nous avons besoin d'autre chose : *Rücksicht* (le respect, l'égard pour autrui) et *Nachsicht* (l'indulgence). L'irrespect sous ses multiples formes, ou la négligence, ne sont que les versions « négatives » de ces attitudes fondamentales (SZ 123). Ainsi l'égard peut-il s'inverser en *Rücksichtslosigkeit*, terme que Martineau traduit par « indiscrétion » et Vezin plus correctement par « absence d'égards ». De même le visage négatif de l'indulgence est-il la « tolérance » (*Nachsehen*)¹.

Toute cette façon existentielle de formuler le « problème d'autrui » a des conséquences herméneutiques et épistémologiques considérables. En effet, l'être-avec définit un mode spécifique du comprendre (GA 20, 334).

1. Il va de soi que ceci n'a rigoureusement rien à voir avec le concept politique de « tolérance » ! On pourrait illustrer cette attitude par l'incapacité de certains parents à exercer l'autorité qui est la leur à l'égard de leur progéniture. On parle alors de « démission parentale ».

De même pour les conséquences ontologiques qui découlent directement de l'axiome ontologique de base : « Comme être-avec, le *Dasein* est...essentiellement en-vue-d'autrui...dans l'être-avec en tant que en-vue-des-autres existentiel, ceux-ci sont déjà ouverts en leur *Dasein* » (SZ 123). Cet en-vue-d'autrui fait partie de la significativité première du monde.

Les conséquences épistémologiques et herméneutiques concernent la formulation correcte de la connaissance et de la compréhension d'autrui. Au début du siècle, Theodor Lipps pensait avoir trouvé une solution définitive de l'un et l'autre problème, en faisant de l'intropathie (*Einfühlung*), c'est-à-dire de l'identification affective, la source ultime de toute connaissance relative à autrui. Le même problème était repris dans une perspective plus herméneutique par Dilthey dans l'*Aufbau*¹. Pour des raisons facilement compréhensibles, ce problème était considéré comme un problème « incontournable » par les premiers phénoménologues, comme l'atteste bien la thèse de Edith Stein *Zum Problem der Einfühlung* de 1917². Or, aux yeux de Heidegger, le problème de la connaissance d'autrui est aussi mal posé que l'est celui de la connaissance du monde externe (GA 20, 333). Et cela fondamentalement pour les mêmes raisons : de part et d'autre, on pose un sujet coupé du monde ou d'autrui et on se met à la recherche d'une passerelle ou d'un pont-levis qui permet de franchir le vilain gouffre qui sépare le sujet de ce qui est « à l'extérieur ». On méconnaît ainsi le fait que « dans l'être-avec et pour les autres est... contenu un rapport de *Dasein* à *Dasein* » (SZ 124). Une fois encore il ne faut pas se laisser mystifier par le « mythe de l'intériorité » ! C'est en étant avec autrui que j'apprends à me connaître en même temps que j'apprends à connaître autrui. Ce sont deux compréhensions qui s'engendrent réciproquement, de sorte que nous sommes libérés en même temps d'une double impasse : sur le versant du moi, croire que la voie royale de la connaissance de soi est l'introspection ; sur le versant de l'autre, croire que la connaissance d'autrui requiert le recours aux facultés mystérieuses de l'« intropathie ».

Non que Heidegger chercherait à nier l'existence de celle-ci. Sa référence à l'étude de Scheler sur *L'essence et les formes de la sympathie* (SZ 116) montre le contraire. Mais le problème est de déterminer la place de ce moment dans le cadre d'une analytique existentielle. Or, dans celle-ci, l'intropathie ne saurait être un phénomène existentiel originaire (SZ 125). Loin donc de penser que le mécanisme de « projection » (Dilthey parlait de *Hineinversetzen*, se mettre dans la peau de l'autre) soit la condition de possibilité de la compré-

hension d'autrui, il faut inverser ce rapport : quelque chose comme un rapport « intropathique » à autrui n'est possible que si l'existence est déjà constituée comme être-avec ! (SZ 125). Au lieu de constituer un phénomène originaire qui expliquerait radicalement les conditions de possibilité de toute compréhension d'autrui, il faut renvoyer la connaissance intropathique à une « herméneutique spéciale » (SZ 125), dont Heidegger ne précise cependant pas le statut.

Soi-même et l'autre

« ...les phénomènes de la sollicitude, de l'être-avec ne peuvent pas être maîtrisés par exemple par le simple élargissement et la modification de ce qui vaut pour la préoccupation ; mais pas non plus de manière à ce que par exemple l'être en rapport avec soi-même (*Sein zu sich selbst*) et sa constitution soit simplement transféré à l'être en rapport avec autrui (*Sein zum Anderen*), par exemple en vertu de l'argumentation courante : l'être en rapport avec autrui est certes autre chose que l'être en rapport avec une chose ; l'autre est lui-même un *Dasein* ; donc nous avons ici le rapport d'être d'un *Dasein* avec un *Dasein* ; or, celui-ci est justement déjà donné dans son propre *Dasein*, pour autant qu'en tant que *Dasein* il se rapporte à lui-même. Et l'être en rapport avec autrui est alors pour ainsi dire seulement la projection du rapport d'être d'un *Dasein* avec lui-même. Mais on comprend aisément que dans l'être en rapport avec soi-même le soi n'est justement pas un autre, de sorte que cet être en rapport avec autrui est un être irréductiblement autonome, même si, dans le *Dasein*, il est tout aussi originaire que l'être-dans et l'être en rapport à soi-même. Inversement : autrui, le toi n'est pas quelque chose comme un second je auquel je m'oppose. Il est certes incontestable que la possibilité de comprendre les autres est d'une certaine manière également conditionnée par la manière dont je me comprends moi-même, respectivement le *Dasein* comme tel ; mais ce conditionnement de l'effectuation factuelle d'une compréhension d'autrui présuppose déjà l'être en rapport avec lui comme un toi et ne le crée pas d'abord. Mais fondamentalement il faut maintenir également pour l'interprétation du phénomène de l'être avec et en rapport avec d'autres que ces autres ne sont pas alors expérimentés comme un centre psychique à l'état libre, qui flotte dans un vis-à-vis vide, mais en tant que *Dasein*, c'est-à-dire en tant qu'être-avec, à savoir être-l'un-avec-l'autre au sein d'un monde. L'être avec autrui vit lui aussi d'abord d'un être avec lui au sein d'un monde ; l'autre est de cette manière fondamentalement découvert pour autrui dans son *Dasein*. Et quelque erroné qu'il soit d'interpréter autrui phénoménalement comme un second je, c'est un contre-sens tout aussi fondamental que de formuler le problème de l'être avec autrui de manière à prendre comme fondement la présupposition constructive : d'abord je ne suis donné qu'à moi-même — et comment ce *solus ipse* s'y prend-il pour sortir de soi pour atteindre un toi ? » (GA 21, 235-236).

1. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, op. cit., p. 252-267. C'est dans ce contexte que Dilthey introduit le célèbre ternaire : *Hineinversetzen*, *Nachbilden*, *Nacherleben*, « se transposer, refigurer, revivre » (*ibid.*, p. 263-267).

2. Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Regensburg, 6, Kaffke, 2/980.

§ 27. SOI-MÊME ET LE « ON »

Il reste un dernier pas à franchir dans cette herméneutique du soi¹. Elle consiste dans une troisième manière de déployer la question *qui*? A première vue, ce pas consiste dans un détour. En effet, pour comprendre ce qu'est vraiment le soi, nous devons accepter d'interroger une figure qui à première vue apparaît comme sa négation : le « On ». Pour cela, il faut accepter pleinement la thèse liminaire qu'il n'y a pas « de sujet », mais seulement une pluralité de manières « subjectives » d'être : « soi-même » à la première personne et à la deuxième personne. Faut-il envisager encore une troisième manière d'être soi-même, qui correspondrait à l'autre qui n'est plus un toi identifiable, singulier, mais une présence anonyme, celle du « tiers »?

Telle est en effet l'hypothèse sur laquelle s'achève l'herméneutique heideggerienne du soi-même. Derrière les modalités de l'être-avec, pour, contre l'autre qui caractérisent la sollicitude, on devine encore un autre souci, jusqu'alors inaperçu. Tout être-ensemble reste secrètement traversé par le souci de préserver la différence ou la distance entre soi-même et l'autre. La rivalité, la concurrence, la course aux distinctions, etc., sont autant de manifestations ontiques d'une structure existentielle de base : l'*Abständigkeit*, le « distancement ». En cela se manifeste le pouvoir des autres, de « l'autre » sur nous, tout se passant comme si nous leur étions « livrés » ou sous leur « emprise » (*Botmässigkeit*), si nous étions à leur merci. Les autres disposent de moi, pour le meilleur ou pour le pire. Cette présence neutre, anonyme, insaisissable, sournoise, des innombrables autres autour de moi, c'est cela que Heidegger désigne comme « dictature du On » (SZ 126).

Evitons de donner aussitôt une traduction politique à cette notion. Être à la merci des autres est un phénomène existentiel beaucoup trop fondamental et élémentaire pour tolérer une traduction en termes de rapports de pouvoir et de domination politiques. Ainsi la « dictature du On » signifie-t-elle simplement pour commencer que c'est la société qui nous « dicte » les règles de la bonne conduite : « On se lave les mains avant de passer à table », etc. Dans la foulée, apparaissent d'autres traits phénoménologiques : *Abständigkeit* (distancement); *Durchschnittlichkeit* (médiocrité) *Einebnung* (nivellement), irresponsabilité; prise en charge (*Seinsentlastung*); « publicité » (*Öffentlichkeit*), etc., autant de traits qui font que « chacun est l'Autre et personne n'est soi-même » (SZ 128).

Les termes négatifs utilisés ne doivent pas faire méconnaître la signification positive de ces phénomènes. Ainsi par exemple de la « médiocrité ». Elle trouve son expression dans le phénomène de la mode : l'été prochain, « on s'habillera » de telle ou telle façon. La mode récente des « pins » en est

une bonne illustration. « On doit » arborer au moins un *pins* sur le revers de son blouson, si l'on veut être dans le vent! Envisagé ainsi, le règne du « on » coïncide avec le fait que nous sommes tous précédés par un « monde commun » : « La première chose qui soit donnée, c'est ce monde commun du On, c'est-à-dire le monde avec lequel se confond le *Dasein* pour autant qu'il ne soit pas encore venu à lui-même, le monde dans lequel il peut toujours être de telle sorte qu'il ne soit pas obligé de venir à lui-même » (GA 20, 339). La tonalité sombre, à première vue moralisatrice, de la description ne doit donc pas faire méconnaître le fait que « le On est un existentiel et il appartient, en tant que phénomène originaire, à la constitution positive du *Dasein* » (SZ 129).

Ceci vaut en particulier pour la notion de « publicité » (*Öffentlichkeit*). Il ne s'agit pas ici d'une critique moralisatrice des excès de la « publicité » (quoique celle-ci illustre à sa manière la dictature omniprésente du On, comme ne le savent que trop bien les grands publicitaires), mais de ce qu'il faudrait probablement traduire aussi bien par « espace public » que par « opinion publique ». Il est vrai que Heidegger, contrairement à Hannah Arendt par exemple, ne semble pas s'intéresser à l'espace public démocratique en tant qu'espace de la libre confrontation d'opinions reconnues dans leur diversité.

Ce n'est pas en revendiquant un statut d'exception (un *je* qui proclamerait fièrement : « Je n'ai rien à voir avec le On, moi, je suis au-dessus de tout cela ! ») que le « sujet » parviendra à se trouver lui-même. L'ennemi n'est pas le « On » (que nous ne parviendrons jamais à neutraliser !) mais le « moi » replié sur ses propres « vécus ». Rien n'exprime mieux la signification positive de ce phénomène que la déclaration que « le soi-même du *Dasein* quotidien est le On-même » (SZ 125). Le principal acquis ontologique de cette analyse est la découverte que le On, nonobstant sa « neutralité », n'est nullement réductible au règne de la simple *Vorhandenheit*, mais garde une signification existentielle. A plus forte raison cela vaut évidemment pour les deux visages précédents du soi-même. Cela revient à dire, conclut Heidegger, que « la mêmété du soi-même existant authentiquement est séparée ontologiquement par un abîme de l'identité du Moi tel qu'il se maintient dans la multiplicité des vécus » (SZ 130). Ultime confirmation qu'à tous ces stades, et pas seulement au premier, cette analyse revendique le statut d'une *herméneutique du soi-même* et non d'une théorie de l'identité. Mais dans l'optique de l'herméneutique du soi de Ricœur, on pourrait se demander s'il faut en rester à ce constat d'un abîme infranchissable entre ipséité et mêmété, ou s'il ne faut pas envisager la possibilité d'un entre-croisement éventuel de ces deux pôles. Pour Paul Ricœur, le lieu de cet entre-croisement n'est autre que l'*identité narrative*¹.

Avant de clore cette analyse, mentionnons plusieurs voix critiques qui concernent directement l'herméneutique heideggerienne de soi. Le débat suscité par l'analyse heideggerienne tourne autour d'une quadruple contestation.

1. Cf. GA 20, 335-345.

1. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 146-149.

1. La contestation « phénoménologique » (E. Husserl, A. Schütz)

Plusieurs lecteurs de Heidegger se sont étonnés, voir même scandalisés, de l'absence totale de référence à la théorie husserlienne de l'intersubjectivité, qui trouve son expression canonique dans la cinquième *Méditation cartésienne*, ainsi que dans les manuscrits regrouvés sous le titre *Ideen II*. Ainsi, dans son grand ouvrage *Der Andere*, consacré à l'« ontologie sociale » contemporaine, Michael Theunissen¹ estime que la théorie transcendantale de l'intersubjectivité élaborée par Husserl reste présumé dans « l'ontologie sociale de Heidegger » qui n'en est que la répétition, et non le dépassement². En réalité, Heidegger reconnaît la phénoménologie husserlienne de l'intersubjectivité comme une sorte de loi-cadre (*rahmangebende Bedeutung*), tout en cherchant à la remplir de contenus nouveaux.

Indépendamment de cette querelle de dépendance, il faut mentionner parmi les développements les plus féconds d'une telle approche, l'ouvrage de Alfred Schütz *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*³ qui tente une fondation phénoménologique de la sociologie compréhensive de Max Weber. Même si la terminologie de Schütz est plus proche de celle de Husserl que celle de Heidegger, il est facile de jeter un pont entre l'analyse heideggerienne et la théorie schütziennne de la compréhension d'autrui qui débouche sur une analyse structurelle du monde social. Schütz décrit le monde social comme un monde pluridimensionnel, dans lequel il distingue *monde ambiant social*, *monde partagé*, mais aussi, ce qui est plus nouveau, *Vorwelt* et *Folgewelt*. L'être-avec s'enrichit ainsi du phénomène complexe du rapport entre générations. Dans chacun de ces mondes, autrui a un autre visage, celui du *Mitmensch* dans le monde ambiant, du *Nebenmensch* dans le monde partagé, du *Prädzessor* et du *Sukzessor* dans la *Vorwelt* et la *Folgewelt*.

Longtemps méconnue par les sociologues, la phénoménologie schütziennne du monde social suscite de nos jours un regain considérable d'intérêt, en sociologie aussi bien qu'en philosophie sociale. Les grands théoriciens de l'« ethnométhodologie » (Garfinkel et ses disciples) reconnaissent en lui un pionnier de leur discipline. Jürgen Habermas

1. Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, de Gruyter, 1977. L'ouvrage offre un excellent panorama des principales positions dialogiques contemporaines, même si la présentation souffre d'un germanocentrisme excessif.

2. *Ibid.*, p. 156-186.

3. Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienne, 1932. On y ajoutera l'ouvrage posthume : Alfred Schütz, Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, t. I-II, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

lui-même, par ailleurs peu suspect de complaisances à l'égard de la pensée phénoménologique, lui consacre un long chapitre de sa théorie de l'agir communicationnel¹.

2. La contestation « dialogique » (Karl Löwith)

Dans l'histoire de la réception de l'analyse heideggerienne de l'être-avec-autrui, l'ouvrage de Karl Löwith *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, paru en 1928, occupe une place particulière, dans la mesure où l'auteur, se référant directement à l'analyse heideggerienne de l'être-avec, entend modifier complètement la problématique de celui-ci². Nous avons ici affaire à une critique explicite, qui accuse Heidegger d'accorder une priorité de fait au monde ambiant sur le monde partagé³ et surtout de méconnaître totalement le *primat de la relation dialogique* du moi et du toi sur toute autre forme de relation sociale. Heidegger réussit à penser autrui comme un autre soi-même, mais il ne le reconnaît pas comme un « toi-même » au sens dialogique de ce terme.

Löwith se réclame du dialogisme de Ludwig Feuerbach et de Martin Buber : dans une telle optique, le rapport *moi/toi* devient l'interprétant ultime de tout être-avec⁴. Reconnaissons-lui le mérite d'avoir attiré l'attention sur une lacune de la description heideggerienne. La critique vise juste en particulier quand il s'agit de la présentation heideggerienne de la sollicitude en termes de *Freigabe*. La sollicitude est ici encore pensée comme initiative libre du sujet à l'égard d'autrui⁵. Rien ne vient véritablement menacer le primat de la mienneté, de sorte qu'on peut même se demander, comme le fait Löwith, si cette vision « libérale » de la sollicitude ne cache pas une forme sublime de violence⁶.

Mais sur le fond, on doit se demander, comme Heidegger l'a fait très tôt, si cette critique ne repose pas sur un malentendu : la méconnaissance complète du plan *ontologique* sur lequel se tient l'analyse heideggerienne. Peut-être

1. Cf. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, t. 2 : *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, chap. VI, « Zweite Zwischenbetrachtung : System und Lebenswelt », p. 171-294.

2. On trouvera un bon compte rendu des positions de Löwith chez M. Theunissen, *op. cit.*, p. 413-438. Dans son appréciation de Heidegger, Theunissen lui-même s'aligne sur la critique de Löwith, ainsi que sur celle de Binswanger. Lui aussi accuse Heidegger de ne laisser aucune place à la relation dialogique dans sa description de l'être-avec (p. 163).

3. Karl Löwith, *Das Individuum*, *op. cit.*, p. 41.

4. *Ibid.*, p. 54-56.

5. *Ibid.*, p. 81.

6. *Ibid.*, p. 79-82.

Löwith, qui fut le doctorand de Heidegger, est-il une victime de la distinction *Mitwelt/Selbstwelt/Umwelt* qui caractériserait la première herméneutique de la facticité et n'a-t-il pas vraiment compris l'importance du changement accompli dans les *Prolegomènes*. Quoiqu'il en soit, c'est à sa contestation frontale que nous devons sans doute les nombreuses répliques heideggériennes qui jalonnent les écrits postérieurs à *Sein und Zeit* et dans lesquels la relation *moi/toi* reçoit une attention plus grande que dans cet ouvrage, sans que Heidegger éprouve pour autant le besoin de renier l'orientation ontologique et non anthropologique de son analyse.

3. La contestation « érotique » (Ludwig Binswanger)

Dans la mouvance directe de la critique de Löwith, dont il partage l'intuition dialogique de base, Ludwig Binswanger proclame dans son ouvrage *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*¹, élaboré dans la décennie qui suit la publication de *Sein und Zeit*, la nécessité que l'analytique existentielle heideggérienne soit rectifiée et élargie à la lumière du principe dialogique. Cela veut dire d'abord que l'analytique existentielle ontologique doit être complétée par une analytique anthropologique, dont le centre de gravité est formé par le phénomène de l'eros, qui est la source de toute relation à autrui. Persuadé que la relation *moi/toi* n'a pas de lieu dans *Sein und Zeit*², qu'elle « se tient, grelottante, devant la porte de ce projet d'être »³, Binswanger propose une analyse plus anthropologique des formes fondamentales de l'existence, subdivisées selon le plan de la singularité, de la pluralité et de la dualité⁴. Il veut mettre un peu plus de chaleur (la chaleur de l'eros) dans l'analytique heideggérienne. De tous ces plans en effet, c'est le dernier qui est le plus décisif et il trouve son expression dans l'expérience de l'amitié et de l'amour.

4. La contestation « éthique » (Emmanuel Lévinas)

Plus près de nous, la critique de Emmanuel Lévinas mérite elle aussi de retenir l'attention. Ici le soupçon n'est pas celui d'une méconnaissance de l'intersubjectivité comme telle, mais de la méconnaissance de l'extériorité

spécifique d'autrui qui, quand il s'agit de la responsabilité éthique, nous arrache à l'horizon du monde dans lequel le *Dasein* rencontre autrui. Ce qui fait alors difficulté, c'est la déclaration heideggérienne que « les autres font encontre depuis le monde où le *Dasein* préoccupé et circon-spect se tient essentiellement » (SZ 119). La difficulté se concentre sur le sens qu'il faut donner à ce « depuis le monde » : autrui est-il toujours compris seulement sur l'horizon de monde ambiant ?

On trouve les éléments essentiels de la contestation lévinasienne dans un article de 1951, intitulé « L'ontologie est-elle fondamentale ? »¹. Dans cet article Lévinas reconnaît d'abord la nouveauté essentielle de l'ontologie contemporaine, en l'occurrence celle de Heidegger : « la compréhension de l'être ne suppose pas seulement une attitude théorique, mais tout le comportement humain. Tout l'homme est ontologie », précisément parce que « dans ses soucis temporels, s'épelle la compréhension de l'être »². Et pourtant, il lui semble que la rupture heideggérienne avec l'intellectualisme classique est plus apparente que réelle, dans la mesure où l'idée nouvelle de compréhension semble partager au moins un axiome avec celui-ci : la prétention d'enfermer toute extériorité dans l'horizon d'un désir de comprendre émanant du sujet. « Comprendre c'est se rapporter au particulier qui seul existe, par la connaissance qui est toujours connaissance de l'universel. »³

Le visage d'autrui : une signification sans contexte

« Le visage est signification, et signification sans contexte. Je veux dire qu'autrui, dans la rectitude de son visage, n'est pas un personnage dans un contexte. D'ordinaire, on est un "personnage" : on est professeur à la Sorbonne, vice-président du Conseil d'Etat, fils d'untel, tout ce qui est dans le passeport, la manière de se vêtir, de se présenter. Et toute signification, au sens habituel du terme, est relative à un tel contexte : le sens de quelque chose tient dans sa relation à autre chose. Ici, au contraire, le visage est sens à lui seul. Toi, c'est toi. En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas "vu". Il est ce qui ne peut devenir un contenu, que votre pensée embrasserait ; il est l'incontenable, il vous mène au-delà. C'est en cela que la signification du visage le fait sortir de l'être en tant que corrélatif d'un savoir. Au contraire, la vision est recherche d'une adéquation ; elle est ce qui par excellence absorbe l'être. Mais la relation au visage est d'emblée éthique » (Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 90-91).

1. Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München/Basel, 1962. Pour une présentation de cet ouvrage cf. Theunissen, *op. cit.*, p. 439-475.

2. *Ibid.*, p. 16.

3. *Ibid.*, p. 52.

4. *Ibid.*, p. 382.

1. Repris maintenant dans *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset, 1991, 13-24.

2. *Ibid.*, p. 14.

3. *Ibid.*, p. 17.

A cela, Lévinas oppose sa thèse centrale que notre rapport à autrui « consiste certainement à vouloir le comprendre, mais ce rapport déborde la compréhension »¹. Cela revient à dire qu'autrui « n'est pas objet de compréhension d'abord et interlocuteur ensuite »². Löwith n'avait pas dit autre chose. Mais chez Lévinas, qui rompt explicitement avec le dialogisme de Martin Buber, cette interlocution n'a justement pas la forme de l'échange réciproque, de type dialogique. Elle a d'abord la signification éthique d'une *injonction* émanant du visage d'autrui : « l'étant c'est l'homme et c'est en tant que prochain que l'homme est accessible, en tant que visage »³.

L'important est donc de se demander si le visage ne signifie pas autrement que ne le font les autres modalités de la significativité que nous avons envisagées jusqu'ici. « A la compréhension, à la signification, saisies à partir de l'horizon, nous opposons la signifiante du visage. »⁴ Aux yeux de Lévinas, cela aboutit nécessairement à une « contestation du primat de l'ontologie »⁵, y compris, et même en premier lieu, à la contestation de l'ontologie heideggerienne.

On voit bien sur quoi porte l'accusation : dans l'altérité, Heidegger aurait raté le plus essentiel, à savoir le phénomène du visage d'autrui (si tant est qu'on puisse encore parler de phénomène à ce sujet). Lue à partir de Lévinas, l'analyse heideggerienne souffrirait d'un double défaut. D'une part, elle n'appréhende autrui toujours que dans un « contexte », le contexte le plus vaste possible étant justement la mondanéité. Le visage d'autrui qui me regarde a le singulier pouvoir de neutraliser le contexte de son apparition. Il faut alors relire ce qui a été dit plus haut du phénomène de la *Botmäßigkeit*. Heidegger n'y voit que la menace d'une subordination à autrui, d'un assujettissement. Il n'imagine pas que le même phénomène pourrait se laisser interpréter en termes d'*obligation* ou de commandement (*Gebot*). C'est précisément cette transmutation éthique de la *Botmäßigkeit* en *obligation* que Lévinas cherche à penser. En inversant totalement la signification que ce terme revêt chez Lévinas, nous pourrions dire que pour Heidegger aussi, dans notre être-ensemble quotidien, nous nous découvrons « otages d'autrui ». Mais ce qu'il appelle *Botmäßigkeit*, Lévinas l'appelle « condition d'otage »⁶.

1. *Ibid.*, p. 18.

2. *Ibid.*, p. 18.

3. *Ibid.*, p. 21.

4. *Ibid.*, p. 23.

5. *Ibid.*, p. 24.

6. Sur cette notion, cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, chap. IV, « La substitution », p. 125-166.

V

L'être-dans comme tel

§ 28. TÂCHE D'UNE ANALYSE THÉMATIQUE DE L'ÊTRE-DANS

Le long chapitre V (§ 28-38) est un des plus importants de l'ouvrage, car y sont mis en place quelques-uns des concepts les plus centraux de l'analytique existentielle. C'est sans doute la raison pourquoi ce chapitre s'ouvre sur un paragraphe d'allure plus méthodologique. Ces considérations méthodologiques sont d'autant plus précieuses qu'on pourrait douter de l'utilité d'une analyse détaillée de l'être-dans. Une fois que nous avons décrit la spatialité propre des ustensiles, la manière dont ils apparaissent *dans* le monde, en y prenant la place qui leur revient et que nous avons décrit la spatialité propre du *Dasein* du même, la façon dont celui-ci évolue *dans* le monde, en s'y orientant comme il peut, enfin la façon dont le soi vit *dans* la société, entretenant avec les membres de celle-ci des relations plus ou moins heureuses, n'avons-nous pas déjà épuisé toutes les significations existentielles de la particule « dans » ?

Oui et non, justement ! D'une part en effet, ce n'est pas comme si nous tournions simplement la page, nous désintéressant des phénomènes analysés jusqu'ici, pour en découvrir d'autres. En réalité, nous sommes encore sur le même chantier, mais nous le travaillons dans une optique différente, avec le souci d'une considération plus approfondie, plus pénétrante (*eindringlichere Betrachtung*, SZ 131), des phénomènes déjà rencontrés. D'autre part, loin d'être simplement redondante, cette analyse nous mettra sur la piste de phénomènes qui seront au cœur du chapitre suivant. D'emblée, une question pointe à l'horizon qui ne nous quittera plus jusqu'à la fin du livre : oui ou non, le *Dasein* a-t-il une structure « intégrale », et comment la désigner ? Heidegger indique dans quelle direction il faudra chercher la réponse : il ne peut que s'agir du *souci* (SZ 131) ! De ce point de vue, l'analyse de l'être-dans annonce l'analyse capitale du souci qui fera l'objet du chapitre suivant. Rien ne saurait mieux indiquer que ce chapitre joue un rôle charnière dans l'économie générale de l'analytique existentielle, dont le « profil » est arrêté ici.

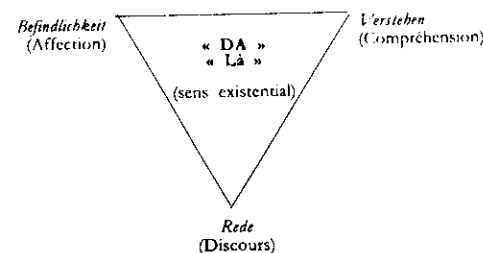
Le *Dasein* n'a rien de monolithique, ni du point de vue phénoménologique, ni du point de vue ontologique. Il « se compose » d'une pluralité de structures. Répétons encore une fois la thèse sur laquelle s'est achevée notre interprétation du § 9 : « *exister* » se dit de multiples manières ! Mais comment concevoir cette pluralité des significations de l'existence ? On pourrait penser à un ordre de dérivation logique. Nous aurions alors affaire à une « logique » qui travaille

dans le dos de la conscience. Décrire une telle « logique cachée » plairait au logicien, surtout s'il est en même temps un dialecticien. C'est en effet ce modèle qui régit la *Phénoménologie de l'esprit* hégélienne. Mais pour Heidegger, il est évident que la « logique » qui, travaillant dans le dos de la conscience, commande l'entrée en scène des différentes figures de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* hégélienne, relève d'une tout autre phénoménologie qui ne saurait valoir pour l'analytique existentielle dans laquelle, au contraire, toutes les structures sont *co-originales* (SZ 131) et ne s'enchaînent pas suivant la progression logique du fondamental et du dérivé.

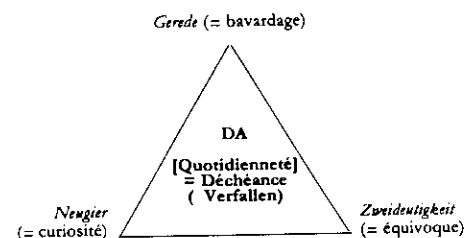
Il faut alors envisager l'hypothèse inverse : les existentiels se présentent-ils d'une manière purement rhapsodique, à la queue leu leu, comme autant de facettes d'un miroir brisé ? Dans ce cas, on n'obtiendrait jamais de vision intégrale du *Dasein* comme tel qui permettrait de l'appréhender dans son intégralité. C'est, nous le savons, l'hypothèse avec laquelle travaille le second Wittgenstein. L'hétérogénéité des jeux de langage est insurmontable, nous ne pouvons toujours que décrire et analyser les divers jeux de langage, quitte à constater éventuellement un certain « air de famille », mais jamais nous ne résoudrons la question de l'essence du langage comme tel¹. Pour Heidegger au contraire, la question d'une possible « intégralité » (*Ganzheit*) du *Dasein* ne se laisse pas éluder.

Plus l'analytique existentielle avance, s'enrichit et s'approfondit, plus cette question prendra de l'importance. D'entrée de jeu, parler d'intégralité nous interdit de décrire la mondanité comme un objet, le soi comme un sujet, et l'être-dans comme une espèce de relation entre les deux (SZ 132). Par définition, ce genre de distinction est phénoménologiquement irrecevable. Au lieu de parler de « relation », Heidegger recourt au concept ontologique de *Erschlossenheit*, notion qu'il illustre aussitôt par une notion ontique plus imagée, celle de « lumière naturelle » (SZ 133). Pour « voir clair » en lui-même et dans son monde, le *Dasein* n'a pas besoin d'une lumière artificielle venue de l'extérieur. Il porte avec lui sa propre lumière, il est même le lieu de cette clarté, c'est-à-dire la « clairière » (*Lichtung*, SZ 133). On notera que cette notion, qui aura une importance considérable dans la pensée ultérieure de Heidegger, apparaît précisément dans le présent contexte, où il faut surtout retenir l'équation : *Dasein* = *Lichtung*, ou bien, sous forme de proposition : « *Le Dasein est son ouverture* » (SZ 133), ce qu'on serait tenté de glosser par : « *Le Dasein est à lui-même sa propre lumière* ».

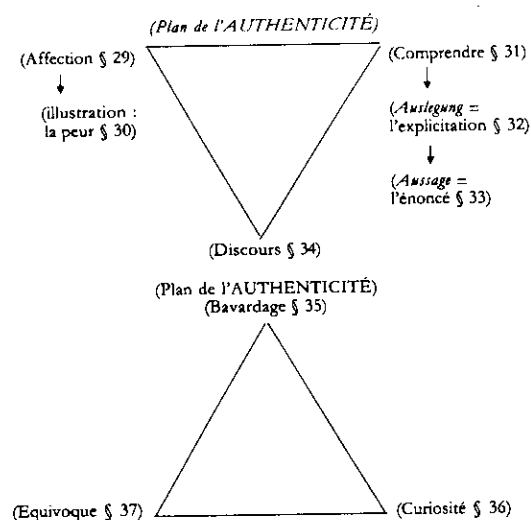
Trois existentiels centraux, qui commandent toute l'analyse qui va suivre, donnent contenu et relief à la proposition énoncée à l'instant. Ce sont eux qui définissent la constitution existentielle du *là* : *Befindlichkeit* (affection), *Verstehen* (compréhension) et *Rede* (discours). Très schématiquement, nous en pouvons proposer la figuration suivante qui décrit l'armature conceptuelle fondamentale des § 29-34 :



Cette représentation est encore trop schématique pour rendre pleinement justice aux phénomènes. Car, en réalité, le « là » lui-même présente deux visages différents : le visage de l'*authenticité*, qui correspond au schéma indiqué à l'instant, et un visage « inauthentique » qui reflète la manière dont tout cela est vécu en régime de quotidienneté. Pour caractériser cette manière d'être, Heidegger introduit un nouveau concept : la *déchéance* (*Verfallen*), dont nous aurons à définir le statut. Ce second versant peut être illustré par le schéma suivant :



En rapprochant, comme l'analyse nous invite à le faire, ces deux figures, nous obtenons le schéma global suivant :



1. Cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, § 65.

A. LA CONSTITUTION EXISTENTIALE DU LÀ

§ 29. LE DASEIN « EN SITUATION » :
L'AFFECTION

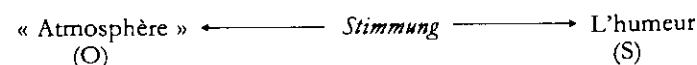
Le premier existentiel qui vient concrétiser la constitution du là est l'*affection* (*Befindlichkeit*, Vezin traduit : *disposibilité*). En allemand, l'expression *sich befinden* connote le « se trouver » au sens spatial (« je me trouve à Paris »), mais aussi au sens de l'indication d'une disposition intérieure : « se trouver » de bonne ou de mauvaise humeur, « se sentir » « bien » ou « mal ». Outre le fait qu'en 1924 Heidegger utilisait ce terme pour traduire le terme *affectio* chez saint Augustin, la traduction par « affection » trouve sa justification dans ce glissement naturel du « se trouver » au « se sentir ». Ce n'est que le second sens, non locatif, qui nous intéressera ici, puisque Heidegger affirme d'emblée que le titre *ontologique* d'*affection* connote du point de vue ontique quelque chose de parfaitement familier, que nous éprouvons à tout moment : l'humeur, la « tonalité » (*Stimmung*, *Gestimmtsein*) grâce à laquelle nous sommes plus ou moins accordés ou désaccordés à une situation déterminée (SZ 134).

L'un et l'autre terme posent de redoutables problèmes de traduction et d'interprétation. Plusieurs commentateurs ont insisté vigoureusement sur le fait que le terme *Stimmung* n'a pas d'équivalent littéral en français. Il est d'autant plus important de penser ce qu'il veut dire¹. Même si, comme le note Michel Haar, « pour traduire véritablement *Stimmung*... il faudrait pouvoir en quelque sorte additionner en un seul mot : vocation, résonance, ton, ambiance, accord affectif subjectif et objectif — ce qui est évidemment impossible »², cette impossibilité linguistique ne dispense pas de la tâche de porter au concept la diversité de toutes ces significations.

1. Sur cette question voir en particulier les observations précieuses de Jean-Pierre Charcosset dans son étude Y. Notes sur la *Stimmung*, in *Exercices de la patience*, 3/4 (1982), 49-63. L'auteur renvoie aux réflexions de Henri Maldiney dans son ouvrage *Regard, parole, espace*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973 ainsi qu'à Michel Haar, La pensée et le moi chez Heidegger. Les dons et les épreuves de l'Être, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1975 (n. 4), 456-483. On peut consulter également l'étude de Marc Froment-Meurice, Long est le temps, in *L'humeur et son changement*, *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 32 (automne 1985), 185-205.

2. Michel Haar, art. cité, p. 466.

Le lien que nous avons déjà entrevu entre « monde ambiant » et « ambiance » commence maintenant à se préciser : c'est bien l'ambiance, ou les ambiances, qui caractérisent notre rapport quotidien à notre entourage, fait de personnes et de choses, qui doit maintenant être soumis à la description phénoménologique. Toute situation comporte une « ambiance » déterminée et dire : « Cela manque d'ambiance "ici" » c'est encore décrire une « ambiance », c'est-à-dire une « atmosphère ». Or, le singulier paradoxe est que le même terme allemand *Stimmung* peut désigner aussi bien une réalité « objective », c'est-à-dire l'atmosphère d'un lieu, d'un paysage, d'un tableau (qu'on pense à la peinture « atmosphérique » des tableaux de Caspar David Friedrich par exemple) et un phénomène purement « subjectif » : l'humeur¹.



En réalité, ce genre de schéma est on ne peut plus trompeur, dans la mesure où il suggère de répartir le phénomène entre un pôle « objectif » et un pôle « subjectif », alors que nous sommes en présence d'un phénomène existentiel qui précède la distinction de l'objectif et du subjectif. C'est pourquoi il est sans doute préférable de parler à ce propos d'*être pathique* ou d'une *existence pathique*². Toute la difficulté de la description phénoménologique réside précisément dans le fait qu'il s'agit de caractériser un rapport au monde qui précède la distinction de l'objectif et du subjectif. Car, pour être une chose très familière et bien connue (Qui ne comprend pas spontanément le sens de l'énoncé : « Le patron est de mauvaise humeur aujourd'hui » ?), le phénomène en question n'a jamais été véritablement décrit pour lui-même, et là où on l'a tenté, l'analyse était lourdement hypothéquée par des catégories ontologiques et psychologiques inadéquates. Ce qu'est véritablement l'affection, nous ne le savons pas encore vraiment.

Ici, nous sommes placés devant une première décision capitale : oui ou non, allons-nous créditer les affections d'une véritable portée *ontologique* ? Ou allons-nous les considérer, comme il semblerait naturel de le faire, comme de simples « états d'âme » subjectifs qui ne nous apprennent rien sur l'être, pas même sur notre propre manière d'être ? Dans l'optique heideggerienne, aucune hésitation n'est permise. Si le but de l'analytique existentielle est de tirer au clair les multiples sens de l'exister, autrement dit le sens du *sum*, alors nous devons dire que l'affection représente une dimension fondamen-

1. Cf. Henri Maldiney, *Regard, parole, espace*, op. cit., p. 93.

2. Cf. l'ouvrage classique de O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, trad. franç. *Les tonalités affectives*, Neuchâtel, La Baconnière, 1953.

tales du *suis*. Les affections, loin d'être de simples « états d'âme » qui n'ont qu'un intérêt purement psychologique, ont un pouvoir de révélation ontologique, en un sens plus fondamental que celui de la simple connaissance. « Y être ou ne pas y être », telle est maintenant la question¹. Si nous amputons l'existence de cette dimension, elle devient incompréhensible. Ainsi par exemple — c'est le premier exemple dans le texte — le fait de se sentir « accablé » ne nous dit pas seulement quelque chose de nous-mêmes, mais de l'être. L'être a le pouvoir de nous accabler, de nous peser, de se révéler comme un fardeau (SZ 134)².

Le *Hüttenexemplar* commente cette phrase dans une note marginale dans le sens d'une problématique ultérieure, où la tendance à l'ontologisation des affects est encore radicalisée : porter le fardeau veut dire alors « assumer la charge de son appartenance à l'être même ». Dans cette interprétation, la parenté sémantique entre le terme *Stimmung* et la notion de *Stimme*, de voix, devient extrêmement importante. Il y a une « musique des choses », à laquelle nous sommes plus ou moins bien accordés. Dans une étude importante consacrée à la notion de *Stimmung*, Leo Spitzer³ rappelle l'idée ancienne d'une harmonie musicale du monde avec laquelle il s'agit d'entrer en résonance. Derrière les glissements sémantiques, il discerne des changements culturels. Alors que la pensée ancienne pense ensemble les notions de *temperamentum* et de *concentus seu harmonia*, la pensée moderne dissocie davantage les valeurs de la *Stimmung*, de l'accord et du tempérament. D'un monde « enchanté » on passe alors à un monde de plus en plus « désenchanté ».

Dans tout ceci, l'opposition connaissance/affection demande à être examinée de très près, en raison de ses enjeux ontologiques. Le propre de la connaissance est la « distance cognitive », dont la relation sujet/objet est l'expression canonique. L'intentionnalité cognitive peut être décrite comme l'acte d'un sujet cherchant à atteindre un objet. L'affection par contre implique un tout autre mode de compréhension. Nous pourrions dire que ce qui est alors premier, c'est le phénomène du « contact ». Nous sommes tellement proches de la chose que celle-ci ne peut pas prendre le visage d'un « objet ». En ce sens, l'affection est une manifestation élémentaire de notre être-au-monde qui précède toute relation cognitive.

1. Jean-Pierre Charcosser note très justement qu'en français ce n'est que ce petit mot étrange « y » qui a le singulier pouvoir de conjindre *Stimmung* et *Befindlichkeit* (art. cité, p. 60).

2. C'est précisément en ce sens qu'en 1966, Heidegger suggère d'interpréter le phénomène psychosomatique du stress, sur lequel l'interrogeaient les psychiatres de Zollikon cf. *Zoll.Sem.*, 179-183.

3. Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word « Stimmung »*, Baltimore, John Hopkins Press, 1963. Un passage représentatif de cet ouvrage est reproduit sous le titre *Résonances. A propos du mot Stimmung*, dans le n° 32 de la *Nouvelle Revue de psychanalyse*, p. 239-255.

Etre-affecté : la « terre intermédiaire »

Nuit du 13 décembre

« C'est une humiliation infinie pour moi que de consigner ici les noms de ces derniers jours ; mais, pour cette raison même, je tiens à le faire brièvement. « Si à toute mort (comme à toute vie) une durée précise est assignée, il faut que des journées comme ces dernières me soient décomptées. Ce furent en effet des journées sous la terre, dans l'humidité et la pourriture. Mais c'est là une idée tellement chrétienne : retourner comme un gant tout ce qui est insupportable en consolation, c'est la plus vieille philosophie du christianisme, et je sens que je n'y crois pas vraiment. Je crains que de telles journées n'appartiennent pas plus à la mort qu'à la vie. Elles appartiennent... ô pays intermédiaire, s'il y a au-dessus de toi un esprit, un dieu intermédiaire, c'est à lui qu'elles appartiennent, à cet étrange étranger. Et si un beau jour ils ne cédaient pas, s'ils ne cessaient plus, ne s'allégeaient plus, ne se révélaient pas mensongers tout à coup : s'il fallait appeler "moi" cette conscience absolument incohérente, isolée jusqu'à l'égarément, coupée des voix du silence, qui retombe en soi comme dans une vasque vide, comme dans les profondeurs d'un étang d'eau stagnante peuplé de bêtes nées de la pourriture : qui serait-on alors ? Qui sait combien d'êtres affectés de cette vie intermédiaire vivent et sombrent dans les asiles d'aliénés. Sombrier, alors, est terriblement facile. C'est le naufrage même. L'indifférence progressive et l'effort d'équilibrer un des plateaux de la balance chargé d'incertitudes et de putréfactions avec sa propre pesanteur empêtrée dans toutes les paresseuses. A quoi bon tous ces efforts risqués — comme des objections de plus en plus timides — de plus en plus mollement, laborieusement, froidement — quand on est persuadé par le dégoût ? On a bien une volonté, mais elle se brise comme un roseau contre du roc. On fait des tentatives pour prendre son vol, se redresser, on veut marcher, on se tient un moment debout, et bientôt on se retrouve étendu par terre, encore heureux de pouvoir relever la tête assez pour apercevoir ce qui vous entoure — choses et gens. On devient extraordinairement modeste, modeste jusqu'à la nausée. Modeste comme un chien qui a mauvaise conscience. Plat, sans plus aucun sentiment que la peur, la peur de tout ce qui arrive et n'arrive pas, la peur de ce qui est et de voir changer ce qu'à peine l'on supporte. Par méfiance, on devient un flatteur. On rampe devant le moindre hasard de la journée, on l'accueille comme un hôte attendu depuis des semaines, on le fête ; déçu par ses grimaces, on cherche à dissimuler sa déception, à l'effacer, à la nier à part soi, on se dupe alors qu'on est déjà dupé, on s'enfonce de plus en plus dans les complications et la folie, on rêve, on se réveille, on se souhaite un héritage, un titre princier, la gloire, la pauvreté et la toute-puissance, tout à la fois, on évalue toutes choses tantôt, comme les enfants, à la dorure, tantôt, comme les filles, au plaisir et à la nuit ; on accueille tout ce qui arrive, se fait apostropher par toutes les mesquineries et les laideurs quotidiennes comme par des agents ivres, on fraie avec la pire racaille de pensées, on boit, on se saoule de lie, on se roule sur des pierres, on sort tout crotté avec de tendres souvenirs, on tache de boue les chemins consacrés, on prend ce que par respect l'on n'avait jamais osé toucher dans des mains enflées, poisseuses, moites de sueur, et l'on rend tout commun, général, banal. Des passés tombent dans un feu impur, des avenir sont décorés dans les entrailles d'heures

maltraitées, se cabrent, meurent. Il n'arrive que de l'innommable. Déluge et déchéance. A perpétuité. Et l'on recommencerait à vivre après cela, impavide, à peine surpris ? Sans penser qu'on le retrouvera devant soi à peine l'aura-t-on surmonté... (non, "surmonter" est un mot trop fier), à peine le flot se sera retiré, à peine sentira-t-on le sable sous ses pieds plus sec et plus chaud. Au-dessus de la vie et de la mort, il y a Dieu. Mais il n'y a aucune puissance au-dessus du pays intermédiaire qui existe en dépit de sa force et de sa présence et qui ne connaît ni espace, ni temps, ni éternité. Il n'y a que des palpitations de cœurs infiniment tristes, très haut pendus, pleins d'angoisse, qui ne savent rien les uns des autres, qui ont été exclus de toutes relations et de tous réseaux, débranchés, privés de sens, et dont les battements sont aussi peu authentiques et réels que le discours du trône que tient un fou en camisole de force devant le rire gras des gardiens et l'angoisse des autres fous...

« Il fallait que je note cela, pour mémoire. Dieu me vienne en aide. »

Nuit du 13 décembre. Minuit.

(Rainer Maria Rilke, *Journaux de jeunesse*, trad. Philippe Jaccottet, Paris Ed. du Seuil, 1989, p. 252-254.)

C'est précisément du fait que c'est dans les affects que le *Dasein* se découvre livré et exposé à l'être qu'il s'agit de rendre compte. Cela ne va pas de soi, car la tendance naturelle (ontique-existentielle) est plutôt une attitude de fuite, de dérobade et d'évitement. Je cherche à fuir, à neutraliser ce qui m'affecte. Cette réaction de fuite peut s'exprimer dans le fait de prendre un « calmant » pour se soustraire à l'angoisse. La désignation même de ce genre de médicament (« un calmant ») dit bien de quoi il s'agit. Une recherche *ontologique-existentielle* sur les structures constitutives de l'existence ne peut pas faire l'impasse sur ce genre de phénomène, car cela reviendrait à réduire l'existant à un zombie ou à un robot. Sa tâche est précisément de caractériser l'affection en tant que manière d'être.

Ici intervient une seconde décision, tout aussi capitale. Oui ou non, allons-nous créditer les affections d'une structure *intentionnelle* ? Husserl avait déjà rencontré ce problème dans la cinquième *Recherche logique*¹ et cherché à lui apporter une réponse. Si l'intentionnalité est le mouvement d'une conscience qui se dirige vers un objet (« toute conscience est conscience de quelque chose ») on voit bien que certains affects relèvent d'une analyse intentionnelle (avoir peur de rater un examen, désirer acheter une voiture, espérer décrocher une médaille aux Jeux olympiques, etc.), mais dans le cas des « humeurs » (se sentir déprimé, enthousiaste, etc.) l'interprétation intentionnelle semble faire problème. C'est pourquoi un certain nombre de phénoménologues ont cru devoir excepter les humeurs de la conscience intentionnelle.

1. E. Husserl, *Recherches logiques*, V, § 13-15.

Ici nous voyons l'importance de l'idée précise qu'on se fait de l'intentionnalité. Sans le déclarer explicitement, Heidegger opte pour une interprétation intentionnelle de la vie affective. Pour comprendre sa position, il convient de se rappeler que dès les *Prolégomènes*, l'intentionnalité est identifiée au souci. Nous pourrions alors résumer l'argumentation implicite de Heidegger sous forme d'un syllogisme : là où il y a du souci, il y a de l'intentionnalité. Or, dans les humeurs il y a du souci. Donc les humeurs doivent avoir une structure intentionnelle.

Une fois que nous avons parié sur la structure intentionnelle des affections, nous pouvons revenir à leur constitution ontologique. C'est alors que Heidegger introduit un terme ontologique nouveau : l'être-jeté (*Geworfenheit*, SZ 114). L'expression exprime la facticité de l'être livré, la plupart du temps sans défense, littéralement abandonné, à ses affections (*Faktizität der Überantwortung*, SZ 135). Freud parle à ce sujet de la « détresse primitive » de l'enfant abandonné à l'attaque de ses pulsions¹. La notion de facticité, que nous avons rencontrée dès le § 12 et que nous avions alors distinguée de la factualité (*Tatsächlichkeit*) commence maintenant à se préciser.

Dans toute cette analyse, Heidegger évite soigneusement de se servir de la distinction classique entre la « perception externe » et la « perception interne ». « Se trouver », « être affecté » ce n'est pas s'auto-percevoir grâce à un acte d'observation interne, mais se découvrir affecté (*wahrnehmendes Sich-vorfinden* opposé au *gestimmtes Sichbefinden*, SZ 135). L'affection n'a rien d'une observation dirigée vers le dedans. Parler à ce sujet le langage de la perception équivaudrait à privilégier l'élément visuel, qui est d'ailleurs conservé dans la notion d'introspection : diriger son regard vers l'intérieur, vers ses états d'âme qu'on observe comme on observerait des phénomènes physiques. Or le propre de la *Geworfenheit* est qu'elle ne se voit pas, parce que ce à quoi elle a affaire transcende l'ordre du visible. Ce n'est que dans mes réactions de fuite, d'esquive, de dérobade que je « devine » ce qui m'arrive, ce à quoi j'ai affaire : « Si la tonalité ouvre, ce n'est pas en tournant ses regards sur l'être-jeté, c'est en se tournant vers lui pour s'en détourner » (SZ 135).

C'est ainsi, et ainsi seulement, que nous éprouvons le caractère « inexorablement énigmatique » (*unerbittliche Rätselhaftigkeit*, SZ 136) de notre existence. Or, ce caractère inexorable peut être doublement escamoté, soit qu'on refuse de le voir, c'est-à-dire qu'on le nie — c'est ce que fait le *rationalisme* — soit qu'on l'exalte, en le rendant absolument opaque — c'est ce que fait l'*irrationalisme*. Heidegger renvoie dos à dos ces deux grands adversaires, en montrant que « l'irrationalisme, simple contre-jeu du rationalisme, ne fait que parler en borgne de ce à quoi celui-ci est aveugle » (SZ 136). Une sorte de rivalité mimétique enchaîne l'une à l'autre ces deux grandes interprétations rivales de l'existence. Ce qui pour l'une est jour, est nuit pour l'autre.

L'analytique existentielle doit éviter de se laisser piéger par cette oppo-

1. *Frühkindliche Hilfslosigkeit*.

sition. Ce qui la distingue du rationalisme classique, c'est qu'elle ne se reconnaît pas dans la prétention de maîtriser les affections par un acte héroïque de la volonté éclairée par la raison. Les « passions de l'âme » que Descartes a su analyser dans un traité qui retient de plus en plus l'attention des philosophes de la tradition phénoménologique¹ ne doivent pas être déconsidérées, dans la mesure où elles occupent une place absolument cardinale dans la compréhension de ce que nous sommes en tant qu'existants, place peut-être plus fondamentale que celle des « facultés » du vouloir et du connaître. Avant d'être un animal raisonnable, l'homme est d'abord un animal affecté.

Heidegger dégage alors trois traits structurels essentiels de l'affection :

- 1 / Le *Dasein* se découvre dans son être-jeté à travers ses réactions d'esquive, tentatives plus ou moins maladroites et nécessairement vouées à l'échec, d'échapper à ce qui, l'affectant, l'éprouve : « L'affection ouvre le *Dasein* en son être-jeté, et cela de prime abord et le plus souvent selon la guise d'un détournement qui l'esquive » (SZ 136). L'affection n'est réductible ni à un acte de perception, ni à une réflexion. Sous l'emprise de l'affection le *Dasein* ne réfléchit pas, il se découvre livré à ce qui s'empare de lui : « L'affection est si peu réfléchie qu'elle tombe justement sur le *Dasein* tandis qu'il est adonné et livré sans réfléchir au "monde" dont il se préoccupe. La tonalité l'assaille » (*ibid.*).
- 2 / L'affection est la condition de possibilité d'un « se diriger vers » (*Sich-richten auf*). Loin donc d'être une forme dégradée d'intentionnalité, une sorte de cas limite de la conscience intentionnelle, elle est la condition de possibilité des autres actes intentionnels. Là où il n'y a pas d'affection, il ne saurait pas non plus y avoir ni être-au-monde, ni être-avec-autrui. Loin de replier le sujet sur ses états d'âme, ses vécus intimes, c'est dans l'affection que se réalise l'exposition plénière au monde (*Erschließen des ganzen In-der-Welt-Seins*, SZ 137).
- 3 / Le « commerce » (*Umgang*) quotidien avec le monde ambiant n'est ni simple sensation, ni simple observation, il est contact et rencontre qui comporte nécessairement une dimension du pâtir. L'affection révèle l'existence comme une existence pathique, car elle manifeste l'élément « choc » (plus ou moins traumatisant) de cette rencontre : *concernement* (*Betroffenheit*), *abordabilité* (*Angänglichkeit*, SZ 137). J'éprouve les autres et les choses comme ce qui m'atteint, m'aborde, à travers les multiples modalités de la résistance, de la répulsion, mais aussi de la séduction, de l'attraction, etc. Ce qui m'atteint a le pouvoir de « m'émouvoir » (*Gerührtwerden*). En ce sens, l'affection est la condition de possibilité existentielle de toute émotion.

1. Cf. notamment Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse ou le commencement perdu*, Paris, PUF, 1989, ainsi que Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, chap. V : « Le cogito s'affecte-t-il ? », Paris, Vrin, 1990, p. 153-188.

Un affect : la tristesse

« Une tristesse envahit l'être humain avec lequel nous nous trouvons. Cela signifie-t-il seulement que cet être éprouve un état que nous n'éprouvons pas — et que, par ailleurs, tout reste comme avant ? Ou alors, qu'est-ce qui a lieu ici ? L'être devenu triste se ferme, il devient inaccessible, sans manifester par là de la dureté contre nous ; il n'y a que ceci : il devient inaccessible. Pourtant, nous sommes ensemble avec lui comme d'habitude, peut-être encore plus souvent et avec encore plus de prévenance envers lui. Lui non plus ne change rien à son comportement envers les choses et envers nous. Tout est comme d'habitude et est pourtant autre, et pas seulement à tel ou tel point de vue : nonobstant la similitude de ce que nous faisons et de ce à quoi nous nous employons, c'est plutôt le *comment*, dans lequel nous sommes ensemble, qui est autre. Et cela n'est pas un phénomène secondaire de la tonalité de la tristesse, tonalité qui se trouverait être là dans l'homme. Cela fait partie intégrante de son être-triste.

« Qu'est-ce que cela veut dire : sur ce ton, il est inaccessible ? Est autre la façon, la manière selon laquelle nous pouvons être avec lui et selon laquelle il est avec nous. Cette tristesse, c'est ce qui constitue le *comment* (comment nous sommes ensemble). L'homme attristé nous fait entrer dans le mode sur lequel il est, sans que nous-mêmes devions nécessairement être tristes. L'être en commun, notre *Dasein*, est autre, il a changé de ton (*umgestimmt*) » (GA 29/30, 99-100 [106-107]).

C'est pour cette raison que l'existant n'est pas réductible au simple couple de forces mécanique : pression/résistance. C'est à travers l'émotion que je découvre que j'ai « besoin » du monde et des autres (*Angewiesensein auf Welt*, SZ 137). Mais au lieu de faire de ce « besoin » une simple donnée biologique, il faut y reconnaître d'emblée une structure existentielle qui porte l'empreinte de l'affection.

Tout devient-il alors simple « affaire de sentiment » ? Non, répond Heidegger, il ne s'agit aucunement de sacrifier la science sur l'autel du sentiment (SZ 138). Ce dont il s'agit en revanche, c'est de trouver le sol sur lequel ce qu'on appelle communément « affect » ou « sentiment » ou « passion de l'âme », puisse trouver une interprétation adéquate. Mais ce sol n'est-il pas fourni par une discipline scientifique déterminée, la psychologie, et n'est-ce pas à l'expert en états d'âme qu'est le psychologue ou le psychanalyste auquel nous devons nous adresser pour tout savoir, sans jamais avoir osé le demander, sur la nature des affects et des sentiments en question ? Non, répond encore Heidegger, en se réclamant d'un allié surprenant : Aristote. Aristote apporte en effet à ses yeux la preuve qu'on aurait tort d'abandonner la théorie des affects au psychologue, fût-il un psychologue-philosophe. On peut aussi développer une théorie des affects sur un autre terrain que celui de la psychologie. C'est précisément ce qu'Aristote fait dans la *Rhétorique*. Si la rhétorique c'est l'art de persuader, il n'y a pas de persuasion là où on ne

fait pas appel au sentiment, où on ne mobilise pas des affects (*pathè*). En ce sens Heidegger voit dans la rhétorique aristotélicienne « la première herméneutique systématique de la quotidienneté de l'être-l'un-avec-l'autre » (SZ 138). Nous retrouvons ici l'importance que, dans sa première élaboration d'une herméneutique de la facticité, Heidegger avait accordé à la philosophie pratique (rhétorique et éthique) d'Aristote. A ses yeux, « l'interprétation ontologique fondamentale de l'affectif en général n'a pratiquement pas réussi à accomplir de progrès notable depuis Aristote » (SZ 139). Tout se passe donc en un sens comme si Aristote avait été le dernier philosophe qui ait tenté de *penser* la nature des affects, à assigner un statut anthropologique et ontologique à l'affectif.

Malgré les tentatives prometteuses de Max Scheler, tout reste encore à faire en cette matière! Or, tant que cette description phénoménologique, doublée d'une interprétation ontologique, n'a pas été effectuée, nous ne savons pas comment, en se « livrant » au monde dans l'affection, le *Dasein* parvient à se comprendre. Tel est en effet le grand paradoxe auquel nous sommes confrontés ici : ce n'est pas en faisant un effort héroïque d'abstraction de ses états d'âme que le *Dasein* parvient à une idée adéquate de lui-même ; c'est en s'abandonnant qu'il parvient à se comprendre lui-même ainsi que son monde.

C'est pourquoi Heidegger peut dire que l'affection n'est pas seulement un existentiel fondamental, important en soi, mais qu'elle a aussi une « signification méthodique fondamentale pour l'analytique existentielle » (SZ 139). En quel sens? Mieux peut-être que d'autres existentiels, elle nous fait comprendre la nature très particulière de la *démarche* (*metodos*!) propre à l'analytique existentielle : une démarche *interprétative* qui n'*explique* rien, mais qui accompagne simplement les phénomènes assez loin pour leur permettre d'exhiber leur propre sens : « L'interprétation phénoménologique doit donner au *Dasein* lui-même la possibilité de l'ouvrir originaire, et le laisser pour ainsi dire s'explicitier lui-même » (SZ 140).

§ 30. UNE ILLUSTRATION : LA PEUR COMME MODE DE L'AFFECTION

Le paragraphe suivant est un petit exercice d'école phénoménologique¹. Il s'agit simplement de vérifier la structure générale de l'affection sur l'analyse d'un affect particulier — et familier — la peur. D'emblée Heidegger explique la raison « stratégique » qui commande son choix : mieux vaut déjà

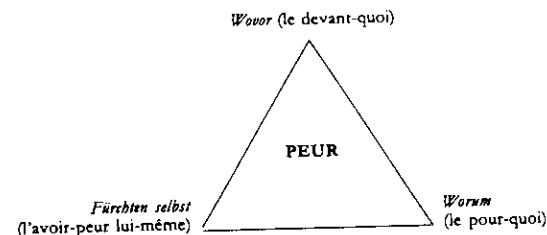
1. Cf. GA 20, 391-400. Ici Heidegger précise que son analyse implique « une référence constante à la définition aristotélicienne » (GA 20, 394) de la peur, en particulier au passage *Rhétorique* B 5, 1382a 20-1383b 11.

avoir une idée de ce qu'est la peur, si on veut comprendre la nature très différente de l'angoisse, dont l'importance capitale nous apparaîtra plus loin.

L'analyse de la peur fait appel à un champ très riche de lexèmes : *das Furchtbare* (*Le redoutable* — nom du premier sous-marin nucléaire français!); *Bedrohlichkeit* (« menace »); *Furchtsamkeit* (« timidité »); *Erschrecken* (effroi); *Grauen* (horreur), *Entsetzen* (« épouvante »).

Mais on aurait tort de confondre analyse phénoménologique et enquête linguistique. Ici encore il convient de se souvenir d'une maxime déjà rencontrée au chapitre précédent : « Avant le mot et l'expression, toujours d'abord les phénomènes et ensuite les concepts! » (GA 20, 348). C'est la peur en tant que « vécu » intentionnel de la conscience, en tant que manière d'être, qui est le vrai objet de l'analyse. Un indice extérieur montre que nous sommes bien en présence d'une analyse intentionnelle. Tout est fait pour éviter le schéma binaire : sujet/objet qui obligerait à mettre d'un côté l'objet qui fait peur et de l'autre l'émotion du sujet provoqué par cet objet.

Pour décrire cet affect, Heidegger opte clairement pour un schéma triadique et, à supposer que cette analyse ait une valeur paradigmatique, on peut se demander si ce schéma triadique ne doit pas également valoir pour l'analyse d'autres affects¹.



1 / Le « devant-quoi » de la peur. Il correspond au pôle « objet » de la peur. Tel objet, par exemple un sous-marin nucléaire, m'apparaît comme « redoutable ». Véhiculant une *menace* potentielle, il a le caractère de la *nocivité* (*Abträglichkeit*). La traduction Vezin par *nocivité* me paraît préférable à la traduction de Martineau : *importunité*. Une mouche peut m'importuner, m'agacer ; une guêpe me fait peur, en raison de sa nocivité plus ou moins grande, selon que je suis allergique aux piqûres de guêpe ou non. L'objet redoutable, chargé de menace, est toujours représenté comme une menace qui *se dirige vers* moi. Il n'est jamais immobile ou statique, mais toujours intenté comme *s'approchant*.

1. Mentionnons en particulier la très longue analyse de l'ennui dans la première partie du cours *Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, 89-250 [97-253]. Pour un commentaire cf. Marc Froment-Meurice, art. cité.

La crainte comme approche

« Admettons que la crainte est une peine ou un trouble consécutifs à l'imagination d'un mal à venir pouvant causer destruction ou peine ; car on ne craint pas tous les maux, par exemple d'être injuste ou lent d'esprit, mais seulement ceux qui peuvent amener ou peines graves ou destructions ; encore faut-il que ces maux apparaissent non pas éloignés, mais proches et imminents. Car l'on ne craint pas ceux qui sont très lointains ; tous les hommes savent en effet qu'ils mourront ; mais la mort n'étant pas proche, ils n'en ont aucun souci.

« Si c'est bien en cela que consiste la crainte, les choses qui l'excitent sont nécessairement celles qui paraissent avoir grand pouvoir de détruire ou de causer des dommages tendant à faire éprouver une peine grave. C'est pourquoi même les indices de telles choses font craindre ; car la chose à craindre paraît proche ; c'est, en effet, en cela que consiste le danger, l'approche d'une chose à craindre » (Aristote, *Rhétorique*, II, 5, 1382a 21-30).

2/ *L'avoir-peur* lui-même. Il correspond, d'une certaine façon, au pôle « sujet » du vécu intentionnel. Contrairement à toute une tradition rationaliste, Heidegger évite de parler d'imagination ou de fantasme. En effet, cette terminologie entraîne presque nécessairement une dépréciation ontologique de l'affect en question. La peur déforme la réalité, d'où la nécessité de « garder la tête froide » dans toutes les circonstances. Si l'on suit Heidegger, on doit au contraire accorder à la peur un pouvoir heuristique de découverte qui lui est propre. La peur est au service de la circonspection. Nous pourrions illustrer cela par la thèse de Hans Jonas qui attribue à la peur un « pouvoir heuristique » spécifique¹. Loin de nous présenter une vision caricaturale de la réalité future (ce qu'elle fait évidemment s'il s'agit d'une peur « pathologique ») elle peut nous apprendre à voir l'avenir plus correctement, c'est-à-dire à le voir tel qu'il est « objectivement », un avenir « redoutable » à bien des égards.

3/ *Le « pour-quoi » de la peur*. La peur, pourrions-dire, comporte toujours un « enjeu ». Elle ne redoute pas seulement quelque chose, mais elle craint pour quelqu'un, le *Dasein* en son ipséité. « Ce pour-quoi la peur a peur, c'est l'étant même qui a peur : le *Dasein*. Seul un étant pour lequel dans son être il y va de cet être même peut prendre peur » (SZ 141). De ce point de vue aussi, la peur possède un pouvoir de dévoilement propre. Elle nous fait découvrir la « précarité » (*Gefährdung*) essentielle de notre existence, le fait que nous sommes abandonnés à nous-mêmes (*Überlassenheit*). C'est quand nous « perdons la tête », quand nous nous égarons, que nous faisons la découverte d'un aspect essentiel de notre existence.

1. Cf. Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Ed. du Cerf, 1990, p. 300-302.

Faut-il alors opposer avoir peur pour soi-même et craindre pour autrui ? Nullement, car ce sont les deux versants du même phénomène : de même que *Dasein* et *Mitdasein* vont ensemble, toute *Befindlichkeit* (affection) comporte une dimension intersubjective, elle est une « co-affection avec d'autres » (*Mitbefindlichkeit*, SZ 142).

Une fois qu'a été dégagée la structure fondamentale de cette affection, la tâche d'une analyse phénoménologique plus poussée consiste dans l'investigation de ses variations et modifications, qui déterminent des « possibilités d'être » différentes et pas seulement des degrés d'intensité : « l'effroi » qui me fait sursauter devant une menace qui brutalement et subitement fait irruption dans ma vie ; « l'horreur » qui représente une sorte de cas limite, où la « familiarité » rassurante du monde ambiant disparaît presque intégralement ; « l'épouvante » qui combine ces deux moments.

Cette analyse phénoménologique plus concrète est à peine esquissée. D'un point de vue ontologique, le résultat capital est la découverte que la *Furchtsamkeit* (« l'intimidation » trad. Martineau) est une affection essentielle du *Dasein* comme tel. Il ne s'agit donc pas seulement d'une affection pathologique, dont ne souffriraient que les natures particulièrement craintives et timorées, les « trouillards ». Mais ce n'est pas la seule affection qui caractérise le *Dasein* comme tel. *Von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen* est le titre d'un célèbre conte des frères Grimm qui raconte les aventures d'un jeune homme qui, apparemment, était incapable d'éprouver l'affect de la peur et de ressentir sa manifestation somatique, le *Gruseln*, c'est-à-dire la « chair de poule ». Nous pouvons gloser ce titre en un sens beideggérien en disant que celui qui depuis toujours déjà est sorti pour apprendre à avoir peur, c'est le *Dasein*. Mais en réalité, il ne s'agit nullement d'un problème d'apprentissage. Vivre, exister, *Dasein*, comporte nécessairement l'affection de la peur, plus — heureusement — un certain nombre d'autres affections.

§ 31. DE L'AFFECTION A LA COMPRÉHENSION : LE SENS DU POSSIBLE

Nous abordons à présent la seconde structure existentielle qui caractérise la manière dont le *Dasein* se tient au monde : le *comprendre* (*Verstehen*). Une fois encore est rappelé le principe de la « co-originarité » des structures existentielles. En effet, la transition de l'affection au comprendre n'est pas comparable au passage des ténèbres à la lumière ! On aurait tort de penser que l'affection est opaque et aveugle et en ce sens, « incompréhensible », et qu'elle aurait besoin d'un éclairage externe qui viendrait *expliquer* ce que nous ressentons quand nous sommes affectés. En réalité, l'affection comporte déjà une forme de « compréhension » et inversement, tout comprendre est « affecté » (SZ 142).

D'emblée, Heidegger écarte l'usage épistémologique du terme « com-

prendre », illustré par la célèbre dichotomie diltheyenne du *Erklären* et du *Verstehen* (Expliquer/comprendre). Il ne s'agit plus de se demander, comme l'avait fait Dilthey, si à côté de la démarche *explicative* propre aux *sciences naturelles*, il n'y a pas une autre démarche, *compréhensive*, qui serait le propre des *sciences de l'esprit*. Dans ce type de confrontation épistémologique, on confronte et on compare des *modes de connaître* au lieu de décrire des *manières d'être*. Or, la seule chose qui intéresse Heidegger est de savoir si un « comprendre primaire » (nous pourrions dire également « élémentaire ») intervient dans la constitution même du *Dasein*.

On devine que la réponse sera affirmative; encore faut-il la justifier. Qu'être-là veut dire « comprendre » a été suggéré dès le départ à travers l'affirmation que le *Dasein* est un étant pour lequel, en tant qu'être-au-monde, il y va de lui-même. Les notions conjointes d'*ouverture* (*Erschlossenheit*) et de *significativité* (*Bedeutsamkeit*, SZ § 18) ont encore renforcé ce trait. Dilthey lui-même, dans l'*Aufbau*, parlait déjà d'un « comprendre élémentaire » à même notre agir le plus quotidien, c'est-à-dire dans des contextes qui n'ont rien d'épistémologique.

En quoi consiste ce « comprendre » élémentaire? De même que l'analyse de l'affection avait fait appel au phénomène ontique de la *Stimmung*, Heidegger mobilise d'abord le registre ontique pour caractériser le sens du comprendre. Prise dans un sens très élémentaire l'expression « comprendre » (s'y comprendre / s'y entendre) veut dire quelque chose comme : « être à la hauteur d'une situation », « pouvoir faire face », « maîtriser la situation ». Elle désigne ce que dans un autre langage on appellerait une « compétence », un « pouvoir faire » ou un « savoir-faire » qui peut même, selon les circonstances, prendre le visage de la ruse, de la dextérité, ou de la débrouillardise!

Ce sont évidemment là de simples qualifications ontiques qui ne procurent qu'une première idée très approximative de ce qu'il faut entendre ici par « comprendre ». Le sens stratégique de ces illustrations est clair : il s'agira de nous arracher à l'emprise de l'épistémologie ou de la théorie de la connaissance qui a indûment monopolisé cette notion. En termes plus ontologiques, il s'agit ensuite de qualifier les manières d'être correspondantes. Or, le mode d'être en question concerne un « pouvoir-être » (*Seinkönnen*), l'*être-possible* (*Möglichsein*, SZ 143) et en ce sens des possibilités existentielles.

Nous atteignons ici un tournant capital de l'exploration ontologique heideggerienne : le *comprendre* introduit dans l'ontologie la dimension du *possible*¹. L'ontologie heideggerienne s'ouvre-t-elle par le fait même à une « ontologie modale » comme celle de Nicolai Hartmann? Oui et non. En effet Heidegger récuse la notion du possible telle que l'utilise

l'ontologie traditionnelle, en l'opposant à la catégorie du nécessaire. Sans doute cette ontologie avait-elle raison de vouloir donner un sens *ontologique*, et pas seulement *logique*, à la notion de possibilité. Mais étant donné qu'elle reste prisonnière du cadre de la *Vorhandenheit*, elle est obligée de penser le « possible » comme un « irréel » non encore réalisé, et moins réel évidemment que l'être nécessaire. Dans un tel contexte, la catégorie du possible est « ontologiquement inférieure à l'effectivité et à la nécessité » (SZ 143).

Le sens du réel et le sens du possible

« Quand on veut enfoncer les portes ouvertes avec succès, il ne faut pas oublier qu'elles ont un solide chambranle : ce principe, d'après lequel le vieux professeur avait toujours vécu, n'est pas autre chose qu'une exigence du sens du réel. Mais s'il y a un sens du réel, et personne ne doutera qu'il ait son droit à l'existence, il doit bien y avoir quelque chose que l'on pourrait appeler le sens du possible.

« L'homme qui en est doué, par exemple, ne dira pas : ici s'est produite, va se produire, doit se produire telle ou telle chose ; mais il imaginera : ici pourrait, devrait se produire telle ou telle chose ; et quand on lui dit d'une chose qu'elle est connue comme elle est, il pense qu'elle pourrait aussi bien être autre. Ainsi pourrait-on définir simplement le sens du possible comme la faculté de penser tout ce qui pourrait être « aussi bien », et de ne pas accorder plus d'importance à ce qui est qu'à ce qui n'est pas. On voit que les conséquences de cette disposition créatrice peuvent être remarquables ; malheureusement, il n'est pas rare qu'elles fassent apparaître faux ce que les hommes admirent et licite ce qu'ils interdisent, ou indifférents l'un et l'autre... Ces hommes du possible vivent, comme on dit ici, dans une trame plus fine, trame de fumée, d'imaginaires, de rêveries et de subjonctifs ; quand on découvre des tendances de ce genre chez un enfant, on s'empresse de les lui faire passer, on lui dit que ces gens sont des rêveurs, des extravagants, des faibles, d'éternels mécontents qui savent tout mieux que les autres.

« Quand on veut les louer au contraire, on dit de ces fous qu'ils sont des idéalistes, mais il est clair que l'on ne définit jamais ainsi que leur variété inférieure, ceux qui ne peuvent saisir le réel ou l'évitent piteusement, ceux chez qui, par conséquent, le manque de sens du réel est une véritable déficience. Néanmoins, le possible ne comprend pas seulement les rêves des neurasthéniques, mais aussi les desseins encore en sommeil de Dieu. Un événement et une vérité possibles ne sont pas égaux à un événement et à une vérité réels moins la valeur « réalité », mais contiennent, selon leurs partisans du moins, quelque chose de très divin, un feu, une envolée, une volonté de bâtir, une utopie consciente qui, loin de redouter la réalité, la traite simplement comme une tâche et une invention perpétuelles. La terre n'est pas si vieille, après tout, et jamais, semble-t-il, elle ne fut dans un état aussi intéressant » (Robert Musil, *L'homme sans qualités*, chap. 2, trad. Philippe Jacottet, p. 17-18).

1. Sur ce problème cf. Richard Kearney, *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Paris, Ed. Beauchesne, 1984, en particulier chap. VI : « L'être et le possible », p. 117-134.

Or, prise en un sens existentiel, la possibilité est « la détermination ontologique positive la plus originaire et ultime du *Dasein* » (SZ 144). La fameuse opposition entre le « sens des réalités » et le sens du possible, sur laquelle s'ouvre *L'homme sans qualités* de Robert Musil est donc entièrement dépassée. Il n'y a pas d'un côté le « sens des réalités » de l'homme d'affaires et de l'autre les rêves neurasthéniques de ceux qui sont incapables de s'adapter à la dure réalité économique. Le *Dasein* ne peut pas se comprendre autrement qu'en termes de possibilités !

Pour suggestive qu'elle soit, la comparaison que Musil établit entre les deux types d'hommes, est existentiellement inadéquate. Là où le romancier décrit des types, ou des profils psychologiques (ce qui au niveau existentiel et anthropologique est parfaitement légitime), le penseur doit caractériser une structure existentielle, valable pour n'importe quel type d'homme. Et à ce niveau, le *Dasein* doit être défini par son orientation constante vers des possibles. Cela ne veut certainement pas dire qu'il soit un funambule métaphysique, soustrait à toute contrainte « factuelle ». Sans doute n'est-il pas enchaîné corps et biens à l'ordre des faits (le *je* n'est pas un fait parmi les faits, comme le dit Wittgenstein à la fin de *Tractatus*), mais la notion existentielle du possible ne vient pas neutraliser comme par enchantement la « donnée » de base présumée dans tout ce qui précède : la *facticité*. Plus précisément, il n'y a aucune raison de remettre en cause l'être-jeté que signifie l'affection. Je ne suis pas un décideur, le maître-architecte d'un certain nombre de « projets » librement adoptés, au contraire, très souvent, je me trouve « empêtré » (*hineingeraten*) dans des possibilités non voulues, un peu à la manière d'un chien dans un jeu de quilles. D'où : « le *Dasein* est un être-possible remis à lui-même, une possibilité de part en part jetée. Le *Dasein* est la possibilité de l'être-libre pour le pouvoir être le plus propre » (SZ 144).

Le comprendre existentiel est le « savoir » de ces possibilités-là, un « savoir » qui n'est pas le résultat d'une « auto-perception immanente », car même l'introspection la plus poussée ne me fera jamais découvrir ce que je « sais » déjà dans l'accomplissement quotidien de ma vie. Nous pouvons alors introduire la définition technique du comprendre : « Le comprendre est l'être existentiel du pouvoir-être propre du *Dasein* lui-même, de telle sorte que cet être ouvre en lui-même "où" il en est avec lui-même » (SZ 144).

Un trait vient préciser cette définition : dire que le comprendre est une incessante exploration de « possibilités », revient à lui attribuer une structure dynamique. Pour le comprendre, c'est-à-dire pour le comprendre comme

« Le projet est la constitution existentielle d'être de la marge de jeu du pouvoir être factuel » (SZ 145, trad. mod.). Comprendre, c'est donc découvrir que toute facticité comporte un minimum de « marge de jeu ». Le réel ne fait pas absolument la loi. Il n'est pas un *fatum* implacable. Je dispose toujours d'une « marge de manœuvre » pour réaliser mes « projets », même si, dans certains cas, comme le montre Leopold Szondi, celle-ci est extrêmement étroite. Mais de même que nous avons dit que le *Dasein* n'est pas un simple *décideur* volontariste, nous aurions tort de l'imaginer comme le *planificateur* de sa vie. Dans la vie, les « plans quinquennaux » échouent presque aussi sûrement que dans l'économie planifiée.

Le *Dasein* n'existe qu'en se projetant vers des *possibles*. Mais ce vers quoi il se « projette », il n'en a pas toujours ni nécessairement une conscience claire et distincte. Si l'intentionnalité était synonyme de thématisation, le comprendre, qui possède manifestement une structure intentionnelle, devrait se confondre avec une démarche thématisante. Or, Heidegger souligne que la thématisation ampute justement le projeté de son caractère de possible. D'où l'importance de prendre très au sérieux la définition du comprendre par le possible : « Le comprendre est, en tant que projeter, le mode d'être du *Dasein* où il est ses possibilités comme possibilités » (SZ 145).

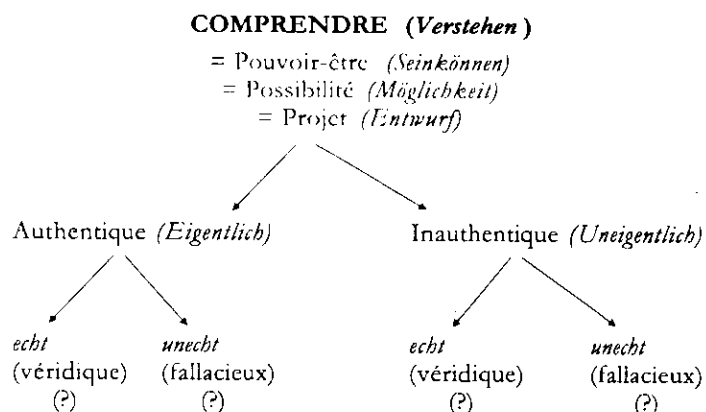
La définition du possible, non comme catégorie logique (logique des *modalités*), mais comme mode d'être, nous met en plein paradoxe. La dernière strophe du poème *Cello-Einsatz* de Paul Celan, dans le recueil *Atemwende*, l'exprime à sa manière :

alles ist weniger als
es ist,
alles ist mehr¹.

Cette strophe, qu'il faudrait évidemment replacer dans le contexte du poème et du recueil, dont celui-ci fait partie, peut être rapprochée d'une déclaration précise de Heidegger au § 31. Si exister veut dire « factuel » (*Tatsächlichkeit*) au sens du simple « avoir lieu », alors la compréhension en tant que sens du possible, nous a toujours entraînés au-delà de celle-ci. Certains y verront un plus, d'autres un moins. Mais ce faisant, nous ne laissons pas derrière nous la facticité elle-même : « Le *Dasein* est constamment "plus" qu'il n'est factuellement... En revanche il n'est jamais "plus" qu'il est factuellement, parce que le pouvoir-être appartient essentiellement à sa facticité. Mais le *Dasein*, en tant qu'être-possible, n'est jamais non plus moins, s'il est vrai qu'il est existentiellement ce qu'il n'est pas *encore* en son pouvoir-être » (SZ 145). C'est la raison pour laquelle l'être lui-même peut être appréhendé comme un être-possible.

1. Cette strophe est tirée du poème *Cello-Einsatz* de Paul Celan, dans le recueil *Atemwende*.

ner ses différents modes de réalisation. Ceux-ci sont fondamentalement au nombre de deux : l'*authenticité* et l'*inauthenticité*, introduites dès le § 9. Le premier mode de compréhension est ancré dans le « soi-même », le second dans le « monde ». Heidegger ajoute toutefois une précision nouvelle qui vient compliquer ce schéma de base. Sur l'un et l'autre versant, la compréhension peut être « véridique » ou « fallacieuse » :



Vezin traduit *echt/unecht* trop faiblement par « vrai » ou « non ». Contrairement à Martineau, il aurait pu traduire par « authentique » et « inauthentique », ce qui correspond assez bien au sens habituel des mots en allemand.

A quoi correspondent ces deux modalités dans l'un et l'autre registre ? Il est difficile de répondre à cette question, puisque Heidegger ne fournit aucun exemple. C'est donc une question qui devra être reprise ultérieurement.

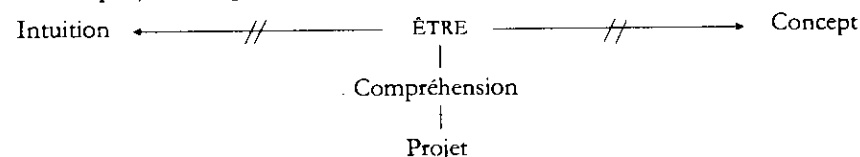
Tout le reste du paragraphe est dominé par une question que nous pouvons formuler ainsi : le comprendre équivaut-il à un « voir » et de quel genre de « voir » s'agit-il ? Que le *Dasein* n'est ni opaque ni aveugle, que la facticité n'est pas synonyme d'opacité est une thèse qui s'est imposée à nous dès le départ, lorsque nous avons défini le commerce quotidien avec le monde en termes de « circon-spection » (*Umsicht*), qui prend d'ailleurs des visages différents selon qu'elle se tourne vers autrui (*Rücksicht*) ou vers l'être comme tel (*Sicht*) (§ 14). Toutes ces expressions nous autorisent à parler d'une certaine « transparence » (*Durchsichtigkeit*, terme que Martineau traduit par « translucidité »). C'est d'ailleurs cela que nous avons en vue quand nous parlons de « connaissance de soi ».

Est-ce donc le triomphe du sens visuel, qui joue un rôle important dans beaucoup de théories traditionnelles de la connaissance ? Heidegger reproche justement aux philosophies traditionnelles d'avoir excessivement survalorisé le rôle de la vision dans l'acte de connaissance. A la limite,

l'homme devient alors un simple spectateur, et l'être un « spectacle », une chose offerte au regard, fût-ce le regard spirituel de la « contemplation » au sens du *theorein* grec. Une autre manière d'exprimer ce primat du visuel est le mot « intuition » (*Anschauung*). Ainsi certains penseurs ont-ils voulu enrainer le discours ontologique dans une « intuition de l'être ». Ce n'est pas du tout la voie qu'emprunte Heidegger : entre « l'intuition ontologique » et la « compréhension » de l'être (*Seinsverständnis*) il faut choisir !

Dans l'optique heideggérienne il faut dire que le terme « vue » n'exprime rien de plus que ce que contient déjà le terme « ouverture » (*Erschlossenheit*). L'ouverture, pourrait-on dire, comporte sa propre « lumière » ou plutôt son « éclaircie » (*Gelichtetheit*, SZ 147). Nous rencontrons ici pour la première fois le lexique de la *Lichtung* (« éclaircie ») qui jouera un rôle considérable dans la pensée ontologique ultérieure de Heidegger.

Du point de vue ontologique, l'analyse existentielle du comprendre nous a fait franchir un pas décisif. D'entrée de jeu, l'exposition de la question du sens de l'être avait introduit de façon dogmatique la notion de « compréhension ontologique ». Cela impliquait un refus : l'être ne peut pas être un concept. Celui qui en aurait conclu : donc il doit être l'objet d'une intuition, n'aurait pas pu être réfuté. Maintenant la notion de « compréhension de l'être » a trouvé une première justification : « Dans le projeter vers des possibilités, la compréhension de l'être est déjà anticipée. L'être est compris dans le projet, non pas conçu ontologiquement » (SZ 147) :



Terminons par une dernière remarque, destinée à écarter un autre malentendu relatif à la notion de « transparence ». Nous étions partis de la découverte d'un monde familier qui nous entoure. Le comprendre nous apportait-il la garantie que le monde ambiant devient encore plus rassurant, voir plus contrôlable (rappelons-nous que l'œil est un organe de contrôle!) ? Non : en tant que monde rempli de « possibles », il devient plus *énigmatique*. C'est précisément ce caractère énigmatique de l'existence et de l'être même qui suscite le travail de la compréhension.

§ 32. COMPRÉHENSION ET EXPLICITATION : LE « CERCLE HERMÉNEUTIQUE »

Ce paragraphe est d'une importance cruciale pour quiconque veut comprendre la révolution que Heidegger introduit dans la formulation du pro-

blème herméneutique¹. Tout dépend ici d'une compréhension correcte du terme : *Auslegung* (« explicitation »). Littéralement, il signifie le dépli ou le déploiement. Dans l'usage courant, il recouvre parfois les notions d'exégèse, de commentaire et d'interprétation. Un commentaire de texte est une *Textauslegung*; une homélie une *Schriftauslegung*, etc. Mais il ne faut pas oublier que la langue allemande dispose en outre d'un terme technique pour désigner l'activité spécifique de l'interprète : *Deutung*, correspondant au substantif latinisé *Interpretation*. Les expressions *Auslegung* et *Deutung* seraient-elles donc synonymes ? La *Traumdeutung* de Freud aurait-elle pu s'appeler *Traumauslegung* ?

Il importe d'avoir ces données sémantiques présentes à l'esprit au moment d'aborder le § 32. Le § 31 nous avait fait découvrir la dimension *projective* du comprendre. Comprendre, c'est « projeter son être vers des possibilités » (SZ 148). Mais nous avons vu que ce comprendre n'est pas nécessairement conscient de lui-même. La plupart du temps, il se déroule sans que le sujet en ait conscience. Dans certaines circonstances toutefois, nous prenons conscience que nous nous livrons à des opérations de compréhension ou que nous butons sur un « problème de compréhension ». Ce que nous cherchons dans ces cas, c'est de « comprendre plus » et mieux. Nous entrons alors dans une modalité particulière de la compréhension que Heidegger décrit comme « compréhension explicitante », ou, plus simplement, comme « explicitation » (*Auslegung*). Telle est la première idée importante qu'il faut retenir ici : « Dans l'explicitation, le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais lui-même » (SZ 148). L'explicitation ne nous fait pas quitter l'ordre de la compréhension, elle nous y fait au contraire entrer plus profondément. Elle est donc une réalisation particulière du comprendre : « élaboration (*Ausarbeitung*) des possibilités projetées dans le comprendre » (SZ 148). Dans le langage des *Prolegomènes*, sa fonction générale peut être définie comme appréhension des réseaux de renvois. « L'explicitation appréhente le "pourquoi" d'une chose et ce faisant elle met en évidence (*hebt heraus*) le renvoi du "en vue de" » (GA 20, 359).

Comprise ainsi, l'explicitation, contrairement à l'interprétation, ne correspond pas encore à une *technique*, un *art*, une compétence réservée à des spécialistes, les « herméneutes », c'est-à-dire, les techniciens de l'interprétation que sont les exégètes, les critiques littéraires, les juristes, les psychanalystes, etc. Elle accompagne le mouvement de l'existence quotidienne. En ce sens, le terme « explicitation » est bien choisi, car il signifie une « extra-position » (*Auseinanderlegen*) qui permet d'appréhender expressément les choses que la circonspection nous fait découvrir. Les illustrations, empruntées à

1. La même analyse est brièvement esquissée en GA 20, 359-360 et détaillée plus longuement en GA 21, 143-153.

2. Pour les problèmes de traduction, cf. les observations de Paul Ricœur dans son article : Interprétation, in *Lectures 2 : La contrée des philosophes*, Paris, Ed. du Seuil, 1992, p. 451-456.

l'analyse du monde ambiant, sont prosaïques à souhait : préparer une table en vue d'un repas familial, raccommoder une chaussette, réparer une chaussure, compléter une collection de timbres, etc. : dans tout cela, l'explicitation est déjà à l'œuvre !

En quel sens exactement ? Toutes ces activités ne pourraient pas être exécutées, si chaque chose n'était pas appréhendée *en tant que* quelque chose. *Etwas als etwas* : la chaussure *en tant que* chaussure de marche ; la fourchette *en tant que* élément du service de table ; la casquette *en tant que* couvre-chef, le tableau de classe *en tant que* surface destinée à recevoir des inscriptions, le policier *en tant qu'*agent réglant la circulation, etc. Martineau traduit *als* par « comme », Vezin par « en tant que ». L'une et l'autre traduction sont également recevables. Celle de Martineau invite à un rapprochement avec la célèbre analyse du « voir comme » que Wittgenstein développe longuement dans la seconde partie des *Investigations philosophiques*¹.

« Voir comme »

« Pourrait-il exister des êtres humains dépourvus de la capacité de voir quelque chose *comme quelque chose* — et à quoi cela ressemblerait-il ? Est-ce que ce défaut serait comparable au fait de ne pas discerner les couleurs ou à celui de ne pas avoir une ouïe absolue ? Nous nommerons cela "cécité de l'aspect" (*Aspektblindheit*) — et considérerons ce que l'on pourrait entendre par ceci. (Une investigation conceptuelle). L'homme aveugle à l'aspect est-il également censé ne pas reconnaître que la double croix contient à la fois une croix blanche et une croix noire ? Ainsi, sur l'injonction : "Montrez-moi les figures contenant une croix noire parmi ces exemples", sera-t-il incapable de le faire ? Non, il devrait en être capable ; mais il ne sera pas censé dire : "Maintenant c'est une croix noire sur un fond blanc !" »

« Est-il censé être aveugle devant la ressemblance de deux visages ? Et de même devant leur identité ou devant leur identité approximative ? Je n'en déciderai point. (Il doit être capable d'exécuter des ordres tels que "Apporte-moi quelque chose qui ressemble à ceci".) »

« Doit-il être incapable de voir le schéma du cube comme un cube ? Il ne s'ensuivrait pas qu'il ne puisse le reconnaître comme une représentation (une épure par exemple) d'un cube. Question : devrait-il être capable, comme nous, de le tenir pour un cube, le cas échéant ? — S'il le pouvait, on ne saurait tout de même pas parler ici de cécité. »

« "L'aveugle à l'aspect" d'une manière générale aurait une relation très différente de la nôtre avec les images » (Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, II, xi, trad. P. Klossowski, Ed. Tel, p. 346).

1. Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, II, xi, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, Ed. Tel, p. 325-352.

C'est cet « en tant que » ou ce « comme » qui caractérise la structure fondamentale de l'explicitation : « Le "comme" constitue la structure de l'expressivité de ce qui est compris ; il constitue l'explicitation » (SZ 149). Il n'y a pas de voir innocent, purement réceptif. Même au niveau le plus élémentaire, antéprédicatif, le voir équivaut à un comprendre et à une explicitation : « Tout voir pur et simple antéprédicatif de l'à-portée-de-la main est déjà en lui-même compréhensif-explicitatif » (SZ 149). Voir le pont *comme* pont et non comme simple amas de pierres, surtout voir mon corps comme un corps unifié et non comme un simple amas hétéroclite de chairs, ne va nullement de soi, comme le montrent certains états psychotiques où tout à coup, les choses sont « vues » d'une tout autre manière¹ !

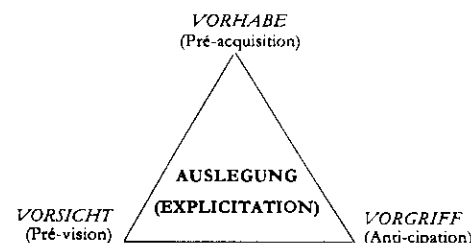
Franchissons-nous alors le seuil que nous avait interdit l'analyse existentielle du comprendre ? Faut-il, en d'autres termes, établir l'équation : *explicitation* = *thématisation* ? Non justement ! L'explicitation elle-même n'est pas encore une thématisation. Celle-ci est l'œuvre du langage, plus précisément de l'énoncé prédictif, comme nous le verrons au paragraphe suivant. Inversement, il est important de reconnaître avec Heidegger que le « voir comme » n'est pas seulement l'œuvre du langage et de l'articulation du sens que celui-ci opère. Il faut d'abord avoir compris le fonctionnement du « "comme" existentiel-herméneutique » (SZ 158) qui se réalise dans l'explicitation, avant de pouvoir définir son statut linguistique, c'est-à-dire la performance spécifique de l'énoncé prédictif qui se caractérise par une « exposition » d'un tout autre genre. Le « comme » antéprédicatif est la condition de possibilité de la prédication (GA 21, 145).

Pourquoi faire intervenir ici l'adjectif « herméneutique » ? N'aurait-on pas intérêt à le réserver à l'activité technique de l'interprétation, dont il n'est nullement question pour l'instant ? Nous pouvons formuler ici un argument que Heidegger ne développe pas, mais qui est directement calqué sur la conclusion du paragraphe précédent. Tout comme la notion de « compréhension », celle d'explicitation a elle aussi été introduite dogmatiquement dès l'exposition de la question du sens de l'être. Il s'agissait en l'occurrence de l'important § 7, dans lequel Heidegger décrit la méthode phénoménologique de son investigation. Rappelons-nous : la méthode requise pour élaborer une ontologie, dont le thème directeur est la compréhension de l'être, c'est la phénoménologie. Or, le sens de la description phénoménologique est l'explicitation (*Auslegung*). La phénoménologie du *Dasein* est donc *herméneutique* au sens originel du mot « d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation » (SZ 37). Très tôt déjà s'était ainsi imposé — mais de manière encore dogmatique — le lien étroit entre les deux termes. Ce qui devra retenir notre attention, c'est que le terme d'explicitation, tout comme celui du comprendre, a une double fonction : il désigne à la fois un *existential* particulier et un concept *méthodologique* fondamental. Qu'est-ce en effet que nous

1. Cf. Les travaux de Gisela Pankow sur l'image du corps des psychotiques.

avons fait jusqu'ici, sinon nous livrer à un travail d'explicitation, donc un travail herméneutique ? Et tout au long de *Sein und Zeit*, nous ne ferons rien d'autre !¹

D'autre part, l'explicitation est aussi un existentiel parmi d'autres. C'est en l'examinant de façon plus précise que nous comprendrons le sens du qualificatif « herméneutique » qui lui est attaché. De nouveau, nous avons affaire à une structure triadique. Ce qui constitue l'explicitation, ce sont les trois moments de la « pré-acquisition » (*Vorhabe*), de la « pré-vision » (*Vorsicht*) et de l'anti-cipation » (*Vorgriff*). Vezin traduit par : « acquis, visée, saisie ». Le triple préfixe « pré- » (*Vor-*) indique qu'il s'agit de trois moments inséparables.



Essayons maintenant de déterminer la signification de chacun de ces moments.

1 / La *pré-acquisition* signifie qu'il n'y a jamais de degré zéro de la compréhension. Toute explicitation s'adosse à une compréhension déjà acquise. Celle-ci n'est pas simplement ponctuelle, réductible à un savoir accumulé. Il s'agit plutôt de la conscience plus ou moins lucide d'une *Bewandtnisganzheit*, d'une « totalité de tournure ». Ce premier moment correspond ainsi à l'aspect « tout » du cercle herméneutique.

2 / La *pré-vision* au contraire fixe la « direction » que devra emprunter l'explicitation. C'est donc qu'il y a plusieurs directions ou « perspectives » possibles, selon lesquelles le travail d'explicitation peut se déployer. Cet aspect a été reconnu dès le XVIII^e siècle par Chladenius dans sa célèbre théorie du « point de vue » (*Sehepunkt*)² et, plus près de nous, nous le retrouvons dans la doctrine nietzschéenne du « perspectivisme des interprétations ».

Que l'explicitation puisse emprunter de multiples directions va de soi : le

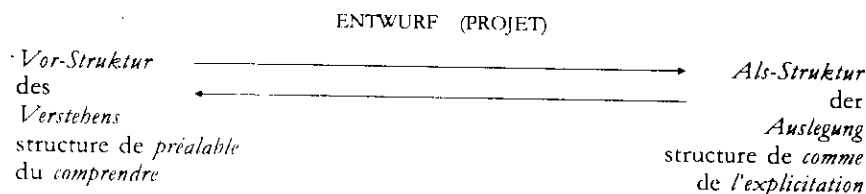
1. Ce sens méthodologique des termes de comprendre et d'explicitation a été bien mis en lumière dans la monographie de Carl-Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, Bouvier, 1974.

2. Johann Martin Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742), éd. Lutz Geldsetzer, Düsseldorf, 1969 (Instrumenta Philosophica, « Series Hermeneutica » 5).

même objet, par exemple une cuiller en argent, est compris différemment *comme* élément d'un service de table ou *comme* pièce de collection dans un musée d'orfèvrerie; le même événement, par exemple la bataille de Verdun, est compris autrement dans l'optique des généraux d'état-major que dans celle d'une famille qui y a perdu l'un des siens, etc.

3/ *L'anti-cipation (Vorgriff)*. Au service de l'effort pour comprendre, l'explicitation est en quête de concepts, si possible adéquats. Mais elle ne peut pas attendre que ceux-ci tombent tout faits du ciel. Elle doit, au moins à titre d'essai, les avancer, quitte à les revoir ensuite. Pour que le travail de la compréhension puisse avoir lieu, il faut inventer de tels concepts qui nous assurent d'une prise minimale sur la chose. Le risque est évidemment que ces concepts s'avèrent inappropriés, mais si cette « avance de sens » n'est pas faite, le travail de compréhension n'aura jamais lieu.

Nous pouvons résumer l'acquis principal de cette analyse sous forme du schéma suivant :



Ce schéma n'est que provisoire et devra être explicité et approfondi dans les analyses ultérieures.

A quel point l'analyse effectuée jusqu'ici est décisive et apparaît dans le fait que ce n'est que maintenant que Heidegger introduit la notion de *Sens* dans le « plan d'immanence » que définit l'analytique existentielle. Jusqu'ici, nous avons rencontré les phénomènes du renvoi, de la significativité et de la tournure qui nous permettaient d'appréhender le monde ambiant comme un monde « sensé ». Les existentiels jumelés du comprendre et de l'explicitation permettent une nouvelle définition plus précise du sens, comme « ce en quoi la compréhensibilité de quelque chose se tient » ou comme « ce qui est articulable dans l'ouvrir compréhensif » (SZ 151). Est sens tout ce qui peut être « objet » d'une compréhension ou d'une explicitation. D'où la définition technique suivante de la notion de sens : « Le sens est le vers-quoi, tel que structuré par la préacquisition, la prévision et l'anticipation, du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose » (SZ 151).

Cette définition de la catégorie du sens peut être appelée « herméneutique », dans la mesure où le sens n'est rien d'autre que la structure du « comme » que dévoile l'explicitation. Cela entraîne au moins deux conséquences :

— Il faut éviter de confondre la notion *existentiale-herméneutique* du sens avec la notion *linguistique* de *signification*, c'est-à-dire, le composé d'un *signifiant* et

d'un *signifié*. L'expression linguistique, dont nous parlerons plus loin, a pour condition de possibilité l'explicitation, qui est elle-même fondée sur le comprendre. C'est ainsi que Heidegger parle dans les *Prolegomènes*, d'un « rapport de fondation » (*Fundierungs-zusammenhang*) qui se laisse figurer ainsi :

Dasein → *Insein* (« être-dans ») → *Entdecktsein* (« être-découvert »)
 → Comprendre → explicitation → *Ansprechen* (« invocation »)
 → Langage

— D'autre part elle ne doit pas non plus être confondue avec la notion « objective » de *finalité* ou de *téléologie*.

En effet, pour Heidegger, la notion de « sens » ne se laisse pas appliquer à une ontologie de la *Vorhandenheit* : « Seul le *Dasein* peut être sensé ou insensé » (SZ 151), compréhensible ou incompréhensible. Par contraste, tout ce qui relève d'une ontologie de la *Vorhandenheit* est *unsinnig*, « non-sensé ». Si l'on estime que l'analytique existentielle n'est qu'une anthropologie déguisée, on soupçonnera évidemment ici le danger d'une « réduction anthropologique » de la catégorie du sens, qui, jusqu'à Kant au moins, était encore une catégorie cosmologique¹. Mais justement, comme nous l'avons vu au § 10, il n'est nullement question de réduire l'analytique existentielle à une simple anthropologie.

Du point de vue de la constitution du discours ontologique, se trouve ainsi justifié le lien établi dès le départ entre la catégorie du sens et celle de l'être : se poser la question du sens de l'être, ce n'est pas chercher une entité mystérieuse derrière les étants, c'est questionner l'être lui-même « pour autant qu'il se tient engagé dans la compréhensibilité du *Dasein* » (SZ 152). De nouveau, nous ne sortons pas du plan d'immanence : c'est à même le *Dasein*, conformément aux modalités de compréhension et de mécompréhension qui lui sont propres, qu'il faut se poser — ou se pose — la question du sens de l'être !

C'est alors seulement que Heidegger s'aventure sur le terrain proprement dit de l'interprétation, pour y chercher une confirmation de son analyse de l'explicitation. A ses yeux l'interprétation, c'est-à-dire l'art ou la technique de l'exégèse des textes, ne partage pas avec la compréhension et l'explicitation le privilège de la co-originarité (*Gleichursprünglichkeit*). Elle forme un mode dérivé (*abgeleitete Weise*, SZ 152) de celles-ci.

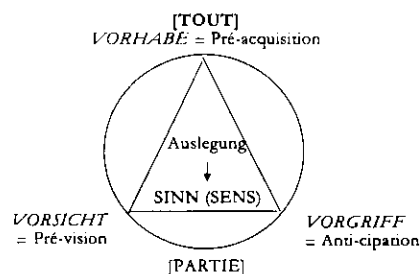
Parmi les nombreuses activités interprétatives, Heidegger choisit la philologie pour illustrer son propos. Ce sont en effet des philologues qui, dès l'Antiquité tardive, ont reconnu le « cercle herméneutique » du tout et de la partie, dont tout interprète se sert, qu'il en ait conscience ou non². Pour comprendre un texte, il faut d'entrée de jeu rapporter chaque partie à un tout plus vaste (la

1. Sur l'usage kantien de la catégorie du sens cf. Eric Weil, *Sens et fait*, in *Problèmes kantien*, Paris, Vrin, 1970, p. 63-107.

2. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Vom Zirkel des Verstehens* (1959), in *Gesammelte Werke* 2, Tübingen, Mohr, 1968, 57-65.

phrase pour le mot isolé ; le contexte pour l'énoncé isolé, le genre littéraire, l'ensemble de l'œuvre d'un auteur, etc.). Inversement, le tout suppose une connaissance de ses parties constitutives. L'interprétation ne saurait donc être comparée à l'assemblage progressif des pièces d'un « puzzle ». Ou plutôt : le puzzle ne pourrait jamais être assemblé si, dès le départ, nous n'avions pas déjà une idée au moins inchoative (c'est-à-dire une « précompréhension » ou un préconcept) du tableau qu'il s'agit de constituer.

Or, cette structure circulaire du processus de la compréhension, que la philologie ancienne n'avait appréhendée que sous son aspect le plus technique et le plus matériel, reçoit maintenant une justification existentielle. La conséquence est claire : le « cercle » n'a rien de vicieux ; le problème n'est pas d'y échapper, mais au contraire d'y entrer : « Ce qui est décisif, ce n'est pas de sortir du cercle, c'est de s'y engager convenablement » (SZ 153) ! En tenant compte de cette structure circulaire du comprendre, qui est « l'expression de la structure existentielle de préalable du Dasein lui-même » (SZ 153), nous pouvons compléter le schéma précédent de la manière suivante :



De cette façon, le cercle herméneutique reçoit non seulement une justification existentielle, mais il demande à être transféré au statut de la compréhension ontologique elle-même : « l'étant, pour lequel il y va de son être même, a une structure ontologique circulaire » (SZ 153). De cette circularité caractéristique de la compréhension ontologique, qui se laisse difficilement enfermer dans la représentation géométrique du cercle, nous aurons évidemment à reparler ultérieurement.

§ 33. DE « L'EN TANT QUE HERMÉNEUTIQUE » A « L'EN TANT QUE APOPHANTIQUE ». LE STATUT DE L'ÉNONCÉ

Dans ce qui précède, nous avons déjà commencé à donner un sens au titre aristotélicien : *Peri hermeneias*. Ce faisant, nous avons parié sur le fait que le lieu premier d'articulation du sens n'est pas le langage, mais toute

attitude et tout comportement ayant valeur d'explicitation. Heidegger ne perd cependant pas de vue que dans le célèbre traité aristotélicien, toute la réflexion sur le langage s'organise en fonction de cette articulation du sens très particulière qu'opère la *synthèse prédicative* qui est le fait de l'énoncé dit « apophantique »¹. Faut-il donc conserver ce statut central de l'énoncé avec ses présuppositions (une certaine idée du *logos* et de son rapport à l'être) et ses conséquences (faire de l'énoncé le lieu premier de la vérité) ou allons-nous reléguer l'énoncé propositionnel à un rang secondaire ?

Le titre que nous avons retenu pour résumer le § 33 indique le principe de la solution heideggerienne : l'énoncé n'est qu'un mode dérivé d'explicitation, en quelque sorte une spécialisation de celle-ci². Il ne partage donc aucunement le privilège de la co-originarité qui rattache les uns aux autres les existentiels de l'affection, de la compréhension-explicitation ainsi que, comme nous le verrons au paragraphe suivant, du « discours » (*Rede*). Heidegger précise bien que la structure qu'il s'agit de caractériser maintenant est *abkünftig*, dérivée, ce qui s'oppose clairement à co-originnaire.

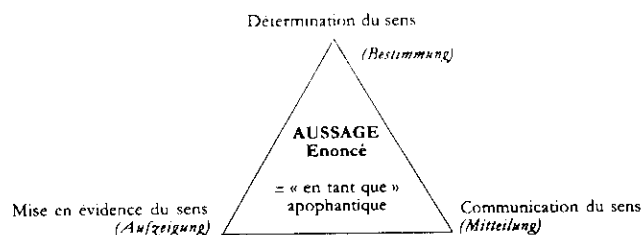
Qu'est-ce donc que l'énoncé comme « spécialisation » particulière de l'explicitation ? Fondamentalement, cela veut dire trois choses : 1/ Une « mise en évidence » (*Aufzeigung*, traduction du terme grec *apophansis* déjà mentionné), c'est-à-dire « faire voir l'étant à partir de lui-même » (SZ 158) ; 2/ Une « prédication », c'est-à-dire la détermination du « sujet » logique au moyen d'un ou de plusieurs prédicats ; 3/ Une « communication », un « prononcement » ou une profération (*Heraussage*), un *statement* en anglais, grâce auquel s'effectue le « partage du sens » (*Mitteilung*).

Cette analyse phénoménologique du phénomène « énoncé » est dirigée contre la théorie néo-kantienne de l'énoncé-jugement, soumis au principe de validité (*Geltung* : c'est à la théorie du jugement de Lotze que Heidegger avait consacré sa thèse de doctorat !).

A l'époque de *Sein und Zeit*, la rupture avec les théories néo-kantiennes du jugement est consommée depuis longtemps déjà — au moins depuis 1919, comme nous l'avons vu. En tournant le dos aux théories logiques du jugement, nous sommes en mesure de décrire l'énoncé en tant que phénomène, c'est-à-dire comme « une mise en évidence communicativement déterminante » (SZ 156). C'est cette définition, qui réunit les trois moments mentionnés à l'instant, qu'il s'agit de comprendre. Pour cela, nous devons nous poser deux questions : en quel sens cette définition contient-elle les trois moments structurels de l'explicitation, analysés au paragraphe précédent ? Pourquoi l'énoncé n'est-il qu'un mode dérivé de celle-ci ?

1. Cf. Thomas Sheehan, *Hermeneia and Apophansis: The Early Heidegger on Aristotle*, in F. Volpi et al. (éd.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, op. cit., 67-80.
2. Analyse déjà esquissée en *GA* 19, § 26, 179-188 ainsi qu'en *GA* 21, 153-161.

1/ La réponse à la première question consiste à dire que mise en évidence, détermination et communication sont autant de modalités de l'explicitation. En variant une formule de Paul Ricœur (« Expliquer plus, c'est comprendre mieux ») nous pouvons dire : « Expliciter encore plus, c'est énoncer ». Nous pouvons alors reprendre notre figuration triangulaire de l'explicitation pour l'appliquer à l'énoncé :



L'énoncé poursuit à sa façon le travail d'articulation du sens : « L'énoncé, comme l'explicitation en général, a nécessairement ses fondements existentiels dans la préacquisition, la prévision et l'anticipation » (SZ 157).

2/ Et pourtant, il n'est qu'un mode dérivé d'explicitation [la traduction Vezin est préférable à celle de Martineau : *abkünftig* veut dire « dérivé » et pas « mode second »]. Pourquoi ? Parce qu'il comporte un rétrécissement de perspective (SZ 155) : le marteau déterminé au moyen d'un certain nombre de propriétés objectives n'est plus tout à fait un ustensile ; il est déjà un « objet ». La circonspection ne formule jamais des énoncés du type : « Le marteau pèse un kilo », etc. Elle le trouve « trop lourd à porter », ou « trop léger » pour concasser de gros blocs de granit. Déterminer, c'est prendre du recul par rapport à de telles « appréciations subjectives » pour désocculter (*Entblendung*), faire voir (*apophansis*), manifester le marteau en son objectivité.

C'est précisément ce pouvoir d'objectivation propre à l'énoncé qui fascine le logicien. Les analyses logiques portent en général sur des énoncés du type : « Le marteau est lourd » ; « Le roi de France est chauve » ; « Le chat est sur le paillason », etc. Or, dans la vie courante, personne ne s'exprime de cette manière. La plupart des jeux de langage quotidiens, comme Wittgenstein l'a clairement vu, sont étroitement imbriqués dans des « formes de vie »¹, c'est-à-dire des pratiques, où souvent le geste tient lieu de l'énoncé.

1. « Le mot "jeu de langage" doit faire ressortir... que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie » (IP, § 23). Sur l'interface du logique et de l'herméneutique cf. les travaux de Hans Lipp, *Untersuchungen zur hermeneutischen Logik*, Frankfurt 1958. Les *Untersuchungen zur Logik*, Arbeiten zur Sprache und Logik, Frankfurt 1958.

De nouveau, l'analyse heideggerienne semble être étonnamment proche de certaines analyses wittgensteiniennes. Il estime en effet que non seulement, « dire, c'est faire », mais souvent, « faire, c'est dire », « sans perdre un mot » (SZ 157). L'énoncé défait l'enracinement pragmatique dans le monde ambiant. Ce « décrochage » fait accéder à une manière de voir nouvelle : la chose composée d'un ensemble de propriétés objectives qui déterminent ce qu'elle est.

Nous comprenons alors en quel sens l'énoncé peut être dit « dérivé » : il perd de vue la manière de voir « intéressée » qui caractérise le « en tant que » *herméneutique* pour inaugurer une manière de voir plus « désintéressée » : « Le nivellement du "comme" originaire de l'explicitation circonspecte en "comme" de la détermination d'être-sous-la-main est le privilège de l'énoncé » (SZ 158, trad. mod.).

Ce « nivellement » est lui-même graduel : ce n'est pas brutalement qu'on passe de l'explicitation herméneutique à l'énoncé apophantique au sens du logicien. Entre ces deux pôles (l'*herméneutique* pur et l'*apophantique* pur) s'étendent beaucoup de degrés intermédiaires : un procès-verbal, la déposition d'un témoin, un constat d'accident, etc. sont composés de propositions visant toutes un certain type « d'objectivité ». Il est important de garder conscience de cette transition progressive d'un pôle à l'autre, si l'on veut éviter de dresser le « logique » contre « l'herméneutique » et réciproquement, comme cela se fait trop souvent.

Parler de l'énoncé comme d'un mode dérivé de l'explicitation ne signifie donc nullement le discréditer. L'*Abkünftigkeit* (« le caractère dérivé ») et le *Vorzug* (le privilège) de l'énoncé doivent être pensés ensemble ! C'est pourquoi Heidegger rappelle que les premiers métaphysiciens, Platon et Aristote, se sont longuement interrogés sur la spécificité de l'énoncé prédicatif qui n'est justement pas un simple agrégat de mots isolés, mais qui opère l'entrelacement (*symplokbé*) entre *onoma* et *rhéma*, nom et verbe. Ce n'est pas le mot isolé, mais l'énoncé qui effectue la prise de position du langage par rapport à la réalité. Aristote précise encore davantage ce privilège singulier de l'énoncé en parlant de « synthèse » et de « diérèse ».

Il ne saurait être question de remettre en cause la validité de ces analyses classiques. Il faut simplement résister à la tentation « logiciste » d'une formalisation des opérations de liaison et de séparation, de synthèse et de diérèse, consitutives l'énoncé. Pour cela, il n'y qu'un seul chemin : retracer la trajectoire du sens qui mène de l'*en tant que* herméneutique à l'*en tant que* apophantique. Dans un contexte de pensée marqué de plus en plus fortement par le « logicisme », cela peut exiger une véritable déconstruction. C'est bien ce travail de déconstruction que Heidegger suggère à la fin du paragraphe quand il dit que « la logique du logos est enracinée dans l'analytique existentielle du *Dasein* » (SZ 160), ce qui, par le fait même, oblige à prendre conscience du « caractère non originaire de la base méthodique sur laquelle l'ontologie antique s'est édifiée » (SZ 160).

Comme en passant, Heidegger mentionne dans ce contexte un autre phé-

nomène linguistique, directement lié à la structure de l'énoncé, et auquel il consacrera ultérieurement¹ une longue analyse : « le phénomène de la copule » (SZ 159).

§ 34. LE « DISCOURS » OU LES MOTS POUR LE DIRE

Avec l'analyse de l'énoncé, qui inclut nécessairement la dimension de la communication, nous sommes déjà entrés dans l'ordre du langage. Il reste à définir le statut *existential* de celui-ci². Deux termes figurent dans le titre du § 34 : *Rede* et *Sprache*. Comment faut-il les traduire ? Toute traduction présuppose une certaine compréhension, pas seulement du texte heideggérien, mais du phénomène en question. Un simple aperçu sur les deux traductions françaises disponibles nous fait immédiatement prendre conscience du problème :

<i>Rede</i>	<i>Sprache</i>	
Parler	Parole	[Martineau]
Parole	Langue	[Vezin]

La situation se complique encore si nous y ajoutons les termes : *Sagen* et *Sprechen* qui figurent également dans le texte. Martineau traduit très justement par « dire » et « parler ». Mais du coup, il efface la distinction entre *Rede* et *Sprechen* ! Vezin traduit par « dire » et « langue parlée ». Ma propre suggestion est de traduire *Rede* par « discours », *Sprache* par « langage », *Sagen* par « dire » et *Sprechen* par « parler ». L'interprétation du § 34 proposée ci-dessous devrait permettre de vérifier la pertinence de ces options.

Pour cerner la nature du problème, Heidegger introduit d'entrée de jeu deux thèses :

1 / « Le fondement ontologico-existential du langage est le discours » (SZ 160).

En première approximation, nous pourrions risquer une glose qui donne raison à Benveniste contre de Saussure : « Le *discours* préexiste à la *langue* ! ». Il n'y a donc pas d'abord un système clos de signes, dont la signification est purement immanente à la langue (axiome de la clôture des signes), et ensuite un « locuteur » qui s'en empare dans un acte de « prise de parole », un peu comme un automobiliste met en marche une voiture, après avoir mis le contact. Dans l'ordre existentiel-ontologique, l'énonciation (le discours) précède la langue. Dès les *Prolégomènes*, la thèse est clairement énoncée : « Il y a le langage, parce qu'il y a le discours » (*Es gibt Sprache, weil es Rede gibt*, GA 20, 365). Le langage est donc plus et autre chose que la simple mise en

1. Cf. GA 24, § 16-18, p. 252-320.

2. Cf. GA 20, 361-376.

branle d'un système de signes tout fait. Nous pourrions dire aussi que cette destination « discursive » est déjà inscrite dans sa nature même. Il appartient au linguiste de déceler les aspects linguistiques de cette « destination ». C'est justement ce que fait Emile Benveniste dans sa linguistique du discours¹.

Notre traduction n'est donc pas innocente. De fait, elle parie sur la possibilité d'une rencontre féconde entre une linguistique du *discours*, conçue à la manière de Benveniste et une approche phénoménologique-existential, comme celle que tente Heidegger. De toute évidence, une linguistique de la *langue* au sens de Saussure exclut ce type de rencontre.

2 / « Le discours est existentiellement co-originaire avec l'affection et le comprendre » (SZ 161). Plus encore que la thèse précédente, celle-ci souligne l'originalité de l'approche phénoménologique-existential que tente Heidegger. Nous avons dit plus haut que l'affection n'est ni opaque, ni aveugle ; nous aurions pu et dû dire qu'elle n'est pas non plus muette. Les « mots pour le dire » — dire l'affection, dire la compréhension — existent, même si nous ne les avons pas encore trouvés ! C'est précisément pour cette raison que Heidegger n'introduit le discours qu'en troisième lieu, après l'affection et la compréhension. Les *Prolégomènes* affirment déjà très clairement que les différentes structures existentielles prises en considération jusqu'à maintenant (affection, compréhension, explicitation) sont « des structures nécessaires à la structure essentielle du langage lui-même, même si elles sont encore insuffisantes » (GA 20, 361). Si l'on ne pariait pas sur cette continuité essentielle, jamais on ne comprendrait en quel sens le langage est « une possibilité d'être du *Dasein* » (*ibid.*).

Ce qui « s'exprime » dans le discours (*sich aussprechen*) ou ce qui y « vient à la parole », c'est toujours une certaine affection et une certaine compréhension². Et c'est précisément ce lien originaire entre les trois existentiels du discours, de l'*affection* et de la *compréhension* que les théories habituelles de la signification ou de la communication sont incapables de cerner. Le signe linguistique est alors pensé comme une sorte d'étiquette sonore accolée à un objet, un signifiant associé à un signifié. C'est cette conception que Heidegger remet en cause quand il écrit : « Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen » (SZ 161). Le sens de cette phrase n'est pas d'emblée évident, comme le montrent les divergences de traduction : « Aux significations des mots s'attachent, ce qui

1. Cf. en particulier Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, chap. X : « Les niveaux de l'analyse linguistique », p. 119-131. Le chapitre s'achève sur la déclaration suivante : « C'est dans le discours, actualisé en phrases, que la langue se forme et se configure. Là commence le langage. On pourrait dire, calquant une formule classique : nihil est in *lingua* quod non prius fuerit in *oratione* » (p. 131).

2. « Weil *Dasein* in seinem Sein selbst bedeutend ist, lebt es in Bedeutungen und kann sich als diese aussprechen » (GA 21, 151). C'est cet axiome qui commande toute l'approche existentielle du phénomène du langage, à la différence de la simple approche linguistique.

ne veut pourtant pas dire que des choses-mots soient pourvues de significations » (trad. Martineau). « Aux significations viennent se greffer des mots. Jamais des mots-choses ne se voient assortis après coup de significations » (trad. Vezin).

Le phénomène du langage

« Parce que le *Dasein* est signifiant dans son être même, il vit dans des significations et il peut s'exprimer en tant que celles-ci. Et ce n'est que parce qu'il y a de tels ébrutements qui s'agrègent à la signification, c'est-à-dire des paroles, qu'il y a des mots ; c'est-à-dire ce n'est que maintenant que les formes du langage, créées par la signification elle-même, peuvent être détachées de celle-ci. Une telle totalité d'ébrutements, dans laquelle éclôt d'une certaine manière la compréhension d'un *Dasein* et existe existentiellement, nous la désignons comme langage ; ajoutons que lorsque je parle de la totalité du *Dasein*, je ne veux pas dire le *Dasein* isolé, mais l'être-ensemble en tant qu'historique. Savoir quel est le mode d'être du phénomène que nous appelons langage, c'est au fond une chose obscure jusqu'à aujourd'hui. Le langage qui croît et se défait chaque jour, qui devient autre de génération en génération, ou qui est mort pendant des siècles, cet être particulier du langage lui-même est encore totalement non-élucidé ; en d'autres termes : au fond le mode d'être de ce qui est le thème de toute philologie et science du langage est ontologiquement encore totalement énigmatique » (GA 21, 151).

La seconde traduction me semble plus fidèle à l'original et exprimer mieux l'idée sous-jacente. Existentiellement parlant, nous ne nous trouvons jamais dans la situation fictive où nous serions déjà en possession d'un signifiant (= *Wörterding*) qu'il s'agirait d'allouer (*zu legen*) à un signifié non encore trouvé. Au contraire, les significations sont déjà là ; elles nous habitent déjà (à titre d'affections ou de compréhensions ou d'explicitations) et puis, tout à coup, nous « viennent » les mots pour les dire. Le verbe *zu wachsen* souligne l'aspect dynamique et quasi organique du processus. Nous sommes moins les inventeurs des mots que nous les « trouvons ».

Le nomothète platonicien dans le *Cratyle* est un « technicien » du langage ; les mots sont pour lui des « instruments ». Le *Dasein* par contre n'est pas un technicien, surtout pas un polytechnicien : les mots « lui viennent » à mesure de ce qui l'affecte et de ce qui s'y donne à comprendre.

Nous comprenons alors mieux le sens de la déclaration : « L'être-exprimé-au-dehors (*Hinausgesprochenheit*) du discours est le langage. » Une fois que les « mots pour le dire » sont trouvés, une fois que les « choses sont dites », les mots du langage peuvent commencer une carrière indépendante du vouloir-dire du locuteur. Le langage devient alors la *langue* au sens saussurien de ce terme : un « ustensile » à-portée-de-la-main (*zuhanden*) extrêmement performant, un système clos, dont on pourra alors faire l'analyse sémiologique immanente.

Mais en tant que phénomène existentiel, le langage comporte des dimensions qu'une linguistique de la langue devra ignorer nécessairement. En particulier ce sont deux phénomènes non linguistiques, et cependant langagiers, qui retiennent longuement l'attention de Heidegger : « écouter » et « se taire » (*Hören/Schweigen*. Martineau : « entendre »/« faire silence » ; Vezin : « l'écoute »/« le silence »). C'est autour de ces deux phénomènes que se concentre une grande partie des analyses de ce long paragraphe. Au lieu d'en suivre le déroulement linéaire, je tenterai une relecture un peu plus synthétique en fonction de trois thèmes fondamentaux.

1. Le langage comme objet de la linguistique et de la phénoménologie herméneutique. Le problème épistémologique (SZ 165-166)

À la fin du paragraphe Heidegger propose quelques simples jalons en vue de la détermination du rapport que son analyse peut entretenir avec la *Sprachwissenschaft*, la science du langage ou la linguistique. C'est une sorte de consensus minimal qui permet d'associer phénoménologie herméneutique, « philosophie du langage » et « linguistique ». Chacune de ces disciplines est d'accord pour reconnaître l'importance de la définition de l'homme comme *zoon logon echon*. Mais leurs interprétations de cette formule divergent. L'anthropologie philosophique habituelle se contente d'arguer du fait que l'homme est un animal doué de la faculté d'émettre un « ébrutement vocal » (*stimmliche Verlautbarung*, SZ 165), ce qui revient à lui attribuer la possession d'un « organe » capable de réaliser certaines performances. Il est anatomiquement équipé pour émettre des sons qui peuvent devenir des phonèmes. En disant « le *Dasein* a un langage » (SZ 165), Heidegger semble dire exactement la même chose. Pourtant, pris en son sens existentiel, cet énoncé introduit une conception très différente de la nature du langage. En réalité il signifie que le *Dasein* se comprend, dans toutes les dimensions de son être-au-monde, grâce au langage.

Le reproche adressé à l'anthropologie philosophique semble valoir *mutatis mutandis* également pour la linguistique. Les catégories avec lesquelles celle-ci travaille, non seulement sont empruntées en droite ligne à l'ancienne logique ; en outre elles portent la marque indélébile de l'ontologie dont cette logique fut complice : l'ontologie de la *Vorhandenheit*. Il ne suffit donc pas de libérer la « grammaire » de la logique ; il faut en outre un « déplacement » (*Umlegung*) de la science du langage « sur des fondements ontologiques plus originaux » (SZ 165)¹. La linguistique, pourrions-nous dire, a besoin d'être repensée de fond en comble, ce qui laisse supposer qu'elle traverse elle aussi une « crise des fondements », dont il faudrait alors pouvoir définir les termes.

1. Exigence déjà formulée en GA 19, 594.

Le fait que tout discours porte obligatoirement *sur* quelque chose ne signifie nullement que le langage soit intégralement subordonné aux intérêts cognitivistes-objectivistes qui sont ceux du logicien. Au contraire, il convient de se rappeler que sa fonction première est d'être « l'appréhension explicite du monde ambiant, pour autant qu'il est objet de la préoccupation » (GA 20, 361). Sur ce point, on pourrait établir un rapprochement entre le « pragmatisme existentiel » du premier Heidegger et le « pragmatisme linguistique » du second Wittgenstein. En effet, Heidegger dénonce comme « totalement erronée » (*grundverkehrt*, GA 20, 362), la tentative d'orienter l'analyse du langage sur le modèle canonique de la proposition théorique de la logique. C'est d'une « phénoménologie du discours », assimilée à une « logique scientifique », dont la tâche consisterait à « dégager cette structure existentielle (*Daseinsstruktur*) *a priori* du discours, dégager les possibilités et les types de l'explicitation, les niveaux et les formes de la conceptualité qui s'y trouve enracinée » (GA 20, 364) que nous avons besoin. Et cette phénoménologie du discours inclut les dimensions de la *rhétorique* et de la *poétique* que l'analyse traditionnelle du langage distinguait de la *logique* proprement dite.

Accepter de repenser ses propres fondements : c'est, nous l'avons vu, la même requête que Heidegger adresse également à l'histoire, à la psychologie, etc. Est-ce de la présomption philosophique ? Sans doute ! Mais on peut aussi formuler le problème autrement : l'existentiel du discours en sa structure apriorique en général (*apriorische Grundstruktur von Rede überhaupt als Existential*, SZ 165) peut-il être reconnu par le linguiste en tant que linguiste, et si oui, sous quelles conditions ? Il me semble que la linguistique du discours de Emile Benveniste offre en l'occurrence une bonne base de discussion et c'est pour cela que j'ai proposé de traduire *Rede* par « discours ».

Encore faut-il accepter de faire jouer — ce que ne fait pas Heidegger — la maxime « Expliquer plus, c'est comprendre mieux » (Paul Ricœur) dans les deux sens. Heidegger postule que « la recherche philosophique devra renoncer à la « philosophie du langage » pour s'enquérir des choses mêmes » (SZ 166, trad. mod.). Un autre pari consisterait à admettre qu'en *expliquant* plus la nature *linguistique* du langage, une linguistique du discours offre de meilleures chances de *comprendre mieux* la *signification existentielle* du discours.

Mais c'est bien la seconde possibilité qui préoccupe exclusivement Heidegger. C'est pourquoi dans les *Prolegomènes*¹, on le voit renvoyer dos à dos deux théories concurrentes relatives à l'*origine* du langage : soit la théorie de son origine affective, qui a probablement trouvé une de ses expressions philosophiques les plus intéressantes dans l'*Essai sur l'origine des langues* de Jean-Jacques Rousseau, soit la théorie imitative, illustrée déjà dans le *Cratyle* de Platon, où l'on postule que l'origine du langage est à chercher dans la pul-

sion mimétique qui pousse l'homme à imiter la nature des choses au moyen des sons. Qu'on fasse des premières expressions linguistiques une sorte de protolangage fait de purs réflexes affectifs (le mot étant encore très proche du cri) ou qu'on y voie d'abord des onomatopées qui évolueront progressivement vers des signes plus sophistiqués, dans l'un et l'autre cas, la question de l'origine existentielle du langage est ratée. C'est pourquoi il faut dire que la vraie « origine » (existentielle) du langage, c'est la significativité et les réseaux de renvois correspondants¹.

Comment poser la question de l'origine du langage ? Esquisse d'une (fausse) réponse

« Que la première invention de la parole ne vient pas des besoins, mais des passions.

« Il est donc à croire que les besoins dictèrent les premiers gestes, et que les passions arrachèrent les premières voix. En suivant avec ces distinctions la trace des faits, peut-être faudrait-il raisonner sur l'origine des langues tout autrement qu'on n'a fait jusqu'ici. Le génie des langues orientales, les plus anciennes qui nous soient connues, dément absolument la marche didactique qu'on imagine dans leur composition. Ces langues n'ont rien de méthodique et de raisonné ; elles sont vives et figurées. On nous fait du langage des premiers hommes des langues de géomètres, et nous voyons que ce furent des langues de poètes.

« Cela dut être. On ne commença pas par raisonner, mais par sentir. On prétend que les hommes inventèrent la parole pour exprimer leurs besoins ; cette opinion me paraît insoutenable. L'effet naturel des premiers besoins fut d'écarter les hommes et non de les rapprocher. Il le fallait ainsi pour que l'espèce vînt à s'étendre, et que la terre se peuplât proprement ; sans quoi le genre humain se fût entassé dans un coin du monde, et tout le reste fût demeuré désert.

« De cela seul il suit avec évidence que l'origine des langues n'est point due aux premiers besoins des hommes ; il serait absurde que de la cause qui les écarte vînt le moyen qui les unit. D'où peut donc venir cette origine ? Des besoins moraux, des passions. Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir. Ce n'est ni la faim, ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère, qui leur ont arraché les premières voix. Les fruits ne se dérobent point à nos mains, on peut s'en nourrir sans parler ; on poursuit en silence la proie dont on veut se repaître : mais pour émouvoir un jeune cœur, pour repousser un agresseur injuste, la nature dicte des accents, des cris, des plaintes. Voilà les plus anciens mots inventés, et voilà pourquoi les premières langues furent chantantes et passionnées avant d'être simples et méthodiques. Tout ceci n'est pas vrai sans distinction ; mais j'y reviendrai ci-après » (Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, chap. III).

1. GA 20, 287-288.

1. « Nicht Laute bekommen Bedeutung, sondern umgekehrt, die Bedeutungen werden in Lauten ausgedrückt » (GA 20, 287, cf. SZ 161). Cet énoncé est évidemment à rapprocher du passage de GA 21, 151 cité plus haut.

Il peut être intéressant de relire ce texte superbe dans l'optique existentielle de Heidegger, pour y découvrir une autre manière de poser la question de l'origine que le « Cela dut être » rousseauiste. D'une certaine manière le rapprochement avec Rousseau s'impose, ne fût-ce qu'en raison de l'importance que nous avons accordé plus haut à l'affection. A une différence près toutefois : nous n'avons pas à choisir l'affect contre la représentation mimétique, l'*Affektlaut* contre le *Nachahmungslaut*, puisque le discours combine les deux registres qui « l'un et l'autre ne deviennent compréhensibles que si l'on admet qu'à travers eux le *Dasein* spécifique, qui est codéterminé par la corporéité, se rend compréhensible au moyen de sons. Ici il importe simplement que le lien de gradation (*Stufenzusammenhang*) entre le son-mot (*Wortlaut*) et la signification soit vu, que les significations doivent être comprises à partir de la significativité, ce qui veut dire à son tour seulement à partir de l'être-au-monde » (GA 20, 288).

2. Redécouvrir l'acte discursif complet

Osons formuler encore un second pari : la possibilité d'un rapprochement fécond entre l'approche linguistique et l'analyse existentielle, nonobstant leurs différences, peut également s'étendre, sous certaines conditions, à la *philosophie du langage* proprement dite. Heidegger lui tient essentiellement grief d'avoir occulté certains phénomènes langagiers, liés à l'intersubjectivité et à l'être-avec-autrui, en raison de l'attention exclusive portée à l'énoncé. Et il est vrai qu'en focalisant dans le *Peri hermeneias* toute l'attention sur l'énoncé apophantique, Aristote laisse dans l'ombre d'autres dimensions du langage, en les abandonnant à la rhétorique ou à la poétique. Or, c'est précisément ce type de partage qui est actuellement remis en question par certains philosophes de la tradition analytique, en particulier par John Langshaw Austin¹ et John Searle², les principaux théoriciens des *speech-acts*. On peut dès lors se demander si la route de ces philosophes ne croise pas celle de Heidegger et réciproquement.

Que dit-il en effet ? Tout dire réel, toute production réelle d'un discours composé d'une suite d'énoncés, présuppose « l'être-l'un-avec-l'autre préoccupé » (*besorgendes Miteinandersein*). C'est un dire *adressé, destiné* à quelqu'un, comportant à chaque fois une performativité spécifique : dire « oui », c'est accepter, consentir, etc., dire « non », c'est refuser, décliner, etc. (*zu- und absagen*). Acquiescer, décliner, requérir, mettre en garde, « s'expliquer » (*Aussprache*), se concerter, conférer, intercéder, etc. : voilà les actes discursifs réels que nous accomplissons au jour le jour et de toute évidence, ils ont une signifi-

cation existentielle. On ne parle pas pour le simple plaisir de parler ou d'émettre des informations. Car, si nous prenions à la lettre l'idée du langage qui se dégage des exemples types d'énoncés dont sont truffés les manuels de logique, l'homme deviendrait un « conférencier » métaphysique, puisqu'à chaque fois qu'il ouvrirait la bouche, il en sortirait un petit bulletin d'information. Sans doute y a-t-il des locuteurs qui s'approchent dangereusement de cet « idéal », mais non sans raison, leurs « victimes » les trouvent insupportables, voir franchement pathologiques. On dit alors qu'il s'agit de discours « raseurs ».

Nous voyons ainsi se dessiner un terrain d'entente possible avec la philosophie analytique du langage, au moins avec les théoriciens des *speech-acts*. En effet, les exemples cités (l'ordre, le souhait, etc.) introduisent la distinction entre le *Beredetes* qui forme le « thème » du discours (son *Wörter*, ce sur quoi il porte, le « propos ») et le *Geredetes* qui exprime la portée communicative de l'acte discursif. En première approximation, on pourrait traduire ces distinctions dans la terminologie de Austin en parlant dans le premier cas de « force locutionnaire » et dans le second de « force illocutionnaire ». Si l'on y ajoute encore le phénomène de la *communication* proprement dite (*Mitteilung* = *Mit-Teilung*, partager le sens avec autrui) on obtiendrait un équivalent fonctionnel de la « force perlocutionnaire » de Austin.

Tous ces rapprochements, que je considère comme légitimes et féconds, ne doivent pourtant pas faire méconnaître l'extrême originalité de l'analyse heideggérienne. La simple philosophie analytique du langage aura beaucoup de mal à reconnaître que la communication, comprise ontologiquement, est « l'articulation de l'être-l'un-avec-l'autre compréhensif » (SZ 162). De même une théorie de l'agir communicationnel, trop obnubilée par les charmes trompeurs de l'idée de communication, risque-t-elle facilement de méconnaître le fait que l'essence de la communication consiste dans l'opération du « partage » (*Teilung*) de la coaffection et de la compréhension de l'être-avec. Les théories de la communication gommant volontiers cette dimension de l'affection et de la coaffection, parce qu'elle est plus difficile à couler dans le moule d'un modèle sémiologique.

Enfin une théorie linguistique du langage aura du mal à reconnaître que le discours en tant que phénomène du *Sichausprechen*, en tant que parole qui s'extériorise devant autrui, est un phénomène d'énonciation intégral, dont tous les éléments, intonation, modulation, débit, « façons de parler », etc. sont significatifs. Le discours poétique, que Heidegger ne mentionne qu'en passant, est la mise en œuvre consciente, réfléchie, de toutes ces possibilités de la parole : « La communication des possibilités existentielles de l'affection, autrement dit l'ouvrir de l'existence, peut devenir le but autonome du discours "poétisant" » (SZ 162, trad. mod.). Ultérieurement, cette possibilité trouvera son illustration paradigmatique dans le vers de Hölderlin : « Riche de mérites, certes, mais poétiquement habite/L'homme sur cette terre »¹ qui,

1. John Langshaw Austin, *How to do things with words*, trad. franç. par Gilles Lane, *Quand dire c'est faire*, Paris, Ed. du Seuil, 1970.

2. John Searle, *Speech-acts. An essay on philosophy of language*, Cambridge University Press, trad. franç. par H. Pauchard, *Les actes de langage. Essais de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972.

1. F. Hölderlin, *En bleu adorable*, VI, 25, v. 32 s.

en un sens, viendra se substituer à la définition philosophique de l'homme comme *zoon logon echon*. Ce n'est en effet que si nous prenons en considération la manière dont l'homme *habite* la terre en *poète*, que nous saurons quelles sont les possibilités les plus profondes de l'être-dans que le langage rend possible.

Dans *Sein und Zeit*, il s'agit d'une simple esquisse qui se contente de signaler brièvement quelques dimensions constitutives du discours : « le ce-sur-quoi du parler (ce dont il est parlé), le parler comme tel, la communication et l'annonce » (SZ 162) et de poser une exigence : « Ce qui demeure décisif, c'est d'élaborer au préalable le tout ontologico-existential de la structure du discours sur la base de l'analytique du *Dasein* » (SZ 163).

Il n'est peut-être pas absolument interdit de trouver un équivalent linguistique des quatre moments structurels qui définissent aux yeux de Heidegger l'unité structurelle de l'essence du langage (GA 20, 364). En première approximation du moins, je suggérerai le rapprochement suivant avec le célèbre schéma jakobsonien¹ des six fonctions censées être présentes dans tout acte linguistique :

Plan existentiel	Plan linguistique	
<i>beredetes Worüber</i> (ce sur quoi)	= fonction référentielle	→ contexte
<i>geredetes Was</i> (le parlé)	= fonction poétique	→ message
<i>Mitteilung</i> (la communication)	= fonction conative	→ destinataire
<i>Kundgabe</i> (l'annonce)	= fonction émotive	→ destinataire

Si l'on estime instructif ce genre de rapprochement, qui suggère une complémentarité possible, là où certains ne voudraient voir qu'une opposition absolument disjonctive, on se demandera bien sûr pourquoi il est difficile de retrouver au niveau d'une phénoménologie du discours l'équivalent des fonctions *métalinguistique* (= code) et *phatique* (= contact). Inversement, on verra apparaître des phénomènes que l'analyse linguistique devra nécessairement laisser de côté. C'est de ceux-ci que nous avons à parler maintenant.

3. Écouter et taire

Dans le très vaste chantier qui est désigné par cette déclaration programmatique, un seul phénomène est soumis à une analyse un peu plus détaillée, sans doute parce que c'est justement lui qui illustre le mieux l'originalité de l'approche existentielle du langage. Il s'agit des deux phénomènes strictement complémentaires de *l'écoute* et du *taire*.

1. Cf. Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Ed. du Seuil, coll. « Points », n. 17, p. 213-220.

a) Dire et écouter

Heidegger formule d'abord une thèse : « L'écoute est constitutive du parler » (SZ 163)¹. De même que le parler n'est pas un simple ébruitement vocal, l'écoute n'est pas non plus une simple perception acoustique, mais une possibilité existentielle. On peut avoir des oreilles, mais ne pas entendre, comme l'affirment aussi bien Héraclite², qu'un célèbre verset des évangiles synoptiques³. Dans les *Prolégomènes*, Heidegger ira même jusqu'à dire que le fait que l'homme soit doté de lobes auriculaires et d'un tympan est un pur hasard (GA 20, 368). De fait, dans la perspective existentielle, le phénomène de l'écoute nous intéresse comme condition de possibilité du comprendre. Il s'agit d'un phénomène hautement complexe. Cette complexité se reflète d'ailleurs dans la richesse du champ sémantique correspondant (*Hören, Gehören, Zuhören, Horchen, Zubören, Geborchen*).

1 / L'écoute suppose un rapport particulier à autrui. Elle inscrit la dimension de l'altérité au cœur de l'existence. Non seulement « l'écoute fait partie du discourir au même titre que l'être-avec fait partie de l'être-aumonde » (GA 20, 368), c'est même elle qui exprime la modalité langagière de l'être-ensemble compréhensif. On pourrait ici encore évoquer un autre vers de Hölderlin, que Heidegger commentera ultérieurement⁴ : « Beaucoup a expérimenté l'homme. / des célestes nommés beaucoup, / Depuis que nous sommes un dialogue / Et que nous pouvons entendre les uns des autres » (*Viel hat erfahren der Mensch / der Himmlischen viele genannt / seit ein Gespräch wir sind / und hören können voneinander*). Voici comment cette dimension d'altérité est définie dans notre paragraphe : « Le fait de prêter l'oreille à..., d'avoir des oreilles pour (*hören auf*) est l'être-ouvert existentiel du *Dasein* en tant qu'être avec envers l'autre » (SZ 163, trad. mod. Le texte allemand dit : *den Anderen* — singulier — et non *die Anderen* — pluriel !). Sans « écoute », pas d'être-avec ! D'où : « l'écoute constitue même l'être-ouvert primaire et authentique du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus propre, en tant qu'écoute de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi » (SZ 163).

Plusieurs commentateurs ont relevé cette phrase étonnante et remarquable⁵. Tout se passe comme si la première figure de l'altérité que fait surgir l'écoute était celle de l'amitié, c'est-à-dire d'une altérité placée sous le signe de la réciprocité. Comment expliquer l'apparition de ce motif dans le présent contexte ? En suivant l'analyse de Paul Ricœur, je suggère d'y voir

1. Cf. GA 20, 365-368.

2. Cf. Héraclite, Fr. 1, Fr. 50.

3. « Entendre sans comprendre » est un leitmotiv du discours parabolique dans ces évangiles. Cf. Mt 13, 8-16 ; Lc 10, 23-24 ; Mc 4, 10-12, avec la référence à Is 6, 9-10.

4. Cf. GA 39, 68-72, trad. franç. p. 72-76.

5. Cf. en particulier l'analyse pénétrante de Jean-François Courtine, *La voix étrangère de l'ami. Appel et/ou dialogue*, in *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 327-354.

une allusion discrète au traité aristotélicien de l'amitié dans l'*Éthique à Nicomaque*¹. Si cette hypothèse est exacte, on ne manquera pas de souligner le contraste avec l'analyse lévinasienne de la responsabilité. La responsabilité est évidemment elle aussi un phénomène d'écoute. Mais tout se passe comme si Lévinas traversait exactement en sens inverse le champ lexical indiqué à l'instant : l'écoute est pensée chez lui à partir de l'obéissance et non l'inverse. Le *Geborchen* vient avant le *Hören*.

2/ Quoi qu'il en soit de cette lecture différente, qui engage évidemment le problème du rapport entre éthique et ontologie dont nous avons déjà parlé, dans l'optique existentielle qui est celle de Heidegger, comprendre et écouter deviennent indissociables : « le *Dasein* entend parce qu'il comprend » (*Das Dasein hört, weil es versteht*, SZ 163). La dépendance, voire la soumission à l'autre (*Hörigkeit*) fonde une appartenance (*Zugehörigkeit*). L'écoute est non seulement une dimension de l'être-avec, elle pourrait en être le véritable cœur.

Comprise en ce sens, elle a nécessairement une structure *intentionnelle*. L'audition (*Hörchen*) n'est jamais l'enregistrement passif de bruits auxquels il s'agirait après coup de donner un sens. J'entends la voiture qui démarre, le vent dans les arbres, le train qui siffle trois fois, etc. (GA 20, 367). Cette phénoménologie tout à fait classique de la perception auditive illustre pour Heidegger le fait que « en tant qu'essentiellement compréhensif, le *Dasein* est de prime abord auprès de ce qu'il comprend » (SZ 164). Dans le même sens il est « auprès de l'autre » qui lui parle ou qui s'adresse à lui, de sorte que le problème diltheyen de l'accès à autrui par voie intropathique ne se pose plus.

3/ On pourrait évidemment s'interroger sur l'absence dans le champ lexical de l'écoute, du lexème *Geborchen*, qui désigne l'obéissance. En suivant Lévinas, on dira alors que l'être-auprès-d'autrui prend d'emblée une signification « éthique ». La première écoute, condition de possibilité de toutes les autres modalités de l'écouter, n'est pas celle de la voix de l'ami, mais l'injonction éthique, inséparable du visage d'autrui : « autrui me regarde ». Faudrait-il donc compléter — ou corriger — la déclaration heideggérienne : « C'est seulement lorsqu'est donnée la possibilité existentielle du parler et de l'entendre (*Hören*) que quelqu'un peut écouter (*hören*) » (SZ 164) par un énoncé lévinasien du genre suivant : « C'est seulement lorsqu'est donnée l'obligation existentielle de l'injonction et de l'obéissance que quelqu'un peut écouter et parler » ?

b) Dire et taire (Schweigen)

Je préfère traduire *Schweigen* par le verbe « taire » plutôt que par « faire silence » (Martineau) ou « silence » (Vezin). De même que tout discours est pétri d'écoute, il est également traversé de « silences », en donnant à cette

expression toute l'ampleur des significations existentielles qu'elle peut recevoir¹. Dire et taire ne forment plus alors une opposition exclusive, mais sont deux phénomènes complémentaires absolument indissociables. Seul celui qui a le pouvoir de parler peut également se taire. La vérification empirique est facile à faire. Il y a des silences fracassants qui font plus de bruit que les discours les plus éloquents et qui altèrent bien plus efficacement le cours d'un échange. Citons un seul exemple : le silence énigmatique de Jésus devant Ponce-Pilate, qui joue très manifestement un rôle central dans les récits de la Passion. « Pilate l'interrogea : "Tu es le roi des Juifs ?" Jésus lui répond : "Tu le dis." Et les grands prêtres multipliaient contre lui les accusations. Et Pilate de l'interroger à nouveau : "Tu ne réponds rien ? Vois tout ce dont ils t'accusent !". Mais Jésus ne répondit plus rien, si bien que Pilate était étonné. »²

Sans doute est-il difficile d'analyser ce genre d'échange et les effets qu'il produit, à l'aide de simples catégories linguistiques. Mais il n'est pas absolument inconcevable qu'un linguiste puisse être amené à s'intéresser aux multiples manières de dire et de ne pas dire, dont dispose le langage³. L'important aux yeux de Heidegger est que le silence soit reconnu comme dimension intrinsèque du comprendre, comme une de ses conditions fondamentales, ce que les théories de l'information ont évidemment beaucoup de mal à admettre, car ou bien le flux des informations circule, ou alors, le courant est coupé.

Dans une optique existentielle par contre, il est important de voir que le « taire » n'est pas synonyme de mutisme pur et simple (SZ 164). Nous n'avons donc plus le droit d'opposer silence et parole, mais nous devons au contraire faire du silence une dimension intrinsèque du discours : « Ce n'est que dans le parler véritable qu'un faire silence authentique devient possible » (SZ 165). Telle semble bien être la fonction principale que Heidegger réserve à cette dimension du discours : le silence — et la capacité de se taire — apparaît donc comme le gardien de la parole authentique. C'est la *Verschwiegenheit*, que je suggère provisoirement de traduire par « capacité de faire silence ». Vezin traduit assez joliment : « Alors éclate le silence-gardé et il cloue le bec au "on dit". » L'adversaire de cette *Verschwiegenheit* est l'usage de la parole que Heidegger caractérise comme bavardage (*Gerede*, SZ 165). Nous retrouverons ultérieurement ce phénomène dans l'analyse de l'appel de la conscience. L'important au niveau de l'analyse présente est que la *Verschwiegenheit* est une modalité de l'affection qui ne doit pas être confondue avec un simple désir du secret, l'attitude du taciturne qui déteste se confier aux autres (GA 20, 369). Car dans ce cas on pourrait lui opposer son contraire, le bavard. Or, s'il y a une opposition entre

1. Cf. GA 20, 368-373.

2. Mc 15, 1-5.

3. Cf. Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Hermann, 1972.

1. Cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 213-220.

la *Verschwiegenheit* et le « bavardage », elle a une signification existentielle que le second volet de l'enquête sur la constitution existentielle de l'être-dans doit permettre de préciser.

B. LE « LÀ » EN RÉGIME DE QUOTIDIENNETÉ : LA DÉCHÉANCE

Il nous faut maintenant franchir la ligne de césure qui, dans le schéma qui guidait notre lecture, séparait les deux triangles inversés. Ainsi retrouvons-nous le phénomène qui fut perdu de vue dans toute l'analyse qui précède : celui de la *quotidienneté* (SZ 166). Le pari de Heidegger est que la quotidienneté, en tant que phénomène positif, comporte des modalités propres d'affection, de compréhension, d'explicitation et discursives spécifiques, qui demandent à être analysées pour elles-mêmes (SZ 167). L'avertissement sur lequel s'achève l'introduction générale de cette analyse doit être pris très au sérieux et il faut certainement en tenir compte lors de la traduction de certains termes : l'intention de toute cette analyse reste ontologique ; elle ne doit surtout pas être confondue avec une dénonciation moralisatrice de certaines formes de comportement (SZ 167). Une autre question est de savoir si Heidegger lui-même a toujours réussi à respecter parfaitement cette consigne dans ses propres descriptions.

§ 35. LE DISCOURS AU QUOTIDIEN : LE BAVARDAGE (*DAS GEREDE*)

La première structure offre tout de suite l'occasion d'appliquer cette recommandation : le « discours » (*Rede*) se présente la plupart du temps sous la forme quotidienne du *Gerede*¹. S'agit-il d'un « bavardage » (trad. Martineau) et en quel sens ? Pour traduire l'idée de « bavardage » il y a une autre expression allemande qui a un sens péjoratif marqué : *Geschwätz*, le « papotage ». Or le *Gerede* n'est pas du simple *Geschwätz*. La traduction par « bavardage » risque de gommer cette distinction et de neutraliser l'avertissement sur lequel s'ouvre le paragraphe : le *Gerede* ne doit pas être pris en un sens péjoratif, car il s'agit d'un phénomène positif. Faut-il alors traduire avec Vezin par « on-dit » ? De soi, cette traduction est préférable, mais elle risque d'être trop restrictive.

De quoi s'agit-il en effet ? Les discours, une fois proférés, ne s'effacent

1. Cf. GA 20, 376-378.

pas, mais continuent à circuler. Les interprétations de l'existence qu'ils véhiculent continuent elles aussi à exercer leur influence, même si la plupart du temps, nous n'en avons pas conscience. Nous ne sommes donc jamais dans la situation adamique d'un sujet qui nommerait pour la première fois les choses ou qui s'adresserait pour la première fois à un autre sujet. Nous évoluons depuis toujours déjà dans un « milieu de parole ». Dès les premiers instants de notre vie, ce sont les discours des autres qui nous disent le sens, avant même que nous commençons à investir le langage pour devenir un « je » qui parle « en son nom propre ». Dans une optique psychanalytique, cette offre préalable du sens a été remarquablement théorisée par Piera Aulagnier dans son ouvrage : *La violence de l'interprétation*¹.

Le porte-parole et la violence primaire

« Si nous devons par un seul caractère définir le *fatum* de l'homme nous ferions appel à l'effet d'anticipation, entendant par là que le propre de son destin est de le confronter à une expérience, un discours, une réalité qui anticipent le plus souvent sur ses possibilités de réponse et toujours sur ce qu'il peut savoir et prévoir quant aux raisons, au sens, aux conséquences des expériences auxquelles il est confronté de manière continue. Plus on recule dans son histoire, plus cette anticipation se présente avec tous les caractères de l'excès : excès de sens, excès d'excitation, excès de frustration, mais aussi bien, excès de gratification ou excès de protection : ce qu'on lui demande excède toujours les limites de sa réponse, de même que ce qu'on lui offre présentera toujours un « en moins » par rapport à son attente qui vise l'illimité et l'intemporel. On peut ajouter qu'un des traits les plus constants et les plus frustrants dans la demande qu'on lui adresse est de faire profiler à son horizon l'attente d'une réponse qu'il ne peut donner avec le risque que toute réponse soit dès lors perçue comme ne pouvant que décevoir celle à laquelle on la donne et que toute demande de sa part soit reçue comme preuve d'une frustration qu'elle désire imposer. Le dire et le faire maternels anticipent toujours sur ce que l'*infans* peut en connaître, si... l'offre précède la demande, si le sein est donné avant que la bouche sache que c'est de lui qu'elle est en attente, ce décalage est encore plus évident et plus total dans le registre du sens. La parole maternelle déverse un flux porteur et créateur de sens, qui anticipe de loin sur la capacité de l'*infans* d'en reconnaître la signification et de la reprendre à son compte » (Piera Aulagnier, *La violence de l'interprétation*, p. 36).

C'est le « bavardage » de la mère, porte-parole de l'*infans* et celui de la tribu familiale, qui lui fournit ses premiers repères identificatoires : nomination de l'affect qui correspond au ressenti, apprendre à désigner tel état d'ex-

1. Piera Castoriadis-Aulagnier, *La violence de l'interprétation*. Du pictogramme à l'énoncé, Paris, PUF, 1975.

citation comme de la colère, etc. Les opérations d'interprétation qu'effectuent, sans nécessairement s'en rendre compte, nos premiers « porte-parole » véhiculent une « violence de l'interprétation » inévitable. Personne ne demande à l'*infans* s'il est d'accord avec l'interprétation proposée; c'est à prendre ou à laisser. Avec Heidegger, nous pouvons dire que personne ne peut se dérober à « la compréhension déjà déposée ainsi dans l'être exprimé » (*das so in der Ausgesprochenheit schon hinterlegte Verständnis*, SZ 168).

C'est donc bien à un phénomène positif que nous avons affaire ici. Mais il n'est pas sûr que Heidegger lui-même ait réussi à respecter intégralement la positivité du phénomène dans la suite de sa description. Progressivement, il glisse vers quelque chose qui ressemble au bavardage-*Geschwätz* au sens péjoratif indiqué plus haut. Dans ce genre de « papotage », la quotidienneté devient une médiocrité réfractaire à toute authenticité. C'est de cette manière que, dans les *Prolégomènes*, il illustre les méfaits du bavardage quotidien par les « congrès » et les innombrables « colloques » philosophiques (GA 20, 376) que hantent toujours un certain nombre de bavards intarissables.

En un sens, cette dérive est inévitable et inscrite dans la nature même du langage. Le premier risque que comporte le discours, est que les mots fassent la loi et fassent écran aux choses. Alors qu'ils devraient garantir le contact avec les « choses mêmes », les mots peuvent se mettre à fonctionner en roue libre. Ils ne deviennent pas inintelligibles pour autant, mais la compréhension s'agrippe au « on-dit » comme tel (SZ 168), au lieu de se laisser reconduire aux choses mêmes. La « communication » fonctionne alors en circuit fermé; elle n'est plus « partage » (*Mitteilung*) d'un « rapport primaire d'être à l'étant dont il est parlé ». La leçon des deux premiers fragments d'Héraclite est alors perdue de vue.

La conséquence est la naissance d'un phénomène discursif spécifique, la naissance d'une « opinion publique », parlée ou écrite, accompagnée d'images ou non. Il est évident que le « bavardage » a un équivalent scripturaire : au *Gerede* fait pendant le *Geschreibe* (SZ 169). Martineau traduit par « littérature » et Vezin, plus heureusement, et en conformité avec le « on-dit », par « c'est écrit ». Personnellement je risquerai la traduction par « scribouillage » pour faire pendant au « havardage ».

Nous avons ainsi deux modalités fondamentales de la soumission au discours public quotidien : le *Hörensagen* (ouï-dire), c'est-à-dire la simple reprise de l'entendu, et le *Auslesen*, la lecture sélective de toutes sortes de lectures censées représenter la « culture » (pensons au succès des innombrables *Reader's Digests*). Sans doute conviendrait-il aujourd'hui, dans une société de plus en plus médiatisée, de prolonger l'analyse par une réflexion sur le fonctionnement quotidien des « images » télévisuelles. Il faudrait alors forger une nouvelle expression allemande qui pourrait être *Einbildung*, ce qu'on pourrait rendre en français par « l'ingurgitation d'images ». Les manipulations des images télévisuelles lors des événements de Roumanie ou la transmission de la guerre du Golfe en offrent des illustrations assez éloquentes. C'est sans doute l'exemple le plus saisissant, dans la mesure où il combine les

effets du bavardage et la prétention d'en « mettre plein la vue » : la guerre du Golfe comme si vous y étiez !

Mais en prolongeant l'analyse heideggérienne dans cette direction, il ne faut jamais perdre de vue la distinction entre un jugement moral et une analyse ontologique. Le problème n'est pas d'identifier derrière les images qui nous sont assénées, un grand manipulateur et mystificateur animé par une intention délibérée de nous tromper (*Täuschung*). Il faut donc éviter de tomber dans le panneau de la dénonciation et respecter la neutralité de la déclaration : « Le bavardage est la possibilité de tout comprendre sans appropriation préalable de la chose » (SZ 169), qui fait écho à l'avertissement des *Prolégomènes* : « La caractérisation de ces phénomènes ne doit pas être interprétée comme sermon moral ou quelque chose de ce genre, qui n'a pas sa place ici » (GA 20, 376-377). Cette possibilité représente un phénomène positif. Et une grande partie du discours culturel fonctionne sur ce registre : émissions culturelles sur France-Culture; revues culturelles adressées au grand public; *Apostrophes*, *Ex Libris*, etc. C'est de cette façon que nous nous « cultivons » et ce serait pure hypocrisie que de mépriser tout cela comme étant une forme particulièrement perverse de « barbarie » empêchant toute « authenticité ». Mais d'autre part, il ne faut pas non plus oublier — pour ne citer qu'un seul exemple — que le discours culturel le plus raffiné, par exemple sur la psychanalyse — et aujourd'hui la psychanalyse fait partie du « bagage culturel » du « public cultivé » —, ne remplacera jamais le contact personnel avec « la chose même ». C'est en ce sens qu'on peut comprendre la déclaration : « Le bavardage occulte plus qu'il ne découvre » (GA 20, 377).

Le discours public véhicule déjà des interprétations et, à ce titre, il offre un « croyable disponible » auquel personne ne peut se soustraire. C'est là un aspect important de ce que, d'un point de vue herméneutique, on appelle « précompréhension » : « à cet être-explicité quotidien [ce mot est omis dans la trad. Martineau], où le *Dasein* est de prime abord engagé, jamais il ne peut se soustraire. C'est en lui, à partir de lui, contre lui que s'accomplit tout comprendre, tout expliciter, tout communiquer, toute redécouverte, toute réappropriation véritables. Jamais un *Dasein* n'est placé en soi, indemne de tout contact et de toute séduction de cet être-explicité, devant la terre vierge d'un « monde » pour regarder simplement ce qui fait rencontre » (SZ 169).

Ajoutons encore que le bavardage non seulement nous dicte certaines formes de compréhension, en verrouillant d'autres; en outre il nous « affecte », c'est-à-dire qu'il nous impose certaines modalités d'affection. Ici

1. Notons que Heidegger n'utilise jamais dans le présent contexte la notion de « refoulement » (*Verdrängung*). Le bavardage opère plutôt une « déviation » (*Abdrängung*) qui serait l'équivalent fonctionnel, au niveau de l'analyse existentielle, du refoulement freudien : « Abdrängung des Daseins von ihm selbst » (GA 20, 378), tel est le premier visage de la « déchéance ».

encore, la manière dont nous « affecte », sans même que nous nous en rendions compte, le discours télévisuel quotidien pourrait offrir des illustrations suggestives.

Une dernière notation, ontologiquement décisive, clôt cette analyse : la possibilité d'être que nous rencontrons ici est définie comme « déracinement existentiel » (SZ 170). Le bavardage nous « déracine » : qu'est-ce à dire ? De nouveau il importe de respecter la positivité des données phénoménales. Il ne s'agit pas de succomber à une sorte de pessimisme culturel qui dirait que l'homme moderne, être essentiellement « faustien », nulle part chez soi, a bien eu ce qu'il méritait : sa volonté farouche de perpétuel autodépassement fait qu'il n'a plus de « chez soi », plus d'appartenance, il est devenu une sorte de clochard métaphysique : *der unbehauste Mensch*, selon le titre d'un ouvrage jadis célèbre. Car, dans cette hypothèse, la conclusion semblerait aller de soi : il est vital qu'il retrouve une appartenance et un enracinement, qui lui permettrait de dire : « J'appartiens, donc je suis ». Or, c'est précisément cela que Heidegger ne fait pas. S'il y a un problème pour lui, ce serait plutôt celui de savoir regarder en face « l'étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*) du suspens où le *Dasein* est entraîné vers une absence croissante de sol » (SZ 170). L'analyse ultérieure de l'angoisse nous permettra d'approfondir cette thèse.

§ 36. LE COMPRENDRE AU QUOTIDIEN : LA CURIOSITÉ

La réinterprétation existentielle de la doctrine de la « lumière naturelle », au sens de l'éclaircie du *Dasein* (§ 31, 146-147), avait fait apparaître la « vue » comme dimension constitutive du comprendre et avait amorcé une première interrogation sur le privilège du « visuel », avec toutes les ambiguïtés que celui-ci peut comporter. Maintenant qu'il s'agit de définir la manière dont le comprendre se manifeste en régime de quotidienneté, ce moment visuel regagne de l'importance. En effet, Heidegger décrit le comprendre quotidien comme « curiosité » (*Neugier*), qui est d'abord et essentiellement un insatiable « désir de savoir », donc de voir¹. Ce terme doit être pris dans un sens aussi large que possible, incluant aussi bien la curiosité proverbiale de la concierge qui épie les agissements de ses locataires, la curiosité malade du voyeur, mais aussi la « curiosité théorique » du chercheur², de l'explorateur désireux de voir de nouveaux paysages, etc.

1. Cf. GA 20, 378-384.

2. Concernant l'importance culturelle de la curiosité théorique, cf. l'ouvrage important de Hans Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, t. II de la trilogie *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.

Trois références philosophiques, les deux premières très courtes, la troisième assez longue, viennent étayer l'analyse de Heidegger :

D'abord une citation d'Aristote¹ qui rappelle que « dans l'être de l'homme il y a essentiellement le souci de voir ». C'est ce « souci de voir » et sa réalisation quotidienne, la « curiosité » qui constitue le fondement existentiel de la recherche scientifique.

En second lieu, Heidegger rattache sa thèse au célèbre *Fragment 3* du poème de Parménide : « car penser (*voelv*) et être (*elvai*) c'est le même ». Dans ce fragment, l'acte de penser est assimilé à un acte d'intuition pure, donc à un voir intellectuel, seul capable de découvrir l'être. Cette thèse restera valable — pour paraphraser Rosenzweig — « de Ionie jusqu'à Iéna », autrement dit, des Présocratiques jusqu'à Hegel.

La troisième citation, beaucoup plus détaillée, reprend l'interprétation augustinienne de la « concupiscence des yeux » au livre X des *Confessions*. On comprend pourquoi : même s'il est mû par des préoccupations spirituelles, saint Augustin va le plus loin dans l'exploration de la signification existentielle de cette attitude, et chez lui, la *curiositas* désigne dans n'importe quel ordre un mode de connaître où les yeux ont la primauté (SZ 171).

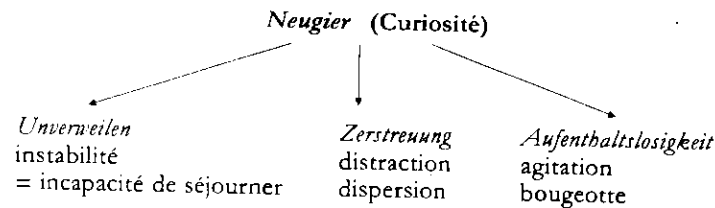
L'interprétation existentielle du phénomène de la curiosité rattache celle-ci à la dialectique du « proche » et du « lointain » qui caractérise la circonspection (*Vorsicht*). Habituellement, le *Dasein* est affairé : il se trouve dans l'obligation de prendre des mesures qui lui permettent de se « procurer » des choses indispensables à sa survie et à celle de ses proches. Dans beaucoup de pays, cela veut dire faire la queue pendant des heures et des heures devant un magasin, dont on ne sait pas s'il sera approvisionné ou non. Si on a de la chance, arrive le moment du « loisir » où, apparemment, les besoins immédiats du sujet sont satisfaits. Cela ne signifie pas pour autant que la préoccupation circonspecte s'éteigne aussitôt. La plupart du temps, elle s'investit tout simplement dans de nouveaux « objets ». Si jusqu'alors il s'agissait de « pourvoir » à ses besoins en se procurant le nécessaire, la circonspection libérée de ce souci investit maintenant le lointain en « se procurant des possibilités nouvelles de l'éloigner » (SZ 172), et pour cela, « elle s'écarte de l'état de prime abord à portée-de-la-main pour tendre vers le monde lointain et étranger » (SZ 172). Les illustrations ontiques sont faciles à trouver : pour l'immense majorité de nos concitoyens, cela se matérialise dans un projet de vacances : « j'ai envie de voir du pays », de « changer de décor », etc.

Ces illustrations manifestent une nouvelle possibilité ontologique, une nouvelle manière d'être, un rapport différent au « monde » qui nous intéresse maintenant par la diversité de ses « aspects » (*Aussehen*), de décors et

1. « Tous les hommes désirent naturellement savoir ; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles » (*Met.* A 1, 980a 21, trad. Tricot I, 2).

de spectacles qu'il nous offre (les chutes du Niagara, le coucher du soleil au bord de la mer, le *Alpenglücken*, etc). Il suffit d'ouvrir n'importe quelle brochure d'une agence de voyages pour voir comment on spéculé ici sur la curiosité et vérifier la validité de l'énoncé suivant : « Le *Dasein* cherche le lointain simplement pour le rapprocher de soi en son aspect » (SZ 1723).

Si la civilisation des loisirs offre ainsi des illustrations commodées de la signification existentielle de la curiosité, elle permet peut-être également de comprendre les trois moments structurels de la curiosité que Heidegger dégage à la fin du paragraphe :



De nouveau, il importe de prendre ces qualificatifs, non comme l'expression d'un pessimisme culturel ou d'un dédain spirituel (Heidegger n'est pas Pascal, même si la distraction n'est pas très différente du « divertissement » pascalien), mais comme des traits descriptifs qui définissent des possibilités existentielles. Vezin me semble ici avoir des trouvailles particulièrement heureuses : « instabilité, dispersion, bougeotte »).

1 / L'instabilité (*Unverweilen*). L'expression traduit sans doute une incapacité, l'impossibilité de séjourner auprès du plus proche. En ce sens elle est aux antipodes de l'étonnement (*θαυμάζειν*), l'affect philosophique fondamental d'après Platon et Aristote (SZ 172). L'étonnement ne doit pas être confondu avec la curiosité. Sans doute peut-on dire que c'est parce qu'ils ne tenaient pas en place, parce qu'ils étaient mûs par une insatiable curiosité que les Grecs, ce grand peuple de marins et de voyageurs, ont pu implanter leur culture dans le monde hellénique. Mais ce n'est pas leur curiosité qui explique pourquoi ils ont inventé la philosophie. L'étonnement séjourne, alors que la curiosité est en transit perpétuel.

2 / La dispersion (*Zerstreuung*) est la seconde manifestation de la curiosité. « Se disperser », ou « se distraire », se « divertir », sont des besoins élémentaires que la société prend en charge comme elle peut, en confiant leur satisfaction aux « gens du spectacle ».

3 / L'agitation ou la bougeotte (*Aufenthaltslosigkeit*). La traduction la plus littérale serait « incapacité de séjour », mais Martineau utilise ce terme pour traduire l'expression *Unverweilen*. Tout se passe comme si cette troisième marque ne faisait qu'accentuer l'aspect du « déracinement existentiel » que nous avons déjà rencontré à propos de l'analyse du bavardage. De fait, la curiosité semble dire en permanence : « Je suis partout » et elle oublie

d'ajouter : « Je suis nulle part ». Le journaliste, grand reporter, etc., est une bonne illustration, plus ou moins gringante selon le cas, de ce que Heidegger a en vue lorsqu'il associe étroitement bavardage et curiosité sous le signe d'une même tendance au déracinement (*Entwurzelungstendenz*, SZ 173). L'un et l'autre sont assoiffés de « vécus », mais plus d'une fois, ce « vécu » n'est que du « semblant » (*Vermeintlichkeit*) du simulacre ou du toc¹.

§ 37. L'ÉQUIVOQUE OU L'AFFECTION AU QUOTIDIEN

C'est ce « semblant » (Vezin traduit par « prétention ») qui constitue le troisième phénomène caractéristique de l'être-là quotidien. Heidegger l'appelle « équivoque » (*Zweideutigkeit*)², parce que le semblant ne permet plus de décider ce qui est compréhension authentique ou son contraire. Concernant ce phénomène, il faut d'abord noter sa grande ampleur. Ce n'est pas seulement le monde, réduit à la multiplicité de ses aspects, qui devient équivoque, mais aussi l'être-l'un-avec-l'autre et enfin — ceci doit être souligné — le propre rapport du *Dasein* à soi-même (SZ 173).

De fait, tout se passe comme si l'analyse de l'équivoque se concentrait surtout sur la dernière possibilité. Le *Dasein* prend ici un visage — ou plutôt un masque — quasi nietzschéen : *larvatus prodeō*. Le soi-même est alors complètement défiguré par les masques qu'il est obligé de porter. Il faut dans ce cas rien de moins que ce médecin-généraliste du malaise dans la culture que Nietzsche voulait être, pour venir à bout de toutes ces équivoques. Il importe toutefois de noter que dans la perspective heideggerienne, l'équivoque n'est pas le résultat d'une volonté de dissimulation (*Verstellung* : un des termes clés de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche) ou de distorsion (*Verdrehung*, SZ 175). Préalablement à ces attitudes « tordues » qui font l'objet de l'exercice du soupçon nietzschéen, le comprendre en tant que pouvoir-être est déjà pétri d'équivoque.

Pour Heidegger tout se passe comme si la modalité la plus pernicieuse (*die verhänglichste Weise*) de l'équivoque consistait dans l'invocation d'une sorte d'obscur « pressentiment » ou de « flair » (*Ahnen, spüren*) qui nous donne l'impression que nous savons d'avance ce qui doit arriver, ce qui doit être fait, etc. Où est l'équivoque dans tout cela ? La réponse de Heidegger est qu'une telle attitude ne laisse pas le temps au temps, autrement dit, qu'elle escamote le lien intime entre le comprendre et la temporalité. Dans l'optique du souci, il y a pour toutes choses un « temps pour comprendre »

1. Le roman de Nikolaus Born, *Die Fälschung*, raconte — dans le cadre de la guerre du Liban — l'aventure d'un homme qui un jour est amené à remettre en question la curiosité qui jusqu'alors formait son unique raison de vivre. Est-ce un hasard si ce thème est souvent traité dans les films ?

2. Cf. GA 20, 384-388.

qui ne se laisse pas abrégé à volonté. Seul celui qui s'engage vraiment dans l'exécution d'un projet, d'une tâche, la réalisation d'une œuvre, comprend vraiment. Cela peut d'ailleurs impliquer le cas échéant le consentement à laisser en état d'inachèvement telle ou telle œuvre (voir par exemple *L'homme sans qualités* de Robert Musil).

La curiosité est animée par une soif dévorante de nouveautés : « Bavardage et curiosité, dans leur équivoque, s'arrangent pour que toute création véritable et nouvellement aboutie, dès son apparition, soit déjà vieillie aux yeux du public » (SZ 174, trad. mod.). Deux types de temporalité entrent ici en conflit : le temps nécessairement long et lent de la création, de la « mise en œuvre » au sens large, c'est-à-dire du *Dasein* qui s'investit réellement dans une réalisation (*sich einsetzendes Dasein*) et le temps, en accélération plus ou moins vertigineuse, de la curiosité qui n'a jamais de temps à perdre. C'est précisément par là que la curiosité bascule dans l'équivoque. Elle est victime d'une illusion d'optique (*Versehen*) qui la fait s'installer dans le pur regard : « Le comprendre du *Dasein* dans le *On* ne cesse de se méprendre (*Versehen*) en ses projets quant à ses possibilités d'être véritables » (SZ 174).

L'équivoque, c'est cette méprise. C'est ce concept existentiel qui devrait être confronté au statut de l'illusion chez les trois grands maîtres du soupçon, Freud, Marx et Nietzsche. Le rapprochement s'impose en particulier si on prend en considération le bref alinéa (SZ 174-175) que Heidegger consacre à l'analyse de l'équivoque au plan de l'être-l'un-avec-l'autre. Ce n'est que dans ce contexte qu'il utilise le mot, si profondément nietzschéen, de « masque ». Le bavardage s'interpose entre moi et l'autre. Je guette ses réactions, je fais attention à ce qu'il dit, je le surveille en même temps que lui me surveille : « L'être-l'un-avec-l'autre dans le *On* n'est absolument pas une juxtaposition fermée, indifférente, mais une observation mutuelle tendue, équivoque, un secret espionnage réciproque [*Sich-gegenseitig-abhören*]. On pourrait traduire littéralement : se mettre l'un l'autre sur table d'écoute]. Sous le masque de l'un-pour l'autre joue un l'un-contre-l'autre » (SZ 175, trad. mod.).

Concluons sur une dernière question : ai-je eu raison d'établir une sorte de parallèle entre l'affection et l'équivoque ? Ce qui semble plaider en défaveur de cette hypothèse, c'est que le terme *Befindlichkeit* n'est guère employé dans ce paragraphe. Par contre, à la fin du paragraphe, Heidegger évoque la notion d'être-jeté qui est, comme nous l'avons vu, la catégorie ontologique propre de l'affection. En ce sens, le commentaire de l'équivoque que donne Heidegger semble justifier le rapprochement avec la notion de l'affection, l'équivoque étant alors en quelque sorte sa manifestation en régime de quotidienneté. Nous pourrions dire aussi bien que c'est elle qui nous affecte, puisque nous ne pouvons nullement nous y soustraire. On comprend alors mieux la grande cohérence de l'analyse heideggérienne que j'avais essayé de figurer au moyen de deux triangles inversés. C'est bien à une sorte de lecture à rebours des § 29-34 qu'on assiste dans les § 35-38.

§ 38. L'ÊTRE-JETÉ COMME DÉCHÉANCE

Il reste à identifier le dénominateur commun de l'être-dans quotidien. Heidegger choisit de le désigner au moyen d'un terme très difficile à traduire : *Verfallen*¹. Ni la traduction de Martineau (« échéance »), ni celle de Vezin (« dévalement ») ne sont entièrement satisfaisantes. Martineau avoue d'ailleurs qu'il est resté longtemps captif de la traduction usuelle par « déchéance », dont il dit qu'elle est « aussi inévitable que médiocre » (*op. cit.*, p. 318). Il me semble préférable de nous en tenir à cette médiocrité, que les autres traductions proposées n'améliorent pas, tout au contraire. Le terme « échéance » a des connotations administratives et juridiques qu'il est difficile de transposer sur un plan existentiel. Quant au terme de « dévalement », mieux vaut l'abandonner aux randonneurs de haute montagne.

Si nous nous résignons donc à conserver le terme « usuel » de « déchéance », nous aurons d'autant plus intérêt à prendre très au sérieux l'avertissement que ce terme n'exprime aucune « appréciation négative » (*negative Bewertung*, SZ 175). Heidegger multiplie, comme il l'avait déjà fait dans les *Prolégomènes*, les mises en garde contre les malentendus possibles.

1 / Le premier avertissement est adressé aux théologiens qui pourraient avoir l'impression que, dès lors qu'on parle de « déchéance », le *status corruptionis*, tel que le définit la doctrine du péché originel et de la chute, n'est pas bien loin. Or, dit Heidegger, « De cela... non seulement nous n'avons ontiquement aucune expérience, mais encore, ontologiquement, nous n'avons aucune possibilité et aucun fil conducteur pour l'interpréter » (SZ 176). La mise en garde était encore plus explicite dans les *Prolégomènes* : « Ce qui est proposé ici est une pure considération de structure qui vient avant toutes les considérations de ce genre. Elle doit être distinguée très nettement par exemple d'une considération théologique. Il est possible, peut-être même nécessaire, que toutes ces structures fassent retour dans une anthropologie théologique. De quelle manière, je ne saurais le dire, parce que je ne comprends rien à ces choses, quoique je connaisse la théologie elle-même, mais de là, il y a encore un long chemin pour arriver à la compréhension » (GA 20, 391). Et Heidegger ajoute, pour que sa position soit tout à fait claire : « On ne propose pas une théologie camouflée ; par principe cette analyse n'a rien à voir avec elle » (*ibid.*). Cela ne veut pas encore dire nécessairement que la philosophie, en l'occurrence l'analytique existentielle, soit totalement désarmée devant la doctrine théologique de la chute. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin à ce problème.

2 / D'autres mises en garde viennent compléter l'avertissement adressé aux théologiens : la déchéance n'est pas non plus une « propriété ontolo-

1. Cf. GA 20, 388-391.

gique mauvaise et déplorable » (SZ 176) qu'une humanité plus évoluée laisserait derrière elle. Cet avertissement vise le moraliste et l'historien de la culture. L'ensemble des structures existentielles que recouvre le terme de « déchéance » n'a « rien à voir avec la morale et la moralité » (GA 20, 390).

3 / A la fin du paragraphe, nous trouvons encore un troisième avertissement : il ne s'agit pas non plus de cautionner une « vision nocturne » (*Nachtsicht*) du *Dasein*, qui viendrait compenser une présentation trop anodine (SZ 179). C'est une confirmation de la fin de non-recevoir adressée à l'irrationalisme sous toutes ces formes, dont nous avons déjà parlé.

Munis de ce triple avertissement, essayons maintenant de comprendre ce que Heidegger a positivement en vue. La « déchéance » apparaît comme une modification de l'inauthenticité (*Uneigentlichkeit*), déjà introduite au § 9. Nous pourrions dire en première approximation que là où l'inauthenticité exprime un « état », la déchéance est un mouvement, le mouvement par lequel le *Dasein* tourne le dos à lui-même, à sa propre ipséité, pour s'abandonner au monde. C'est la spécificité de ce mouvement ou de ces mouvements existentiels qu'il s'agit de comprendre. Le titre de l'analyse correspondante des *Prolegomènes* est de ce point de vue très révélateur : « Les caractères de la mobilité (*Bewegtheit*) propre de la déchéance » (GA 20, 388). Nous retrouvons ainsi un problème entrevu dès 1921-1922, lorsqu'il s'agissait, au niveau d'une herméneutique de la facticité, de penser la mobilité propre de la vie. La catégorie existentielle de la « déchéance » apparaît ainsi très clairement comme une métamorphose de ce que Heidegger appelait alors *Ruinanz* (« ruinance »)¹.

Comment décrire cette « mobilité » ? Elle est caractérisée par trois traits : l'aspect tentateur (*das Versucherische*, GA 20, 389, cf. SZ 178), l'aspect de l'apaisement (*Beruhigung*) et enfin l'aliénation (*Entfremdung*). Ici encore, on se souviendra que dès 1921-1922, Heidegger avait esquissé une caractérisation formelle-indicative de la « ruinance » qui retenait quatre traits fondamentaux : le « tentatif », le « quiétif », l'« aliénatif » et le « négatif »². L'analyse de la « déchéance » nous ramène ainsi sur ce chantier.

Il est difficile de restituer en français les deux verbes *abfallen* et *verfallen* qui caractérisent aux yeux de Heidegger le rapport à soi et au monde de la déchéance. Une illustration « déplacée » (c'est-à-dire hors contexte, comme nous venons de le voir) du sens de ces verbes pourrait être trouvée dans le registre religieux. Celui qui « trahit sa foi » (*abfallen*), « succombe » (*verfallen*) au « Prince de ce monde ». Aux yeux de Heidegger, le *Dasein* trahit sa propre authenticité (*Abfallen des Daseins von seiner Eigentlichkeit*, GA 20, 390) en succombant au monde.

Curieusement, tout en écartant toute connotation théologique, cela l'oblige à parler le langage de la *tentation*, car c'est celui-ci qui exprime le

plus adéquatement l'aspect dynamique, la « mobilité » propre de la déchéance : « l'être-au-monde » est en lui-même tentateur (*versucherisch*) (SZ 177). Cette tentation vient aussi bien du dedans que du dehors : « devenu ainsi déjà pour soi-même une tentation, l'être-explicité public maintient le *Dasein* dans son être-déchu (*Verfallenheit*) » (SZ 177). Faut-il aller jusqu'à dire que l'équivalent fonctionnel du « Prince de ce monde » est le On ?

Cela nous donne une première idée de ce qu'est la déchéance en tant que « mode existentiel de l'être-au-monde » (SZ 176). Comment cela se manifeste-t-il concrètement ? Nous retrouvons bien sûr ici le motif du déracinement que nous avons déjà rencontré. Il s'agit à présent d'un « flottement dépourvu de sol » (*bodenloses Schweben*; *Bodenlosigkeit*, SZ 177). Maintenant cette « absence de sol » est éprouvée comme « chute » (*Absturz*, SZ 178). Vezin choisit une traduction aussi littérale que possible : « Le *Dasein* chute en lui-même à partir de lui-même, il plonge dans le vide de l'inanité de la quotidienneté impropre. » Pensant sans doute à « précipice », Martineau traduit par « précipitation ». La traduction littérale est préférable, même si elle risque d'induire des confusions avec le concept théologique de « chute ». On pourrait éventuellement penser à « dégradation », mais — outre les connotations moralisatrices — cela ne traduit pas la caractéristique propre du tourbillonnement (*Wirbel*) qui porte à son comble le déracinement évoqué plus haut. Le déracinement n'est donc pas un « état », mais un mouvement tourbillonnant, pouvant aller jusqu'au vertige complet¹. Et c'est probablement cet état de vertige qui appelle le mouvement compensatoire de l'apaisement artificiel.

Il reste à examiner le dernier trait dynamique du phénomène : « l'aliénation » (*Entfremdung*, SZ 178). Pourquoi introduire ce terme, lourd de sens, précisément dans le présent contexte ? Parce que l'apaisement n'en est pas un. Tous les moyens sont bons pour se rassurer quand on est saisi par le vertige généralisé. « Dans cette comparaison rassurée et universellement compréhensive de soi-même avec tout, le *Dasein* est emporté vers une aliénation, où son pouvoir-être le plus propre se cache à ses propres yeux. Tentateur et rassurant, l'être-au-monde en état de déchéance est en même temps aliénant » (SZ 178). Il va de soi que la définition existentielle qui est proposée ici n'a rigoureusement rien à voir avec le concept marxiste d'aliénation.

Au terme de cette analyse, l'idée de facticité a reçu une détermination singulière. Nous avons maintenant définitivement coupé tous les ponts avec la « factualité » (*Tatsächlichkeit*) des faits. Le monde des « faits » est un monde transcendentalestatique, dans lequel rien ne bouge. En effet,

1. Dans les *Prolegomènes*, Heidegger introduit ce motif à l'occasion de l'analyse de l'équivoque : « Le *Dasein* dans le On se meut pour ainsi dire dans un tourbillon qui l'aspire (*bineinwirbelt*) dans le On et, ce faisant, l'arrache perpétuellement aux choses et à lui-même et l'entraîne comme tourbillon dans la permanence de la déviance (*Abdrängung*) » (GA 20, 388).

1. Cf. GA 61, 131-155.

2. Cf. GA 61, 140.

dans un tel monde (celui que Wittgenstein présente au début du *Tractatus*), les faits ne bougent pas ; tout au plus les choses se recombinaient-elles pour former de nouveaux états de choses. Au cœur de la facticité par contre, nous découvrons le tourbillonnement infini de la déchéance : « Non seulement l'être-jeté n'est pas un "fait fixe", mais il n'est pas non plus un fait accompli (*abgeschlossenes Faktum*). Il appartient à sa facticité que le *Dasein*, aussi longtemps qu'il est ce qu'il est, reste dans le jet et est entraîné par le tourbillon dans l'inauthenticité du On » (SZ 179). Hamlet, dont le nom signifie d'ailleurs « tourbillon », pourrait en offrir une illustration littéraire.

L'analytique existentielle aborde ici une expérience que d'autres philosophes, Schelling notamment, ont théorisé sous le titre de « vertige spéculatif ». On peut en effet se demander si un *Dasein* aussi foncièrement « piégé » par lui-même (daß sich das Dasein in ihm selbst *verfängt* SZ 178), qui « se perd » aussi vertigineusement lui-même (*sich verloren hat und im Verfallen von sich weg « lebt »* SZ 179), dispose encore d'un quelconque moyen pour accéder à une existentialité authentique. La réponse de Heidegger à cette question est paradoxale à souhait : loin de constituer un obstacle *contre* l'existentialité, la déchéance est « plutôt la preuve la plus élémentaire à l'appui de l'existentialité du *Dasein* » (SZ 179).

VI

L'intégralité originelle du *Dasein* : souci et angoisse

§ 39. LE PROBLÈME D'UNE INTÉGRALITÉ ORIGINELLE DE LA TOTALITÉ STRUCTURELLE DU *DASEIN*

L'analyse de la déchéance correspondait à une première tentative, encore « locale », de dépasser une vision purement « partielle » du *Dasein* et d'appréhender l'unité structurelle qui sous-tend les phénomènes du bavardage, de la curiosité et de l'équivoque. Il faut pousser encore plus loin cette quête d'une possible intégralité (*Ganzheit*) du *Dasein*. Martineau traduit ce terme par « totalité », Vezin par « entièreté ». Pour ma part, je suggère de traduire par « intégralité ».

Le problème auquel il correspond est le suivant : dès le départ, la constitution du *Dasein*, exemplifiée par le phénomène de l'être-au-monde, s'est présentée à nous comme une structure complexe, comportant de multiples « aspects » ou « dimensions ». Le *Dasein* n'a rien de monolithique ; mais par ailleurs il n'est pas non plus un assemblage hétéroclite d'une pluralité de structures. A partir du moment où nous avons postulé la co-originalité de toutes ces structures, il n'était plus question de les *déduire* les unes des autres. L'analytique existentielle n'est pas une *déduction* empirique ou transcendante. Mais, par le fait même, nous rencontrons la difficulté inverse : sommes-nous condamnés à une énumération rhapsodique d'aspects ou d'éléments qu'il s'agirait de combiner après coup dans une sorte de synthèse synoptique ? Heidegger exclut formellement cette hypothèse (SZ 181).

La seule voie encore praticable consiste alors à trouver un « point de vue » qui permette d'appréhender le *Dasein* tout entier, en son intégralité (*Ganzheit*). La notion de « point de vue » est évidemment partiellement inadéquate, car il ne s'agit pas de retomber dans la position de survol qui caractérise la simple curiosité. Ce qu'il s'agit de chercher, c'est une compréhension et une affection susceptibles d'appréhender le *Dasein* tout entier, non de l'extérieur, mais de l'intérieur. La solution que Heidegger propose et qu'il développe dans les paragraphes suivants est que, du moins en première approximation, il y a un affect qui, par sa nature même, permet de saisir le

Dasein tout entier. C'est l'angoisse qui révèle le dénominateur commun de toutes les structures existentielles : le *souci*.

Par le fait même, l'analytique existentielle fera un bond en avant considérable dans la formulation du problème ontologique, c'est-à-dire dans l'élaboration de la question du sens de l'être comme tel, ou encore dans l'élucidation de la « connexion nécessaire entre être et compréhension » que nous avons entrevue dès l'introduction de *Sein und Zeit* et qui est encore rappelée dans le présent contexte : « ... l'être "n'est" que dans la compréhension de l'étant à l'être duquel appartient quelque chose comme la compréhension de l'être. L'être peut donc n'être pas conçu (*unbegriffen*), mais il n'est jamais complètement in-compris » (*unverstanden*) » (SZ 183).

§ 40. L'ANGOISSE COMME AFFECTION FONDAMENTALE : UNE OUVERTURE PRIVILÉGIÉE DU *DASEIN*

Le titre de ce paragraphe mentionne l'angoisse comme *affection fondamentale* (*Grundbefindlichkeit*). Que veut dire cette qualification dans le cadre de l'analytique existentielle ? Heidegger n'est évidemment ni le premier ni le seul à se rendre compte que l'angoisse n'est pas un affect pareil à tout autre¹. Rappelons que Freud a lui aussi consacré de longues réflexions au statut spécifique de cet affect psychique qui joue un rôle essentiel dans la cure analytique, à tel point que chaque séance est un nouveau « rendez-vous avec l'angoisse ». Mais son analyse nous met aux antipodes de celle de Heidegger. Pour Freud, le privilège de l'angoisse consiste en ceci qu'il s'agit du plus petit dénominateur commun de tous les autres affects, « l'affect le moins élaboré et le plus proche de la décharge énergétique pure »². Sa vraie spécificité consiste dans le fait que le lien de l'affect avec les représentations et avec l'objet y est le plus ténu : « L'angoisse est l'affect le plus déqualifié, l'affect réduit, abasé, le moins psychique qui puisse être. »³ Le privilège « économique » de l'angoisse consiste précisément en ceci qu'il s'agit presque d'énergie à l'état libre et en ce sens on peut dire d'elle qu'elle est « le modèle même de ce qu'il y a de plus purement affectif dans l'affect »⁴. C'est « de l'énergie sexuelle dérivée dans le somatique, affluant, débordant dans le somatique en raison soit d'une absence d'élaboration psychique, soit d'un conflit psychique qui lui fait perdre son lien avec les représentations et avec l'objet »⁵.

1. Cf. la brève esquisse de cette analyse en *GA* 20, 400-406.

2. Jean Laplanche, *Problématiques I : L'angoisse*, Paris, PUF, 1980, p. 39.

3. *Ibid.*, p. 232.

4. *Ibid.*, p. 233.

5. *Ibid.*, p. 233.

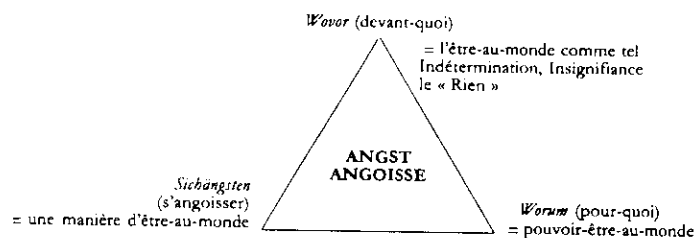
Cette brève incursion dans la métapsychologie freudienne¹ avait pour but d'attirer l'attention sur l'originalité de l'analyse heideggerienne, ainsi que sur son caractère problématique. Les deux questions rhétoriques sur lesquelles s'ouvre le paragraphe lancent un défi que toute l'analyse ultérieure cherchera à tenir : l'angoisse est une « affection insigne », précisément pour autant qu'en elle (et en elle seule), « le *Dasein* est transporté par son propre être devant lui-même » (SZ 184). L'angoisse nous fait ainsi renouer avec la problématique de l'ipséité que l'analyse de la déchéance quotidienne avait — et pour cause ! — fait perdre de vue. Tel serait donc le pouvoir « révélant » ou « découvrant » propre de cet affect : il vient briser le mouvement de fuite devant soi-même et devant ses possibilités les plus propres (*Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können*, SZ 184) du *Dasein* qui s'est éperdument abandonné au monde et au On. Dans l'angoisse, j'éprouve que « cela ne va plus », par exemple que mon activisme effréné ne mène à rien, parce qu'il n'est qu'une évasion et une fuite : « La fuite du *Dasein* est fuite devant lui-même » (SZ 184). L'ennemi que je cherche à fuir, je le transporte avec moi-même : c'est mon propre soi. La fuite ne peut évidemment pas être compensée par un mouvement de « réflexion sur soi », voire par un supplément d'introspection. Rien ne prouve mieux l'inanité de ces procédés « d'auto-saisie artificielle du *Dasein* » (SZ 185) que le vécu de l'angoisse précisément. L'effort d'autoréflexion reste placé sous le signe de la puissance, alors que l'auto-compréhension, ancrée dans le vécu de l'angoisse, est placée sous le signe de l'impuissance : « Je n'en peux plus. » L'angoisse est un phénomène original dans la mesure où elle met à nu les racines mêmes de l'être du *Dasein*.

C'est pas à pas que Heidegger cerne la spécificité du phénomène de fuite devant soi-même qui permet de dégager, par effet de contraste, les traits spécifiques de l'angoisse, qui en font autre chose qu'une simple variante ou une modification particulière de la peur. En effet, la « parenté phénoménale » (SZ 185) qui existe entre les deux affects ne doit pas cacher le fait que le mouvement de fuite, constitutif de la déchéance, « se fonde bien plutôt dans l'angoisse, qui à son tour rend tout d'abord possible la peur » (SZ 186). Si, en effet, la déchéance consiste en ceci que « le *Dasein* se détourne de lui-même » (SZ 185), cette « fuite » implique l'aveu d'une menace qui ne saurait se confondre avec un objet déterminé de la peur. La menace se confond avec mon propre être ; elle vient de « moi » : « je me fais peur » et non « j'ai peur de ».

Nous pouvons dès lors reprendre la structure formelle de la peur définie

1. Pour plus de précisions, nous renvoyons à l'ouvrage entier de Jean Laplanche. On trouvera une présentation synthétique de la conception freudienne de l'angoisse au chapitre 25 (*GW* 11, 407-415 ; *SE* 16, 392-400) et 32 (*GW* 15, 87-118 ; *SE* 81-111) des *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* par Freud lui-même.

au § 30, pour l'appliquer à l'angoisse. De même que nous avons distingué un « devant-quoi » (*Wovor*) de la peur, un « avoir-peur » (*Sich-fürchten*) et un « pour-quoi » (*Worum*) de la peur, nous distinguerons ici un « devant-quoi » de l'angoisse, une « angoisse-pour » et un « s'angoisser lui-même » (*das Sichhängen selbst*, SZ 188).



La « parenté manifeste » des structures formelles ne devra évidemment pas faire méconnaître les différences fondamentales entre les deux affects. Toute l'analyse a justement pour but de dégager des différences irréductibles qui interdisent de voir dans l'angoisse une simple coloration particulière de la peur et qui font au contraire de la peur un « phénomène dérivé », puisque « toute peur est fondée dans l'angoisse » (GA 20, 393).

1/ Une première thèse, répétée plusieurs fois, concerne l'« objet » spécifique de l'angoisse. D'objet spécifique, justement il n'y en a pas ! Aucun étant intramondain, quelque redoutable et menaçant qu'il soit, n'a le pouvoir de déclencher l'affect spécifique de l'angoisse. « Le devant-quoi de l'angoisse est parfaitement indéterminé » (SZ 186). Mais comment une « chose » aussi floue, aussi vague et indéterminée, peut-elle ébranler tout notre être ? Réponse : dans ce vécu « tout » est en jeu, à savoir l'être-au-monde comme tel : « le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel » (SZ 186). Et, plus loin, Heidegger précise encore : « le devant-quoi de l'angoisse est le monde comme tel » (SZ 187).

Pour bien comprendre la portée de la thèse, il faut la préciser encore davantage. Le « monde » n'est pas ici la totalité des étants ou l'ensemble de ce qui est le cas. Car qu'il s'agisse d'un étant isolé, particulièrement redoutable, ou de la somme de tous ces objets, réelle ou imaginée (*Apocalypse now*), nous ne sortons pas de la sphère de la peur. Ce n'est pas par simple effet cumulatif que la peur peut se transformer en angoisse. L'angoisse est autrement plus « radicale », car elle atteint les racines mêmes de notre être. Comment exprimer cette radicalité ? Tout y devient une question existentielle de « survie », d'être ou ne pas être, parce que la menace est une menace d'effondrement. Dans ce genre de vécu, le monde ne disparaît pas purement et simplement, au contraire, il nous oppresse plus que jamais, pour autant que tout ce qui nous entoure ou nous porte risque de sombrer dans l'insignifiance (*Unbedeutsamkeit*. Martineau et Vezin traduisent l'un et l'autre par : « non-significativité ». Il s'agit en effet du

contraire de la *Bedeutsamkeit* évoquée au § 18). L'effondrement est celui du « monde ambiant » et du sens *familier* que celui-ci revêt pour nous, au fil de nos innombrables préoccupations.

Ajoutons encore un second trait descriptif qui revêtira une importance considérable dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?*. La menace qui pèse sur le *Dasein* n'est pas localisable. Elle vient de « nulle part », de sorte qu'on « ne sait pas » en quoi elle consiste. Sa présence se fait sentir d'autant plus fortement. L'angoisse nous est plus proche qu'aucun objet redoutable ne peut l'être, car nous pouvons au moyen essayer de le tenir à distance. Ici au contraire, nulle « distance » possible. Rien ne nous est plus proche, ne nous prend plus à la gorge, en nous coupant le souffle, en nous oppressant (*es ist so nah, daß es beengt und einem den Atem verschlägt — und doch nirgends*, SZ 186) que l'angoisse. C'est le seul passage où Heidegger donne l'impression de prendre malgré tout en considération les symptômes cliniques et somatiques de l'angoisse². *Angor cordis et animae*, disaient nos anciens ; *angustia* = angoisse = oppression.

Mais à aucun moment cette prise en compte de la dimension « somatique » du phénomène ne va jusqu'à lui reconnaître une signification sexuelle. De ce point de vue, un abîme sépare l'approche clinique-explicative qui est celle de Freud de l'approche descriptive-existentielle qui est celle de Heidegger. C'est surtout le phénomène de la *non-significativité* qui retient l'attention du philosophe. Pourquoi ? Parce que dans le vécu de l'angoisse, le « rien » devient manifeste. Exemple extraordinaire, s'il en est, du genre de « phénomène » qu'une « phénoménologie de l'inapparent » doit prendre en considération. Le paradoxe est que le « rien » en question n'est pas une grandeur nulle, mais au contraire une « puissance annihilante ». Le langage ordinaire l'avoue à sa manière, quand l'entourage cherche à calmer la personne angoissée en disant : « Ce n'est rien » (SZ 187).

Nous détenons alors une première réponse, évidemment capitale, à la question soulevée plus haut : quel est le pouvoir de découverte propre de l'angoisse ? Ce n'est que « grâce à » l'angoisse comme mode fondamental d'affection que nous découvrons le monde en tant que monde (SZ 187) !

2/ L'angoisse-pour (*Angst um*). Paradoxalement, le « pour » de l'angoisse revient exactement au même : « le pour-quoi l'angoisse s'angoisse, c'est l'être-au-monde lui-même » (SZ 187). Mais ici aussi, il convient de préciser. Si le monde est devenu insignifiant, mes activités quotidiennes, avec ce qu'elles représentent comme possibilités d'investissement du monde ambiant, « ne me disent plus rien ». Je suis alors ramené à moi-même. En cela consiste le pouvoir de *singularisation* propre de l'angoisse : « L'angoisse

1. Il s'agit de la leçon inaugurale prononcée par Heidegger en 1929 à Freiburg. Ultérieurement, ce texte a été complété par un certain nombre de préfaces et de postfaces.

2. Pour Didier Franck, le peu d'intérêt accordé à la dimension somatique de l'angoisse est une conséquence directe de la méconnaissance de la chair. Cf. *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., p. 70-78.

singularise [*vereinzelte*. Martineau traduit par "isole"] le *Dasein* vers ce-pourquoi il s'angoisse qui, en tant que compréhensif, se projette essentiellement vers des possibilités » (SZ 187). La notion ontologique qui correspond au phénomène de l'angoisse est l'être-possible d'un soi singulier. Et c'est ici justement que nous rencontrons le phénomène de la liberté (SZ 188), entendue comme capacité de se choisir radicalement soi-même. Sans angoisse, pas de liberté, et réciproquement ! Retenons au moins cette idée, qui explique sans doute pourquoi un grand nombre de personnes estiment, selon une parole terrible de Salvador Dali, que la servitude ou la dépendance sous toutes les formes (soumission à un gourou, un chef de secte, un leader idéologique, etc.) est beaucoup plus rassurante, beaucoup moins inquiétante, que l'exercice de la liberté.

3 / Le s'angoisser lui-même. L'analyse existentielle du phénomène de l'angoisse nous fait atteindre une sorte de point limite dans la découverte du soi. Le pouvoir de singularisation de l'angoisse est si fort que nous devons parler d'un véritable « solipsisme existentiel » (SZ 188). Mais à la différence du solipsisme ordinaire, d'allure autiste, qu'évoque joliment une chanson : « Le monde va mal, tout le monde ne pense qu'à soi ; moi seul je pense à moi ! », le solipsisme existentiel ramène le *Dasein* radicalement à lui-même, en même temps qu'il l'expose radicalement au monde.

L'analyse des modalités de cette « exposition » occupe toute la dernière partie du paragraphe. De nouveau, Heidegger se sert d'une expression du langage ordinaire pour caractériser cette exposition. Le vécu de l'angoisse implique un sentiment d'inquiétante étrangeté : « *Es ist einem unheimlich* » (SZ 188). On se rappellera que le même sentiment a fait l'objet d'un petit essai de Freud, rédigé en 1919 et intitulé « Das Unheimliche »¹. Ici encore, la confrontation des deux analyses serait fort éclairante. Heidegger insiste sur le fait que, quelque perturbante que soit l'affection de l'angoisse, elle ne consiste pas dans un simple « égarement » (*Verwirrung*), résultant d'un manque d'orientation (GA 20, 400). Le *Dasein* angoissé est plus que « désorienté », il se voit confronté à la nudité factice de son être-au-monde (*Befindlichkeit in der Unheimlichkeit*, GA 20, 402). Et c'est précisément pour cela que cette affection revêt une signification ontologique : « L'angoisse n'est rien d'autre que l'expérience tout court de l'être-au-monde » (GA 20, 403).

Comme le fait également Freud dans son essai, Heidegger s'intéresse à l'étymologie du terme *unheimlich*, l'« inquiétante étrangeté », qui vient en quelque sorte neutraliser la note dominante de l'être-dans qui nous avait guidés jusqu'ici : la familiarité rassurante d'un monde dans lequel on se sent « chez soi ». Maintenant on bascule dans le sentiment inverse, signalé par la particule privative *un-* (*Un-zuhause*, ne pas être chez soi, *Un-heimlichkeit*). Le *Dasein* angoissé n'a plus de « chez soi » ; en particulier, le « chez soi » de

substitution que lui offre le discours public du « On » se dérobe. Martineau choisit de traduire le terme *Unheimlichkeit* par « étrang(er)eté ». Vezin choisit « étrangeté », ce qui correspondrait plutôt au terme *Fremdheit* et ce qui risque de négliger la coloration affective spécifique d'une étrangeté qui inquiète et qui déstabilise en même temps.

C'est là en effet la pointe de l'analyse heideggérienne de l'angoisse. Loin de constituer une affection pathologique, qui ne se manifeste que dans certaines situations conflictuelles exceptionnelles ou extrêmes (voir les contes fantastiques de E. T. A. Hoffmann qui servent d'illustration à Freud, précisément dans une analyse soucieuse de distinguer l'angoisse et l'inquiétante étrangeté), l'angoisse est connotée au *Dasein*, dans la mesure où celui-ci est jeté et livré (*überantwortet*) à l'être-au-monde, dans son être même (SZ 189). D'où la thèse capitale : « à l'être-au-monde, à cette constitution essentielle du *Dasein* qui, en tant qu'existentielle, n'est jamais sous la main, mais elle-même toujours en un mode du *Dasein* factice, c'est-à-dire une affection, appartient l'angoisse comme affection fondamentale. L'être-au-monde rassuré-familier est un mode de l'étrangeté du *Dasein*, et non l'inverse » (SZ 189).

C'est cela qui explique la rupture importante avec l'axiome de la co-originaire des existentiels : l'angoisse est un phénomène plus originaire que la peur ! Cette originaire plus grande a une signification ontologique : en singularisant à l'extrême le *Dasein*, l'angoisse manifeste l'authenticité et l'inauthenticité comme possibilités de l'être du *Dasein* (SZ 191). Ce que veut dire réellement la mienneté, je ne l'éprouve et ne le comprends véritablement qu'à travers l'angoisse. Nous pourrions dire également que l'angoisse, c'est la mienneté éprouvée comme affection.

Cette analyse heideggérienne de l'angoisse soulève de nombreuses questions, dont je voudrais simplement souligner les trois suivantes :

- 1 / Une première question concerne le rapport entre l'angoisse comme phénomène psychique et le corps, autrement dit, l'interface du somatique et du psychique. Comme nous l'avons vu, Heidegger y fait à peine allusion. Sans doute faut-il y voir une preuve supplémentaire du fait que la chair et la corporéité ne sont pas véritablement thématiques dans *Sein und Zeit*. La thèse que « le déclenchement physiologique de l'angoisse n'est possible que parce que le *Dasein* s'angoisse au fond de son être » (SZ 190) prendra évidemment une signification différente selon l'idée qu'on se fait de ce fond. S'il s'agit de la vie pulsionnelle, comme le pense Freud, il faudra confronter l'anthropologie freudienne à l'analytique existentielle heideggérienne, confrontation à laquelle Heidegger s'est toujours dérobé, comme le montre sa lettre, déjà citée du 20 août 1927 à Karl Löwith, et comme le confirment encore les *Zollikoner Seminare*.
- 2 / La seconde question concerne les difficultés d'une interprétation ontologique adéquate de l'angoisse. Heidegger estime que celle-ci n'a jamais été tentée en philosophie. A une exception près toutefois : ontiquement et aussi ontologiquement — « quoiqu'en des limites très étroites » — le

1. Sigmund Freud, Das Unheimliche, in *GW* 12, 227-268 (SE 17, 217-252), trad. franç. « L'inquiétante étrangeté ».

phénomène de l'angoisse a retenu l'attention des théologiens. Trois noms en particulier doivent être mentionnés dans ce contexte : saint Augustin, Martin Luther, Soeren Kierkegaard (SZ 190, n. 1). Nous avons donc ici un cas où l'analytique existentielle peut entrer en dialogue fécond avec la théologie. Mais pour cela il faudra établir les conditions exactes du dialogue.

3 / Il reste la question du privilège insigne qui est réservé à l'angoisse. Elle est, ontologiquement parlant, l'affect le plus « révélateur ». Ce n'est que dans l'angoisse qu'il y a possibilité d'un ouvrir privilégié, dans la mesure où elle singularise. Ce privilège sera-t-il maintenu par Heidegger dans sa pensée ultérieure ? La question est complexe. Notons au moins que dans la Leçon inaugurale de 1929, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, ce privilège est non seulement confirmé, mais encore accentué. L'angoisse devient maintenant l'affect fondamental qui nous fait entrer en métaphysique, l'équivalent exact du *θαυμάζειν* grec. Mais ultérieurement, d'autres affects, l'ennui¹, la sérénité, la « retenue » (*Verhaltenheit*)², semblent jouer un rôle analogue. Il faudra évidemment s'interroger sur la signification de tous ces « retournements », qui ne sont pas sans rapport avec l'idée même du « tournant ».

§ 41. L'ÊTRE DU DASEIN : LE SOUCI

L'analyse de l'angoisse correspondait à une première tentative d'appréhender l'unité de la constitution ontologique du *Dasein*, formée par l'existentialité, la facticité et la déchéance. Peut-on faire un pas de plus dans la caractérisation de cette unité elle-même ?

1. La structure ontologique du souci : le devancement de soi

L'angoisse nous a permis de vérifier concrètement la pertinence de la définition du *Dasein* comme « un étant pour lequel, en son être, il y va de son être même » (SZ 191). A présent nous pouvons préciser cette définition par une nouvelle caractérisation ontologique : « Le *Dasein* est, en son être, à chaque fois déjà en avant de lui-même » (SZ 191). Il est, à tout instant, en état d'*auto-devancement* ou d'*auto-dépassement*. Et c'est cet « être-en-avant-de-soi » (*Sich-vorweg-sein*) qui réalise le sens le plus profond de l'intentionnalité (GA 20, § 31).

En disant cela, nous n'ajoutons pas une nouvelle détermination à toutes celles que nous avons déjà rencontrées. Nous sommes en présence d'une

1. Cf. la très longue analyse de cet affect dans GA 29/30, 99-250.

2. Cf. GA 65, p. 33-36.

structure qui « concerne le tout de la constitution du *Dasein* » (SZ 192), autrement dit, d'une « structure essentiellement unitaire », implicitement présente dans toutes les structures analysées jusqu'ici. Le vrai nom de cette structure est le *souci*¹. Et, en effet, dès les premiers stades de l'analytique existentielle, le souci fut déjà présent, soit sous la forme de la préoccupation (*Besorgen*), soit sous la forme de la sollicitude (*Fürsorge*), quand il s'agissait de la relation à autrui. Mais nous n'avions pas encore rencontré le souci « en personne ». C'est ce qu'il convient de faire maintenant. Ce faisant, l'enquête ontologique atteint un stade culminant car, à supposer que la structure formelle du *Dasein* consiste dans le fait qu'il est un étant pour qui, dans son être-au-monde, il y va de son être, « le souci est le terme pour désigner l'être du *Dasein* tout court » (GA 20, 406)².

Essayons maintenant de préciser les traits constitutifs de cette « structure multiple » (GA 20, 407). D'emblée Heidegger écarte l'aspect purement ontique du « se faire du souci » (*Besorgnis*) ou de son contraire, l'insouciance (*Sorglosigkeit*). Le *Dasein* n'est pas plus une fourmi qu'une cigale. Le « souci de soi » qui a fourni le titre d'un des derniers ouvrages de Michel Foucault est aux yeux de Heidegger une notion purement tautologique et en ce sens superflue (SZ 197). Le souci ne peut être que « souci de soi » d'un *Dasein* pour qui il y va nécessairement de son être même. C'est pourquoi il « ne peut pas désigner un comportement particulier vis-à-vis du soi-même, parce que celui-ci est déjà caractérisé ontologiquement par l'être-en-avant-de-soi » (SZ 193).

Le « soi-même » a ici le même sens réfléchi que dans l'herméneutique du soi de Ricœur. D'un point de vue ontique, on pourra toujours mettre en concurrence « souci de soi » et « souci de l'autre ». Mais il faut se garder de plaquer ce genre de distinction sur le plan ontologique. Une autre question sera de savoir comment l'altérité peut venir s'inscrire au cœur de cette structure ontologique, en d'autres termes, comment le « soi-même » constitutif du souci peut devenir un « soi-même comme un autre »³.

Il ne semble pas que Heidegger ait approfondi ce problème. Son « souci principal est de faire reconnaître le souci comme une « structure apriorico-existentialité » (SZ 193) qui précède toute distinction du théorique et du pratique et toute psychologie des facultés. La « théorie » du souci ne doit surtout pas être

1. Cf. GA 20, 406-417.

2. Dans les *Prolegomènes*, Heidegger précise que cette notion s'était imposée à lui « il y a sept ans déjà » (GA 20, 418) dans le contexte d'une enquête sur les fondements ontologiques de l'anthropologie augustinienne. Cette datation, qui nous fait remonter à l'année 1920, confirme notre hypothèse directrice d'une continuité essentielle du chantier dans lequel Heidegger s'aventure à partir de 1920 et qui trouvera son aboutissement avec la publication de *Sein und Zeit*.

3. Paul Ricœur pose l'équivalence de l'autre comme un soi-même et de soi-même comme un autre au terme d'une interprétation herméneutique de la notion éthique d'estime de soi. Cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 226.

mise à la remorque d'une théorie de la volonté, des pulsions, ou du désir ! En effet, tous ces actes psychiques « sont enracinés par une nécessité ontologique dans le *Dasein* comme souci, qui, lui, est ontologiquement antérieur à tous ces phénomènes » (SZ 194). Si l'on veut préciser la signification existentielle de cet auto-devancement, on dira plutôt qu'à tout moment le *Dasein* court après ce qu'il ne possède pas encore et ce qu'il cherche à se procurer, de sorte que la facticité existentielle se manifeste aussi bien comme « indigence » (*Darben, Darbung*), comme manque et privation (*Entbehrung*) et besoin (*Bedürfen*) (GA 20, 407). Mais on aurait tort de penser que le *Dasein* se fait du souci parce qu'il est dans le besoin, car seul un étant dont l'être est le souci peut éprouver le manque, la privation et le besoin.

C'est précisément cette priorité accordée au souci qui détermine la position de Heidegger à l'égard de la philosophie de la vie, comme Didier Franck l'a vu clairement¹. Dans le même contexte, on relèvera l'aveu que sa recherche, essentiellement dirigée vers l'élaboration d'une ontologie fondamentale, « n'aspire ni à une ontologie thématiquement complète du *Dasein*, ni surtout à une anthropologie concrète » (SZ 194) ! Rien n'empêche donc, en principe, d'explorer d'autres « structures », par exemple celle du *désir*, en se demandant si elles relèvent soit d'une « anthropologie concrète » (dont le statut reste à définir), soit d'une ontologie plus complète du *Dasein*.

Heidegger lui-même esquisse d'ailleurs rapidement quelques lignes possibles de développement :

- la ligne d'une philosophie de la *volonté*. Loin d'être dérivé du vouloir (voir de la « volonté de puissance »), le souci décide de la constitution ontologique de celui-ci, dont il est la condition de possibilité : « dans le phénomène du vouloir perce la totalité sous-jacente du souci » (SZ 194) ;
- la ligne d'une philosophie du *souhait* (*Wünschen*) ou du *désir*. Ontologiquement parlant, le « souci » est concerné par des « possibilités ». L'être du *Dasein* est un être pour le « pouvoir-être », un « être pour les possibilités » (*Sein zu den Möglichkeiten*, SZ 195). Or, je peux soit me voiler les yeux devant ces possibilités, devenir « aveugle au possible » (*möglichkeitsblind*), en me soumettant à un réel factuel qui fait la loi ; soit m'évader dans le monde imaginaire de mes rêves et de mes fantasmes, pour m'y construire un monde imaginaire (*Wunschwelt*) qui n'est que le reflet de mes désirs. Dans l'un et l'autre cas on oublie que « le souhait présuppose ontologiquement le souci » (SZ 195) ;
- la ligne d'une « philosophie de la vie » qui se laisse guider par les phénomènes de l'« impulsion » (*Drang*) et du « penchant » (*Hang*), deux notions qui, dès 1920, avaient fait leur apparition dans l'herméneutique de la facticité.

1. Cf. Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., p. 71.

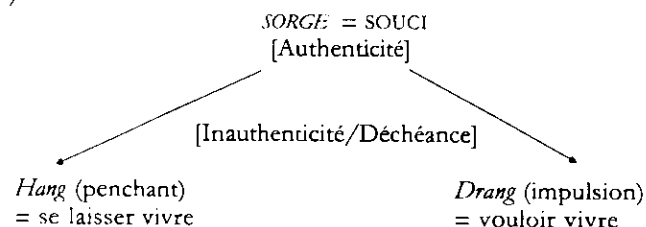
2. Impulsion et penchant : deux visages complémentaires du souci

Si le lien avec des catégories de la philosophie de la vie est clair, il est d'autant plus important de souligner que le souci comme devancement de soi est la condition de possibilité de l'impulsion et du penchant, et non l'inverse ! L'impulsion (*Drang*) implique un caractère de nécessité (*Nötigungsmoment*, GA 20, 409), la poussée ou la tendance irrésistible vers quelque chose (*Hin-zu*). De ce point de vue, elle représente le pôle actif, moteur, du souci. C'est précisément dans ce contexte que Heidegger, tirant parti des possibilités sémantiques de la langue allemande, parle de « refoulement » (*Verdrängung*) : « L'impulsion cherche à refouler (*verdrängen*) d'autres possibilités » (SZ 195). Il est évident que cette définition n'a rien à voir avec la notion freudienne de « refoulement ». « En tant qu'impulsion le souci refoule » (GA 20, 409), ce qui veut dire qu'il « occulte » (*verdeckt*, GA 20, 410) le déjà-là et, en même temps, l'être-au-devant-de-soi explicite. En ce sens, on peut dire qu'il a un pouvoir d'aveuglement propre (*der Drang als solcher blendet, er macht blind*, GA 20, 410) que, dans les *Prolégomènes*, Heidegger oppose à la clairvoyance de l'amour. L'aveuglement consiste en ceci que l'impulsion ne laisse parler que l'aspect « préoccupation » du souci et élimine tous les autres aspects.

Dans le contexte de l'analytique existentielle, le « penchant » exprime un point limite de la déchéance : la vie sous la modalité du « se laisser vivre », l'aveuglement total dans lequel toutes les possibilités existentielles lui sont asservies. En ce sens il représente l'aspect « passif » du souci, caractérisé par l'exclusivisme inverse. Là où l'impulsion dit : je veux telle chose *à tout prix*, le penchant dit : je ne voudrais *pour rien au monde* lâcher ce que je tiens. En ce sens, il occulte la possibilité d'un devancement de soi librement assumé (GA 20, 411). Mais cette double servitude reflète des structures existentielles fondamentales : « Le penchant lui-même ne se laisse pas éradiquer, de même que l'impulsion ne se laisse pas anéantir » (GA 20, 411). La seule question qui se pose est celle de savoir jusqu'à quel point ces structures peuvent devenir transparentes, perméables, au souci authentique.

Tout se passe donc comme si, tout en étant des manifestations ou des expressions du souci, penchant et impulsion avaient en même temps un pouvoir d'occultation qui risque de masquer la véritable essence de celui-ci. Le penchant a le « pouvoir » d'empêcher le souci de « devenir libre », puisqu'il retient l'existence ; l'impulsion par contre a toujours déjà « fait son choix », faisant oublier par le fait même la possibilité d'autres choix et, en ce sens, elle enchaîne le souci (SZ 196). Il faut donc résister à la tentation de voir dans le souci une simple variable dépendante du penchant et de l'impulsion, qui sont les deux dimensions indéracinables et inéliminables de la vie. C'est le contraire qui est le cas : « Tous deux, parce que et seulement parce qu'ils se fondent ontologiquement dans le souci, peuvent

être modifiés existentiellement par celui-ci en tant qu'authentique » (SZ 196).



3. Le souci comme gardien de la plurivocité de l'être

Il reste une dernière question : quelle est la structure de ce phénomène ontologico-existential fondamental qui nous permet d'appréhender le *Dasein* dans son entièreté ? On pourrait penser qu'il doit nécessairement s'agir d'une structure absolument simple, un élément premier ou un commun dénominateur qui « explique » tout le reste. Or, c'est justement cette hypothèse que Heidegger écarte explicitement : le phénomène que nous nommons souci est « lui aussi en soi structurellement articulé » (SZ 196).

D'où deux conséquences capitales pour la suite de l'enquête ontologique :

- 1 / Si le souci, qui définit l'être du *Dasein*, n'est pas simple, mais articulé, cette articulation doit se refléter dans l'idée même d'être, qui a alors toutes les chances du monde d'être tout aussi peu « simple » que l'être du *Dasein* lui-même (SZ 196). Aussi, Heidegger précise-t-il dans les *Prolegomènes* que c'est la complexité de cette structure existentielle qui empêche de concevoir le concept d'être comme absolument simple. Le souci, pourrions-nous alors dire, est le vrai gardien de la plurivocité de l'être. C'est donc lui qui nous oblige à ratifier, dès l'analytique existentielle, l'énoncé aristotélicien : *einai polachôs legetai*. Inversement, se posera alors la question de l'articulation fondamentale de l'être, nonobstant sa plurivocité. Cette analyse occupe une grande partie des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (GA 24).
- 2 / « Structure originaire » (*Urstruktur*), le souci n'apparaît pourtant que comme « l'avant-dernier phénomène » nécessaire pour atteindre la structure d'être proprement dite du *Dasein* » (GA 20, 406). Sa complexité est « l'indice phénoménal que la question ontologique doit être poussée encore plus loin pour dégager un phénomène encore plus originaire qui porte ontologiquement l'unité et la totalité de la multiplicité structurelle du souci » (SZ 196). Alors que nous pouvions avoir l'impression qu'avec le souci, l'analytique existentielle était arrivée à bon port, il n'en est rien. Le souci est plus un point de départ qu'un point d'arrivée. S'an-

nonce ainsi la nécessité, déjà évoquée, d'une seconde grande navigation, qui occupe la seconde partie de *Sein und Zeit* : l'analyse des rapports entre *Dasein* et temporalité que le souci permet d'entrevoir.

§ 42. LE SOUCI ET L'AUTO-INTERPRÉTATION PRÉ-ONTOLOGIQUE DU DASEIN

Rappelons-nous la thèse rencontrée au § 5 : « Le *Dasein* est ontiquement « au plus près » de lui-même, ontologiquement au plus loin, sans être pour autant pré-ontologiquement étranger à lui-même » (SZ 16). Il s'agit maintenant de vérifier la pertinence de cette formule dans le cas du souci. Comment déterminer en l'occurrence le rapport entre la caractérisation ontologico-existentielle du souci qui vient d'être développée et sa compréhension « ontico-existentielle » habituelle, véhiculée par le langage ordinaire et médiatisée par les cultures ? A la fin du § 41, Heidegger indique le principe de sa solution : « Ce qui en cette interprétation est ontologiquement « nouveau », est « ontiquement tout à fait ancien ». Au lieu donc de nous imposer une idée entièrement inédite, l'explication de l'être du *Dasein* « porte pour nous existentiellement au concept ce qui a déjà été ouvert ontico-existentiellement » » (SZ 196).

Cela confirme notre caractérisation initiale du discours ontologique : il ne fait que porter au concept ce que nous « savons » depuis toujours déjà de notre être-au-monde. En ce sens au moins, l'entreprise heideggérienne est conforme à la description de la philosophie comme production de concepts chez Gilles Deleuze. Le « plan d'immanence » sur lequel se déroule la production philosophique des concepts préexiste à la philosophie. Dans les *Prolegomènes*, Heidegger précise que son analyse du souci ne veut nullement être l'expression d'une philosophie personnelle, puisqu'il n'a « pas de philosophie du tout » et que cette interprétation du *Dasein* « s'impose tout simplement à partir de l'analyse des choses » (GA 20, 417). Si néanmoins ce paragraphe mérite qu'on s'y attarde, c'est notamment en raison de son intérêt herméneutique. Heidegger ne se contente pas en effet de rappeler que « la compréhension d'être présente dans le *Dasein* lui-même s'exprime pré-ontologiquement » (SZ 197), il s'appuie sur un « témoignage existentiel », censé apporter la preuve que « l'interprétation existentielle n'est pas une invention » (SZ 197), mais est depuis toujours déjà inscrite en nous.

Ce « témoignage » est un *texte* et pas n'importe quel texte, mais une simple fable, la 220^e du corpus des fables d'Hygin. C'est justement cela qui est herméneutiquement remarquable : l'auto-interprétation du *Dasein* comme souci n'est pas confirmée par une quelconque « théorie scientifique », mais par une simple fable, que le philosophe doit prendre au sérieux, beaucoup plus qu'une théorie scientifique, à tel point qu'elle vient occuper très exactement la place que l'anthropologie philosophique traditionnelle réservait à la définition canonique de l'homme comme animal raisonnable ! Cela est cohérent avec la thèse que le

souci fournit la « définition de l'homme pour autant que nous avons le *Dasein* pour thème » (GA 20, 417).

C'est un peu comme si on passait brutalement des *Méditations métaphysiques* aux fables de Jean de La Fontaine ! En effet, dans le bref commentaire de la fable qu'esquisse Heidegger, celle-ci devient presque emblématique de l'analytique existentielle elle-même. De même que Heidegger avait placé en exergue de *Sein und Zeit* un passage du *Sophiste*, il fait intervenir la fable comme une sorte de postface de la première partie de l'ouvrage, sans doute parce que l'être de l'homme y est défini par rien d'autre que le souci : *Cura teneat, quamdiu vixerit* et parce que la responsabilité de cette étrange constitution est attribuée à Saturne, le dieu du temps !

Deux notations lexicales complètent cette exégèse. Le terme latin *cura* ne signifie pas seulement « effort anxieux », mais aussi « soin », « dévouement ». La prise en charge thérapeutique, qui se nomme « cure » dans certaines professions, de même que la « cure d'âmes » (*Seelsorge*) dont ont charge les « curés » (*Seelsorger*), reflète bien le double sens de ce mot. Et en note, Heidegger ajoute une précision quant à l'origine de sa découverte du souci : il s'agissait d'une tentative de mettre en rapport l'anthropologie augustinienne — gréco-chrétienne — avec les fondements de l'ontologie aristotélicienne.

Quelle est la portée herméneutique de cette analyse qui, dans le cadre de *Sein und Zeit*, reste un *bapax*, puisque ce n'est qu'ici que Heidegger propose un « commentaire » d'un texte non philosophique ? Il faut probablement formuler la question en des termes plus généraux : d'autres textes, aussi peu « scientifiques » ou « théoriques » ne pourraient-ils pas à leur tour jouer le cas échéant le rôle de « témoignages pré-ontologiques » ? On pensera en premier lieu aux mythes qui racontent la façon dont le mal est entré dans le monde, ou, pour l'exprimer plus existentiellement, la manière dont le mal est devenu une dimension intrinsèque de l'être-au-monde¹.

Même si Heidegger ne se pose pas cette question, rien ne nous empêche de nous la poser. Mais il importe dans ce cas de garder présent à l'esprit le rapport entre l'interprétation existentiel-ontologique et l'interprétation ontologique. La première n'est pas une sorte de généralisation secondaire des aspects empiriquement identifiables du souci. Car, dans cette hypothèse, le souci ne serait qu'une simple *abstraction* construite à partir de traits empiriques. Or, il s'agit d'une structure *a priori*, toujours déjà donnée. Sa généralité n'a donc rien d'abstrait, elle est « transcendantale », c'est-à-dire de l'ordre de la condition de possibilité : « La condition de possibilité existentielle des "soucis de la vie" et du "dévouement" doit être conçue dans un sens originaire, c'est-à-dire ontologique, comme souci » (SZ 199). C'est de cette manière qu'il faut comprendre le mouvement qui va de l'auto-interprétation spontanée de la vie (Dilthey : *Das Leben legt sich selber aus*) à la concep-

tualité ontologique : « L'interprétation ontologique du *Dasein* a porté l'auto-explicitation préontologique de cet étant comme "souci" au concept existentiel du souci » (SZ 200).

§ 43. LA COMPRÉHENSION DE L'ÊTRE ET LE « PROBLÈME DE LA RÉALITÉ »

Avec le § 42 s'achève provisoirement le défilé des existentiels et, en ce sens, l'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein* a pris fin. Les § 43-44 n'ajoutent rien de nouveau à ce défilé des structures existentielles. Cela ne veut pas dire qu'il soient superflus, tout au contraire ! En effet, ils ont une fonction de « bouclage » de l'analyse préparatoire qui doit favoriser une prise de conscience plus aiguë (*eindringlicheres Problembewußsein*, SZ 200) du lien que toute l'analytique existentielle entretient avec la question directrice du sens de l'être et de son élaboration. Tel paraît bien être l'enjeu central de ces deux paragraphes conclusifs : proposer un premier bilan ontologique du parcours effectué jusqu'ici, en prenant pour thème deux questions centrales de l'ontologie : le *problème de la réalité* et le *problème de la vérité*.

La longueur de ces deux paragraphes ne permet pas un commentaire suivi. Aussi nous contenterons-nous de pointer simplement les thèmes centraux, précisément pour autant qu'ils correspondent à une « problématique plus aiguë ». Cela nous offrira une nouvelle occasion de vérifier la nature du lien entre « concepts » et « problèmes ».

On se souviendra que les concepts centraux de l'analytique existentielle ont une dimension *herméneutique* marquée : compréhension, sens, explicitation, etc. Et nous avons souligné déjà que la conséquence principale de cette conceptualité est le statut, *lui-même herméneutique*, de la question ontologique : « La compréhension du sens de l'être ne devient en général possible que si *est* quelque chose comme la compréhension de l'être » (SZ 200). Si donc l'ontologie cherchée est l'élaboration conceptuelle d'une compréhension de l'être, surgit un problème capital : la notion de « compréhension de l'être » n'est-elle pas tout simplement synonyme de ce que, dans un langage moins rébarbatif, on appellerait « notion de réalité » ?

La question est d'une extrême actualité, si l'on se rappelle que bien souvent aujourd'hui, en particulier dans les secteurs de la philosophie analytique, le terme « ontologie » tend à se confondre avec le terme « théorie de la réalité »¹. Heidegger refuse complètement cet amalgame. A ses yeux, l'équation « être en

1. Cf. par exemple les décisions terminologiques qui commandent le volume 3 du *Treatise on Basic Philosophy* de Mario Bunge, intitulé : *Ontology : the furniture of the World*, Dordrecht/Boston, Reidel, 1977. Pour un aperçu général sur les approches analytiques du problème de l'être, cf. Denis Zaslavsky, *Analyse de l'être (Essai de philosophie analytique)*, Paris, Ed. de Minuit, 1982.

1. Voir en particulier l'approche de Paul Ricœur dans *La symbolique du mal*.

général » (*Sein überhaupt*) = « réalité » est absolument irrecevable, ce qui veut dire que « non seulement l'analytique du *Dasein*, mais encore l'élaboration de la question du sens de l'être doit être détachée (*herausgedreht*) de cette orientation unilatérale sur l'être au sens de la réalité » (SZ 201).

C'est cette décision qui nous oblige à examiner soigneusement ce qu'il faut entendre par « problème de la réalité ». Heidegger avait déjà amorcé cet examen dans les *Prolegomènes*. Mais alors que, dans ce cours, il avait intercalé l'investigation du problème de la réalité entre la description de la *significativité* comme structure fondamentale de la mondanéité et la *spatialité*, il l'insère dans *Sein und Zeit* à la suite de l'analyse du souci.

Ce déplacement est certainement significatif. Néanmoins, on aura intérêt à garder en mémoire, pour l'interprétation du § 43 de *Sein und Zeit*, les cinq thèses clairement énoncées qui structurent le § 24 des *Prolegomènes* :

- 1 / L'être-réel du monde externe est dispensé (*enthoben*) de toute « preuve » et « foi » le concernant.
- 2 / La réalité du réel (= la mondanéité du monde) ne peut pas être déterminée à partir de son être-objet et de son être-saisi.
- 3 / La réalité n'est pas interprétée par le caractère de « l'en-soi » ; au contraire, ce caractère a lui-même besoin d'être interprété.
- 4 / La réalité ne doit pas être comprise principalement à partir de l'incarnation (*Leibhaftigkeit*) du « perçu » (*des Vernommenen*).
- 5 / La réalité n'est pas suffisamment expliquée à partir du phénomène de la résistance comme objet de la pulsion et de la tendance (GA 20, 293).

Ces thèses s'enchaînent selon un ordre déterminé des raisons, la première étant la moins phénoménologique, la dernière étant la plus phénoménologique et, en ce sens, la plus proche de la position de Heidegger lui-même. D'où l'importance de la quatrième thèse, avec laquelle on passe à une approche phénoménologique de la réalité, mais, manifestement, il s'agit d'une approche dont Heidegger veut se démarquer. De fait, c'est de la phénoménologie husserlienne qu'il s'agit.

1. L'existence et la démontrabilité du « monde externe » : un faux problème

Le concept moderne de « réalité » remonte au nominalisme qui, le premier, a donné une tournure dramatique à la question de l'existence d'un réel extramental : « *Non potest evidenter ostendi quin omnia, que apparent, sint vera* », disait déjà Nicolas d'Autrecourt. C'est précisément parce que l'existence d'un monde externe est essentiellement problématique que le nominalisme est obligé d'en appeler à la *potentia Dei absoluta* pour garantir une issue¹.

1. Sur l'ontologie nominaliste, cf. la pénétrante analyse de Pierre Alféri, *Guillaume d'Ockham, le singulier*, Paris, Ed. de Minuit, 1989.

D'où ce singulier paradoxe que la pensée nominaliste, à défaut d'une ontologie adéquate, est condamnée à théologiser le monde¹. Elle a ainsi légué à la philosophie moderne un problème dont on relève d'innombrables traces chez des auteurs qui ne sont pas des nominalistes *stricto sensu*.

Aux yeux de Heidegger, qui vise surtout Descartes (GA 20, 296), le problème de l'accès à un réel extramental, transcendant la sphère de la conscience, est un faux problème qui confère un privilège indu à la connaissance intuitive et qui occulte la constitution fondamentale du *Dasein*, à savoir son être-aumonde (SZ 202). Si en effet le *Dasein* est toujours déjà « hors de soi », auprès du monde, la question : comment sortir de l'immanence du soi, pour rejoindre l'extériorité ?, ne peut pas se poser. Comme la monade leibnizienne, le *Dasein* n'a ni portes ni fenêtres, parce qu'il n'en a pas besoin.

Vouloir prouver l'existence du monde est dès lors une entreprise parfaitement absurde (GA 20, 294). Même un philosophe aussi éminent que Kant s'est radicalement fourvoyé sur ce point (SZ 203). En effet, le vrai « scandale de la philosophie » « ne consiste pas en ce que cette preuve se fait encore désirer, mais en ce que de telles preuves sont encore et toujours attendues et tentées » (SZ 205). Mais il est tout aussi absurde de conclure de l'impossibilité d'une preuve à un simple fait de croyance, comme le pensait Dilthey. Puisque l'existence du monde est indémontrable, il faudrait nous résigner à y croire. Cette solution du pauvre n'en est pas une, car « le retour à une croyance à la réalité du monde ne correspond pas à un "état de fait" (*Befund*) phénoménal ». « Ce phénomène de la croyance, ajoute Heidegger dans les *Prolegomènes*, je n'ai encore pu le découvrir, au contraire, ce qui est caractéristique, c'est justement que le monde est "là" antérieurement à toute croyance. Il n'est jamais expérimenté dans une modalité de l'être-cru, et pas plus garanti par un savoir » (GA 20, 295). Aussi bien le *Dasein* qui découvre son appartenance au monde au cœur même de sa « constitution d'être-là la plus élémentaire » ne pose-t-il ni un acte de savoir, ni un acte de foi. L'existence du monde ne pose pas question, puisque le monde fait déjà partie du *sum cogito*. Le seul problème véritable est celui de savoir comment la mondanéité doit être comprise, car ce qui est une évidence ontico-existentielle (le monde est toujours déjà là) est en même temps une énigme ontologique (GA 20, 297).

Formulé en ces termes, le problème de la réalité s'avère donc clairement être un problème impossible, non en raison des apories qu'il engendre, mais en raison de son inadéquation ontologique (SZ 209). Sa formulation ne rend ni justice à l'être du *Dasein*, ni à celui du monde. L'alternative habituelle : *réalisme* ou *idéalisme* doit elle aussi être dépassée. Le « réalisme » risque toujours de réduire la réalité à une *Vorhandenheit* objective, par rapport à laquelle « l'esprit » apparaît comme quantité négligeable, de sorte que, par le fait même, ce réalisme est incapable de fonder quelque chose comme une

1. Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur*, t. I, München, K. Alber, 1964, p. 94.

Notons pour finir une difficulté relative au statut ontologique de la nature. Nous l'avons déjà rencontrée au § 14 : si le terme « réalité », compris en un sens ontologique, ne contient rien d'autre que ce que contiennent les termes *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit*, comment déterminer l'être de la « nature » ? Heidegger laisse la question ouverte, indiquant simplement que le statut ontologique de la nature n'est réductible ni à la simple *Zuhandenheit*, ni à la simple *Vorhandenheit* (SZ 211). Les *Prolegomènes* contiennent une suggestion qui va au-delà de ce double refus. Il faut, dit Heidegger, renoncer aux démarches explicatives qui cherchent à « expliciter l'incompréhensible » (GA 20, 298), c'est-à-dire l'existence d'un monde toujours déjà donné comme monde signifiant. En effet, l'existence du monde n'est perçue comme incompréhensible que si celui-ci est déjà « démondanisé », c'est-à-dire appréhendé comme simple nature. Telle serait donc, au moins à titre provisoire, la définition de l'idée de nature : la nature, c'est ce qui reste du monde quand on l'ampute de sa significativité. Car, pour le *Dasein*, l'être-au-monde, et donc le monde lui-même, est compréhensible, pour autant justement qu'il est doté d'une significativité (GA 20, 299).

§ 44. LE « PHÉNOMÈNE DE LA VÉRITÉ » : DE LA VÉRITÉ LOGIQUE AU CONCEPT EXISTENTIEL DE VÉRITÉ

Le deuxième grand problème philosophique, sur lequel s'achève le premier bilan ontologique, est le problème de la vérité. Tout comme pour le problème de la réalité, il importe de le formuler correctement. De même que l'élucidation de la réalité nous a ramenés d'une formulation épistémologique du problème (la démontrabilité de l'existence d'une réalité extramontale) à une formulation ontologico-existential, de même ici nous passons de la logique (théorie de la proposition vraie et fautive ; théorie du jugement) au « phénomène de la vérité » qui nous permet d'entrer dans la sphère de la « problématique fondamental-ontologique » (SZ 213) de la vérité que désignent quelques citations empruntées à Parménide et à Aristote.

La terminologie est choisie avec soin. Heidegger ne parle pas du « concept » de la vérité, ni de la « théorie » de la vérité, il veut cerner le « phénomène de la vérité » et ses modalités caractéristiques de donation. Car ce n'est que si nous parvenons à cerner ce phénomène que nous aurons quelque chance de comprendre la nature particulière de la connexion entre l'être et la vérité que la pensée occidentale n'a cessé de postuler, depuis que Parménide a mis le premier discours sur l'être dans la bouche d'une déesse anonyme.

De même que l'enquête sur le problème de la réalité avait été mise en chantier dans un cours préalable, l'analyse du § 45 remonte aux élaborations très détaillées du cours professé au semestre d'hiver 1925-1926 à Marbourg¹.

1. GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 127-195, et déjà, plus brièvement, GA 19, 181-188.

Dans ce cours, Heidegger avait assigné comme tâche fondamentale à une « logique philosophante » de trouver une réponse à la question : « Qu'est-ce que la vérité ? » (GA 21, 18). La question n'est sérieuse que pour ceux qui considèrent que le scepticisme n'est pas un simple épouvantail, tout juste bon à faire peur aux débutants en philosophie, mais un adversaire sérieux (GA 21, 21). Or, pour Husserl, depuis les *Recherches logiques*, la forme contemporaine du scepticisme est le psychologisme, dont l'erreur fondamentale est de vouloir fonder les « vérités de raison » (= les principes logiques) sur les « vérités de fait »¹. Alors que les secondes renvoient à une réalité temporelle changeante, les premières sont intemporelles et relèvent de l'être idéal. Entre ces deux plans, il ne saurait y avoir de confusion. Pour Husserl, le psychologisme est un naturalisme, incapable de reconnaître une « différence fondamentale dans l'être de l'étant » (GA 21, 50).

Si telle est la position de Husserl, on comprend pourquoi Heidegger ne pouvait pas se contenter de la critique husserlienne du psychologisme, mais lui adressait un certain nombre de « questions anticritiques », dont le but était de réunir de nouveau ce que Husserl avait voulu disjoindre, à savoir l'éternité des significations logiques, et l'expérience temporelle. En effet, la réfutation husserlienne du psychologisme, tout comme sa propre fondation de la logique, est commandée par la « différence ontologique fondamentale » de l'être-idéal (mémété, permanence, universalité) et de l'être-réel (multiplicité, variabilité, particularité). Par le fait même, nous voici revenus en droite ligne à « des questions centrales de l'ontologie ancienne, celle de Platon en particulier » (GA 21, 52). Toute la question sera celle de savoir si ce que Husserl estime être la « différence ontologique fondamentale » mérite bien ce qualificatif, ou si cette différence n'en cache pas une autre, encore plus fondamentale. C'est sur cette toile de fond qu'il convient de déchiffrer la reprise de certains éléments de ce cours dans le cadre du § 44 de *Sein und Zeit*.

1. Les insuffisances ontologiques du concept traditionnel de la vérité : de la vérité-adéquation à la vérité-évidence

L'hypothèse directrice de Heidegger est que toute l'histoire de la philosophie est dominée par une conception déterminée de la vérité, qu'il s'agira de « déconstruire », en donnant à ce terme le sens défini au § 6. Cette conception est caractérisée par deux thèses systématiques, auxquelles il faut ajouter une thèse historique : 1 / le « lieu » premier et exclusif de la vérité est l'énoncé propositionnel (le jugement) ; 2 / son essence consiste dans « l'accord » du jugement (de la proposition) avec son objet ; 3 / Aristote, le « père de la logique », serait à l'origine de cette conception qui trouve son expression canonique dans la définition : *veritas = adaequatio intellectus et rei* (SZ 214).

1. RL I, p. 219.

Heidegger attire d'abord l'attention sur le consensus impressionnant des philosophes qui, d'Aristote jusqu'à Kant, semblent avoir homologué cette définition, nonobstant les différences considérables dans les théories respectives de la connaissance. C'est déjà dire que le problème n'est pas celui de déclarer cette définition pour nulle et non avenue, en lui substituant une autre définition, censée être meilleure¹. Le vrai problème sera plutôt celui de comprendre la nature exacte de la relation d'*adéquation* postulée par cette définition (SZ 217). C'est de cette manière que Heidegger amorce son travail de déconstruction. Quel est le mode d'être de ce qu'on appelle *adaequatio*? L'expression désigne manifestement autre chose que la simple égalité de deux termes. Qu'on parle de relation sujet-objet, de « teneur idéale » du jugement, opposée à l'acte réel de jugement, Heidegger estime que « depuis plus de deux millénaires, le problème n'a pas bougé de place » (SZ 216-217).

Evidence vague et évidence rigoureuse

« Dans un sens assez imprécis nous disons qu'il y a évidence partout où une intention positionnelle (et surtout une assertion) trouve sa confirmation dans une perception correspondante et pleinement adéquate, serait-ce même une synthèse adéquate de perceptions singulières formant un tout. Nous sommes alors autorisés à parler de *degrés* et de *niveaux* de l'évidence. A cet égard, il faut tenir compte de la manière dont la perception se rapproche plus ou moins de l'intégralité objective dans sa présentation de l'objet, et ensuite des progrès vers l'idéal ultime de la perfection : celui de la perception adéquate, de l'apparition intégrale de l'objet même — tout au moins dans les limites où il a été visé dans l'intention à remplir. Or, le sens prégnant du mot évidence dans la critique de la connaissance vise exclusivement ce dernier but indépassable, c'est-à-dire l'acte de cette synthèse de remplissement la plus parfaite, acte qui confère à l'intention, par exemple à l'intention judiciaire, la plénitude absolue du contenu, celle de l'objet lui-même. L'objet n'est pas seulement visé, mais, tel qu'il est visé et conjointement posé comme ne faisant qu'un avec cette intention, il est, au sens le plus strict du mot, *donné*; peu importe, d'ailleurs, qu'il s'agisse d'un objet individuel ou d'un objet général, d'un objet au sens étroit du mot ou d'un état de choses (le corrélat d'une synthèse d'identification ou de différenciation).

« L'évidence elle-même est, avons-nous dit, l'acte de cette synthèse de coïncidence la plus parfaite. Comme toute identification, elle est un acte objectivant, son corrélat objectif s'appelle être au sens de la vérité, ou aussi vérité — à moins qu'on ne préfère réserver ce dernier terme à un autre concept de la série de ceux qui, tous, s'enracinent dans l'état de choses phénoménologique dont nous avons parlé » (E. Husserl, *Recherches logiques*, VI, § 38, 122, trad. franç., p. 130).

1. C'est ce que font beaucoup de théoriciens contemporains. Cf. l'inventaire établi par L. Bruno Puntel dans son ouvrage : *Wahrheitstheorien in der Neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

D'où la nécessité d'un nouveau point de départ, celui qu'offre précisément l'élucidation phénoménologique des actes cognitifs. Du concept de vérité (vérité = *adaequatio*, mais nous ne savons pas dire en quoi celle-ci consiste), nous revenons au « phénomène » vérité (la vérité, telle qu'elle se manifeste dans certains actes de connaissance, sous forme d'une « auto-légitimation », *Selbstansweisung*).

Nous disposons à présent d'un nouveau terme : *Selbstansweisung*, censé pouvoir dire ce que le terme « adéquation » ne parvient pas à dire. Une note importante (SZ 218) précise l'origine de ce terme. Nous sommes renvoyés exactement aux § 36-39 de la sixième *Recherche logique* de Husserl, c'est-à-dire au chapitre V, intitulé justement « L'idéal de l'adéquation. Evidence et vérité »¹. Heidegger a bien vu l'importance capitale de ce passage, où l'on voit Husserl s'écarter de l'idée d'une vérité propositionnelle pour jeter les bases d'une définition proprement *phénoménologique* de la vérité. En première approximation, les termes heideggeriens de *Selbstansweisung* (« auto-légitimation ») ou d'*Answeisung* (légitimation) doivent donc être entendus au sens de la notion husserlienne d'*evidence*.

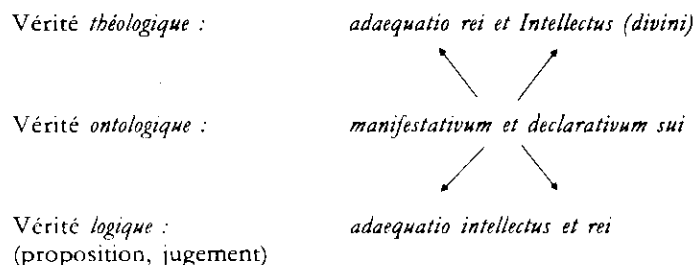
Le moins qu'on puisse dire est qu'on assiste alors à un élargissement considérable de la notion de vérité. L'énoncé propositionnel (ou le jugement) est renvoyé à une instance qui n'est plus elle-même ni propositionnelle ni judiciaire. Pour la même raison, la « confirmation » (*Bewährung*) ne consiste plus dans la comparaison de deux termes qui permettrait de conclure à leur adéquation réciproque. « Ce qui se trouve légitimé n'est point un accord entre le connaître et l'objet ou même entre du psychique et du physique — et pas non plus entre des « contenus de conscience » — mais, uniquement, l'être-découvert (*Entdecktsein*) de l'étant lui-même, lui dans le comment de son être-découvert » (SZ 218). L'analyse du processus réel de la connaissance montre que l'acte de « légitimation » est un acte d'*identification* qui suppose la capacité d'identifier un étant comme « le même », tel qu'il se montre. L'énoncé est vrai dans la mesure où il découvre, c'est-à-dire « fait voir » (*apophansis*), l'étant dans sa mêmeité. Telle est, selon Heidegger, la « vérité cachée », derrière l'idée inadéquate de la vérité-adéquation !

2. Le sens existentiel de la vérité et le caractère dérivé du concept traditionnel de vérité

L'analyse qui précède nous a ramenés de saint Thomas (définition canonique de la vérité *adaequatio rei et intellectus*) à Husserl (vérité-evidence). Sans doute Heidegger aurait-il pu ajouter que chez saint Thomas lui-même, le concept « logique » de la vérité est complété par un concept « ontologique » (*veritas* de la *res* = *manifestativum et declarativum sui*) et par un concept « théo-

1. RL VI, t. 3, 143-156.

logique » (*veritas* = conformité de la chose à l'idée divine créatrice, *adaequatio rei et Intellectus divini*) :



Mais ce n'était pas son propos. Il s'agit pour lui de se défendre contre l'accusation que sa propre définition : *être vrai* = *être découvrant*, serait totalement arbitraire. C'est pourquoi il multiplie les indices destinés à montrer que les philosophes grecs au moins ont déjà eu une intuition préphénoménologique du « phénomène de la vérité ». Cette « démonstration » est essentielle à la démarche de la déconstruction, qui ne vise jamais la simple « évacuation » de la tradition (*Abschütteln*, secouer pour s'en débarrasser, comme le chien mouillé s'ébroue quand il sort de l'eau), mais au contraire une *appropriation* (*Aneignung*) plus originaire (SZ 220).

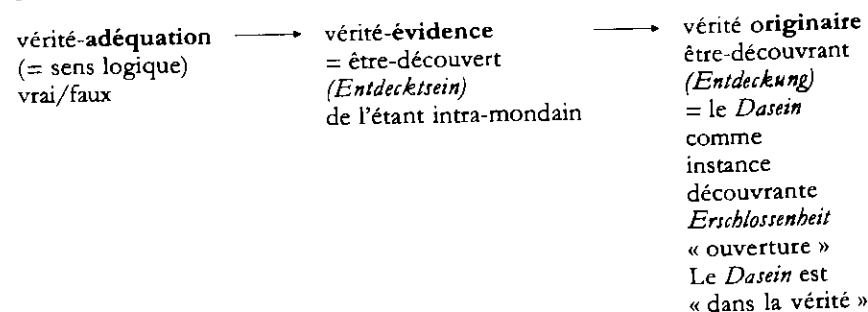
Ces indices sont d'abord d'ordre lexical, fournis par la langue grecque et par son usage philosophique. Ainsi l'*alpha* privatif du mot grec ἀ-λήθεια renvoie-t-il à un mouvement : le « non-retrait » (*Unverborgenheit*) qui exprime à sa façon ce que veut dire la notion heideggérienne de découverte (*Entdeckung*). Or, le *Fragment 1* de Héraclite aussi bien que les textes d'Aristote montrent qu'aux yeux de ces penseurs, la fonction première du *logos* est justement de tirer les choses de l'oubli, pour les faire voir « à découvert ». En ce sens, comme nous l'avions vu déjà, il y a une connivence fondamentale entre le *logos* et le phénomène de la vérité.

Heidegger n'ignore pas toutefois ce que peuvent avoir de problématique de telles spéculations sémantiques-étymologiques. Mais il estime qu'elles sont inévitables. D'où une déclaration de principe qu'il faut avoir présente à l'esprit si l'on veut comprendre le recours heideggérien à un certain nombre d'autres « paroles d'origine » : « L'invocation de ces témoignages doit se garder d'une mystique intempérante des mots (*hemmungslose Wortmystik*) ; c'est néanmoins [*gleichwohl* : Martineau traduit trop faiblement par « en fin de compte »] le travail de la philosophie que d'empêcher que la *force des mots* les plus élémentaires où le *Dasein* s'exprime, ne soit rabattue par le sens commun sur une incompréhensibilité qui, de son côté, fonctionne comme source de faux problèmes » (SZ 220).

Tout repose donc en fin de compte sur le postulat qu'il doit y avoir

quelque part des « mots élémentaires » qui véhiculent des significations existentielles fondamentales. C'est à ce critère herméneutique qu'il s'agit de rester fidèle. Le mot grec ἀλήθεια, compris au sens de la vérité-découverte, fait manifestement partie de ces paroles existentielles élémentaires. Et on peut montrer qu'il est sous-jacent à l'ensemble des attitudes et des comportements que l'analytique existentielle a thématiques jusqu'ici.

Ce n'est d'ailleurs que ce retour aux structures fondamentales de l'analytique existentielle qui permet de découvrir le « phénomène le plus originaire de la vérité » avec lequel nous nous écartons de la vérité-évidence de Husserl, après que nous l'ayons intégrée dans notre démarche. Le nouveau pas peut être figuré de la manière suivante :



Tout dépend du sens *existential* qu'on donnera à la proposition : « Le *Dasein* est dans la vérité. » Aux yeux de Heidegger, elle récapitule l'ensemble des structures existentielles qui définissent l'être-dans : l'être-jeté, le projet et la déchéance. Il importe cependant d'introduire une distinction importante : alors que la vérité la plus originaire de l'existence se manifeste dans la possibilité de se comprendre en fonction de son être le plus propre (= ouverture authentique), la déchéance atteste la possibilité inverse, tout aussi fondamentale, d'être dans la « non-vérité » (*Unwahrheit*, SZ 222), dont les modalités sont la « dissimulation » (*Verstellttheit*) et la « fermeture » (*Verschlossenheit*) caractéristiques du bavardage, de la curiosité et de l'équivoque.

Il faut donc affirmer en même temps la proposition : « Le *Dasein* est dans la vérité » et la proposition inverse « Le *Dasein* est dans la non-vérité. » S'agissant d'énoncés qui caractérisent des structures existentielles, leur relation est d'un autre type que l'opposition parfaitement disjonctive que le logicien établit entre le vrai et le faux. Au plan existentiel, la vérité doit être arrachée, pour ainsi dire extorquée, à l'étant. Heidegger souligne en effet que l'*alpha* privatif du terme grec exprime ce mouvement, de même qu'il semble être réfléchi dans le poème de Parménide, qui est le premier texte explicitement ontologique de la philosophie occidentale. La déesse que Hei-

degger appelle ici « déesse de la vérité »¹ place le penseur devant deux routes qui correspondent au fait que « le *Dasein* est à chaque fois déjà dans la vérité et la non-vérité » (SZ 222), d'où la nécessité d'un discernement rationnel (κρίνειν λόγον) entre ces voies.

L'interprétation existentielle-ontologique du phénomène de la vérité aboutit ainsi au double résultat de poser : 1 / que la vérité au sens le plus originaire est l'ouverture du *Dasein*, qui rend elle-même possible la découverte de l'étant intramondain ; 2 / que le « *Dasein* est co-originellement dans la vérité et la non-vérité » (SZ 223). Est-ce à dire que par le fait même, on ait évacué du concept de vérité toute dimension critique ? Un certain nombre d'interprètes, Ernst Tugendhat en particulier dans une monographie qui fait autorité², se sont inquiétés de cela. De fait, le « discernement » entre la vérité et la non-vérité, compris au plan existentiel, a un tout autre visage que le type de « discernement » qu'opère le logicien quand il oppose l'énoncé vrai et l'énoncé faux.

Mais au lieu d'exiger de Heidegger de se rabattre sur le sens logique de la vérité, on pourrait se poser une autre question : n'est-il pas possible, sous certaines conditions, de retrouver au plan existentiel lui-même une dimension judiciaire ? C'est ce que semble suggérer un passage des *Confessions* de saint Augustin, où sont opposés deux visages de la vérité, la vérité qui se manifeste dans l'éclat de sa splendeur et la vérité qui vient interpeller le sujet au plus vif de son existence³.

La vérité qui brille et la vérité qui accuse

« J'ai connu bien des gens qui voulaient tromper ; mais être trompé, personne. Où donc ont-ils pris connaissance de cette vie heureuse, sinon là même où ils ont pris connaissance de la vérité ? Car ils aiment aussi la vérité elle-même, puisqu'ils ne veulent pas être trompés ; et, lorsqu'ils aiment la vie heureuse qui n'est pas autre chose que la joie de la vérité, ils aiment évidemment aussi la vérité ; et ils ne l'aimeraient pas s'ils n'avaient d'elle quelque notion dans leur mémoire.

« Pourquoi donc ne se réjouissent-ils pas en elle ? Pourquoi ne sont-ils pas heureux ? C'est que d'autres choses les accaparent plus fortement et les rendent plus malheureux que ne les rend heureux le faible souvenir de la vérité. Il y a encore,

1. Plus tard, dans un cours professé au semestre d'hiver 1942-1943, il l'appellera carrément : « déesse Vérité » (G.4 54, p. 1-24). Pour une analyse plus détaillée de ce cours, je renvoie à mon étude : *La déesse Vérité ou l'histoire du plus long oubli*, reprise dans : *L'Être, l'Autre, l'Être-avec. L'herméneutique dans la philosophie*, Paris, Vrin (à paraître).

2. Cf. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Heidegger und Wittgenstein*, Berlin, de Gruyter, 1967.

3. Comme le rappelle Otto Poggeler, *Der Diskurs Martin Heidegger*, op. cit., p. 38-39. Heidegger lui-même a même tenu cette distinction dans son cours du semestre d'hiver 1921 consacré à *Augustin et le néoplatonisme*.

en effet, un peu de lumière sur les hommes ; qu'ils marchent, qu'ils marchent de peur que les ténèbres ne les saisissent.

« Mais pourquoi la vérité enfante-t-elle la haine, et l'homme qui est tien devient-il un ennemi pour eux en prêchant la vérité, puisqu'on aime la vie heureuse qui n'est autre chose que la joie de la vérité ? Pourquoi ? sinon parce qu'on aime la vérité de telle façon que ceux qui aiment autre chose veulent que ce qu'ils aiment soit la vérité ; aussi, parce qu'ils n'admettraient pas de se tromper, ils n'admettent pas d'être convaincus qu'ils se sont trompés.

« C'est ainsi qu'ils haïssent la vérité à cause de cette autre chose qu'ils prennent pour la vérité et qu'ils aiment. Ils aiment la vérité quand elle brille, ils la haïssent quand elle accuse (*amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem*) ; car, ne voulant pas être trompés et voulant tromper, ils l'aiment quand elle se signale, elle, et la haïssent quand elle les signale, eux (*amant eam, cum se ipsa indicat, et oderunt eam, cum eos ipsos indicat*). Voici comment elle les rétribuera : ils ne veulent pas qu'elle les dévoile, elle les dévoilera sans qu'ils le veuillent, et elle-même pour eux restera voilée.

« Voilà, voilà, oui voilà l'esprit humain ! Oui, le voilà, aveugle et sans vigueur, honteux et sans honneur, qui veut rester caché mais ne veut pas que rien lui reste caché ! Il est payé à rebours : lui-même ne reste pas caché à la vérité, mais à lui la vérité reste cachée.

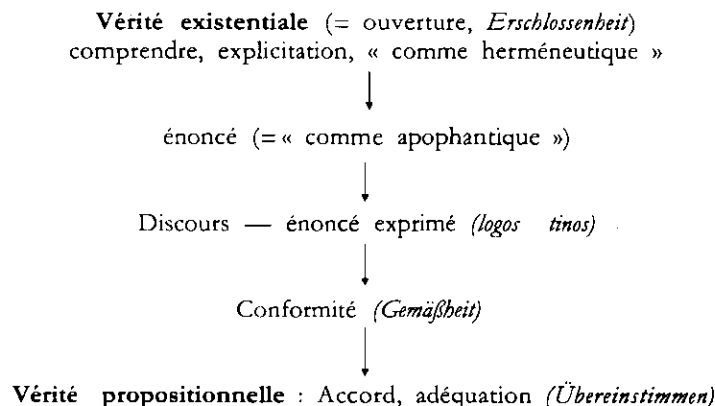
« Pourtant, tel que le voilà, misérable comme il est, il aime mieux trouver sa joie dans le vrai que dans le faux. Il sera donc heureux lorsque, tout embarras cessant, celle-là même par qui tout est vrai, la seule vérité, fera sa joie » (saint Augustin, *Les Confessions*, X, xxiii, 33-34, Ed. Bibliothèque augustiniennne, t. 14, p. 203-205).

Peut-être dira-t-on que la distinction augustiniennne entre *veritas lucens* et *veritas redarguens* est trop directement liée à la problématique existentielle spécifique de l'auteur des *Confessions* pour pouvoir être transférée telle qu'elle immédiatement sur le plan existentiel et on n'aurait pas tort. Mais il n'est pas dit qu'elle ne pourrait pas avoir une valeur d'avertissement sur un risque possible de l'analyse heideggérienne qui semble privilégier exclusivement la dimension de la *veritas lucens* au détriment de la *veritas redarguens*.

En revanche, Heidegger revendique que sa propre détermination existentielle de la vérité doit être à même de fonder, par voie de dérivation, la définition traditionnelle de la vérité-adéquation qui, répétons-le, n'est pas erronée, mais simplement insuffisamment originaire. La réponse générale consiste dans le rappel d'une thèse déjà connue, à savoir l'affirmation que l'énoncé propositionnel (= le « comme » *apophantique*) est fondé dans l'explicitation (= le « comme » *herméneutique*). La réponse plus précise ramène à l'analyse du discours effectuée au § 34. Le propre du discours est d'engendrer des énoncés qui peuvent en quelque sorte poursuivre une carrière autonome, « faire sens », sans avoir à tout moment besoin de la caution qu'apporte l'expérience originaire de la donation de la chose même. Le sens est « conservé » ou « préservé » (*verwahrt*) dans l'énoncé, même s'il n'est plus « vérifié ». Mais alors, l'énoncé

devient une « chose-à-portée-de-la-main et l'étant dont il parle, une chose-sous-la-main. Leur relation peut alors recevoir le caractère d'une « conformité » entre les deux. « L'être-découvert devient conformité (*Gemäßheit*) sous-la-main d'un sous-la-main » (SZ 224). Ils suffit de faire un léger pas de plus pour obtenir la notion de l'accord-adéquation.

On peut figurer de la manière suivante le trajet sur lequel « la vérité comme ouverture et comme être-découvrant pour l'étant découvert est devenue vérité comme accord entre sous-la-main intramondains » (SZ 225) :



Selon qu'on pense la vérité à partir de sa fondation existentielle-ontologique ou à partir de sa dérivation ontico-factuelle, on libérera ou on barrera la route vers une compréhension de l'être. Si la vérité reste enfermée dans le cadre de l'énoncé-sur (*logos tinos*), l'unique sens concevable de l'être est l'étant sous-la-main. Inversement, c'est la fixation sur cet unique sens de l'être qui occulte le phénomène originaire de la vérité.

De nouveau s'ouvre la tâche d'une déconstruction qui ramène sur le terrain de l'ontologie grecque. D'une part, les Grecs ont été les premiers à avoir développé et consolidé une ontologie de la *Vorhandenheit*. D'autre part, ils restent encore en contact avec une « compréhension originaire, quoique préontologique, de la vérité » (SZ 225), dont on retrouve les traces, « tout au moins chez Aristote », dans l'*Ethique à Nicomaque* au livre Z et dans la *Métaphysique* au chapitre 10 du livre Θ.

Ces indications s'éclairent à la lumière du long développement que Heidegger consacrait à l'approche aristotélicienne de l'essence de la vérité, dans le cours de Marbourg déjà cité¹. Ce qui retiendra ici surtout l'attention c'est

1. GA 21, 89-196.

l'analyse du passage *Met* Θ, 1051a 34-1052b 13, qui représente aux yeux de Heidegger une « pièce-maîtresse (*Kernstück*) à partir de laquelle le problème de la vérité doit être déroulé aussi bien en arrière jusqu'à Parménide, et en avant jusqu'aux Stoïciens, Boèce, le Moyen Âge, Descartes et la philosophie moderne, jusqu'à Hegel » (GA 21, 170-171)¹.

De la vérité logique à la vérité ontologique

« L'Être et le Non-Être se disent d'abord selon les différents types de catégories ; ils se disent ensuite selon la puissance ou l'acte de ces catégories, ou selon leurs contraires ; et enfin selon le vrai et le faux, au sens le plus propre de ces termes (*to de kyriotata on alèthès hē pseudos*). Or la vérité ou la fausseté dépend, du côté des objets, de leur union ou de leur séparation, de sorte que être dans le vrai c'est penser que ce qui est séparé est séparé, et que ce qui est uni est uni, et être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des objets. Quand donc y a-t-il ou n'y a-t-il pas ce qu'on appelle vrai ou faux ? Il faut, en effet, bien examiner ce que nous entendons par là. Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité » (Aristote, *Met* Θ, 1051a 34-b 7, trad. Tricot, p. 521-522).

On devine pourquoi Heidegger s'intéresse de si près à ce célèbre texte : alors que d'autres textes d'Aristote peuvent donner l'impression que la vérité n'est qu'un problème logique, nous voyons ici s'établir nettement « l'imbrication (*Verklammerung*) étroite du problème de la vérité avec la question de l'être » (GA 21, 171) et cela précisément dans un contexte où la pensée atteint pour ainsi dire « le sommet le plus élevé des considérations ontologiques fondamentales » (GA 21, 171). Heidegger en conclura que « la compréhension de l'ontologie grecque et également du problème de la vérité dépend de la possibilité de trouver un accès à ce chapitre » (GA 21, 174). Si ce chapitre représente un point culminant, c'est parce que, en dernière instance, ce qui est en cause, c'est l'essence et son être, c'est-à-dire, commente Heidegger, « pour ainsi dire la question de l'être de l'être » (GA 21, 179). Il montre que Aristote, tout obsédé qu'il soit du problème de la synthèse pré-dicative, est bien obligé d'envisager le cas des natures simples, où le vrai n'est pas le fruit d'une opération de synthèse, mais où la rencontre avec la chose est affaire d'un simple « toucher », équivalent à un dire (*thigein/pha-*

1. L'importance stratégique de ce choix n'a pas échappé à la perspicacité de Pierre Aubenque, qui montre que, sur ce point, Heidegger s'oppose formellement à Franz Brentano qui, lui, privilégie les textes aristotéliciens qui font de la proposition le lieu de la vérité et de la fausseté. Cf. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 183-170.

nei), le propre d'une telle vérité étant qu'elle n'est plus opposable à la fausseté. Dans la région de la simplicité essentielle, aucune « erreur » n'est possible. Ou bien nous atteignons la chose en sa simple vérité, ou bien nous passons à côté, mais nous ne pouvons pas nous tromper¹. L'erreur ne peut s'introduire que là où il y a de la composition : « Le découvrément de ce qui est en lui-même n'est pas une composition, ne connaît aucune occultation qui serait son contraire » (GA 21, 183).

Si donc, du point de vue logique, vérité et fausseté sont logées exactement à la même enseigne, cela n'est plus du tout vrai du point de vue ontologique : ce n'est que dans certaines conditions qu'on peut parler de fausseté. Heidegger illustre la situation par l'exemple suivant : me promenant dans une forêt sombre, je vois quelque chose qui s'approche de moi. Je suppose qu'il s'agit d'un chevreuil mais, vu de plus près, il s'agit d'un buisson. Ma supposition s'avère donc être fautive. Mais je n'aurais jamais pu m'imaginer que cette chose qui s'approche est le shah de Perse : « C'est un étant qui la nuit, pourrait surgir entre les sapins d'une forêt allemande, alors qu'il est exclu que je puisse y voir m'aborder quelque chose comme la triple racine de 69 » (GA 21, 188). Le « comme » de la forêt — la forêt allemande *comme* forêt — fournit ainsi le cadre ontologique qui détermine un découvrément préalable (*vorgängige Entdecktheit*) qui sert de toile de fond pour tout jugement faux ou toute opinion fautive. D'où la question : « Que doit vouloir dire l'être lui-même, pour qu'à partir de lui le découvrément puisse devenir compréhensible comme un caractère d'être et même comme son caractère le plus propre (*der allereigentlichste*), de sorte que l'étant, eu égard à son être, doit en fin de compte être interprété à partir du découvrément ? » (GA 21, 190).

On comprend alors la nécessité profonde qui a poussé Aristote à déterminer l'être comme *découvrément*, c'est-à-dire comme *vérité*. Mais aux yeux de Heidegger, il ne s'est pas interrogé sur les conditions de possibilité de l'équation *vérité = être*. Il s'est simplement contenté d'introduire la détermination d'être de l'ensemble, la « co-présence » de deux étants dans la cadre de l'unité d'un sous-la-main. Or, c'est justement cette « co-présence » qui pose question, car elle implique la notion temporelle de la présence (*Anwesenheit, Präsenz*, GA 21, 192) établie par un acte de « présentification » (*Gegenwärtigen*, GA 21, 193). Derrière l'équation aristotélicienne *vérité = être*, Heidegger discerne ainsi une idée déterminée de la *présence* : « Ce pur découvrément de l'étant, tel que Aristote le saisit concernant le simple, ce pur découvrément ne signifie rien d'autre que le pur présent (*Gegenwart*), non différé et non différé (*unverlegt, unverlegbar*) de ce qui est présent (*des Anwesenden*) » (GA 21, 193). C'est la raison profonde pourquoi les Grecs ont défini l'es-

1. « Voici ce qu'est alors le vrai ou le faux : le vrai, c'est saisir et énoncer ce qu'on saisit (affirmation et énonciation n'étant pas identiques) ; ignorer, c'est ne pas saisir. En effet, on ne peut pas se tromper au sujet de la nature d'une chose, sinon par accident, et on ne le peut pas non plus pour les substances non composées : il n'est pas possible d'être dans le faux à leur égard » (Aristote, *La métaphysique*, trad. J. Tricot, 1052a 1).

sence (οὐσία) comme pur présent, sans aucune idée de la « problématique abyssale qui surgit une fois qu'on a appris à voir ce rapport » (GA 21, 193).

Si c'est cela la vraie contribution d'Aristote au problème de la vérité, il doit être blanchi du soupçon d'être à l'origine de la thèse que le « lieu originaire » de la vérité serait le jugement. Aristote a simplement reconnu que le propre du *logos* en tant que manière d'être du *Dasein* consiste dans la possibilité conjointe du *découvrément* et du *recouvrement* (voir *supra* l'exemple du chevreuil). Mais, pour lui, il n'y a aucun doute que le découvrir originaire consiste dans la « vérité » de l'*aisthêsis* et dans le voir des « idées » (SZ 226)¹. On ne respectera pleinement ces données aristotéliciennes qu'en inversant la thèse qui fait de l'énoncé propositionnel et du jugement le lieu originaire de la vérité : la vérité la plus originaire, c'est-à-dire l'ouverture même du *Dasein*, « est le "lieu" de l'énoncé et la condition ontologique de possibilité pour que des énoncés puissent être vrais ou faux » (SZ 226).

3. De la présupposition au don : « il y a la vérité » (es gibt Wahrheit)

Si la vérité, comprise au sens le plus originaire, est un phénomène existentiel, il faut conclure « qu'il n'y a » de la vérité que dans la mesure où et aussi longtemps que le *Dasein* est » (SZ 226 ; cf. GA 24, 313 [264]). Heidegger donne l'exemple des lois de Newton : « Ces lois devinrent vraies grâce à Newton, avec elles de l'étant devint en lui-même accessible pour le *Dasein* » (SZ 227). Ce faisant, il intervient sur une question qui est également largement débattue dans la philosophie analytique depuis Frege. Sa réponse équivaut-elle à un subjectivisme subtil qui ruine totalement l'hypothèse qu'il peut y avoir des « vérités éternelles » qui sont vraies préalablement à leur découverte par l'homme ? Heidegger avance une thèse brutale qui ressemble à une provocation : « Qu'il y ait des "vérités éternelles", cela ne pourra être prouvé de manière satisfaisante que si l'on réussit à montrer que le *Dasein* était et sera de toute éternité » (SZ 227)². Est-ce la porte ouverte à un subjectivisme et à un relativisme qui ne laissent plus aucune place à la validité universelle de la vérité ? Non, car pour Heidegger, c'est précisément le caractère existentiel de la vérité qui la soustrait à tout arbitraire subjectiviste, de sorte que c'est lui qui apparaît comme le meilleur garant d'une vérité qui « précède » l'homme.

Et c'est précisément dans ce contexte que la « présupposition de vérité », c'est-à-dire le pari qu'il doit y avoir de la vérité (*es gibt Wahrheit*), révèle sa vraie nature. Cette présupposition n'est pas un simple postulat, mais a sa racine dans la nature de la vérité elle-même : « Ce n'est pas nous qui présupposons la

1. « Le discours n'est pas le support primaire et unique de l'ἀλήθεια ; il est quelque chose tel que l'ἀλήθεια peut s'y produire, mais pas obligatoirement. Le λόγος n'est pas le site où l'ἀληθεύειν est chez lui, en ses terres » (GA 19, 182).

2. Même analyse reprise en GA 24, 311-316 [262-267].

“vérité”, c’est *elle* qui en général rend ontologiquement possible que nous puissions *être* de telle manière que nous “présupposions” quelque chose » (SZ 227-228). Au lieu d’être un pari quasi pascalien du sujet, la présupposition est un *don* ! On notera en effet que la formule *es gibt*, qui joue un rôle capital dans toute la pensée heideggerienne, du début jusqu’à la fin, est récurrente précisément dans notre contexte. La vérité comme « don de l’être » est inscrite dans la constitution ontologique du *Dasein*, du fait du *souci*. En effet, l’être-en-avant-de-soi, dont nous avons vu au § 41 qu’il forme l’essence du souci, est « le présupposer le plus originaire » (SZ 228). Inversement, la « présupposition de vérité » perd son caractère purement logique pour revêtir une signification temporelle. C’est précisément cela qui explique le passage, à première vue extrêmement abrupt, que le cours de logique du semestre d’hiver 1925-1926 effectue de la question : « Qu’est-ce que la vérité ? »¹ à l’idée d’une « chronologie phénoménologique »², censée décrire les conditions de possibilité de la fausseté dans l’horizon de l’analyse du *Dasein*³.

On remarquera que cette interprétation existentielle de la présupposition de vérité (« La vérité présupposée, resp. le “il y a” par lequel son être doit être déterminé, a le mode ou le sens d’être du *Dasein* », SZ 228 ; « même si personne ne juge la vérité n’en est pas moins déjà présupposée pour autant qu’en général le *Dasein* est », SZ 229) implique une structure existentielle déterminée : la « résolution » (*Entschlossenheit*) qui sera analysée dans la deuxième partie de *Sein und Zeit* (§ 60, SZ 298).

Au lieu d’ancrer la présupposition de vérité dans un « sujet transcendantal » idéal (ou idéalisé), Heidegger, estimant que cette « idéalisation » fait partie de « ces résidus de théologie chrétienne qui sont encore loin d’avoir été radicalement expulsés de la problématique philosophique » (SZ 229), l’ancre dans « l’*a priori* du sujet factice », c’est-à-dire du *Dasein*. Seule en effet l’idée de facticité permet de concevoir la cohabitation, à même le *Dasein*, de la vérité et de la non-vérité.

Avec cette caractérisation existentielle du phénomène, avons-nous atteint le sens ultime de la vérité ? S’il est important de garder cette question présente à l’esprit pour l’analyse du chemin de pensée ultérieur de Heidegger, au niveau de *Sein und Zeit*, il importe d’abord de voir en quel sens cette compréhension existentielle de la vérité rend possible une authentique compréhension ontologique : « Il “n’y a” d’être — non pas d’étant — qu’autant que la vérité est » (SZ 230). Cette ultime occurrence de la formule *es gibt* — qui signifie le don de la vérité à même l’existence — entraîne la nomination encore voilée de ce que Heidegger appellera bientôt « *différence ontologique* », condition *sine qua non* pour constituer une *ontologie*, c’est-à-dire une « science de l’être comme tel » (SZ 230).

1. GA 21, § 11-14, 27-195.

2. GA 21, § 15, 197-207.

3. GA 21, § 16, 208-219.

II

Dasein et temporalité

Deuxième section

§ 45. BILAN ET NOUVELLES TÂCHES

Le paragraphe qui ouvre la seconde section de *Sein und Zeit* a une fonction à la fois rétrospective et prospective : il présente un résumé des principaux acquis des § 9-44, en même temps qu'il les recentre sur la question directrice du sens de l'être, dont dépend la possibilité d'une élaboration radicale d'une ontologie¹.

Une fois encore, ce bilan ramène au leitmotiv récurrent de toute l'analytique existentielle : *existence*, cela veut dire que « le *Dasein* est en tant que pouvoir être compréhensif pour lequel en son être il y va de cet être même » (SZ 231). Cette indication formelle (*formale Anzeige*) a reçu un visage plus concret à travers le phénomène du *souci*, qui définit l'être même du *Dasein*. Nous avons vu que cette détermination semblait offrir la chance d'une vision englobante, intégrale, du *Dasein*. On pouvait alors raisonnablement s'attendre à ce que l'enquête ontologique, du moins en ce qui concerne l'analytique existentielle, eût atteint son terme. Or, nous avons vu que cela n'était pas le cas. Le § 45 invite ainsi explicitement à reprendre les questions sur lesquelles s'était achevé le § 44 : « Est-ce qu'avec le phénomène du souci, la constitution ontologico-existentielle la plus originaire du *Dasein* est ouverte ? Est-ce que la multiplicité structurelle contenue dans le phénomène du souci livre la totalité la plus originelle de l'être du *Dasein* factice ? est-ce que la recherche antérieure a en général réussi à prendre en vue le *Dasein* comme totalité ? » (SZ 230).

La réponse est non. Car c'est maintenant qu'il faut prendre au sérieux la remarque sibylline déjà citée des *Prolégomènes*, que le souci, tout en donnant accès à l'intégralité du *Dasein*, n'est « pour ainsi dire que l'avant-dernier phénomène, avant de pouvoir pénétrer jusqu'à la structure d'être proprement dite du *Dasein* » (GA 20, 406). Cette formule rend inévitable la question sui-

1. Le même rôle transitoire (*Übergangsbetrachtung*, GA 20, 424) est déjà reconnu au § 33 des *Prolégomènes* (GA 20, 424-431).

vante : quel est donc le *dernier* phénomène ? La réponse à cette question forme la seconde section de *Sein und Zeit*. Elle peut se résumer en un mot : cet ultime phénomène, c'est la *temporalité*, mais on peut tout aussi bien dire, en référence à un autre passage des *Prolégomènes*, que c'est l'être (GA 20, 423). La réponse est suffisamment déroutante pour exiger un second grand voyage qui consistera dans la mise au jour de nouvelles structures existentielles tout aussi décisives pour la détermination de l'intégralité plénière du *Dasein* que le souci, tel qu'il a été défini jusqu'ici¹.

La nouvelle enquête qui s'ouvre ainsi exigera donc un *élargissement* de l'analytique existentielle. Mais elle sera au moins autant un *approfondissement* de celle-ci, c'est-à-dire la relecture des structures déjà acquises. Le mot clé qui commande ce travail d'élargissement et d'approfondissement est *Ursprünglichkeit*, « originarité » (SZ 231). L'interprétation ontologique sera « originaire » ou elle ne sera pas ! C'est dans cette exigence d'une originarité accrue que s'inscrit l'élucidation du phénomène du temps, phénomène inapparent par excellence, qui se tenait à l'arrière-plan de toute l'analyse des structures existentielles de l'être-au-monde, mais qui n'a jamais encore été abordé thématiquement. Est-ce à dire qu'il faille maintenant se précipiter à pieds joints dans un discours — voire un récit — sur le temps ? Non, répond Heidegger dans les *Prolégomènes*. Toute précipitation est interdite, car il convient d'abord « d'ouvrir les yeux à ce phénomène » (GA 20, 425). La « stratégie de délai »² qui fait passer l'analyse de l'être-au-monde avant toute analyse thématique de la temporalité est encore en partie maintenue ici, et il faudra attendre le § 65, avant que ce phénomène soit analysé pour lui-même.

Au moment de se lancer dans ce second grand voyage, il est indispensable de se rappeler que la phénoménologie qui cherche à rejoindre le phénomène du temps est une phénoménologie *herméneutique*, c'est-à-dire une phénoménologie dans laquelle « le voir cède le pas au comprendre »³. Ce n'est donc pas un hasard si Heidegger commence maintenant à appliquer à sa propre démarche la théorie du cercle herméneutique qu'il avait élaboré au § 32. Si toute recherche ontologique a une dimension interprétative (= explicitation d'une compréhension d'être), elle devra comporter nécessairement

1. Est-il besoin de dire que l'interprétation de la seconde partie de *Sein und Zeit* qui sera tentée ici repose sur un pari exactement inverse que celui de Hubert Dreyfus, qui a décidé d'exclure cette partie de son commentaire parce qu'il y voit d'un côté une sorte de régression dans une pensée « existentialiste » et de l'autre un texte tellement mal écrit qu'il interdit toute lecture consistante (H. Dreyfus, *Being-in-the-world. A commentary*, op. cit., p. VII-VIII) ?

2. Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Ed. du Seuil, 1985, p. 93. Le chapitre III de la première partie de cet ouvrage (p. 90-143) comporte une interprétation générale de la seconde section de *Sein und Zeit* à laquelle nous nous reporterons souvent dans la suite de notre commentaire.

3. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 93.

les trois moments constitutifs de toute explicitation : la *pré-acquisition*, la *pré-vision* et l'*anti-cipation* (*Vorbabe*, *Vorsicht*, *Vorgriff*).

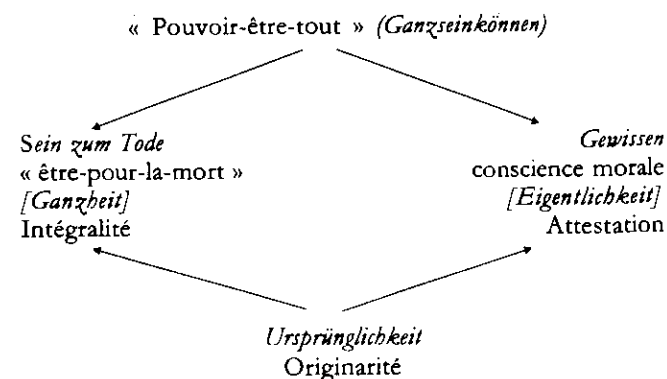
Avec la « découverte » du souci, nous avons « acquis » une notion qui fonde une « situation herméneutique » qui nous met en mesure d'effectuer une telle interprétation, car désormais tous les éléments de la situation herméneutique sont en place : la *pré-acquisition* (le souci), la *pré-vision* (le pouvoir-être compréhensif pour lequel il y va de l'être même de l'existant), et l'anticipation (le devancement de soi).

Et pourtant, l'analyse effectuée jusqu'ici « ne peut élever de prétention à l'originarité » (SZ 233) ! L'intégralité aussi bien que l'authenticité proprement dite nous échappent encore. D'où la tâche nouvelle : « porter à la pré-acquisition le *Dasein* comme un tout » (SZ 233), ce qui équivaut à « déployer en général pour la première fois la question du pouvoir-être-tout de cet étant » (SZ 233).

Y a-t-il un phénomène dans lequel cette question puisse être « ancrée » ? Oui : c'est dans « l'être-pour-la-mort » (*Sein zum Tode*) que le « pouvoir-être tout » vient à l'idée ! L'analyse très détaillée de ce phénomène existentiel permettra de vérifier tous les paradoxes de la thèse selon laquelle ce qui, vu du dehors, se présente comme « la fin de tout », à savoir la mort qui, plus ou moins brutalement, vient interrompre le cours d'une vie, est le seul « achèvement » auquel le *Dasein* a droit¹.

La situation se complique encore, si nous nous demandons quelle est la contrepartie de ce phénomène sur le versant de l'authenticité. De nouveau, Heidegger apporte une réponse surprenante : la seule *attestation* d'un pouvoir-être-tout authentique est apportée par la *conscience morale* (*Gewissen*) qui appelle chacun à un « pouvoir-être-tout authentique ».

Nous pouvons résumer dans le schéma suivant la nouvelle situation herméneutique qui nous fait franchir le seuil vers la constitution de l'être *originnaire* du *Dasein* :



1. Pour un excellent cadrage du problème, cf. Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 305-318.

Il reste à préciser le sens de cette originalité. Cela exige une *relecture* de l'analyse préparatoire du *Dasein*, sous le fil conducteur de la *temporalité* (SZ 234). Cette relecture permettra également de découvrir de nouveaux phénomènes existentiels, notamment l'*historialité* (*Geschichtlichkeit*). En même temps, l'analyse de la temporalité obligera de distinguer plusieurs « niveaux » du phénomène temporel, dont un seul pourra revendiquer d'être suffisamment originaire pour décider du sens même de l'être. « Le projet d'un sens de l'être en général peut s'accomplir dans l'horizon du temps » (SZ 235) : tel est le pari qui nous accompagnera jusqu'aux dernières pages de *Sein und Zeit*.

S'il faut indiquer, indépendamment de l'horizon ontologique ultime de cette recherche, quels sont les principaux acquis de la percée nouvelle que la phénoménologie herméneutique heideggerienne opère dans la compréhension du temps, on peut parler avec Paul Ricœur de « trois admirables découvertes »¹ : 1/ la découverte de l'enveloppement de la question du temps comme *totalité* dans la structure fondamentale du souci ; 2/ la définition de l'*unité* du temps par le jeu réciproque des ekstases temporelles ; 3/ enfin la nécessité de distinguer une *hiérarchie* plurielle de *niveaux de temporalisation*. Ainsi se trouve indiquée la tâche du commentaire de cette seconde partie : en même temps qu'il s'agira de retracer le mouvement de pensée qui permet d'accéder à ces découvertes fondamentales, la vigilance critique devra porter en particulier sur la manière dont Heidegger réussit à faire coïncider toujours davantage l'authentique et l'originaire. Ce projet ne se heurte-il pas à des limites fondamentales, non thématiques par Heidegger ? Avec Michel Haar, nous aurons à nous demander si ce projet n'est pas traversé par une triple tension, qui fait que « le formalisme existentiel éloigne indéfiniment l'existential ; l'originaire du temps diminue furtivement la portée de l'élan authentique ; la facticité, même refusée, introduit un défaut impossible au cœur du projet de soi »².

1. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 94-95.

2. Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990,

p. 14. L'interrogation critique résumée en ces termes porte notamment sur les phénomènes de l'être-pour-la-mort, de la voix de la conscience et de la résolution.

I

L'être-pour-la-mort

§ 46. DÉTERMINER ONTOLOGIQUEMENT L'ÊTRE-TOUT DU DASEIN : UNE TÂCHE IMPOSSIBLE ?

Au moment de nous lancer dans cette nouvelle enquête, il faut clairement prendre conscience de la difficulté du problème : étant donné tout ce que nous savons déjà du statut ontologique du *Dasein*, la tâche de saisir celui-ci dans son « être-tout » n'est-elle pas une entreprise impossible ?

Que le *Dasein* ne puisse pas être conçu comme un système clos est devenu évident à partir du moment où nous avons défini son être par le *souci*. Le « devancement de soi » (*Sichvorwegsein*) qui est la principale caractéristique du *souci* connote en effet une « ouverture » incompatible avec la fermeture d'un système. Et cette « ouverture » se maintient jusqu'à la fin ; même « à l'article de la mort » le *Dasein* ne peut pas ne pas « se soucier », se projeter vers des possibles. Le désespoir le plus noir, la mélancolie dépressive la plus profonde ne font que manifester *a contrario* ce qu'est l'être même du *Dasein*. Et la même chose vaut pour le « stoïcisme » le plus héroïque qui affiche une implacable indifférence à l'égard de toutes les vicissitudes de la vie.

Mais si, en faisant du *souci* la structure existentielle qui définit l'être même du *Dasein*, nous avons pris une « option » pour l'ouverture contre la fermeture, ne perdons-nous pas par le fait même de vue toute possibilité d'atteindre quelque chose qui mérite d'être appelé « totalité » du *Dasein* ? La « condition humaine », c'est-à-dire la condition ontologique du *Dasein*, ne doit-elle pas être définie comme non-totalité (*Unganzheit*), essentiellement fragmentée et fragmentaire, plutôt que comme totalité, comme « constant inachèvement » (*ständige Unabgeschlossenheit*, SZ 236), plutôt que comme achèvement. On a souvent comparé l'inachèvement de la vie à l'achèvement d'une œuvre ou d'un récit. Comment intégrer le fait de l'« excédent » (*Ausstand*) du pouvoir-être dans une idée de totalité qui serait applicable au *Dasein* ?

L'important est de voir que la difficulté est d'ordre *ontologique* et non *gnoséologique* ou épistémologique (SZ 236). Ce n'est pas en raison des limites intrinsèques ou des imperfections de sa faculté de connaître, mais en raison de ce qu'il est, que le *Dasein*, aussi longtemps qu'il est, n'a pas atteint sa « totalité » (SZ 236).

Les structures existentielles analysées jusqu'ici ne nous mettent pas en mesure de résoudre ces questions. Pour avancer, il faut entreprendre l'analyse *positive* de nouveaux phénomènes existentiels. C'est le phénomène de la mort — ou ce qui, en lui, relève d'une phénoménologie herméneutique — qui devra apporter une réponse à notre question : en quel sens une certaine idée de « fin » et de « totalité » caractérise-t-elle le *Dasein*, nonobstant son inachèvement et l'excédent et le devancement de soi du souci ?

§ 47. LA MORT D'AUTRUI : UNE FAUSSE APPROCHE ?

Dès que nous abordons le phénomène de la mort, nous nous heurtons à une difficulté fondamentale : personne n'a une expérience directe de la mort, communicable à autrui. Les expériences limites de retour à la vie au terme d'un coma prolongé sont elles-mêmes trop problématiques pour servir de contre-exemple probant. Ce que mourir veut dire pour celui qui l'éprouve est par définition incommunicable. D'où l'impossibilité de décrire l'expérience « de l'intérieur », comme l'exigent l'analytique existentielle et la phénoménologie intentionnelle. À défaut d'une approche « directe », ne faut-il alors pas tenter une approche indirecte, la seule praticable : partir de la mort d'autrui et de ce que nous ressentons à cette occasion, pour définir la signification *existentielle* du mourir ?

L'intérêt d'une telle approche est évident : non seulement le spectacle de la mort d'autrui nous apporte la preuve « objective », irréfutable, que nous ne sommes pas immortels, mais voués à mourir. En outre, ce que nous ressentons quand nous sommes témoins de la mort d'un de nos proches ou d'un être aimé semblerait nous fournir une idée adéquate de ce que mourir veut réellement dire *pour un existant*. Pourtant Heidegger hésite à s'engager dans cette voie, prônée entre autres vigoureusement par Gabriel Marcel, la voie qui consisterait « à choisir l'achèvement du *Dasein* d'autrui comme thème de substitution (*Ersatzthema*) pour l'analyse de la totalité du *Dasein* » (SZ 238).

La substitution impossible : Montaigne témoin de l'agonie de La Boétie

« Sur le soir, il commença bien à bon escient à tirer aux traits de la mort ; et comme je soupais, il me fit appeler, n'ayant plus que l'image et que l'ombre d'un homme, et comme il disait lui-même, *non homo, sed species hominis*, et me dit à toutes peines : — Mon frère, mon ami, plutôt à Dieu que je visse les effets des imaginations que je viens d'avoir ! Après avoir attendu quelque temps, qu'il ne parlait plus, et qu'il tirait des soupirs tranchants pour s'en efforcer, car alors la langue commençait fort à lui dénier son office, quelles sont-elles mon frère ? lui dis-je. — Grandes, grandes, me répondit-il ! Il ne fut jamais, suivis-je, que je n'eusse cet honneur que communiquer à toutes celles qui vous venaient à l'entendement ; ne voulez-vous pas que j'en jouisse encore ! — C'est mon *dea*, répondit-il, mais, mon

frère, je ne puis : elles sont admirables, infinies et indicibles. Nous en demeurâmes là, car il n'en pouvait plus. De sorte qu'un peu auparavant il avait voulu parler à sa femme et lui avait dit, d'un visage le plus gai qu'il le pouvait contrefaire, qu'il avait à lui dire un conte. Et il sembla qu'il s'efforçât pour parler : mais la force lui défaillant, il demanda un peu de vin pour la lui rendre. Ce fut pour néant ; car il s'évanouit soudain et fut longtemps sans voir.

« Étant déjà bien voisin de sa mort, oyant les pleurs de mademoiselle de La Boétie, il l'appela et lui dit ainsi : — Ma semblance, vous vous tourmentez avant le temps : voulez-vous avoir pitié de moi ? prenez courage. Certes, je porte plus la moitié de peine pour le mal que je vous vois souffrir, que pour le mien ; et avec raison, parce que les maux que nous sentons en nous, ce n'est pas nous proprement qui les sentons, mais certains sens que Dieu a mis en nous ; mais ce que nous sentons pour les autres, c'est par certain jugement et par discours de raison que nous le sentons : mais je m'en vais. Cela disait-il, parce que le cœur lui fallait. Or, ayant eu peur d'avoir étonné sa femme, il se reprit et dit : — Je m'en vais dormir : bonsoir ma femme ; allez-vous-en. Voilà le dernier congé qu'il prit d'elle.

« Après qu'elle fut partie : — Mon frère, me dit-il, tenez-vous auprès de moi, s'il vous plaît. Et puis, ou sentant les pointes de la mort plus pressantes et poignantes ; ou bien la force de quelque médicament chaud qu'on lui avait fait avaler, il prit une voix plus éclatante et plus forte, de sorte que toute la compagnie commença à avoir quelque espérance, parce que jusques lors la seule faiblesse nous l'avait fait perdre. Lors entre autres choses, il se prit à me prier et reprier avec une extrême affection, de lui donner une place de sorte que j'eus peur que son jugement fût ébranlé : même que lui ayant bien doucement remontré qu'il se laissait emporter au mal et que ces mots n'étaient pas d'un homme bien rassé, il ne se rendit point au premier coup et redoubla encore plus fort : — Mon frère ! mon frère ! me refusez-vous donc une place ? Jusques à ce qu'il me contraignît de le convaincre par raison, et de lui dire, que puisqu'il respirait et parlait, et qu'il avait un corps, il avait par conséquent son lieu. — Voire, voire, me répondit-il lors, j'en ai, mais ce n'est pas celui qu'il me faut ; et puis, quand tout est dit, je n'ai plus d'être. — Dieu vous en donnera un meilleur bientôt, lui fis-je. — Y fussé-je déjà, mon frère ! me répondit-il ; il y a trois jours que j'ahanne pour partir. Étant sur ces détresses, il m'appela souvent pour s'informer seulement si j'étais près de lui. Enfin, il se mit un peu à reposer, qui nous confirma encore plus en notre bonne espérance : de manière que, sortant de sa chambre, je m'en réjouis avec mademoiselle de La Boétie. Mais une heure après environ, me nommant une fois ou deux, et puis tirant à soi un grand soupir, il rendit l'âme, sur les trois heures du mercredi matin dix-huitième d'août, l'an mil cinq cent soixante-trois, après avoir vécu trente-deux ans neuf mois et dix-sept jours » (Michel Montaigne).

Quelles sont les raisons qui expliquent pourquoi ce « thème de substitution », une sorte de pis-aller à défaut d'une impossible expérience directe, doit être écarté ? On pourra évidemment soupçonner Heidegger d'être insensible à la mort d'autrui, pour exactement les mêmes raisons qui font que l'analytique existentielle privilégie la mienneté au détriment de la relation

primordiale à autrui. Lévinas, dans *Totalité et infini*, a engagé ce débat¹. Encore faut-il examiner aussi attentivement que possible l'argumentation de Heidegger.

Il n'est évidemment pas question de nier l'importance cruciale de la mort d'autrui. En revanche, il faut analyser avec précision les différentes composantes de l'expérience que nous avons de la mort d'autrui. De quoi exactement avons-nous l'expérience ? Le langage ordinaire et les innombrables rites de deuil et les rites funéraires qui, depuis l'aube de l'humanité, se sont tissés autour de cette expérience, apportent des éléments de réponse éloquents. Mourir, c'est apparemment « quitter le monde », « perdre l'être-au-monde », se séparer, sortir de l'être-au-monde, perdre le mode d'être du *Dasein* pour devenir un étant sous-la-main : un cadavre, une dépouille mortelle.

Or cet étant résiduel, le cadavre, paradoxalement, ne devient pas simple chose parmi les choses, du moins si l'on en croit les « réactions » et les attitudes des vivants à son égard. Même le langage en porte la trace : on parle du « défunt » (*der Verstorbene*) et non du « mort » (*der Gestorbene*, entendu au sens de la chose morte). Et en tant que tel, il est objet de « préoccupation » intense (qui se matérialise dans la complexité des rites funéraires) et même de sollicitude (il faut « honorer la mémoire des défunts » !).

La mort de l'autre qui nous a quittés et qui nous transforme en « survivants » qu'il laisse derrière lui (dans la langue allemande, l'expression *die Hinterbliebenen* désigne « la famille éplorée ») prend alors un aspect paradoxal. Elle nous éprouve cruellement, et en ce sens elle a bien un pouvoir de révélation *sui generis*, pour autant qu'elle nous apprend ce que *perdre* un être cher veut dire. Mais l'expérience de cette affection, le vécu de la perte, nous barre l'accès à l'expérience du mourant lui-même. Ce que veut dire « perdre l'être » (*Seinsverlust*) pour un existant, de cela nous n'en avons guère l'expérience. À défaut d'expérience directe, nous pouvons tout au plus « spéculer » sur la nature de cette expérience. « La mort certes se dévoile comme perte, mais plutôt comme une perte que les survivants éprouvent : dans cette épreuve, ne devient point comme telle accessible la perte d'être "éprouvée", "subie" par le mort lui-même. Nous n'expérimentons pas véritablement le mourir des autres, tout au plus les y "assistons"-nous toujours et seulement » (SZ 239).

À défaut d'expérience vive, le travail de la spéculation. Illustrons les formes possibles de cette spéculation par la manière dont Rilke, à la fin de la première élégie à Duino tente de cerner la manière d'être des jeunes morts qui ont été brutalement arrachés à la vie :

*Freilich ist es seltsam, die Erde nicht mehr zu bewohnen,
kaum erlernte Gebräuche nicht mehr zu üben,
Rosen, und anderen eigens versprechenden Dingen
nicht die Bedeutung menschlicher Zukunft zu geben;*

1. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, p. 208-213.

*das, was man war in unendlich ängstlichen Händen,
nicht mehr zu sein, und selbst den eigenen Namen
wegzulassen wie ein zerbrochenes Spielzeug.
Seltsam, die Wünsche nicht weiterzuwünschen. Seltsam,
alles, was sich bezog, so lose im Raume
flattern zu sehen. Und das Totsein ist mühsam
und voller Nachhohn, daß man allmählich ein wenig
Ewigkeit spürt...*

Risquons une traduction aussi littérale que possible :

Et certes, ne plus habiter la terre est étrange,
ne plus exercer des coutumes à peine apprises,
ne plus donner le sens d'un avenir humain
aux roses, et aux autres choses pleines de promesses,
ne plus être ce qu'on fut entre des mains
infiniment anxieuses, et même laisser de côté
son propre nom, tel un jouet cassé.
Étrange : ne plus continuer à désirer les désirs, étrange :
voir flotter si lâchement dans l'espace,
tout ce qui fut lien. Et l'être-mort est laborieux
et plein de rattrapage, afin que progressivement, on sente
un peu d'éternité...

Nous comprenons alors mieux ce que Heidegger veut dire quand il décrit la mort d'autrui comme « thème de substitution ». Quoi qu'il en soit de l'importance psychologique, anthropologique (peut-être même « métaphysique » — mais nous ne sommes pas encore dans la métaphysique, nous sommes dans une simple *analytique* du *Dasein*) de l'expérience de la mort d'autrui, celle-ci ne saurait nous procurer ce que nous cherchons, à savoir une « analyse ontologique de l'achèvement du *Dasein* » (SZ 239).

Heidegger ajoute encore un motif plus fondamental : l'être-avec-autrui comporte la structure de la *Vertretbarkeit* (la « délégation » ou la « représentabilité »). L'être-ensemble quotidien est rempli des manifestations de cette représentabilité : du délégué de classe au ministre plénipotentiaire qui se fait représenter par un sous-secrétaire pour inaugurer les chrysanthèmes en passant par les délégués syndicaux des entreprises. Mais, quoi qu'il en soit de l'étendue et de l'importance sociale de ce phénomène, personne ne peut déléguer un autre pour mourir à sa place, même s'il est vrai qu'on peut envoyer quelqu'un à la mort, comme le fait le roi David avec Urie. « Nul ne peut prendre sur soi le mourir d'autrui » (SZ 240, trad. mod.). Nul ne peut dire, même s'il le voulait : ta mort, c'est moi qui m'en charge à ta place.

Pour éviter tout malentendu, Heidegger précise aussitôt qu'il est tout à fait possible de se *sacrifier* à la place d'un autre. Et c'est cette possibilité de

« substitution », avec sa profonde signification éthique et métaphysique, que Lévinas ne cesse de méditer dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Sans doute Heidegger a-t-il insuffisamment prêté attention à cet aspect « éthique » de la substitution, qui pourrait bien, à sa façon, apporter une réponse à la question de l'« être-tout » du *Dasein*. Mais, à ses yeux, il importe de ne pas brouiller les frontières entre l'analyse éthique et l'analyse ontologique. Du point de vue ontologique, on ne saurait tricher avec l'implacable constat que chacun meurt seul, même s'il a la chance d'être entouré et assisté au moment de son trépas : « Son mourir, tout *Dasein* doit nécessairement à chaque fois le prendre lui-même sur soi. La mort, pour autant qu'elle "soit", est toujours essentiellement mienne, et certes elle signifie une possibilité spécifique d'être où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein* à chaque fois propre. Dans le mourir, il apparaît que la mort est ontologiquement constituée par la mienneté de l'existence » (SZ 240).

L'enquête sur le phénomène existentiel de la mort doit donc repartir à zéro, avec pour consigne de s'en tenir à la stricte mienneté. Vient s'y ajouter une seconde consigne : s'en tenir à la pure description phénoménologique, à supposer que celle-ci soit possible, sans s'encombrer de considérations médico-biologiques. Le regard purement biologique a bien du mal à reconnaître que tous les vivants ne « finissent » pas de la même manière ! L'arrêt purement biologique de la vie peut être désigné par le terme de *Verenden* (« périr », avec souvent la connotation cynique : « crever ») ou par le terme médical d'*exitus* (qui désigne souvent dans le langage des carabins le défunt). Toute l'analyse heideggérienne repose ainsi sur le pari que, compris au sens existentiel, le mourir du *Dasein* n'est réductible à aucun de ces aspects.

§ 48. EXCÉDENT, FIN ET TOTALITÉ

Encore faut-il déterminer ce sens existentiel. Les premières distinctions lexicales ont pour effet de rendre *plurivoques* les notions de fin, d'achèvement, de totalité, etc. Cette polysémie ne doit pas être envisagée uniquement d'un point de vue linguistique ; c'est la richesse de sens abritée dans le phénomène lui-même qui doit être pensée du point de vue de ses conséquences ontologiques. D'une part, il faut pouvoir montrer en quoi l'idée d'achèvement, sous-jacente à la notion du « périr », est ontologiquement inapplicable au *Dasein* ; d'autre part, il faut demander au *Dasein* lui-même de nous fournir des notions plus adéquates.

Heidegger passe aussitôt aux « travaux pratiques », en prenant pour fil conducteur la notion d'excédent ou de « sursis » (*Ausstand*), déjà rencontrée, en se demandant en quel sens elle peut s'appliquer au *Dasein*. Au départ, il y a le constat irréfutable déjà évoqué à plusieurs reprises : le *Dasein*

se caractérise par son perpétuel état d'inachèvement (plus exactement de « non-totalité » = *Unganzheit*) qui ne prend fin qu'avec la mort (SZ 242). Une désignation plus « positive » de ce phénomène est fournie par la notion d'excédent ou de sursis. Or, cette expression prend une signification différente selon le statut ontologique des étants auxquels elle s'applique. S'il est vrai que, vivants, nous sommes tous des morts en sursis, le rapport à la mort n'est pas le même selon qu'il s'agit du *Dasein* et des autres étants. Au niveau des étants à-portée-de-la-main, on parlera d'excédent ou de sursis pour désigner la partie manquante d'un ensemble. Ainsi par exemple, la dette non encore complètement acquittée pourra être dite « en sursis ». Or, le *Dasein* ne forme pas un « ensemble » en ce sens. La « mort » n'est donc pas la « pièce manquante » d'un puzzle.

D'autres analogies, à première vue plus pertinentes, sont tout aussi trompeuses. Ainsi par exemple les images d'achèvement, empruntées à la sphère végétale : la maturation du fruit, arrivée à son terme, etc. Ce sont souvent ces images consolatrices qui sont sollicitées pour émousser le scandale de la mort. Heidegger ne récuse pas la légitimité de telles comparaisons, mais il insiste pour qu'on ne méconnaisse pas les vraies différences. Rien ne garantit en effet « que la maturité comme "fin" et la mort comme "fin" coïncident jusque dans leur structure ontologique de "fin" ». Interpréter systématiquement toute fin comme un « accomplissement » (*Vollendung*), c'est oublier que même un *Dasein* « inaccompli » finit » (SZ 244), comme le rappellent les statistiques des jeunes qui décèdent annuellement dans des accidents de la route. Et indépendamment même de ces décès, le fait est « que, le plus souvent, il finit dans l'inaccomplissement, à moins qu'il ne soit défait et usé » (SZ 244). Dans le spectacle affligeant qu'offre la maladie d'Alzheimer on cherchera en vain les signes d'un quelconque accomplissement¹. Peu de morts humaines présentent le visage glorieux et pacifique de l'accomplissement. Cela rend d'autant plus urgente la tâche éthique de l'accompagnement des mourants pour leur permettre malgré tout, dans la mesure du possible, d'atteindre une sorte d'accomplissement².

À défaut d'une coïncidence très rarement atteinte entre la fin et l'accomplissement, on ne peut pas non plus se rabattre sur des notions contraires comme « cesser », « s'arrêter », « s'achever », « disparaître » etc., car « la mort comme fin du *Dasein* ne saurait se laisser caractériser par aucun de ces modes du finir » (SZ 245). Tous ces modes définissent un « être-à-la-fin » (*Zu-Ende-Sein*). Or, le phénomène existentiel de la mort implique une tout autre structure ontologique : l'être-pour-la-fin (*Sein zum Ende*) qu'il s'agira d'analyser en sa spécificité.

1. Encore peut-on se demander avec Michel Haar si l'insistance heideggérienne sur l'auto-possibilisation du *Dasein* ne l'a pas empêché en partie de rendre justice au visage sombre de la destruction et de la dégradation vécue. Cf. Michel Haar, *op. cit.*, p. 30.

2. Cf. les travaux de Elisabeth Kübler-Ross et de son école.

§ 49. ANALYSE EXISTENTIALE

ET INTERPRÉTATION EXISTENTIELLE DE LA MORT

Ce qui frappe dans la démarche heideggerienne, c'est la complexité des travaux d'approche nécessaires avant de pouvoir accéder à ce phénomène existentiel. Tout se passe comme s'il fallait déblayer beaucoup de terrain avant d'atteindre le phénomène proprement dit. Cette prudence illustre à sa manière la difficulté évoquée dès le § 10, de la délimitation entre l'analytique existentielle et la simple anthropologie. Ce n'est pas un hasard si le même terme de « délimitation » (*Abgrenzung*) figure également dans le titre du présent paragraphe. En un sens, cette délimitation est d'autant plus nécessaire de nos jours que le phénomène de la mort fait maintenant l'objet d'un grand nombre de recherches interdisciplinaires, parfois regroupées sous le titre générique de « thanatologie »¹.

Heidegger lui-même procède à une quadruple délimitation.

1 / Par rapport aux *sciences biologiques et médicales*. Ces sciences *ontiques* ont besoin d'une clarification *ontologique* du concept de *vie*. Cette « ontologie de la vie » est subordonnée de son côté à une ontologie du *Dasein*. Ici intervient la distinction déjà mentionnée entre le « périr » (*Verenden*) et le « mourir » du *Dasein*. Non que le *Dasein* soit indifférent à l'aspect physiologique de la mort ; au contraire, il l'affecte tout comme il affecte n'importe quel autre vivant. Mais il l'affecte de manière spécifique. Heidegger exprime cette différence en parlant du « décéder » (*Ableben*). Le « décéder » est au *Dasein* ce que le « périr » est au simple vivant. L'intérêt de cette terminologie est que « mourir » au sens existentiel n'est plus synonyme de « décéder » !

Il importe de remarquer que la délimitation ne signifie pas que l'analytique existentielle devrait se désintéresser des résultats des sciences biologiques et médicales. Mais ces informations cliniques n'annulent pas le fait que la mort, comme la maladie en général (la maladie physique tout comme la maladie psychique), est comprise comme un phénomène existentiel (SZ 247), comme l'exprime une phrase de Adhémar Gelb : « Il ne faut jamais perdre de vue le fait que la maladie menace l'existence d'un être vivant. » Or le discours purement technique et clinique risque toujours de méconnaître l'importance que revêt l'expérience de cette menace pour l'existant.

2 / Par rapport aux *sciences psychologiques et historiques, anthropologiques* en général, la même remarque doit être faite. Aujourd'hui les recherches psychologiques et historiques, relatives à l'histoire des mentalités, anthropologiques enfin, sont nettement plus développées que du temps de la rédaction de *Sein und Zeit*. On aurait tort de les ignorer. Néanmoins la remarque de

Heidegger concernant les conceptions « primitives » de la mort se laisse appliquer à tous ces travaux : ils reflètent une compréhension du *Dasein* qui doit être interprétée à la lumière d'une analytique existentielle (SZ 247).

3 / La troisième délimitation, en l'occurrence très importante, concerne la ligne de partage entre l'analyse *existentielle* et les prises de position *existentielles*. Ici, c'est en particulier le discours de la théologie chrétienne relativement à la mort et à la vie après la mort qui est visé. La foi chrétienne, qui proclame la mort et la résurrection de Jésus-Christ, ne peut pas ne pas proposer une interprétation de la vie après la mort, comme le montre en particulier le chapitre 15 de la première Epître aux Corinthiens. Mais pour Heidegger tout se passe comme si, ce faisant, on s'aventurait dans un domaine transcendant qui échappe au phénoménologue qui doit s'en tenir aux données de l'expérience. Ici nous retrouvons l'opposition de l'immanence et de la transcendance. Pour Heidegger, il faut très clairement opter pour une interprétation purement immanente de la mort, sans pour autant trancher la question de savoir si, oui ou non, on a le droit de s'intéresser à la vie après la mort : « L'interprétation ontologique immanente de la mort précède toute spéculation ontico-transcendante sur celle-ci — là est l'essentiel » (SZ 248).

L'important est donc de reconnaître que n'importe quelle interprétation existentielle présuppose nécessairement une structure existentielle commune. Mais, concernant la détermination de ce commun dénominateur existentiel, il est peut-être permis d'être un peu plus audacieux que Heidegger lui-même. A supposer qu'il y ait un « désir d'éternité »¹ au cœur de toute expérience humaine, et qu'il ne soit pas seulement l'expression d'une option existentielle particulière, il faudra bien déterminer la signification existentielle d'un tel désir. D'une certaine manière, cela reviendrait à monter en quel sens « le phénomène intégral de la mort comprend à côté de la *Diesseitigkeit* aussi une *Jenseitigkeit* »². Mais qu'on entende bien : même dans cette hypothèse, la tâche de l'analyse existentielle n'est en aucun cas de cautionner une interprétation religieuse de l'existence de préférence à une autre. Avant ces questions vient la tâche phénoménologique de décider ce qui doit être retenu comme faisant partie de l'essence même du phénomène !

4 / Enfin Heidegger trace également une limite par rapport à la « métaphysique » qui voit dans la mort un aspect majeur du mal dans le monde (voir le traitement de ce problème dans le cadre de la théodicée ou des mythes gnostiques). L'indication de cette limite est décisive pour comprendre le statut épistémologique de l'analytique existentielle : en tant que simple *analytique*, elle ne s'aventure pas encore sur le terrain de la *métaphysique* ! Ce ne sera qu'une fois qu'on aura élaboré cette analytique et défini l'ontologie fondamentale qui en résulte qu'on pourra s'aventurer sur le terrain d'un questionnement métaphysique plus élaboré. De fait, un examen attentif des écrits de Heidegger montre

1. Cf. notamment Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975.

1. Cf. Ferdinand Alquié, *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, « Quadrige », 1983.

2. Michel Haar, *op. cit.*, p. 39.

que cette interrogation ne se développe qu'à partir de 1929 avec la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? », c'est-à-dire après l'élaboration de *Sein und Zeit*. Pour la bonne intelligence de la problématique heideggerienne, on aura donc intérêt à ne pas confondre totalement le chantier de l'ontologie fondamentale et celui de la métaphysique.

Ces quatre délimitations illustrent à leur façon l'étroite marge de manœuvre dont dispose l'analytique existentielle proprement dite, caractérisée par le pari méthodologique suivant : s'en tenir strictement à une caractérisation ontologique purement « formelle » du phénomène de la mort, sans faire intervenir des interprétations existentielles déterminées. Le souci de faire abstraction de telles options est l'équivalent de la réduction husserlienne. En même temps, il s'agit de respecter la richesse de sens et la complexité du phénomène étudié, en évitant toute construction purement conceptuelle d'une quelconque idée arbitraire de la mort (*eine zufällig und beliebig erdachte Idee vom Tode*). En ce sens, la démarche heideggerienne n'a rien de constructiviste. D'autre part, elle ne consiste pas dans un simple déchiffrement (*ablesen*) descriptif. Comment tenir en même temps ces deux exigences : ni *construction*, ni simple *description* ? Une fois encore il faudra parier sur les ressources spécifiques d'une *phénoménologie herméneutique* !

§ 50. PREMIÈRE PRÉ-ESQUISSE DE LA STRUCTURE ONTOLOGICO-EXISTENTIALE DE LA MORT

Ce n'est qu'au terme de toutes ces explications préalables que nous sommes en mesure d'entamer l'interprétation existentielle du phénomène de l'être-pour-la-fin, du moins d'en donner une esquisse provisoire (*Vorzeichnung*). Celle-ci a pour tâche d'identifier le « visage » que revêtent la facticité, l'existence et la déchéance à même le phénomène de la mort.

L'être-pour-la-fin veut dire que la fin nous « attend » et qu'à tout moment de notre vie nous avons déjà un rapport à cet événement qui n'a pas encore lieu et dont nous ne savons pas quelle forme il prendra pour nous. La traduction Vezin est ici plus juste que celle de Martineau : « La fin attend le *Dasein*, elle le guette » au lieu de : « La fin pré-cède le *Dasein*. » Le substantif correspondant est choisi pour marquer le lien avec l'*Ausstand* (« excédent ») : *Bevorstand* que Martineau traduit par « pré-cédence » et Vezin par « imminence ».

Il reste à préciser la nature particulière de cette « imminence », concernant la mort. En effet, il s'agit d'une imminence d'un autre type que celle d'un orage, d'une scène de ménage, d'une crise gouvernementale, etc. La mort « attend » le *Dasein* comme « sa possibilité la plus propre, absolue, indépassable » (*die eigenste, unbezüglichsste, unüberholbare Möglichkeit*, SZ 250). Ce qui, vu de l'extérieur, se présente comme un événement inéluctable,

devient maintenant une *tâche* à laquelle il est impossible de se dérober : « La mort est une possibilité d'être que le *Dasein* a lui-même à chaque fois à assumer. Avec la mort, le *Dasein* se pré-cède lui-même [*steht... sich bevor* : « a rendez-vous avec lui-même », trad. Vezin] en son pouvoir-être le plus propre » (SZ 250). C'est ainsi que le devancement de soi qui caractérise le souci trouve sa vérification la plus extrême : « Le moment structurel du souci a dans l'être-pour-la-mort sa concrétion la plus originaire » (SZ 251). Et, en cette matière, le souci est évidemment inséparable de l'affection fondamentale de l'angoisse. Qu'il est livré à la mort (*dem Tod überantwortet*), cela le *Dasein* l'éprouve, préalablement à tout savoir, dans l'affection de l'angoisse qui, ici encore, manifeste son pouvoir révélateur propre : « L'angoisse de la mort est angoisse « devant » le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable » (SZ 251). Cela n'a rien à voir avec la peur de « disparaître », de périr et le vécu du « décéder » !

En faisant de l'angoisse le vrai révélateur de la signification existentielle du mourir, Heidegger la dissocie complètement du « savoir » et des informations biologiques médicales, etc., relativement à la manière dont on meurt. C'est là certainement un des grands intérêts de son analyse : le sens existentiel du mourir n'est pas fonction d'un savoir quelconque ! Tout dépend au contraire du lien fort établi entre le concept existentiel de la mort et le souci conjoint à l'angoisse : « Le mourir se fonde, quant à sa possibilité ontologique, dans le souci » (SZ 252). On ne peut pas non plus invoquer l'histoire des mentalités pour invalider cette thèse. Car, s'il est vrai qu'on ne meurt pas de la même manière à toutes les époques de l'histoire, ces variations ne pourraient même pas apparaître, si le mourir n'avait pas déjà un sens existentiel.

§ 51. LA MORT AU QUOTIDIEN

S'il est vrai que le concept existentiel de la mort implique les structures de l'existence, de la facticité et de la déchéance, il devient nécessaire d'interroger également le visage qu'offre le mourir à même la quotidienneté. En effet celle-ci donne lieu à sa manière à une certaine compréhension de l'être-pour-la-mort, interprétation qui se reflète dans une « affection » (*Befindlichkeit*) particulière, un discours social sur la mort, des attitudes et des comportements.

Même s'il le voulait, le discours public ne peut pas masquer le fait que la mort est un événement de la vie : les « décès » (*Todesfall*) sont « des choses qui arrivent » ; « on meurt » autour de nous. Mais dans le discours quotidien, ces « cas de décès » ne nous concernent pas vraiment. Le « on » qui meurt, c'est « personne » (SZ 253). Nous retrouvons ici quelque chose de l'équivoque analysée au § 38. « Le « mourir » est nivelé en un événement survenant, qui certes atteint le *Dasein*, mais n'appartient pourtant proprement à personne. Si jamais l'équivoque caractérise en propre le bavardage, c'est

bien lorsqu'il prend la forme de ce parler de la mort. Le mourir, qui est essentiellement et irremplaçablement le mien, est perverti en un événement publiquement survenant qui arrive au On. Le discours caractéristique parle de la mort comme d'un "cas" survenant constamment. Il la présente comme toujours déjà "effective" et il en voile le caractère de possibilité et, avec lui, les moments essentiels de l'absoluité et de l'indépassabilité » (SZ 253).

Le discours quotidien relatif à la mort porte ainsi la marque de l'« esquive recouvrante » (*verdeckendes Ausweichen*), dont un des symptômes est le comportement de dénégation qui pousse les proches du mourant (qui est lui-même souvent plus « lucide » qu'il n'ose l'avouer) à se retrancher derrière des paroles de consolation faussement rassurantes : « Demain cela ira mieux », « Ce n'est pas si grave », etc. Ceux qui parlent ainsi cherchent en réalité à se rassurer eux-mêmes. Dans la mesure où ce genre de discours est collectivement pratiqué, on devra parler d'un véritable *aliénation* ou d'un refoulement collectif : « Le On empêche le courage de l'angoisse de la mort de se faire jour » (*Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen*, SZ 254).

Sans doute Heidegger n'est-il pas un moraliste, ni un critique des comportements sociaux, et il ne faut pas se tromper sur la finalité ontologique de son analyse. Mais on devine aisément les « applications » possibles de celle-ci. Il faut se souvenir ici de ce qui a été dit antérieurement de la quotidienneté : la tendance à l'occultation et à l'esquive a elle-même un pouvoir spécifique de révélation (comme c'est le cas, dans un autre ordre, d'un lapsus ou d'un symptôme psychosomatique). La façon dont nous nous comportons quotidiennement devant la mort contient au moins une indication de ce qui est réellement en jeu dans ce phénomène : « Pour le *Dasein*, il y va, même dans la quotidienneté médiocre, constamment de ce pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable, serait-ce même selon le mode de la préoccupation pour une indifférence quiète [*unbelegt* : ce qui ne me regarde, ne me concerne pas] à l'égard de la possibilité extrême de son existence » (SZ 254-255).

§ 52. LA « CERTITUDE » QUOTIDIENNE DE LA MORT ET LE CONCEPT EXISTENTIAL PLÉNIER DE LA MORT

Nous ne sommes pas encore quittes avec ce que la quotidienneté peut nous apprendre de notre rapport réel à la mort. Il faut encore interroger le mode particulier de *certitude* qui sous-tend des énoncés quotidiens du genre suivant : « Il faut bien mourir un jour. » Il est important de remarquer que c'est précisément dans ce contexte que Heidegger, dont nous avons vu l'intérêt qu'il porte au « je suis » du *cogito* cartésien, croise la problématique cartésienne de la certitude. Nous y reviendrons plus loin. Mais notons d'emblée que c'est précisément ici, et nulle part ailleurs, surtout pas dans un contexte épistémologique, que doit être développée la problématique existentielle de

la certitude, c'est-à-dire une interrogation sur « l'être-certain comme mode d'être du *Dasein* » (*Gewissen als Seinsart des Daseins*, SZ 256).

Un tel être-certain n'est pas, contrairement aux apparences, une simple « conviction ». Sans doute sommes-nous intimement « convaincus » qu'il nous faut mourir un jour. Mais ceci n'est encore qu'une expression inadéquate de la *certitude existentielle* (*Daseinsgewissenheit*) qui caractérise l'être-pour-la-mort. Contrairement aux apparences, il ne s'agit pas d'une simple certitude empirique, résultant d'une inférence à partir d'un certain nombre d'observations empiriques. Car une telle inférence présuppose un savoir acquis, mais qu'on pourrait tout aussi bien ne pas avoir. Contrairement à ce que laisse entendre la légende du Bouddha, ce n'est pas la confrontation brutale avec le spectacle d'un cadavre qui lui fait découvrir sa mortalité. Avant même cette découverte, Bouddha portait déjà en lui la certitude de son mourir, même si son entourage l'entretenait dans l'esquive constante.

Tout se passe pour Heidegger comme si, empêtrés dans la quotidienneté, nous avions une attitude analogue à celle de Bouddha. Nous nous trompons d'objet de certitude : ne sachant ni le jour ni l'heure de notre mort, nous pouvons entretenir l'incertitude, alors que la vraie certitude est celle que la mort est « possible à tout instant » (SZ 258). Cette esquive ne fait que révéler *a contrario* quelles sont les véritables déterminations du concept ontologique plénier de la mort : « La mort comme fin du *Dasein* est la possibilité la plus propre, absolue, certaine et comme telle indéterminée, indépassable du *Dasein* » (SZ 258-259).

Ainsi avons-nous trouvé une première réponse à la question de l'être-tout possible du *Dasein*. Mais il s'agit d'une réponse qui ne vaut d'abord que pour le plan de l'existence inauthentique. C'est en réfléchissant à nos multiples réactions de fuite, d'esquive (besoin de consoler, de rassurer, etc.) devant la mort que nous entrevoyons sa véritable signification existentielle. Se pose alors une nouvelle question : est-il seulement possible d'imaginer un comportement différent ? En quoi consisterait une attitude « authentique » devant la mort, comme possibilité existentielle et existentielle ?

§ 53. PROJET EXISTENTIAL D'UN ÊTRE-POUR-LA-MORT AUTHENTIQUE

C'est sur cette difficile question que s'achève le chapitre consacré à l'être-pour-la-mort. D'entrée de jeu Heidegger signale le danger de succomber aux constructions spéculatives arbitraires. La seule façon de parer à ce danger est de se tenir au plus près de ce qui a déjà été défini comme concept existentiel de la mort (être-pour-la-mort = être-pour-une-possibilité) et de la compréhension de la mort qui se révèle, fût-ce sous le mode de l'occultation et de l'esquive, dans les attitudes quotidiennes que nous adoptons à son égard.

Ici, plus qu'ailleurs peut-être, on vérifie que l'analyse de la quotidienneté possède un pouvoir de manifestation ontologique propre, qui ne doit pas être confondu avec un jugement moral !

C'est aussi l'occasion de prendre conscience de l'immense paradoxe que contient la définition existentielle de l'être-pour-la-mort comme être-pour-une-possibilité. En effet, être-pour-une-possibilité, cela veut dire d'ordinaire plusieurs choses qui, pour des raisons évidentes, ne peuvent guère s'appliquer à la mort. D'abord la visée réalisatrice d'un projet. En l'occurrence, cette visée ne peut prendre que la forme de « la provocation du décès » (*Herbeiführung des Ablebens*, SZ 261), c'est-à-dire, tout bonnement, du suicide. L'idée que le suicidaire seul accomplit authentiquement le sens de l'être-pour-la-mort en tant que possibilité est une tentation dangereuse qui, de nos jours, semble recueillir un nombre de plus en plus considérable d'adeptes.

En second lieu, être-pour-une-possibilité veut dire avoir sans cesse présent à l'esprit une chose, ne penser qu'à ça. Une partie de l'antique *ars moriendi* se déploie de fait sur ce registre. Les traces que cette attitude a laissées dans l'histoire de l'art et de la littérature sont considérables, comme l'ont montré des travaux historiques récents. On ne peut pas non plus négliger le fait que la maxime « Se soucier du mourir » — *Meletè tou thanaton* — est une des maximes les plus fondamentales de la philosophie ancienne¹. De fait Heidegger admet que ce « penser à la mort » peut contenir des éléments d'authenticité. Il le soupçonne néanmoins globalement de neutraliser la possibilité en tant que possibilité (SZ 261).

En troisième lieu, être-pour-une-possibilité veut dire une attitude d'attente (SZ 261) plus ou moins tendue. Mais de cette manière, nous revenons au premier cas de figure. L'attente est dirigée vers l'avoir-lieu futur d'un événement. C'est elle qui résonne dans la question que les disciples adressent à Jésus : « Dis-nous quand cela aura lieu et quel sera le signe que tout cela va finir ? » (Mc 13, 3). Cela vaut la peine d'examiner l'étrange réponse qui leur est donnée. Là où la demande ne s'intéresse qu'à l'échéance proche ou lointaine d'un événement, la réponse de Jésus lui restitue son caractère de possibilité permanente.

Concernant l'être-pour-la-mort, il faut donc conclure que « la proximité la plus proche de l'être-pour-la-mort comme possibilité est aussi éloignée que possible d'un effectif » (SZ 262). A l'attente se substitue alors une autre structure : le « devancement dans la possibilité » (*Vorlaufen in die Möglichkeit*, SZ 261), ce que Vezin traduit un peu militairement par « marche d'avance dans la possibilité ». Comment caractériser plus concrè-

tement cette structure existentielle ? S'agit-il malgré tout d'une forme voilée d'anticipation ? En réalité, c'est un mode particulier de *compréhension* qu'il s'agit de décrire, en se rappelant la définition existentielle du comprendre introduite au § 31 : « Le comprendre ne signifie pas principalement fixer du regard un sens [*Begaffen eines Sinnes*, "béate contemplation d'un sens" dans la traduction Vezin, on pourrait presque dire : "être bouche bée devant un sens"]], mais se comprendre dans le pouvoir-être qui se dévoile dans le projet » (SZ 263).

Heidegger définit ce devancement par cinq traits qui, tous, semblent connoter une certaine idée d'authenticité :

1 / Il s'agit de la possibilité la plus propre du *Dasein* : « La mort est la possibilité la plus propre du *Dasein*. L'être pour celle-ci ouvre au *Dasein* son pouvoir-être le plus propre, où il y va purement et simplement de l'être du *Dasein* » (SZ 263).

2 / L'absoluité : « La possibilité la plus propre est absolue » (*Unbezüglichlichkeit*). Il faut prendre cette notion au sens le plus littéral du détachement « absolu » résultant de l'absence de relation. En ce sens, l'être-pour-la-mort a un pouvoir de singularisation extrême : « L'absoluité de la mort comprise dans le devancement singularise (*vereinzelte*) le *Dasein* vers lui-même » (SZ 263, trad. mod.).

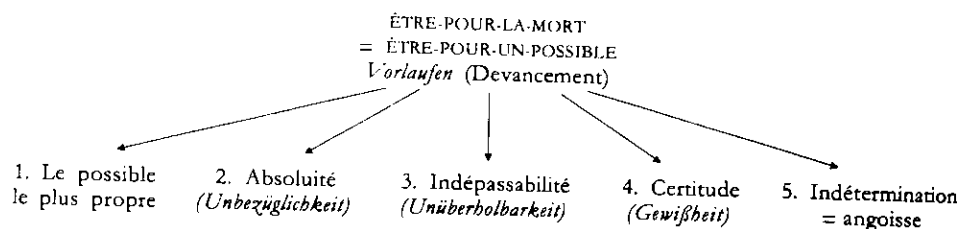
3 / L'indépassabilité : « La possibilité la plus propre, absolue, est indépassable (*unüberholbar*). » On pourrait dès lors la confondre avec l'idée d'inéluçabilité, interprétée en un sens fataliste. Une telle interprétation supprimerait le caractère de possibilité. Sans doute cette indépassabilité est-elle le sceau de la finitude, mais ce n'est pas comme si le *Dasein* était prisonnier de celle-ci, à la manière d'un animal enfermé dans une cage, ou à la manière de l'âme prisonnière du corps dans le mythe orphique. En réalité, cette indépassabilité est synonyme de liberté finie. Le devancement peut en effet librement se réaliser dans la possibilité extrême du sacrifice de soi (*Selbstaufgabe*), qui réalise authentiquement ce dont le suicide est la caricature. Le don libre de sa vie représente ainsi « une possibilité authentique d'exister comme pouvoir-être-total » (SZ 264).

4 / Aux trois traits énumérés jusqu'ici s'ajoute celui de la certitude, déjà évoqué au paragraphe précédent. Il s'agit d'une certitude existentielle, et non épistémique, qu'il faut comprendre comme modalité particulière du devancement : « C'est seulement dans le devancement que le *Dasein* peut s'assurer de son être le plus propre dans sa totalité indépassable » (SZ 265). Dans les *Prolegomènes*, Heidegger souligne vigoureusement que cette certitude vient se substituer à la certitude égologique du *cogito* cartésien. Là où le *cogito* cartésien dit : *sum, existo*, le *Dasein* heideggerien dit : *sum moribundus* (GA 20, 437). Il s'agit de deux types incomparables de certitude, épistémique d'un côté, existentiel-ontologique de l'autre (GA 20, 440). Heidegger précise même que la certitude du *cogito* ne peut pas être mise en concurrence avec la certitude existentielle du *Dasein* : « Cette certitude que je suis moi-même dans mon devenir-mourant (*Sterbenwerden*), est la certitude fondamentale du

1. Voir en particulier *Phédon* 64a 4-6. Ce motif a été à plusieurs fois commenté par Eugen Fink, notamment dans son ouvrage *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, où il propose sa propre interprétation du phénomène de la mort qui mérite d'être confrontée à celle de Heidegger. Cf. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg/München, K. Alber, 1979, p. 98-215.

Dasein lui-même et c'est un authentique énoncé existentiel, tandis que le *cogito sum* n'en est une qu'en apparence » (GA 20, 437)¹.

5 / Enfin, c'est à la lumière du devancement qu'il faut relire le trait de l'indétermination qui qualifie la certitude de mourir. Dans le registre de l'inauthenticité, il signifie simplement une échéance toujours à nouveau différée. A présent elle révèle son vrai visage : la « menace constante et pure et simple qui monte de l'être isolé du *Dasein* » (SZ 265). Rien d'étonnant que cette menace constante (*ständige Bedrohung*) ait un révélateur précis : l'angoisse ! « L'être-pour-la-mort est essentiellement angoisse » (SZ 266). Nous avons alors en main tous les éléments qui définissent la structure existentielle de l'être-pour-la-mort :



Ces cinq traits se retrouvent dans la définition récapitulative du possible être-pour-la-mort authentique : « Le devancement dévoile au *Dasein* sa perte dans le On-même et le transporte devant la possibilité, principalement dépourvue de sollicitude préoccupée, d'être lui-même — mais lui-même dans la liberté pour la mort passionnée, déliée des illusions du On, factice, certaine d'elle-même et angoissée » (SZ 260).

Cette définition, sur laquelle s'achève l'analyse existentielle de l'être-pour-la-mort, appelle deux remarques :

- 1 / On peut s'étonner de l'adjectif « passionné » (*leidenschaftlich*) qui vient ici qualifier la liberté face à la mort. Heidegger lui-même ne justifie pas le sens qu'il convient de lui donner. Ce sera la tâche de l'interprète de montrer en quel sens la liberté pour la mort prend le visage d'une passion.
- 2 / La deuxième remarque s'appuie sur le texte de Heidegger lui-même et elle s'avère décisive pour la suite. En effet, la définition qui vient d'être citée n'indique encore qu'une simple possibilité d'un être-pour-la-mort authentique. Rien ne nous garantit que cette possibilité soit praticable, et sous quelles conditions. Il faut donc pousser encore plus loin l'interrogation du *Dasein* lui-même, dans le but d'y découvrir le témoignage, tiré de

1. Sur ce problème de la certitude, cf. Jean-François Courrière, *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 3-4-511.

son pouvoir-être le plus propre, d'une possible authenticité de son existence, et cela non seulement en « l'annonçant comme existentiellement possible, mais en l'exigeant de lui-même » (SZ 267).

« Témoignage » (*Zeugnis*), « attestation » (*Bezeugung*) et « exigence » (*Forderung*) : telles sont les trois notions qui seront au cœur de l'analyse suivante.

Avant d'aborder celle-ci, concluons sur une dernière remarque : à supposer qu'il faille travailler avec un concept existentiel de la mort, n'y aurait-il pas lieu de développer le même type d'analyse à propos de l'autre extrémité de la vie humaine, à savoir le phénomène de la naissance ? Y a-t-il lieu de produire un concept existentiel de la naissance, tout aussi décisif pour définir l'intégralité de l'existence, que le rapport à la mort ? Si nous ne nous résignons pas à considérer la naissance comme un pur fait biologique, il faudra bien lui attribuer d'une manière ou d'une autre une signification existentielle, sans doute tout aussi décisive pour la compréhension du *Dasein* que l'est l'être-pour-la-mort. Nous sommes alors conduits à développer une compréhension existentielle, non seulement de la « venue au monde » du *Dasein*, mais de sa condition existentielle permanente.

Toutes ces questions reviendront avec force à propos du § 72 de *Sein und Zeit*, au moment de l'introduction du concept existentiel de l'historialité. Mais, dès à présent, nous pouvons soulever la question du statut existentiel d'un phénomène que Hannah Arendt désigne du beau nom de « natalité » (*Gebürtigkeit*)¹. Quel rôle y joue le souci ? Peut-elle être décrite en termes de possibilité existentielle, ou l'aspect de l'être-jeté est-il déterminant ? Toutes ces questions provisoires et maladroites pointent en direction d'un chantier qui relève assurément de l'analytique existentielle, même si Heidegger lui-même ne s'y est pas attardé.

1. Cf. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 43. Il s'agit chez l'auteur d'une catégorie fondamentale qui sous-tend les trois catégories directrices de la *vita activa* : le travail, l'œuvre et l'action. Mais de toutes ces catégories, la natalité est la plus proche de l'action. H. Arendt y voit la catégorie centrale de la pensée politique, par opposition à la pensée métaphysique, toujours obsédée par le problème de la mort.

II

L'appel de la conscience

§ 54. UN NOUVEAU PROBLÈME :
COMMENT S'ATTESTE
UNE POSSIBILITÉ EXISTENTIELLE AUTHENTIQUE?

L'analyse qui commence maintenant engage la notion d'« attestation » (*Bezeugung*) qui désigne une possibilité qui ne vient pas s'offrir du dehors au *Dasein*, mais qui a sa racine dans son être même. « Est recherché un pouvoir-être authentique du *Dasein*, qui soit attesté par celui-ci même en sa possibilité existentielle » (SZ 267). En disant que l'attestation a sa racine dans l'être même du *Dasein* nous faisons simplement un premier pas en direction d'une justification de cette notion, car tous les existentiels ont — par définition — leur racine dans le *Dasein*!

Les choses commencent à se préciser si l'on prend en considération l'objet propre de l'attestation qui « doit donner à comprendre un pouvoir-être-soi-même authentique » (SZ 267). C'est ici que nous retrouvons le « soi-même » et la question « Qui ? » que nous avons perdue de vue après les § 25-27, dans lesquels nous avons découvert une première esquisse de l'herméneutique heideggerienne du soi. Contrairement à ce qu'on aurait pu supposer alors, le dernier mot de cette « herméneutique du soi » n'est pas encore dit. C'est maintenant seulement que Heidegger y apporte quelques précisions essentielles.

En quel sens ? En régime de quotidienneté, le *Dasein* est « perdu dans le On ». Il se plie à d'innombrables règles de comportement, critères d'action, tâches que lui dicte la vie quotidienne. On ne peut pas dire qu'il les ait choisis ; ce sont des choses « qu'il faut faire ». Mais l'invocation de ce « il faut » peut aussi avoir une fonction d'alibi. Elle masque alors le fait qu'on aurait pu, si on l'avait voulu, organiser sa vie autrement. Mais — pour ne citer que cet unique exemple — c'est précisément de cela que le « bourreau de travail » ou *workaholic* ne veut rien savoir. Tout changement d'attitude existentielle coûte, car ce qui était subi comme loi du On doit devenir l'objet d'un choix qui n'a jamais encore eu lieu, un choix à la première personne, le choix du soi : « Ressaisir un choix signifie choisir ce choix, se décider pour un pouvoir-être puisé dans le soi-même le plus propre. C'est dans le choix du choix que le *Dasein* se rend pour la première fois possible son pouvoir-être authentique » (SZ 268).

A quelle condition cette étrange structure reduplicative (« choix du choix ») devient-elle pensable ? Qui dit au *Dasein* : « Ressaisis-toi ! » ? Le sujet concerné proteste en disant : « Prouvez-moi que cela est possible ! » Et il a raison de réagir ainsi. Mais la preuve exigée ne peut prendre que la forme de l'*attestation*. Ce n'est pas pour des raisons rhétoriques que nous avons exprimé la situation sous forme d'un dialogue adressé au *Dasein*. En réalité, ce dialogue n'a rien de fictif ; il constitue au contraire une dimension essentielle de l'auto-interprétation du *Dasein*. En effet, c'est tout simplement le phénomène de la « voix de la conscience » (*Stimme des Gewissens*) qui se fait entendre de cette manière. C'est cette voix de la conscience qui est le lieu cherché de l'attestation. Loin de toute description psychologique, interprétation théologique, explication scientifique, considération morale, Heidegger propose de soumettre ce phénomène à une analyse *ontologique* qui y reconnaît un « phénomène originaire du *Dasein* » (SZ 268), autrement dit, un *existential*.

Cela revient à y discerner un mode spécifique du comprendre qui possède à ce titre un pouvoir de révélation propre. Celui-ci doit être rattaché au phénomène de l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein*, avec ses modalités caractéristiques de l'affection, du comprendre, du discours et de la déchéance (SZ 269). Plus particulièrement, le concept existential de « discours » (*Rede*) doit être remobilisé ici. Ce qui a été dit au § 34 du rapport parole/écoute trouve une vérification exemplaire dans l'analyse de l'appel de la conscience. En effet, nous avons ici le cas singulier où l'appelant et l'écouter sont le même, pour autant que « l'appel de la conscience a le caractère de l'*ad-vocation* du *Dasein* (*Anruf*) vers son pouvoir-être-soi-même le plus propre, et cela selon la guise de la con-vocation (*Aufruf*) à son être-en-dette le plus propre » (SZ 269). D'emblée, nous sommes confrontés à trois notions centrales qui requièrent une élucidation phénoménologique détaillée : « l'*ad-vocation* », la « con-vocation » et la notion sans doute la plus énigmatique, celle de « l'être-en-dette ».

§ 55. LES FONDEMENTS ONTOLOGICO-EXISTENTIAUX
DE LA CONSCIENCE

1 / Le premier pari de cette analyse consiste à admettre que la conscience est un mode particulier du comprendre. Tout ce qui a été dit plus haut du lien entre l'affection et la compréhension non seulement s'applique au phénomène de la conscience, mais y trouve une justification supplémentaire qui fait accéder à une saisie plus originaire de ces structures elles-mêmes (SZ 270). Ce n'est donc pas comme s'il s'agissait d'appliquer à un « cas particulier » (la conscience morale) une théorie générale (celle du comprendre). Nous devrions plutôt parler à ce sujet d'une relation complexe d'inclusion mutuelle : l'appel de la conscience nous fait mieux comprendre le sens *existential* du comprendre !

2/ Le second pari consiste à prendre au pied de la lettre « l'image » de la voix de la conscience. En réalité, ce n'est pas du tout d'une image ou d'une comparaison qu'il s'agit. C'est l'essence même du phénomène qui ne peut être exprimée que de cette manière. La véritable tâche de l'analyse ne sera donc pas d'éliminer la métaphore pour revenir à un prétendu sens littéral. Heidegger écarte d'emblée l'objection « linguistique » du « langage privé ». Dire qu'à la différence du discours, la « voix de la conscience » est un phénomène purement « mental » et privé n'est pas une objection, car, d'un point de vue existentiel, le discours lui-même est un phénomène « mental ». Tout se passe donc comme si le « discours », tout comme l'appel de la conscience, se mouvait sur la même longueur d'onde, celle qu'une autre tradition aurait sans doute désignée par le terme de *verbum mentis*¹ : « ... nous ne devons pas perdre de vue que l'ébruitement vocal n'est nullement essentiel au parler, et par conséquent pas non plus l'appel. Toute profération de parole et toute "exclamation" (*Ausrufen*) présuppose déjà le discours » (SZ 271, trad. mod.). L'idée qu'il puisse s'agir d'une simple analogie ou comparaison doit dès lors être écartée : « Le phénomène n'est pas comparé à un appel, mais il est compris comme parler à partir de l'ouverture constitutive du *Dasein* » (SZ 271).

3/ Il faut alors analyser la spécificité de « ce qui donne à comprendre en appelant ainsi » (SZ 271). Ici s'imposent d'emblée deux traits phénoménologiques :

- D'une part, l'appel de la conscience vient interrompre une écoute préalable. Depuis toujours déjà, le *Dasein* est à l'écoute des innombrables voix du bavardage public : « en se perdant dans la publicité du On et son bavardage il *més-entend* (*überhört*), n'entendant que le On-même, son Soi-même propre » (SZ 271). C'est précisément à cette forme d'écoute que l'appel de la conscience, qui est « sans vacarme, sans équivoque, sans point d'appui dans la curiosité », vient mettre fin.
- D'autre part, au moment de l'interruption vient s'ajouter celui de la secousse ou de l'ébranlement qui ouvre de nouvelles possibilités de la compréhension : « Dans la tendance d'ouverture de l'appel est contenu le moment du choc, de la secousse venue de loin. L'appel retentit depuis le lointain vers le lointain. Est touché par l'appel celui qui veut être ramené » (SZ 271). Certains interprètes ont voulu reconnaître dans cette description une allusion voilée à la conception gnostique de l'appel du Dieu séparé et lointain qui vient frapper l'élu pour le rappeler à sa vraie patrie, à laquelle la connaissance seule livre l'accès.

1. Il n'est sans doute pas inutile de rappeler que dans la première *Recherche logique*, discutant de la possibilité d'expressions dans la vie solitaire de l'âme, en dehors de toute intention de communication (*Kundgabe*), Husserl ne trouve pas d'autre exemple que l'énoncé « Tu as mal agi », émanant de la voix de la conscience. Cf. *RL*, I, op. cit., § 8, trad. franç., p. 44.

§ 56. LE CARACTÈRE D'APPEL DE LA CONSCIENCE. LA STRUCTURE D'APPEL

Le but des trois paragraphes qui suivent est de préciser la nature particulière de l'appel de la conscience. Avons-nous vraiment le droit d'appliquer à ce phénomène les trois dimensions constitutives du discours que sont sa *portée référentielle* (ce sur quoi on parle : *das Beredete*, « le discuté »), le *message* qu'il véhicule, avec sa teneur de sens propre (*das Geredete*, « le parlé ») et l'*ébruitement* (*Verlautbarung*) ou la prise de parole nécessaire à la communication avec autrui ?

Dès que nous posons cette question, il semble que nous soyons en plein paradoxe.

1/ Tout d'abord nous nous trouvons ici en présence d'un discours « sans objet », sans portée référentielle proprement dite. En outre, l'advoqué, l'interpellé, n'est rien d'autre que le *Dasein* lui-même ! Mais en quel sens ? Au sens où il se confond avec « le On-même de l'être-avec préoccupé avec autrui » (SZ 272). Le vrai destinataire de l'appel est toutefois le « soi-même propre » (SZ 273) et rien que lui : « le soi-même... est porté par l'appel à lui-même », de sorte que « c'est vers le Soi-même que le On-même est advoqué » (SZ 273).

Heidegger pare aussitôt à un possible malentendu : ce « rappel à soi » n'a rien à voir avec un acte d'introspection qui consisterait à fouiller ses propres états d'âme, en en fournissant une description aussi détaillée que possible, ni avec une démarche de type psychanalytique, que Heidegger soupçonne de se complaire dans le voyeurisme (*Begaffung*) d'états psychiques et de leurs arrière-plans. Ce n'est pas non plus comme si le « rappel à soi » était synonyme d'un « repli sur soi » qui tournerait le dos au monde, car le Soi advoqué conserve l'empreinte de l'être-au-monde.

2/ Le même paradoxe vaut également pour la teneur de sens de l'appel. La valeur informative de l'appel est égale à zéro : « L'appel n'énonce rien, il ne donne aucune information sur des événements du monde, il n'a rien à raconter » (SZ 273). Ni constatative, ni narrative, la voix de la conscience n'est pas non plus un simple « monologue intérieur ». Et pourtant, l'appel véhicule un message, à haute valeur performative : « pro-vocation (vocation vers "l'avant") du *Dasein* à ses possibilités les plus propres » (SZ 273).

3/ Ultime paradoxe : « L'appel se passe de tout ébruitement ». Par le fait même, il ne relève pas des compétences du linguiste. Mais ce non-phénomène linguistique (à défaut de formulation vocale) doit être reconnu par le phénoménologue comme un *phénomène langagier* à part entière, ne fût-ce que parce qu'il vérifie précisément le lien établi au § 34 entre le silence et la parole : « La conscience parle uniquement et constamment sur le mode du faire-silence » (SZ 273).

C'est pourquoi l'élucidation phénoménologique ne pourra pas se conten-

ter de faire simplement état d'une voix mystérieusement indéterminée. En réalité, celle-ci n'est pas indéterminée du tout ; elle possède au contraire une univocité *sui generis* : quand elle vient frapper le *Dasein*, celui-ci ne peut pas ne pas entendre le « message » qui lui est adressé. C'est justement le caractère tranchant de cette voix qui demande à être analysé en détail.

Une formule conclusive rassemble les divers traits dégagés jusqu'ici : « L'appel qui nous a servi à caractériser la conscience est ad-vocation du Soi-même en Soi-même ; en tant que tel, il est la con-vocation du Soi-même à son pouvoir-être-Soi-même, et, du même coup, une pro-vocation du *Dasein* vers ses possibilités » (SZ 274).

§ 57. L'INSTANCE APPELANTE : LE SOUCI

Si nous nous tournons à présent vers l'instance appelante, nous rencontrons d'autres difficultés. Il s'agit pour l'essentiel de difficultés qui découlent de l'allure paradoxale que présente cette instance.

1/Au niveau du « langage public », le locuteur, la source du message, est toujours identifiable. L'identité de l'appelant dans la voix de la conscience est par contre étrangement indéterminée. Nous ne savons pas qui est celui qui appelle. Du point de vue *existentiel*, cette question peut rester en suspens. Mais du point de vue de l'analytique existentielle, on ne saurait se contenter de la réponse juste, mais insuffisante, que « dans la conscience, le *Dasein* s'appelle lui-même » (SZ 275). Une formulation plus adéquate de la situation consiste à dire que « L'appel provient de moi, tout en me tombant dessus » (trad. Vezin de : *Der Ruf kommt aus mir und doch über mich*, SZ 275). Cette déclaration forme assurément un pivot central de toute l'analyse heideggerienne de la voix de la conscience, car nous voyons ici surgir, au cœur même de l'ipséité, une altérité dont il faudra bien définir le statut¹.

Identifier la source de l'instance appelante avec Dieu n'est pas faux, quoique cette interprétation éloigne des données phénoménales. Le recours à des explications biologisantes ou sociologisantes trahit le phénomène encore plus profondément. Or, l'analyse doit respecter la donnée phénoménale centrale « que l'appel est adressé à moi depuis moi-même en me dépassant » (SZ 295) et elle doit en proposer une interprétation en termes d'existence.

Tâche difficile ! En particulier si on cherche à expliquer la structure paradoxale de l'appel en mobilisant la seconde topique freudienne du Moi, du Ça

1. Dans son herméneutique du soi, Paul Ricœur suggère de définir le statut ontologique de l'ipséité par une relation dialectique entre ipséité et altérité qui engage les trois moments de la *chair*, d'*autrui* et de la *conscience morale* (*Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 367-369). Dans ce contexte, il propose une interprétation de l'analyse heideggerienne du *Gewissen* (*ibid.*, p. 401-409) sur laquelle nous aurons à revenir.

et du Surmoi. Chez Freud en effet, le « Ça m'appelle » trouve son explication dans le fait que le Surmoi, pour se constituer en instance psychique particulière, doit emprunter une partie de ses énergies pulsionnelles au Ça. Il est important en tout cas de voir que le « réalisme magique » de la psychanalyse doit lui aussi prendre au sérieux la métaphore de la voix, tout comme le fait l'analytique existentielle heideggerienne et peut-être même plus.

Tout dépend en un sens de la possibilité de rejoindre par la description phénoménologique l'interprétation de la voix comme puissance étrangère qui surplombe le *Dasein* tout en l'investissant (*in das Dasein hereinragend*, SZ 275). Il s'agit donc de définir le statut propre du « Ça » qui nous appelle et nous interpelle. Or, cela nous ramène à l'analyse de l'angoisse, dont le statut ontologique avait été décrit comme *Unheimlichkeit*, comme « étrang(er)eté ». C'est dans cette structure ontologique que Heidegger cherche à ancrer l'appel de la conscience (SZ 276), car il est persuadé que tous les traits phénoménaux plaident en faveur d'une telle interprétation : le fait que la voix est perçue comme une voix *étrangère* (« Ça m'appelle »), qu'elle ne s'entend pas dans le langage public, que sa valeur informative est nulle, etc. La voix de la conscience est l'anti-bavardage par excellence, elle rappelle silencieusement le *Dasein* à sa singularité insubstituable, en le livrant radicalement à lui-même : « Le *Dasein* appelle lui-même, en tant que conscience, du fond de cet être » (SZ 277). C'est pourquoi l'appel porte la tonalité affective de l'angoisse et, en vertu du lien déjà établi entre souci et angoisse, il faut conclure que « La conscience se manifeste comme appel du souci » (SZ 277). Une fois encore, le souci manifeste sa position centrale dans l'analytique existentielle : « L'appel de la conscience, c'est-à-dire celle-ci même, tient sa possibilité ontologique de ce que le *Dasein* est au fond de son être souci » (SZ 278).

Heidegger estime alors avoir trouvé une interprétation parfaitement fidèle de l'instance appelante, tout en évitant de mobiliser des « puissances transcendantes » (Dieu, le Surmoi, etc.). Il suggère même que ces autres interprétations, loin de mieux rendre compte de l'aspect « puissance » de la conscience, sont l'expression d'une dérobade du *Dasein*, incapable d'affronter pleinement l'étrang(er)eté de son existence (SZ 278). Cela est notamment le cas si l'on invoque une « conscience publique » qui n'est que l'écho du On.

Une autre difficulté, plus sérieuse, concerne l'écart entre l'interprétation existentielle qui vient d'être proposée et « l'expérience naturelle » de la conscience. L'interprétation naturelle est surtout sensible au fait que la voix de la conscience formule des reproches (le phénomène du remords), des mises en garde et des interdits : « Tu ne tueras pas », « Caïn, qu'as-tu fait de ton frère ? », etc. Tous ces traits semblent être gommés dans l'interprétation existentielle de la voix de la conscience comme simple « appel à un pouvoir-être authentique » (SZ 279). Ici encore on peut se demander si Freud n'est pas plus fidèle à la spécificité morale de la conscience, quand il fait de la culpabilité le sentiment moral par excellence et qu'il met l'accent sur le phénomène du remords qui ronge la conscience de l'intérieur, prenant parfois la forme des

auto-reproches incessants de la névrose obsessionnelle. Non seulement, son explication métapsychologique de la conscience entend elle aussi prendre pleinement au sérieux le phénomène de la voix intérieure, mais la doctrine du Sur-moi la décrit justement comme survenant au moi, tout en lui étant intérieure, interprétation qui se renforce encore si l'on cherche à établir les origines introjectives du Surmoi, telles que les décrit l'école de Melanie Klein.

Les voix dans la tête. Une explication métapsychologique de l'appel

« Il ne serait pas étonnant que nous trouvions une instance psychique particulière qui accomplisse la tâche de veiller à ce que soit assurée la satisfaction narcissique provenant de l'idéal du Moi, et qui, dans cette intention, observe sans cesse le Moi actuel et le mesure à l'idéal. Si une telle instance existe, il est impossible qu'elle soit l'objet d'une découverte inopinée ; nous ne pouvons que la reconnaître comme telle et nous pouvons nous dire que ce que nous nommons notre conscience morale possède cette caractéristique. La reconnaissance de cette instance nous permet de comprendre les idées délirantes où le sujet se croit au centre de l'attention des autres ou, pour mieux dire, le délire d'observation (*das Verstandnis des sogenannten Beachtungs- oder richtiger Beobachtungswahnes*) qui présente une telle netteté dans la symptomatologie des affections paranoïdes mais peut aussi se produire comme affection isolée ou bien de façon sporadique dans une névrose de transfert. Les malades se plaignent alors de ce qu'on connaisse leurs pensées, qu'on observe et surveille leurs actions ; ils sont avertis du fonctionnement souverain de cette instance par des voix qui leur parlent, de façon caractéristique, à la troisième personne ("maintenant elle pense encore à cela" ; "maintenant il s'en va"). Cette plainte est justifiée, elle décrit la vérité ; il existe effectivement, et cela chez nous tous dans la vie normale, une puissance de cette sorte qui observe, connaît, critique toutes nos intentions. Le délire d'observation la présente sous une forme régressive, dévoilant ainsi sa genèse et la raison qui pousse le malade à s'insurger contre elle.

« Ce qui avait incité à former l'idéal du Moi dont la garde est remise à la conscience morale, c'était justement l'influence critique des parents telle qu'elle se transmet par leur voix ; dans le cours des temps sont venus s'y adjoindre les éducateurs, les professeurs et la troupe innombrable et indéfinie de toutes les autres personnes du milieu ambiant (les autres, l'opinion publique) » (Sigmund Freud, *Pour introduire le narcissisme*, chap. III).

Il suffit de prêter attention à ce type d'explication pour découvrir à quel point l'interprétation heideggerienne prend ses distances d'avec l'expérience naturelle. A la limite, on peut alors se demander si Heidegger ne neutralise pas la différence entre « bonne » et « mauvaise » conscience. Il est en tout cas remarquable qu'il soit obligé d'admettre la légitimité de ces objections. Mais à ses yeux, elles veulent simplement dire que nous ne sommes pas encore au bout de l'élucidation du phénomène de la conscience.

D'une part en effet, il reste à « rendre intelligible la conscience comme attestation, située dans le *Dasein* lui-même, de son pouvoir-être le plus propre » (SZ 279). D'autre part, il faut encore incorporer à l'analyse les modalités de l'écoute (ou de la non-écoute) de la voix de la conscience. D'où une nouvelle tâche : déterminer le sens existentiel de la « dette » que l'appel donne à comprendre.

§ 58. COMPRENDRE L'APPEL : LA « DETTE » (*SCHULD*)

Ce paragraphe extrêmement difficile forme le véritable centre de gravité de l'analyse heideggerienne du phénomène de la conscience. D'emblée, le texte nous confronte à un très délicat problème de traduction qui engage toute l'interprétation : comment traduire le terme *Schuld* qui apparaît dans le titre du paragraphe et autour duquel se noue toute l'analyse ? Vezin traduit par « faute », Martineau par « dette ». S'il fallait se laisser guider par l'interprétation naturelle de la voix de la conscience évoquée à l'instant (la voix intérieure qui nous déclare coupable — mauvaise conscience — ou qui nous « disculpe » — bonne conscience) nous pourrions également envisager la traduction par « culpabilité ». Même si elle ne paraît pas s'imposer, nous adopterons la traduction de Martineau, à charge de trouver dans l'analyse heideggerienne elle-même les raisons qui plaident en faveur du terme de « dette ».

Ce qu'il s'agit de préciser à présent, c'est le « contenu » même de l'appel de la conscience, c'est-à-dire ce qu'entend le *Dasein* quand il entend cette voix intérieure qui l'habite et qu'il ne contrôle pourtant pas. Pour cela, il faut d'abord rappeler une nouvelle fois que l'appel a la structure formelle du « rappel pro-vocant » (*vorrufender Rückruf*, SZ 280). D'une part en effet, il « pro-voque le *Dasein* vers son pouvoir-être », d'autre part il le rappelle à lui-même, c'est-à-dire à sa singularité la plus propre. L'important dans cette description est que l'appel de la conscience ne consiste pas dans la proposition d'un idéal de vie, dans l'injonction adressée au moi de se dépasser lui-même en réalisant un idéal qui le transcende. « L'appel ne donne nul pouvoir-être idéal, universel à comprendre ; ce pouvoir-être, il l'ouvre comme pouvoir-être à chaque fois isolé de chaque *Dasein*. »

De ce point de vue aussi, Heidegger propose une tout autre interprétation de l'appel que celle qui est sous-jacente à la conception freudienne du Surmoi. Là où Freud s'intéresse à l'aspect légiférant, censurant et interdictif de cette instance, Heidegger s'intéresse à l'aspect de l'authenticité, de la dette à l'égard de soi-même. Tout se passe donc comme si la conscience morale, telle que la comprend Heidegger, ne rencontrait jamais de loi morale sur son chemin. Que signifie cette absence totale de référence à une instance légiférante ? Peut-être convient-il alors de se rappeler la distinction freudienne entre « moi idéal » et « idéal du moi » pour éclairer la significa-

tion de cet évitement. L'idéal du moi qui pose quelque chose devant le moi comme une exigence est plus directement lié aux problèmes de la loi et de l'éthique que le moi idéal qui correspond à une idéalisation narcissique de la toute-puissance du sujet. En refusant de se laisser imposer des idéaux, en ne suivant que la voie de sa propre authenticité, le sujet heideggerien ne prêterait-il pas secrètement le flanc à une idéalisation dangereuse ?

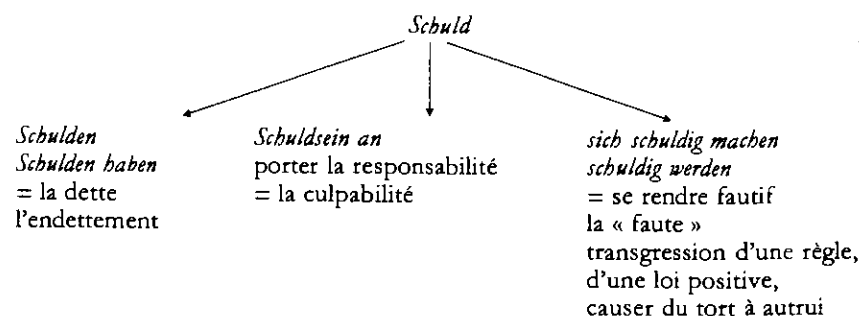
Même si elle peut paraître aventureuse, cette hypothèse a le mérite de rendre problématique la manière expéditive dont Heidegger prend ses distances d'avec l'interprétation naturelle de la voix de la conscience, c'est-à-dire la voix qui dit « je suis coupable » ou « je ne suis pas coupable », qui dit éventuellement avec le psalmiste : « Contre Toi et Toi seul j'ai péché » (Ps. 50). Et de fait pour Heidegger lui-même, on aurait tort de reprocher à ces interprétations d'être entièrement fausses. La vraie difficulté est qu'elles impliquent un concept plurivoque de culpabilité qui laisse entièrement dans l'ombre le sens existentiel de l'être-coupable (SZ 281). D'où la nécessité de puiser l'idée de la dette dans une interprétation de l'être du *Dasein*, ce qui revient à chercher un critère pour définir le sens *existentiel* originaire de l'adjectif « coupable » : Cet adjectif, qui semble simplement qualifier certains actes, doit être pensé comme prédicat du « je suis ». « Je suis coupable » devient alors un énoncé *ontologique* tout aussi décisif que l'énoncé *sum moribundus* que nous avons rencontré au chapitre précédent. « Je suis coupable » est pour Heidegger un énoncé existentiel irréductible à l'aveu qu'on a commis un nombre x d'actes moralement répréhensibles. Il contient l'aveu que « le *Dasein*, pour autant qu'à chaque fois il existe facticement, est aussi déjà en dette » (SZ 281).

L'idée de facticité s'enrichit ainsi d'une nouvelle dimension, celle de « l'être-en-dette » (*Schuldigsein*). Encore faut-il élever au concept les données linguistiques fournies par l'expérience ordinaire. En effet, le terme de « dette » renvoie à l'expérience commune d'être le débiteur de quelqu'un, d'avoir « une ardoise » auprès de quelqu'un, de faire des dettes ou d'avoir des dettes. L'être-avec-autrui implique de multiples manières ce phénomène de l'endettement qui n'est évidemment pas seulement restreint à l'aspect purement financier et économique¹.

L'idée de « responsabilité » est elle aussi contenue dans ce genre de situation. Ainsi par exemple les services secrets français sont-ils « responsables » de l'accident du *Rainbow Warrior*. Dans un tel contexte, l'idée de culpabilité semble s'imposer, surtout si l'on ajoute la transgression d'une règle, donc l'idée de faute : « se rendre fautif » (*sich schuldig machen*), commettre une faute contre autrui (*Schuldigwerden an Anderen*), lui causer un tort.

1. On se souviendra dans ce contexte de l'importance que joue la catégorie de la dette dans *L'Homme aux rats*. Ce célèbre cas de névrose obsessionnelle montre bien comment une banale dette pécuniaire de « 3 couronnes 80 » peut se charger des significations existentielles les plus enchevêtrées.

Si nous résumons ces données sémantiques, nous voyons que la notion de *Schuld* se répartit autour de trois foyers sémantiques qui éclairent les options différentes des traducteurs.



La décision stratégique de Heidegger par rapport à ces lignes de force sémantiques consiste à concevoir « l'idée de l'être-en-dette à partir du mode d'être propre du *Dasein* ». Or, cela requiert une *formalisation* qui fait que « n'entrent pas en ligne de compte (*ausfallen*) les phénomènes vulgaires de dette, ceux qui sont relatifs à l'être-avec pré-occupé avec autrui » (SZ 283). En cela consiste sans doute la décision la plus lourde de conséquences : pour cerner le sens *existentiel* de l'être-en-dette, il faut mettre entre parenthèses les multiples manières dont nous pouvons devenir débiteurs les uns des autres, ainsi que, comme nous l'avons déjà vu, tout rapport à quelque chose comme un devoir (*Sollen*) et à une Loi ! N'y-aurait-il pas ici le risque d'une certaine « dé-moralisation » de la conscience ?

Qu'est-ce qui justifie cette exclusion ? Ce n'est rien d'autre que l'interprétation *ontologique* appuyée du phénomène de la dette ! Heidegger suppose — ce qui ne va nullement de soi — que dans l'hypothèse inverse, — l'interprétation éthique, où il y a dette parce que qu'il y a non-réponse à une *injonction* qui nous précède — la « faute » est pensée comme simple « défaut » (*Mangel*). C'est ce qui est le cas quand je dis : « J'ai failli à mon devoir ». Or, le « défaut » semblerait nous ramener aux catégories de la *Vorhandenheit*. Mais est-ce si sûr ? Qu'est-ce qui nous empêche d'envisager l'hypothèse inverse, à savoir celle d'une interprétation existentielle du phénomène du « défaut », du manque, etc. ? C'est sans doute ici qu'il convient de s'interroger avec Paul Ricœur sur les possibles effets pervers de cette « dé-moralisation de la conscience »¹, où la notion de dette se trouve « trop vite ontologisée aux dépens de la dimension éthique de l'endettement »², la notion d'*injonction* faisant les frais de cette opération.

1. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 404.

2. *Ibid.*, p. 405.

Heidegger lui-même oriente l'interprétation existentielle de la dette vers un autre phénomène, celui du « ne pas », de la « nullité » (*Nichtigkeit*, SZ 283) qui forme une sorte de « négativité » existentielle, constitutive de l'être même du *Dasein* : « l'être-en-dette ne résulte pas d'abord d'un endettement, mais inversement... celui-ci ne devient possible que "sur le fondement" d'un être-en-dette originaire » (SZ 284).

Aurions-nous ici l'équivalent fonctionnel du concept théologique de « faute originelle » ? Non, c'est même de son contraire, ou plutôt de sa condition de possibilité ontologique, qu'il s'agit¹.

Le sens existentiel de ce « ne pas », de cette négativité constitutive de l'être du *Dasein*, doit être cherché au niveau de l'être-jeté. En tant que tel, le *Dasein* « reste constamment en deçà de ses possibilités » (SZ 284) et en ce sens, il n'est pas son propre fondement. C'est de cette manière que le « ne pas » peut recevoir une signification existentielle, que Heidegger transfère ensuite aux autres structures existentielles comme le projet, la déchéance et finalement le souci lui-même, de sorte qu'il faut dire en fin de compte que « le *Dasein* lui-même est transi de part en part de nullité » (SZ 285).

L'important dans tout ceci est l'opposition entre cette « nullité » existentielle (que Vezin traduit par la « négative ») et l'idée de défaut et de privation. Manifestement Heidegger lutte ici contre la définition traditionnelle du mal comme simple *privatio boni* (SZ 286), définition dont on sait l'importance qu'elle revêt dans la pensée thomiste. Mais dès lors qu'on écarte cette conception trop optimiste du mal, le problème sera de trouver un statut ontologique, et pas seulement logique, au « ne pas ». C'est un problème qui sera repris, mais dans un autre contexte, dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?*

Ce faisant, Heidegger établit un ordre de priorité très net entre l'être-en-dette originaire et la moralité, c'est-à-dire finalement les phénomènes de la bonne et de la mauvaise conscience, qui font l'objet d'une célèbre analyse dans la *Généalogie de la morale* de Nietzsche. Le premier est la condition de possibilité du second : « Non seulement l'étant dont l'être est le souci peut se charger d'une dette factice, mais encore il est en-dette au fond de son être, et cet être-en-dette donne pour la première fois la condition ontologique permettant que le *Dasein*, existant facticement, devienne "en dette". Cet être-en-dette essentiel est co-originairement la condition existentielle de possibilité du bien et du mal "moraux", autrement dit de la moralité en général et de ses modifications facticement possibles » (SZ 286).

Avec cette déclaration assurément capitale, la morale quitte la scène de l'analytique existentielle comme candidate au titre de philosophie première.

1. Dans ce contexte on peut rappeler le rapport que dans son anthropologie de l'homme faillible, Paul Ricœur établit entre le concept de « faillibilité », tel que la philosophie peut le définir, et le concept de faute qui relève d'une empirique de la volonté sur laquelle la philosophie n'a plus de prise directe. Cf. *Philosophie de la volonté*, t. 2 : *Finitude et culpabilité*, liv. I : *L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1988, 21-162.

Quoi qu'il en soit de son importance, elle ne définit pas ce qu'il y a de plus fondamental¹. Et on peut regretter avec Paul Ricœur qu'après avoir établi le primat de l'ontologie par rapport à l'éthique, Heidegger ne se soit pas donné la peine de montrer comment on pourrait parcourir le chemin inverse : de l'ontologie vers l'éthique². Heidegger n'ignore pas la difficulté de sa propre thèse qui bute contre le fait que la bonne et la mauvaise conscience sont des phénomènes bien attestés par notre expérience intime. Il semble difficile de prétendre la même chose de l'être-en-dette, qui nous arrache à la sphère du savoir, fût-il intérieur. De nouveau nous sommes invités à effectuer le difficile passage d'une phénoménologie de l'apparent à une phénoménologie de l'inapparent.

Le phénomène *apparent* : l'appel comme rappel qui pro-voque
(bonne et mauvaise conscience, remords, etc.)



Le phénomène *inapparent* : l'être-en-dette

On se demandera évidemment s'il peut y avoir une convocation à l'être-en-dette. En d'autres termes, le phénomène qui sert d'assise à toute l'analyse, à savoir l'appel de la conscience, semble être perdu de vue, à partir du moment où on ontologise la notion de dette et qu'on interdit de lui donner un sens moral³. Heidegger résout ce problème par un tour de force : l'être-en-dette est synonyme de *devenir-libre* pour l'appel : « Le *Dasein*, comprenant l'appel, est obéissant à sa possibilité la plus propre d'existence. Il s'est lui-même choisi » (SZ 287).

Loin donc qu'on puisse conclure que la dette fait écran à l'écoute obéissante, celle-ci donne un nouveau relief à l'appel : « la compréhension de l'appel est le choisir » et « comprendre l'ad-vocation signifie vouloir-avoir-conscience » (SZ 288). Là où cette disposition intérieure, si on peut l'appeler ainsi, fait défaut il n'y aura pas non plus d'agir responsable. Inversement, la responsabilité c'est d'abord le fait que « le *Dasein* laisse le Soi-même le plus propre agir sur soi »

1. Ici intervient la riposte de Emmanuel Lévinas, qui trouve son expression dans le célèbre article de 1951, intitulé : « L'ontologie est-elle fondamentale ? » qui contient *in nuce* les développements de *Totalité et infini*. Cf. Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 13-24. Pour une analyse du différend Lévinas-Heidegger concernant cette question cruciale, je renvoie à mon étude : *Ethique et ontologie. Quelques considérations hypocritiques*, in J. Greisch/J. Rolland (eds), *Emmanuel Lévinas : l'éthique comme philosophie première*, Paris, Ed. du Cerf, 1993, p. 15-45.

2. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 403.

3. On peut envisager encore un autre usage possible de la notion de dette, si l'on accepte de décrire la réalité du passé historique en termes de dette, comme le suggère Paul Ricœur dans *Temps et récit III*, p. 203-227. Nous aurons ultérieurement à nous demander si quelque chose du « caractère mystérieux de la dette qui, du maître en intrigues, fait un serviteur de la mémoire des hommes du passé » (*ibid.*, p. 227) ne peut pas être retrouvé dans le concept heideggerien d'*historialité*.

(*in sich handeln*, SZ 288). En ce sens on pourra peut-être dire qu'elle définit la condition de possibilité pré-morale de tout agir moral. Mais il est incontestable que Heidegger ne propose pas de véritable théorie de l'agir moral, c'est-à-dire d'un agir qui est confronté au choix entre le bien et le mal.

Il est d'autant plus remarquable que c'est précisément dans ce contexte qu'il fait intervenir la catégorie de l'*attestation* (*Bezeugung*) : « La conscience... se manifeste comme une *attestation* appartenant à l'être du *Dasein*, où elle appelle celui-ci même devant son pouvoir-être le plus propre » (SZ 288), l'introduction de cette catégorie représentant à ses yeux l'ultime étape de l'interprétation de la conscience (SZ 289). L'entrée en scène de cette notion suscite deux nouvelles questions : comment concrétiser sa signification existentielle ? Ne risque-t-elle pas elle aussi de faire violence à l'expérience commune de la conscience morale ?

§ 59. L'INTERPRÉTATION EXISTENTIALE ET L'EXPLICITATION VULGAIRE DE LA CONSCIENCE

C'est à la seconde question que le § 59 vient apporter une réponse. Heidegger n'ignore pas que l'écart entre ce que l'expérience « vulgaire » nous apprend du phénomène de la conscience et l'interprétation existentielle que lui-même en propose est suffisamment grand pour poser problème. Sans doute l'interprétation existentielle-ontologique ne peut-elle jamais consister dans la simple paraphrase de l'expérience vulgaire. Mais inversement — nouvelle application du lien positif qui rattache le plan pré-ontologique au plan ontologique proprement dit — l'expérience vulgaire de la conscience ne peut pas non plus être totalement erronée (SZ 289). Quoi qu'il en soit de son originalité, l'analytique existentielle ne saurait donc complètement tourner le dos aux théories anthropologiques, psychologiques et théologiques relatives aux données de cette expérience.

Beaucoup de choses dépendront évidemment de la manière dont on conçoit le va-et-vient entre ces discours. Heidegger, se retranchant une nouvelle fois derrière l'alibi de l'orientation purement ontologique de l'analytique existentielle, me semble plutôt se dérober à cette confrontation possible, même s'il énumère un certain nombre de « problèmes essentiels » (SZ 290) qu'il est impossible de contourner. Il s'agit des quatre problèmes suivants.

1. « Bonne » et « mauvaise » conscience : comment rendre compte de cette distinction ?

Depuis la première dissertation de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche, il paraît difficile d'éluder cette question. Mais Heidegger ne fait-il pas précisément cela ? Il semble en effet ne pas tenir compte du fait que la « bonne »

ou la « mauvaise » conscience sont des jugements moraux que le sujet porte après coup sur une action commise, à supposer évidemment que celle-ci soit qualifiable de « bonne » ou de « mauvaise ». Il y a bonne ou mauvaise conscience là où il y a effectivité d'une faute commise ou évitée. Or, c'est précisément cet ordre de succession ou de déroulement des actions que l'analytique existentielle vient inverser : « Certes la voix rappelle, mais si elle rappelle, c'est par-delà l'acte accompli, à l'être-en-dette jeté qui est "plus ancien" que tout endettement » (SZ 291).

La dette ne résulte donc pas d'une mauvaise action, mais la précède. Et ce qui vaut pour la mauvaise conscience vaut également, *mutatis mutandis*, pour la « bonne conscience » et même *a fortiori*. La qualification d'une action comme bonne n'atteint pas le phénomène originel. Ici Heidegger est en réaction contre Max Scheler, qui interprète la « bonne conscience » comme simple absence (ou privation) de la mauvaise conscience. La bonne conscience, c'est quand j'ai « la conscience tranquille », quand je n'ai « rien à me reprocher », etc. Mais Heidegger ne récuse pas seulement la validité de cette interprétation schélérienne, il propose une solution encore plus radicale : « la "bonne conscience" n'est ni une forme autonome, ni une forme dérivée de la conscience — elle n'est absolument pas un phénomène de la conscience » (SZ 292).

Pareillement il faut dire que la distinction entre la fonction d'admonition de la conscience — celle qui nous « avertit prospectivement », en nous « montrant le bon chemin » — et la conscience qui réprimande, une fois la faute commise, « n'atteint pas au fond le phénomène ». Non seulement le remords vient trop tard, même l'admonition reste un phénomène dérivé et secondaire !

2. L'expérience quotidienne de la conscience ignore-t-elle l'être ad-voqué à l'être-en-dette ?

La réponse est oui ! L'écart entre les descriptions respectives — et les discours théoriques qui viennent se greffer sur celles-ci — est considérable. Aux yeux de Heidegger, il s'explique par le fait d'une double occultation du phénomène lui-même. D'une part, la *théorie* explicative est incapable de saisir le mode d'être de la dette ; c'est pourquoi elle s'en tient simplement à l'idée d'une succession de vécus ou de processus psychiques. D'autre part, l'*expérience* mobilise les images du juge ou du moniteur, ainsi que celle du « tribunal, du "for intérieur" ».

Rappelant l'usage kantien de cette image, Heidegger postule que toute théorie morale doit être précédée par une « métaphysique des mœurs » qu'il assimile aussitôt à l'ontologie du *Dasein* (SZ 293). Nous avons ici un des rares passages de *Sein und Zeit* où l'on entrevoit le lien possible entre la métaphysique et l'ontologie fondamentale. Mais qu'est-ce qui nous garantit que la « métaphysique des mœurs » doit se confondre intégralement avec une ontologie du *Dasein* ?

3. La conscience se rapporte-t-elle nécessairement à un acte commis ou voulu ?

Heidegger refuse l'idée que le *Dasein* puisse être comparé à un « ménage endetté », c'est-à-dire qui paye le prix d'un certain nombre d'actes irréflectis, par exemple de chèques tirés sans provision. En effet, dans cette conception vulgaire l'endettement est une situation empirique de fait qui aurait pu être évitée. Il n'y a pas alors de place pour l'idée que la dette définit l'être même du *Dasein*, et surtout pas pour une attestation authentique de soi-même. Mais peut-être conviendrait-il de creuser davantage cette image « économique » de l'endettement, comme le fait par exemple Freud quand il distingue dans sa seconde topique, les trois instances du Moi, du Surmoi et du Ça.

4. Comment l'interprétation existentielle rend-elle compte de la fonction critique de la conscience ?

Ce qui légitime cette dernière question est le fait que l'appel de la conscience ne véhicule pas des informations positives. Au fond le problème de Heidegger est de trouver un moyen d'échapper en même temps à une morale formaliste, de type kantien, et à une « éthique matérielle des valeurs » comme celle de Max Scheler. La première insiste sur la fonction purement critique de la conscience ; la seconde cherche des directives d'action positives incarnées dans un système de valeurs.

Dans l'optique existentielle, il s'agit encore d'autre chose : fonder la possibilité même d'un agir moral. « Au sens existentiel... l'appel bien compris livre "ce qu'il y a de plus positif", à savoir la possibilité la plus propre que le *Dasein* puisse se proposer, en tant que rappel pro-vocant à ce qui est à chaque fois le pouvoir-être-Soi-même factice. Entendre authentiquement l'appel, cela veut dire se transporter dans l'agir factice » (SZ 294). Dans cette optique, la question : « Que dois-je faire ? » est probablement une question mal posée, tout comme l'est la question : « Que puis-je savoir ? »

Prises ensemble ces quatre questions — et les réponses suggérées par Heidegger — résument la « critique ontologique » de l'interprétation vulgaire du phénomène de la conscience. Cette critique ne consiste évidemment pas dans un jugement sur la valeur morale existentielle de telle ou telle interprétation. Ce n'est pas non plus comme si l'interprétation existentielle avait le monopole du sérieux et de l'authenticité, par rapport à laquelle tout autre discours serait dérisoire.

§ 60. ATTESTATION ET RÉSOLUTION

L'ultime phénomène auquel l'interprétation existentielle de la conscience nous a conduits est celui d'une « attestation, présente dans le *Dasein* lui-même, de son pouvoir-être le plus propre » (SZ 295). Elle consiste dans le « laisser-

agir-en soi le Soi-même le plus propre à partir de lui-même en son être-ende-tte » (SZ 295), qui définit la constitution existentielle de l'authenticité. On notera ici que c'est l'attestation, comme dimension la plus profonde de la conscience morale, qui garantit l'enracinement existentiel de l'authenticité ! Celle-ci revêt dès lors un engagement ontologique *sui generis*, qui consiste dans « l'assurance — la créance et la fiance — d'exister sur le mode de l'ipséité »¹.

1. La triple structure de l'attestation : affection, comprendre et discours

A ce premier point, déjà assez remarquable, il faut ajouter le retour de la catégorie du possible qui fut introduite au § 31, à l'occasion de l'analyse du comprendre. Tout se passe comme si Heidegger cherchait maintenant à aligner l'attestation sur les trois existentiels de l'affection, du comprendre et du discours. C'est une sorte d'air de famille qui semble les rattacher les unes aux autres : l'attestation présente à la fois le visage d'une affection, d'un comprendre et d'un langage.

1 / Une affection d'abord et pas n'importe laquelle, mais l'affection fondamentale de l'angoisse. Ce n'est pas pour rien qu'on parle de *Gewissensangst*, d'une angoisse spécifique de la conscience morale (SZ 296).

2 / Un comprendre ensuite, c'est-à-dire la compréhension d'un pouvoir-être authentique, en l'occurrence celui du « se-projeter-vers-l'être-ende-tte le plus propre » (SZ 296).

3 / Enfin, — c'est l'aspect que Heidegger développe le plus longuement — l'attestation correspond à une modalité particulière du discours. Son originalité consiste en ceci que l'appel de la conscience, est « sans appel », irrévocable. Ici la *Rede* ne tolère pas de *Gegenrede*, l'appel de la conscience, cela « ne se discute pas ». Tous les schèmes empruntés au modèle de la communication dialogique sont donc inadéquats. Si le discours public peut être analysé selon le modèle de la « discussion incessante » (voir le modèle de la « raison communicationnelle » tel qu'il est défini par J. Habermas et par K. O. Apel) celui-ci est inopérateur face au phénomène de la voix de la conscience qui n'a même pas la forme d'un colloque intérieur.

C'est d'ailleurs pourquoi certains refusent d'y reconnaître un phénomène langagier. Pour Heidegger par contre, à condition qu'on se souvienne du trait phénoménologique dégagé au § 34 : le *faire-silence* comme possibilité

1. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 351. Si, à bien des égards, l'auteur adopte la notion heideggerienne d'attestation, il s'en distingue par un trait spécifique : l'insistance appuyée sur le soupçon qui, telle une ombre fidèle, accompagne en permanence l'attestation, de sorte qu'il faut parler d'une « inhérence du soupçon à l'attestation » (*ibid.*, p. 351), cette « sorte inquiétante d'équilibre entre attestation et soupçon » (*ibid.*), étant justement ce qui demande à être pensé.

fondamentale du discours, cette identification ne fait pas problème. En effet, le langage propre de la conscience ne peut se manifester que dans la modalité de la *Verschwiegenheit* (Martineau : « la réticence » ; Vezin : le « garder-silence »). Jamais l'appel de la conscience ne se laisse traduire dans le langage de la discussion publique ; inversement, le bavardage public cherche à étouffer cette parole silencieuse intérieure sous un flot de paroles. Si en effet la réticence « ôte la parole au bavardage d'entendement du On » (SZ 296), celui-ci, de son côté, ne peut que chercher à nier farouchement l'existence de cette parole intérieure, au nom d'un langage purement constatatif, pour lequel ne comptent que les faits.

En résumé, on définira donc la conscience « par l'affection de l'angoisse, par le comprendre comme se-projeter-vers-l'être-en-dette le plus propre et par le discours comme réticence » (SZ 296).

2. De l'attestation à la résolution

Y a-t-il moyen de préciser encore davantage le commun dénominateur existentiel qui fonde l'air de famille entre ces trois aspects de l'attestation ? Heidegger choisit de le désigner par le terme de « résolution » (*Entschlossenheit*). Est-ce à dire que cette nouvelle structure existentielle imprime une allure décisionniste, voire volontariste et héroïque à l'analytique existentielle ? A plus d'un égard, nous sommes ici à un carrefour capital de l'analytique existentielle.

a) Erschlossenheit et Entschlossenheit (la dimension ontologique)

Il faut d'abord remarquer que Heidegger met cette structure sur le même plan que « l'ouverture » (*Erschlossenheit*) du *Dasein* qui, au § 44, avait été définie comme la *vérité originaire* de l'existence. La résolution vient infléchir cette vérité originaire dans le sens de la plus grande *authenticité* : « Ce qui est conquis avec la résolution, c'est la vérité la plus originaire, parce qu'*authentique* du *Dasein* » (SZ 297). Dans cette optique ontologique, il faut distinguer dès lors trois modalités fondamentales d'ouverture :

ENTDECKTHEIT	ERSCHLOSSENHEIT	ENTSCHLOSSENHEIT
= être-découvert des choses, sous la double modalité de la <i>Zuhandenheit</i> (les ustensiles) et de la <i>Vorhandenheit</i> (les objets)	= ouverture du monde = Existence sous les modalités de la compréhension = la <i>vérité existentielle</i> du <i>Dasein</i>	= résolution = la conscience morale = la vérité existentielle la plus authentique = être soi-même authentique

Or, tout se passe comme si, une fois découverte, la résolution refluit vers les deux autres plans, de sorte que le rapport aux choses et aux autres

existants commence à prendre un visage différent : « Cette ouverture *authentique* modifie alors co-originellement la découverte du « monde » fondée en elle et l'ouverture de l'être-là-avec-d'autrui » (SZ 297).

Prenons le cas de la relation à autrui : ce n'est que là où il y a de la résolution (c'est-à-dire un être-soi-même authentique) qu'il peut également y avoir de la sollicitude au sens le plus authentique du mot, c'est-à-dire une « conscience » suffisamment aiguë de l'altérité d'autrui, pour l'aider à devenir pleinement lui-même, ce qui est la tâche de la sollicitude devançante-libérante (cf. § 26, 122). D'où cette déclaration importante : « C'est de l'être Soi-même authentique de la résolution que jaillit pour la première fois l'être-l'un-avec-l'autre authentique — et non pas des ententes équivoques et jalouses ou des fraternisations verbeuses dans le On et dans ce que l'on veut entreprendre » (SZ 213). A peine cinq ans plus tard, le *Discours du rectorat* de Heidegger offre une illustration particulièrement grignante de telles fraternisations verbeuses.

b) Résolution et décision : l'articulation de l'existentiel et de l'existentiel

« Sûre d'elle-même, la résolution ne l'est que comme décision » (SZ 213) : en tant que structure existentielle, la résolution se caractérise par une *détermination* propre qui ne doit pas être confondue avec l'acte d'une volonté « déterminée », qui « sait ce qu'elle veut ». C'est exactement pour cette raison que la résolution a besoin de la *décision* concrète, *existentielle*, pour ce concrétiser. On comprendra mieux cette dialectique, à première vue assez déroutante, entre la détermination et l'indétermination, si on la pense en termes de facticité. Celle-ci implique que le *Dasein* factuel est toujours déjà sous l'emprise de la « dictature du On », contre laquelle il n'arrive pas à se défendre. Cette soumission aux diktats du On est le contraire de la résolution, à savoir « l'ir-résolution » (*Unentschlossenheit*). C'est précisément à elle que la résolution, « fruit » de l'appel de la conscience, vient mettre fin. C'est donc elle seulement qui rend le *Dasein* véritablement « transparent » à lui-même, lui conférant « sa translucidité authentique » (SZ 299).

Dans toute cette analyse, il importe de ne pas confondre structures existentielles et types psychologiques. L'irrésolution, précise Heidegger, n'est pas à comprendre comme l'état mental d'un sujet que ses inhibitions mettraient dans l'impossibilité de se décider ou de passer à l'action. Inversement, pourrions-nous ajouter, la résolution n'est pas non plus une attitude dont les grands décideurs et hommes d'action auraient le monopole. Cela résulte clairement de la définition de la résolution qui vaut *a contrario* également pour la définition de l'ir-résolution : « Dans la résolution, il y va pour le *Dasein* de son pouvoir-être le plus propre, lequel, en tant que jeté, ne peut se projeter que vers des possibilités factices déterminées » (SZ 299).

Dupoint de vue méthodologique, on remarquera que la notion de résolution opère la jonction de deux plans que jusqu'alors Heidegger avait clairement distingués : celui des structures *existentielles* et celui des options *existentielles*. Il est vrai que le § 42 nous avait fait entrevoir la possibilité de confirmer certaines

structures existentielles (en l'occurrence, il s'agissait de la structure fondamentale du souci) par des témoignages pré-ontologiques et existentiels. Mais ce qui jusqu'alors n'était qu'une simple possibilité devient maintenant une sorte de nécessité. En ce sens on peut dire avec Paul Ricœur que l'introduction de la notion de la résolution représente un nœud capital de la phénoménologie herméneutique de *Sein und Zeit*¹, pour autant que « le témoignage rendu par la conscience morale à la résolution... met le sceau de l'authentique sur l'originaire »².

Mais il convient également de s'interroger sur le prix dont il faut payer l'indistinction relative de l'existentiel et de l'existentiel qui résulte de cette conjonction surprenante. Jusqu'ici, Heidegger, se cantonnant au plan purement existentiel, n'intervenait pas dans le conflit des interprétations qui déchire les différentes lectures existentielles de l'existence. Maintenant, tout se passe comme s'il était en même temps juge et partie, opposant sa conception personnelle de la résolution, dont il n'est pas sûr qu'elle ne porte pas « l'influence d'un certain stoïcisme »³, à des interprétations concurrentes, qu'il s'agisse de celle de saint Augustin ou de Kierkegaard.

c) Résolution et situation (le problème de l'agir)

Il faut encore mentionner un dernier phénomène existentiel : « la "situation" (*Situation*). La résolution a toujours affaire à une "situation" »⁴. Cette notion nous ramène d'une certaine manière à l'analyse de la spatialité existentielle du § 24. Les traits spatiaux qui caractérisent la présence au monde du *Dasein* s'enrichissent à présent d'une dimension nouvelle : « De même que la spatialité du là se fonde dans l'ouverture, de même la situation a ses fondations dans la résolution » (*SZ* 299).

L'important est de bien comprendre le sens existentiel de la « situation ». A la différence des circonstances et des contingences qui déterminent le cadre externe de nos actions, le propre de la « situation » est qu'elle est créée par la résolution et qu'elle tire sa signification de celle-ci.

[Vorhandenheit] circonstances, contingences, aléas, occurrences
[EXISTENCE-DASEIN]

[Authenticité]
= « situation »
= Résolution

[Inauthenticité]
= « situation générale », « occasion »
= Ir-résolution

1. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 97.

2. *Ibid.*, p. 99.

3. *Ibid.*, p. 101.

4. Rappelons que dès 1919-1920, dans le cours *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger avait introduit la notion de « situation » comme marque distinctive du « monde du soi » (*GA* 58, 62-63).

Il importe de noter que si le « On » n'ignore pas la « situation », celle-ci lui est verrouillée par essence, tandis que « la résolution transporte l'être du là dans l'existence de sa situation » (*SZ* 300). Le concept de situation est donc censé protéger l'appel de la conscience (et la résolution) contre un double malentendu. D'une part, répétée une fois encore, l'idée déjà rencontrée plus haut que l'appel consisterait dans la proposition d'un idéal de ce que le sujet devrait être, ou lui signifierait l'écart qui existe entre le moi réel et le moi idéal. D'autre part, la résolution n'est pas non plus une simple « velléité », une disposition (un *habitus*) à agir de telle ou telle façon¹.

Pas plus qu'elle n'est ordonnée à une philosophie de la volonté, la notion heideggérienne de résolution ne semble être ordonnée à une philosophie de l'action. Elle n'en a pas besoin, parce qu'elle n'est pas une sorte de motion interne préparatoire à l'action, mais l'action elle-même, l'action, saisie à sa source existentielle : « En tant que résolu, le *Dasein* agit déjà » (*SZ* 300). La déclaration est évidemment importante, car elle engage tout le problème du rapport entre l'analytique existentielle et une philosophie de l'action comme celle que Hannah Arendt a développée dans son ouvrage *Condition de l'homme moderne*².

Heidegger déclare qu'il veut éviter délibérément le concept d'action qui a le double désavantage de privilégier l'activité au détriment de la passivité et d'entraîner presque fatalement à sa suite l'opposition du théorique et du pratique. Or, nous avons vu que dès le début, l'analytique existentielle doit récuser cette dernière opposition. Quant à la première, elle est dépassée par l'articulation de l'affection et du comprendre, respectivement de l'être-jeté et du projet.

Une philosophie de l'action devrait ainsi apporter les preuves qu'elle est capable de surmonter ce double handicap³. Quant à l'analytique existentielle, elle est obligée de renvoyer à une « anthropologie existentielle thématique » (*SZ* 301), l'élucidation plus concrète de la structure et des manifestations de la résolution. Dans l'optique ontologique de la recherche, l'acquis principal

1. Pour une analyse de l'habitude dans le cadre d'une philosophie de la volonté, cf. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1988, p. 264-290).

2. Cf. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, chap. V : « L'action ». Rappelons encore une fois que la relecture que Jacques Taminiaux propose de l'ontologie fondamentale heideggérienne s'effectue en grande partie dans cette optique arendtienne. Cf. outre l'ouvrage *Lectures de l'ontologie fondamentale* déjà cité, du même auteur : *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Paris, Payot, 1992, où la confrontation entre Heidegger et H. Arendt est systématiquement déployée. Dans le même contexte, on mentionnera le fait que Paul Ricœur organise son herméneutique du soi en fonction d'une réflexion sur l'unité analogique de l'agir humain, quitte à se demander en quel sens il peut être légitime de remplacer le concept heideggérien du souci par le concept de l'action.

3. Sur cette difficulté, cf. les remarques de Paul Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 359.

consiste dans la découverte qu'avec la résolution, nous détenons « le sens ontologique du pouvoir-être-tout *authentique* » que nous avons cherché, de sorte que « l'authenticité du *Dasein* n'est plus ni un titre vide, ni une idée authentique » (SZ 301).

Une fois encore, on se demandera si cette insistance appuyée et exclusive sur l'authenticité rend pleinement justice au phénomène de la conscience morale, dans lequel résonne une voix intérieure comparable à nulle autre, qui implique les moments conjoints de l'injonction et de la dette et qui suppose sans doute, plus fortement que ne l'admet Heidegger, l'altérité d'autrui, sans pour autant s'y réduire¹. En fin de compte, comme l'a bien vu Paul Ricœur, on peut au moins retenir de Heidegger la nécessité de reconnaître dans la conscience morale un foyer d'altérité (et de passivité) *sui generis* qu'il est impossible de réduire à l'altérité d'autrui. Mais une fois acquis ce point, il devient d'autant plus urgent de « sauver » l'injonction, par-delà la dette.

Ce sont là des questions qui concernent un possible débat avec l'analyse heideggerienne. Dans la perspective immanente de son propre parcours, c'est une autre difficulté qui retient notre attention : alors que de nouveau on pourrait penser que la longue quête de l'intégralité du *Dasein* touche à sa fin, cela n'est pas le cas : il faudra encore rechercher l'attestation *existentielle* de ce qui pour l'instant n'est encore qu'un projet purement existentiel !

1. Les questions critiques soulevées ci-dessus rejoignent en grande partie celles de Michel Haar (*Heidegger et la question de l'homme, op. cit.*, p. 45-54), notamment quand l'auteur se demande si le refus de toute maxime morale ou d'impératif catégorique est vraiment une « évidence phénoménologique incontestable » (p. 46) ou quand il souligne l'effacement de la dimension proprement intersubjective de la dette (p. 49). En dernière instance, il s'agit de choisir entre une détermination purement auto-logique ou hétérologique du phénomène en question. A partir du moment où tout se passe comme si la conscience ne pouvait plus donner aucune injonction déterminée (p. 53), l'idée même d'agir moral se trouve gravement hypothéqué.

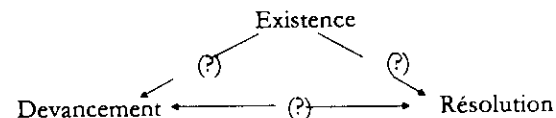
III

La temporalité comme sens ontologique du souci

§ 61. L'ÊTRE-INTÉGRAL AUTHENTIQUE DU *DASEIN* ET LE PHÉNOMÈNE DE LA TEMPORALITÉ

Alors que nous pouvions espérer toucher au but, nous voici donc une nouvelle fois confrontés à l'énigme de l'intégralité du *Dasein*, qui domine toute la seconde partie de *Sein und Zeit*. C'est une nouvelle occasion de vérifier l'importance de la « stratégie de délai » ou de retardement déjà évoquée plus haut. Pourtant, c'est précisément ce chapitre qui nous confrontera enfin pour de bon au phénomène de la temporalité, toujours présupposé dans ce qui précède, mais jamais encore abordé thématiquement. S'agissant du franchissement d'un nouveau seuil, on ne s'étonnera guère de l'importance accordée aux problèmes de méthode, qui forment la substance du présent paragraphe.

La difficulté est d'abord celle de la nature exacte de la relation entre les deux phénomènes si laborieusement conquis au cours des deux chapitres précédents : d'une part, sur le versant de l'analyse de l'être-pour-la-mort, la structure du *devancement* (§ 58), d'autre part, sur le versant de la conscience morale, celle de la *résolution* (§ 60). Or, du moins à première vue, devancement et résolution font deux. Sauf à vouloir faire violence aux phénomènes, on ne saurait les confondre. Pourtant, l'un et l'autre impliquent l'idée d'existence.



Tant que la nature de ce lien n'aura pas été élucidé, il faut dire que les deux phénomènes, qui l'un et l'autre engagent l'intégralité de l'existence, ne sont pas encore « pensés jusqu'au bout » existentiellement (*existential* « *zu Ende gedacht* », SZ 303. La traduction Vezin de ce passage est préférable à celle que propose Martineau : « penser en dernière instance »). Or, ce « pen-

ser jusqu'au bout » doit prendre la forme d'une « libération interprétative du *Dasein* pour sa possibilité extrême d'existence » (SZ 303). Cette formule attire notre attention sur l'allure « interprétative » (= *herméneutique*) de la démarche heideggerienne. Maintenant que nous nous apprêtons à rencontrer le phénomène inapparent par excellence qu'est la temporalité, il faut nous souvenir que seule une « phénoménologie herméneutique » peut se rendre à ce rendez-vous. Et nous verrons ces considérations méthodologiques prendre de plus en plus d'importance au fur et à mesure que nous avancerons dans ce chapitre. Ce sera notamment le cas avec le § 63 qui peut être lu comme un petit discours de la méthode herméneutique.

Tout se passe comme si, en même temps qu'elle se lance dans l'analyse approfondissante du phénomène qui, pour la première fois, nous avait fait découvrir l'intégralité du *Dasein*, à savoir le souci, l'analytique existentielle était forcée de préciser son propre projet méthodologique. La nouvelle tâche est d'apporter la preuve que « toutes les structures fondamentales du *Dasein* jusqu'ici établies sont au fond "temporelles" du point de vue de leur totalité, de leur unité et de leur déploiement possible et qu'elles doivent être conçues comme modes de temporalisation de la temporalité » (SZ 304).

C'est ici que commence à se préciser le second trait caractéristique de la démarche heideggerienne, que le § 45 nous avait déjà fait entrevoir : toute la vaste analyse de l'être-au-monde qui s'étend sur presque deux cent pages, demande à être répétée *sub specie temporis*. Engagée dès le présent chapitre, la répétition se prolongera encore dans une bonne partie du chapitre suivant. Mais il faut bien voir qu'en l'occurrence elle n'a rien de répétitif : la répétition vaut réinterprétation ! La formulation même d'une telle tâche implique un nouveau problème : quelle est la temporalité qui est impliquée dans les structures existentielles qui caractérisent l'être-au-monde ? Manifestement il ne saurait s'agir du temps chronologique des horloges qui domine « l'expérience vulgaire du temps ». Il faut donc nous mettre laborieusement à la recherche du « phénomène originaire de la temporalité », même s'il n'est pas sûr du tout que les mots pour le dire soient à notre disposition¹.

§ 62. LE POUVOIR-ÊTRE-EXISTENTIELLEMENT-INTÉGRAL AUTHENTIQUE DU DASEIN COMME RÉSOLUTION DEVAÇANTE

Le titre assez barbare de ce paragraphe nous donne une première idée des difficultés linguistiques, mais aussi conceptuelles, qui nous attendent ici. La jonction entre l'*existential* et l'*existentiel* que l'analyse de la résolution

avait fait entrevoir (§ 60, 298-301) commence maintenant à se préciser à la faveur d'une tentative d'opérer la « soudure » (*Zusammenschweißen* que Vezin traduit correctement) des deux phénomènes de la résolution et de l'être-pour-la-mort. Cette soudure représente la solution de l'exigence de « penser jusqu'au bout » (*Zu Ende denken*) ces deux phénomènes.

On notera la récurrence multiple de cette formule déjà utilisée au paragraphe précédent. C'est elle qui annonce le principe de la solution. « Pensée jusqu'au bout », la résolution se voit confrontée à l'« être-pour-la-fin » (*Sein zum Ende*, § 52) qui définit justement le concept existentiel de la mort : « la résolution devient authentiquement ce qu'elle peut être en tant qu'être compréhensif pour la fin, c'est-à-dire en tant que devancement dans la mort » (SZ 305). On pourrait avoir l'impression que c'est un simple tour de passe-passe sémantique qui permet d'opérer la soudure (le *zu Ende denken* devenant un *bis zum Ende*). C'est pourquoi Heidegger précise qu'il est indispensable de déterminer phénoménalement cette « connexion ».

Pour cela il faut d'abord se rappeler en quoi consiste le statut existentiel de la résolution. L'être-en-dette auquel elle a affaire n'admet aucune distinction quantitative, ni aucune intermittence temporelle : le *Dasein* n'est pas « plus » ou « moins » coupable, ou coupable à un moment et non-coupable à un autre ; coupable (c'est-à-dire « endetté »), il l'est tout simplement « aussi longtemps qu'il existe » (SZ 305). Et c'est cette constance (*Ständigkeit*) de l'être-en-dette qui implique le devancement dans la mort ! De quelle manière ? Justement comme modalité existentielle de sa propre authenticité (SZ 305).

Dans la résolution devançante se rejoignent dès lors les trois qualificatifs de l'authenticité, de l'intégralité et de l'originarité : « La résolution devançante comprend pour la première fois le pouvoir-être-en-dette authentiquement et intégralement, c'est-à-dire originairement » (SZ 306, trad. mod.).

Une note importante vient préciser le sens du dernier qualificatif, qui pourrait prêter à malentendu. En effet, on pourrait être tenté d'établir un rapprochement avec l'anthropologie théologique et la doctrine du « péché originel » qui définit le *status corruptionis* qui caractérise la condition humaine après la chute du couple primordial. Et de fait, le propre de l'anthropologie théologique — c'est là tout le paradoxe du concept de « péché originel »¹ — est de définir l'être effectif et permanent de l'homme, sans différence qualitative d'aucune sorte. Mais pour Heidegger, cette effectivité d'une faute commise par le premier Adam qui marque à jamais la situation de l'humanité ultérieure, en attendant que le Sauveur vienne l'élever au *status gratiae*, ne se confond pas avec l'être-en-dette. Au contraire, celle-ci est la condition de possibilité ontologique de celle-là. « La théologie peut trouver dans l'être-en-dette existentiellement déterminé une condition ontologique de sa

1. Paul Ricœur a souligné vigoureusement l'importance du travail du langage qui prend parfois la forme d'une « lutte quasi désespérée pour suppléer aux mots qui font défaut » (*Temps et récit III, op. cit.*, p. 94, n. 1).

1. Sur cette notion, cf. Paul Ricœur, Le péché originel. Etude de signification, in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 265-283.

possibilité factice. La dette (*Schuld*) contenue dans l'idée de *status* est un endettement factice (*faktische Verschuldung*) d'un genre absolument spécifique. Il a son attestation propre, qui demeure fondamentalement fermée à toute expérience philosophique. L'analyse existentielle de l'être-en-dette ne prouve rien, ni *pour*, ni *contre* la possibilité du péché. En toute rigueur, on ne peut même pas dire que l'ontologie du *Dasein* laisse par elle-même cette possibilité en général ouverte, dans la mesure où, en tant que questionner philosophique, elle ne "sait" fondamentalement rien du péché » (SZ 306).

Cette note, d'allure manifestement programmatique, appelle plusieurs remarques :

- 1/ Elle engage de toute évidence une conception très déterminée du rapport entre la philosophie et la théologie. Heidegger s'en est expliqué, de manière programmatique justement, dans une conférence intitulée « Phénoménologie et théologie » prononcée en 1927 à Tübingen. Nous reviendrons ultérieurement sur ce document important, qui fait partie du « chantier *Sein und Zeit* » que nous sommes en train d'examiner.
- 2/ D'entrée de jeu est suggérée l'idée d'une séparation radicale des discours respectifs : « la philosophie ne sait rien du péché ». Mais cela n'exclut pas tout rapport, au contraire : le concept ontologique d'être-en-dette est présenté au théologien comme « condition ontologique » de la possibilité factice du péché ; à lui de décider si la perche qui lui est ainsi tendue lui est de quelque secours.
- 3/ Mais on peut aussi renvoyer l'ascenseur au philosophe : à supposer que la faute effectivement commise par l'ancêtre de l'humanité possède un statut spécifique, que seule une « empirique de la volonté » permet d'appréhender, la philosophie doit-elle se contenter de constater que celle-ci possède des « modalités d'attestation spécifiques » qui restent à jamais inaccessibles à l'expérience philosophique ? Au lieu de se tirer d'affaire à aussi bon compte, le philosophe ne devrait-il pas au contraire s'intéresser de plus près à ces modalités d'attestation, et au besoin, se laisser instruire par celles-ci, sans pour autant renoncer à elle-même et à ses exigences conceptuelles propres ? C'est précisément sur cette possibilité là que parie Paul Ricœur dans la *Symbolique du mal*, en s'intéressant d'abord au langage de l'aveu et à la symbolique élémentaire de la faute que celui-ci met en œuvre (première modalité de l'attestation), puis aux mythes du mal (seconde modalité de l'attestation)¹.

Après cette digression « théologico-philosophique » occasionnée par une note importante, revenons au corps du texte pour y découvrir un autre motif important. « Le pouvoir-être propre devient authentiquement et intégralement translucide dans l'être compréhensif pour la mort comme possibilité la

plus propre » (SZ 307). La transparence à soi que cherche le *cogito* réflexif a maintenant définitivement cédé la place à une « translucidité » que le *sum moribundus* totalement assumé est seul capable de susciter. On ne s'étonnera donc pas de voir revenir dans ce contexte-ci le thème « cartésien » de la *certitudo* que nous avons rencontré une première fois à propos de l'être-pour-la-mort (§ 52, 255-258). Voici maintenant l'expression ultime, *indépassable*, définitive, de cette certitude : « Lorsque la résolution, en avançant, a repris la possibilité de la mort dans son pouvoir-être, l'existence authentique du *Dasein* ne peut plus être dépassée par rien » (SZ 307). Le thème de la certitude est désormais entièrement affranchi de toute connotation gnoséologique pour se transformer en assurance existentielle, attestée dans la résolution. Mais sans doute faut-il se demander avec Lévinas si cette pleine assurance de soi, conquise par la résolution, n'est pas dépassée par l'irruption d'autrui qui vient prendre l'existence la plus authentique « en otage ».

On pourrait évidemment être tenté d'ancrer la certitude propre de la résolution dans la situation. Il y aurait alors autant de « certitudes » différentes qu'il y a de situations particulières. Or, Heidegger définit la certitude propre de la résolution comme un « se tenir libre pour sa reprise (*Zurücknahme*) possible à chaque fois nécessaire » (SZ 308). Loin d'être prisonnière de telle ou telle situation, la résolution « se reprend » pour se relancer (*Wiederholung ihrer selbst*), précisément parce que sa constance s'enracine dans la certitude de la mort.

La relation dialectique de la vérité et de la non-vérité, qui caractérise la vérité existentielle originaire définie au § 44, se répercute également sur la résolution. La certitude qui l'accompagne implique en effet le savoir de « l'indétermination qui régit un étant qui existe » (SZ 308). Cette indétermination est celle de la certitude de la mort, qui se dévoile originellement comme angoisse. L'assurance propre de la résolution ne laisse donc pas l'angoisse derrière soi, mais elle s'y expose pleinement, pour autant qu'elle « débarrasse tout recouvrement de l'abandon du *Dasein* à lui-même » (SZ 308).

De cette manière, Heidegger transfère à la structure de la résolution l'ensemble des moments de *modalisation* par lesquels il avait caractérisé l'être-pour-la-mort existentiel (cf. § 53, 263-265). Mais inversement, le coup de force qui opère la jonction entre la résolution et le devancement a une conséquence majeure : ce qui jusqu'alors n'était qu'une structure *existentielle* devient à présent l'attestation d'un pouvoir-être *existentiel*. Revirement capital : alors que dans l'analyse préparatoire du *Dasein* tout avait été fait pour distinguer soigneusement l'existentiel et l'existential, voilà qu'ils se recourent : « L'authentique "pensée de la mort" est le vouloir-avoir-conscience qui s'est rendu existentiellement translucide » (SZ 309).

Les termes dans lesquels cette coïncidence est énoncée sont troublants :

- 1/ Ne peut-on pas craindre que, sans le vouloir, le phénomène de la conscience morale se trouve ainsi dépouillé de ses caractères les plus propres qui la qualifient précisément comme conscience morale ? La diffi-

1. *La symbolique du mal*, in *Philosophie de la volonté*, t. 2, op. cit., p. 163-488 ; Id., *La symbolique du mal* interprétée, in *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 265-371.

culté que nous avons déjà évoquée à la fin de la section précédente se trouve encore renforcée.

- 2 / « Penser à la mort » : Heidegger ne ratifie-t-il pas ici l'antique conception que la philosophie a pour vocation « d'apprendre à mourir » ? Mais si le philosophe devient un *ars moriendi* existentiel, celui-ci devrait accepter la confrontation avec d'autres approches existentielles de la mort. Et de fait, à la fin du présent paragraphe, Heidegger multiplie les qualificatifs qui mettent sa propre attitude existentielle devant la mort en concurrence avec d'autres attitudes possibles : refus de la « sécession » (*Abgeschiedenheit*)¹ qui fuit le monde, une attitude « sans illusions » qui refuse la consolation, attitude « dégrisée » (*nüchtern*), alliée à une « angoisse dégrisée » (*nüchterne Angst* : étrange expression !) et une « joie vigoureuse » (*gerüstete Freude*), etc. Toutes ces qualifications ne correspondent-elles pas à une sorte de stoïcisme qui prétend être libéré des contingences et de la distraction ?
- 3 / Heidegger lui-même semble avoir conscience que ces questions critiques sont inévitables, puisqu'il avoue que, alors que toute l'analyse de la conscience morale avait soigneusement évité de parler le langage d'un idéal de vie proposé au *Dasein*, c'est bien une manière idéale d'exister qui est maintenant proposée : « Mais l'interprétation ontologique de l'existence du *Dasein* que nous venons de conduire ne repose-t-elle point sur une conception ontique déterminée de l'existence authentique, sur un idéal factice du *Dasein* ? De fait, cela est le cas » (SZ 310). L'avoué est suffisamment lourd de conséquences pour requérir une nouvelle considération méthodologique, qui est une des plus importantes de *Sein und Zeit*.

§ 63. LA SITUATION HERMÉNEUTIQUE CONQUISE
POUR UNE INTERPRÉTATION DU SENS D'ÊTRE DU SOUCI
ET LE CARACTÈRE MÉTHODIQUE
DE L'ANALYTIQUE EXISTENTIALE EN GÉNÉRAL

On se rappelle que la deuxième section de *Sein und Zeit* s'ouvrait sur la déclaration que la « situation herméneutique » qui rend possible l'interprétation du sens d'être du souci n'était pas encore suffisamment originaire (SZ § 45, 232-233). Cet handicap est maintenant levé, car la thèse liminaire selon laquelle « l'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes est ontologiquement le plus lointain » (§ 5, 15) se comprend parfaitement à la lumière du souci. En effet, le souci nous déporte d'abord vers les choses du

1. Ce terme, qui joue un rôle important dans la langue mystique de Maître Eckhart, sera repris par Heidegger dans *Acheminement vers la parole*. Dans le présent contexte, il a manifestement un sens péjoratif.

monde qui sont l'objet immédiat ou le plus *proche* de la préoccupation, de sorte que l'être originaire du *Dasein* ne peut être dégagé que par une sorte de mouvement compensatoire (*im Gegenzug*) qui nous est *extorqué* (*abgerungen*) à cette emprise (SZ 311).

L'interprétation ontologique doit en quelque sorte elle-même épouser ce mouvement existentiel, car « le *mode d'être* du *Dasein* requiert d'une interprétation ontologique qui s'est donnée pour but l'originarité de la mise en lumière phénoménale qu'elle *conquière l'être de cet étant contre sa propre tendance au recouvrement* » (SZ 311). Cela ne va pas sans une certaine forme de violence (*Gewaltsamkeit*), car ce mouvement n'a rien de naturel. Nous devons donc appliquer à l'interprétation ontologique la notion de « violence de l'interprétation » que nous avons rencontrée plus haut dans un tout autre contexte. Pour éviter des malentendus possibles, il importe d'avoir présent à l'esprit deux choses :

- 1 / Là où il y a de l'interprétation, il y a toujours une certaine forme de « violence » qui n'a rien d'arbitraire, puisqu'elle découle tout simplement du caractère projectif du comprendre.
- 2 / Cette violence ne consiste évidemment pas dans une sorte de contrainte, au besoin appuyée sur des artifices rhétoriques, d'adhérer à l'interprétation proposée. Elle découle tout simplement du fait que l'interprétation se heurte plus ou moins « violemment » aux pseudo-évidences de l'explicitation quotidienne et, en ce sens, au « sens commun ».

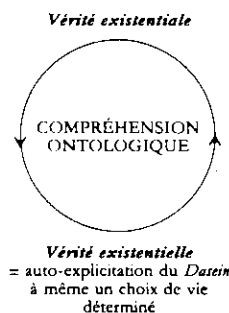
Cette « violence de l'interprétation » vaut également pour l'interprétation ontologique qui « projette un étant prédonné vers l'être qui lui est propre, afin de le porter au concept en sa structure » (SZ 312). Elle ne vient donc pas se greffer sur une existence opaque et aveugle ; elle vient simplement porter au concept les « inclusions » (*Einschlüsse*) pré-ontologiques déjà contenues dans l'auto-explicitation du *Dasein*. On pourrait dire que ceux-ci jouent le rôle de *praeambula* de la compréhension ontologique proprement dite.

Mais quelle est l'instance qui décide de l'existence *authentique* ? Question décisive s'il en est ! Ce n'est pas par hasard qu'elle entraîne une véritable avalanche de points d'interrogation qui s'étalent sur presque une page entière (SZ 312-313). Heidegger affirme d'un côté que « jamais l'interprétation existentielle ne prétendra faire acte d'autorité sur des possibilités et des obligations existentielles » (SZ 312). Le ferait-elle, elle deviendrait une « éthique » véhiculant des directives relatives à la « vie bonne ». Or, très manifestement, l'analytique existentielle ne peut pas et ne veut pas être une morale ou une éthique !

D'autre part, elle est malgré tout obligée de se légitimer elle-même quant aux possibilités *existentielles* qui la rendent possible. Il faut en effet se souvenir que, dès les premiers cours de 1919-1920, Heidegger présentait la philosophie comme un *style de vie* propre. Ce n'est que rétrospectivement, c'est-à-dire une fois qu'on a adopté pour de bon ce style de vie (ce qui implique une forme de « violence »), qu'il devient possible de dire que « la violence du projet devient libération de la réalité phénoménale non déguisée du *Dasein* »

(SZ 313). Après coup, tout se passe comme s'il y avait une connivence naturelle entre la « résolution » existentielle du philosophe qui choisit la philosophie comme style de vie, et la place que l'analytique *existentielle* lui réserve. Ce qui a d'un côté l'aspect d'une décision purement personnelle (tout le monde ne choisit pas de devenir philosophe — heureusement d'ailleurs!), prend après coup l'allure d'une nécessité universelle, définie par ce qui dans la bouche de Heidegger est une question purement rhétorique : « L'être-au-monde a-t-il donc une instance plus haute de son pouvoir-être que sa mort ? » (SZ 313).

Ce qui pourrait apparaître comme une aporie est en réalité un cercle herméneutiquement productif. Il est très remarquable que c'est précisément dans le présent contexte, où il s'agit manifestement de définir la circularité de la compréhension de l'être, que le motif du *cercle herméneutique*, que nous avons rencontré une première fois au § 32, fait retour.



Une fois que nous avons admis la structure fondamentale du souci, l'analytique existentielle non seulement n'échappe pas au cercle, mais s'y meut entièrement, nous pourrions même dire que c'est elle qui le constitue. Il est d'autant plus important de voir que « l'objection du cercle » (*Zirkeleinwand*, SZ 315) n'est pas seulement le fait d'une critique extérieure, celle du logicien obnubilé par les contraintes formelles d'une pure « logique des conséquences », qui exige que l'analytique existentielle se déploie à la manière d'un système purement déductif. Elle ne vient pas seulement du dehors (de ceux qui ne comprennent rien ou ne veulent rien comprendre aux problèmes qui sont ici en cause), mais — ce qui est plus grave et plus paradoxal — *du dedans* même du *Dasein*. Tout se passe en effet comme si le *Dasein* lui-même se « verrouillait » contre le caractère *projectif* de la compréhension ontologique. C'est l'attitude d'un « entendement » (*Verständigkeit*) qui prétend s'en tenir simplement à l'étant qui est « effectivement » objet d'expérience. Un tel entendement se rebiffe contre l'exigence véritable de la compréhension, littéralement, il « mécomprend le comprendre » (*Verständigkeit mißverstcht das Verstehen*, SZ 315). D'où la nécessité d'une violence, c'est-à-dire

d'un effort qui s'applique « à sauter originellement et totalement dans le "cercle", afin de s'assurer, dès l'amorçage de l'analyse du *Dasein*, d'un regard plein sur l'être circulaire du *Dasein* » (SZ 315).

On atténuera peut-être le scandale de l'énoncé, à première vue très paradoxal, que « l'entendement mécomprend la compréhension » si l'on se souvient de la thèse de Schleiermacher, qu'une théorie rigoureuse de l'herméneutique doit partir du principe « que la mécompréhension (*Mißverstehen*) se présente spontanément et que la compréhension doit être voulue et recherchée point par point »¹. En d'autres termes : la mécompréhension n'est pas une exception, une sorte d'accident de la circulation de la communication, comme le pensait l'herméneutique dite des « passages obscurs », elle est la règle. De la même manière, Heidegger dirait sans doute que la *Verständigkeit* est la règle et le *Verstehen* l'exception. L'accès au comprendre authentique, dans le domaine de la compréhension ontologique comme partout ailleurs, est une lutte permanente. Les stratégies de négation, d'occultation et de dépassement du cercle (c'est-à-dire du fait que le *comprendre* doit être reconnu comme un mode fondamental de l'être du *Dasein*, un être constitué par le souci!) sont légion. Par exemple : présupposition d'un sujet sans monde, à la recherche d'un objet auquel il puisse se rattacher ; fixation sur le problème de la vie, en laissant de côté la mort ; isolement d'un sujet théorique qui aurait encore besoin d'un complément pratique ou éthique, etc.

De cette structure circulaire de la compréhension fait également partie le phénomène originaire de la vérité, annoncé au § 44 par la formule : « il n'y a (*es gibt*) de l'être que pour autant qu'est la vérité » : « La vérité ontologique de l'analyse existentielle se configure sur le fondement de la vérité existentielle originaire. Celle-ci, néanmoins, n'a pas nécessairement besoin de celle-là » (SZ 316).

§ 64. SOUCI ET IPSÉITÉ

Il faut à présent nous rappeler la thèse sur laquelle s'était achevée notre présentation du § 42 : le souci, en raison de sa structure articulée, est le vrai gardien de la plurivocité de l'être. C'était cette thèse qui avait rendu possible une première circonscription de l'intégralité du tout structurel du *Dasein*. Au terme d'une enquête portant sur le devancement de soi, qui entraînait dans son sillage les phénomènes de l'être-pour-la-mort et de l'appel de la conscience, y compris celui de la dette, cette intégralité était de nouveau devenue problématique. Cela ne voulait pourtant pas dire que la structure du souci invalide l'idée même d'un tel pouvoir-être intégral, puisque juste-

1. « Abrégé de l'herméneutique de 1819 », in F. D. E. Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. franç. par Christian Berner, Paris, Ed. du Cerf, 1987, p. 123 (trad. mod.).

ment, il en est la *condition de possibilité*. Loin donc d'être rendue caduque, la « question existentielle de l'unité de cette intégralité est devenue encore plus urgente » (SZ 317).

Avec cette question de l'unité existentielle du *Dasein* refait surface le problème du statut ontologique de l'*ipséité*, évoqué, mais non résolu, au § 25, dont il faut rappeler le titre précis : « L'amorçage (*Ansatz*) de la question existentielle du *qui* du *Dasein*. » Cette question simplement « amorcée » dans la première partie de *Sein und Zeit*, doit être maintenant examinée de manière plus précise, à la lumière de la « connexion » existentielle entre souci et ipséité, connexion suffisamment étroite pour qu'au § 41, Heidegger ait pu dire que l'expression « souci de soi » est tautologique.

Le langage ordinaire, dans le lequel le phénomène du « dire-je » est omniprésent, offre un bon point de départ, dans la mesure où c'est lui qui forme le lieu naturel de l'auto-interprétation du *Dasein*¹. C'est ce que Kant a compris dans sa doctrine des paralogismes de la raison pure, quand il cherche à montrer que le moi qui dit « je » a tous les caractères de la simplicité, de la substantialité et de la personnalité nécessaires pour constituer l'identité d'un sujet qui reste le même à travers ses différentes instances d'énonciation, ce qui n'est pas nécessairement le cas du moi empirique qui profère ces actes d'énonciation. Aussi bien Heidegger crédite-t-il Kant du respect d'une « authentique expérience préphénoménologique en cette matière » (SZ 318).

Malheureusement Kant se montre surtout phénoménologue dans son rejet des conceptions inadéquates du moi, alors qu'il est incapable de préparer positivement le terrain à une interprétation ontologique adéquate de l'ipséité. Cet échec n'a rien d'étonnant, dans la mesure où Kant a les mains liées par une ontologie de la substantialité. D'où un étrange mélange d'acquis positifs et d'échecs flagrants qui semble caractériser sa théorie du sujet. D'un côté, il reconnaît l'impossibilité d'une réduction ontique du moi à une substance et, dans son analyse de l'appréhension transcendantale, il met vigoureusement en lumière l'originalité du « je pense » qui accompagne et précède toute expérience. De l'autre, il caractérise le concept ontologique de sujet par « la mêmeité (*Selbigkeit*) et la constance d'un étant-toujours-déjà-sous-la-main » (SZ 320). Tout se passe donc comme si cette mêmeité faisait écran à la vraie ipséité du moi en tant que soi-même !

La raison de cet échec, outre le recours à la catégorie ontologique inadéquate de substantialité, est à chercher dans un manque d'attention prêté à la structure intentionnelle spécifique du « Je pense ». Tout en reconnaissant l'importance fondamentale de la doctrine kantienne des paralogismes, Heidegger y trouve la confirmation de « l'absence de soi ontologique de la pro-

1. Est-il besoin de préciser tout l'intérêt qu'une approche pragmatique des rapports entre l'acte d'énonciation et son locuteur revêt pour une analyse plus précise de ce phénomène complexe du « dire-Je » ? Cf. les remarques précieuses de Paul Ricœur, dans la seconde étude de *Soi-même comme un autre*, intitulée : L'énonciation et le sujet parlant. Approche pragmatique, *op. cit.*, p. 55-72.

blématique du soi, depuis la *res cogitans* de Descartes jusqu'au concept hégélien de l'esprit » (SZ 320, note). Nous retrouvons ici une sorte de « loi de la déconstruction » déjà évoquée plus haut : l'échec de Kant est aussi bien l'échec de Descartes et de Hegel, autrement dit, ce n'est pas l'échec du « kantisme » entendu comme expression d'une doctrine spécifique de Kant. Il faut même aller plus loin et dire que l'échec de Kant contient encore plus de vérité que ceux qui n'ont même pas osé se mesurer aux problèmes du statut ontologique de l'ipséité. Nous pouvons ainsi appliquer à ce problème ce que Heidegger dira peu après, en 1927-1928 dans son cours *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*, du problème de l'imagination : « Nous sommes donc pour Kant contre le kantisme, et nous ne sommes pour lui qu'afin de lui donner la possibilité de vivre de nouveau avec nous dans un débat vivant » (GA 25, 279[252])¹.

En l'occurrence, Kant se montre incapable de clarifier la manière dont le « je » accompagne ses représentations, c'est-à-dire finalement la structure intentionnelle exacte du « je pense quelque chose ». Surtout : il ne voit pas que cette structure intentionnelle a pour présupposition fondamentale le phénomène de l'être-au-monde : « Dans le dire-Je, le *Dasein* s'exprime comme être-au-monde » (SZ 321).

Dans l'auto-interprétation quotidienne, ce phénomène reste masqué, de sorte que le « je » qui s'y exprime se « méprend » (*versieht*) sur lui-même. Celui qui dit constamment « moi, moi », dit en réalité « On » : « Le dire-Je "naturel" accomplit le On-même. Dans le "Je" s'exprime le Soi-même que, de prime abord et le plus souvent, je ne suis pas authentiquement » (SZ 322). C'est précisément cette méprise « naturelle » qui cautionne l'erreur ontologique du recours à une ontologie de la substantialité qui voudrait que le soi soit pensé comme fondement constamment sous-la-main du souci. Au lieu donc de fonder le souci dans la permanence et la constance d'un sujet sous-jacent à ses différentes altérations (*Beharrlichkeit des Subjekts*), il faut penser le sens de la constance (*Ständigkeit*) de l'ipséité à partir du souci : « L'ipséité ne peut être déchiffrée existentiellement que sur le pouvoir-être-Soi-même authentique, c'est-à-dire sur l'authenticité de l'être du *Dasein* comme souci » (SZ 322). Le lexème *ablesen* = déchiffrer indique que la découverte du statut existentiel de l'ipséité est une opération *herméneutique*. Ce trait confirme une fois encore ce que nous avons souligné d'entrée de jeu, à savoir le fait que la théorie de l'ipséité revêt nécessairement la forme d'une « herméneutique du soi » ! Maintenant, il s'agit d'y inscrire le paramètre temporel en identifiant le sens temporel de cette « constance ».

1. Chez Heidegger, l'interprétation de Kant a pour fil conducteur et pour centre de gravité une interprétation explicitement temporelle de la doctrine kantienne de l'imagination transcendantale. Une première esquisse générale de cette interprétation, qui trouvera son aboutissement dans le *Kantbuch*, est développée aux §§ 22-36 du cours de logique de Marbourg (GA 21, 269-408).

Essayons de résumer dans un tableau récapitulatif le système des oppositions rencontrées jusqu'ici et qui distinguent le sujet kantien de l'ipséité heideggérienne :

Le sujet kantien

permanence du Je
qui accompagne les représentations
Beharrlichkeit
Le Moi-substance
ontologie de la *Vorhandenheit*
[Mêmeté = *Selbigkeit*]

Le *Dasein* heideggérien

constance de
l'être-au-monde
Ständigkeit
= *Selbst-Ständigkeit*
maintien de soi
de la *résolution*
[Ipséité = *Selbstheit*
du soi-même]

Ce tableau appelle plusieurs remarques :

1 / On notera d'abord que Heidegger lui-même paraphrase le sens qu'il entend donner à l'idée de constance en y introduisant la nuance de la *Standfestigkeit*, c'est-à-dire la « fermeté » de celui qui a conquis une certaine tenue intérieure, celui sur qui on peut compter, à qui on peut se fier. En d'autres termes : la « constance » du « maintien de soi » n'est pensable qu'en termes de, et à partir de la résolution ! « Le *maintien de Soi-même* [autonomie] ne signifie existentiellement rien d'autre que la résolution devançante » (SZ 322).

2 / C'est bien cet exclusivisme, voir cet impérialisme, de la résolution qui peut inspirer la méfiance. Dans ce contexte, un nouveau rapprochement avec l'herméneutique du soi de Paul Ricœur peut être éclairant. On se rappellera que l'introduction du paramètre temporel dans la problématique du soi entraîne chez cet auteur une dialectique de la mêmeté et de l'ipséité dont l'identité narrative représente le point d'équilibre, pour autant que celle-ci entrecroise le pôle de la mêmeté, illustré par la permanence stable du caractère, et celui de l'ipséité que l'auteur illustre par la *fidélité* à la parole donnée¹. C'est précisément dans ce contexte que Paul Ricœur reprend à son compte la notion heideggérienne de la *Selbst-ständigkeit*, mais sans la lier aussi étroitement au « maintien de soi » de la résolution. Peut-être y-a-t-il ici une suggestion qui mériterait d'être approfondie : n'y aurait-il pas lieu d'assouplir l'équation heideggérienne *Selbst-ständigkeit* = résolution devançante, au profit d'autres modalités ou d'autres visages du maintien du soi ? Le « maintien de soi », précisément quand il est pris dans son sens existentiel, ne devrait-il pas lui aussi se dire de multiples manières ?

Cela n'exige pas nécessairement de remettre en question l'insistance heideggérienne sur le fait que le soi-même authentique n'affiche pas constam-

1. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 140-150.

ment son « moi-moi », mais s'exprime d'abord en se taisant, c'est-à-dire selon la modalité de la ré-ticence (*Verschwiegenheit*) dont nous avons analysé la structure en lien avec le phénomène de l'appel de la conscience. Mais ici encore, il conviendrait d'examiner les multiples modalités possibles de cette « ré-ticence ». La responsabilité ou la charité ne sont-elles pas elles aussi « ré-ticentes », mais dans un autre sens que la résolution ? D'où le caractère assez problématique d'une déclaration comme celle-ci : « le Soi-même que dévoile la ré-ticence de l'existence résolue est le sol phénoménal originaire pour la question de l'être du Je » (SZ 323).

3 / Il reste à se demander, comme Heidegger l'indique lui-même, comment, à partir de cette détermination de l'ipséité-souci, les autres traits qui définissent le « soi », à savoir la substantialité, la simplicité et la personnalité, peuvent prendre sens.

§ 65. LA TEMPORALITÉ COMME SENS ONTOLOGIQUE DU SOUCI

A plusieurs reprises nous avons vu que, sans être construite à la façon d'un système, l'analytique existentielle n'a pas non plus l'allure d'une simple rhapsodie. S'il fallait indiquer le cœur secret de *Sein und Zeit*, c'est probablement au niveau du présent paragraphe qu'il faudrait le chercher. En effet, la longue stratégie de délai qui obligeait de différer l'analyse du phénomène de la temporalité n'est plus maintenant de mise, car voici que nous sommes enfin armés pour aborder l'ultime phénomène, inapparent par excellence, que constitue la temporalité dans son enveloppement avec le souci¹. Telle est en effet l'intuition directrice de l'approche heideggérienne : « chercher dans le souci lui-même le principe de la pluralisation du temps en futur, passé et présent »². Loin d'être un simple cadre externe dans lequel se place la vie du sujet, le temps devient une *structure* interne du *Dasein*, puisque « le souci est déterminé "par" le temps, de manière à être lui-même le temps, la facticité du temps lui-même » (GA 21, 409).

Une fois que le phénomène de l'ipséité a été inscrit dans la structure plénière du souci, il reste à accomplir un ultime pas dans la détermination du

1. On trouvera une brève esquisse du contenu du § 65 de *Sein und Zeit* au § 18 du cours de logique de Marbourg (GA 21, 234-244, § 18, *Die Temporalität der Sorge*). En lien direct avec l'idée d'une « chronologie phénoménologique » Heidegger postule ici la nécessité d'une « analyse temporelle du souci » (p. 244), dont le but est de dégager des « caractères du temps » (*Zeitcharaktere*), appelés *Temporaliën* (p. 243), inscrits dans le phénomène du temps lui-même. La même problématique est reprise au § 37 de ce cours, intitulé *Zeit als Existential des Daseins. Zeitlichkeit und Sorgestruktur. Die Aussage als Gegenwärtigen* (GA 21, 409-415).

2. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 102.

sens ontologique de celui-ci. Pour cela, il faut d'abord se rappeler la définition *existentielle* de la notion de *sens*, proposée au § 32, en lien avec les existentiels du comprendre et de l'explicitation : « Le sens signifie le vers-où du projet primaire à partir duquel quelque chose peut être conçu comme ce qu'il en est de sa possibilité » (SZ 324). Jamais ces deux marques existentielles de la notion de sens (la structure *projective*, l'orientation sur le *possible*) ne revêtent plus d'importance que lorsqu'il s'agit de déterminer le *sens du souci*. De fait, cette question nous fait retrouver le problème des conditions de possibilité de la structure articulée (*ausgefaltete Gliederung*) du souci qui, nonobstant son articulation interne, ne représente pas une menace pour son unité.

Une fois encore se confirme la validité de notre hypothèse que c'est le souci, dans la mesure où c'est justement lui qui possibilise toute expérience humaine¹, qui est le vrai gardien de la plurivocité de l'être. Car, entendue en un sens ontologique, la notion de sens vise « le vers-quoi du projet primaire de la compréhension de l'être » (SZ 324), à tel point qu'on peut dire que « c'est le projet primaire du comprendre de l'être qui "donne" le sens » (SZ 324-325).

Il suffit au fond de faire un pas de plus — pas qui est rendu possible et même nécessaire par l'analyse de la résolution devançante —, pour identifier l'instance donatrice elle-même : le « sens » ontologique du souci, c'est-à-dire aussi bien sa condition de possibilité ultime, c'est la *temporalité* ! Mais quelle temporalité ? Ici, plus que jamais, il importe de respecter les données phénoménales, c'est-à-dire le fait que « les structures du *Dasein*, la temporalité elle-même, ce n'est pas quelque chose comme une armature constamment disponible pour un sous-la-main possible, mais, en vertu de leur sens le plus propre, ce sont des possibilités d'être du *Dasein* et rien que cela » (GA 21, 414).

1. Temps et essence

Avant d'examiner celles-ci, commençons par une remarque d'ordre lexical. C'est précisément dans le présent contexte que Heidegger se met à parler abondamment le langage de l'essence et de l'essentiel. Le ton est donné dès le début du paragraphe : le *Dasein* devient « essentiel » dans l'existence authentique, laquelle se constitue comme résolution « devançante » (SZ 323). S'agissant de préciser la constitution temporelle du souci, tout se passe comme si ce langage devenait inévitable. Nous pouvons dès lors risquer une première thèse : *L'essentiel du Dasein, c'est la temporalité originelle*. Cette thèse ne fait que formuler autrement la première des quatre thèses récapitulatives sur lesquelles s'achève ce paragraphe : « Le temps est originellement comme temporalisation de la temporalité en tant que laquelle il possibilise la constitution de la structure du souci » (SZ 331).

1. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 103.

2. Le triple déploiement « ekstatique » du temps

Si le temps est essentiellement un pouvoir de possibilisation, alors il y a de fortes chances que les substantifs dont se sert le langage ordinaire pour le désigner soient inadéquats. Il faut dès lors mobiliser la puissance des verbes et des adverbes pour cerner sa véritable structure. Cela ne va pas sans une sorte de violence terminologique, car, comme Husserl l'avait pressenti de son côté dans ses *Leçons sur la conscience intime du temps*¹, il n'est pas sûr que les mots pour dire ce que nous cherchons soient à notre disposition. C'est donc une sorte de crise fondamentale du langage qu'il faut assumer ici.

Comment dire l'apparition du temps lui-même ?

« Il est donc évident que les phénomènes constitutifs du temps sont par principe des objectivités autres que celles qui sont constituées dans le temps. Ce ne sont pas des objets ni des processus individuels, et les prédicats de ceux-ci ne peuvent pas leur être attribués sans absurdité. Il ne peut donc y avoir non plus aucun sens à dire d'eux (et à dire dans le même sens) qu'ils sont dans le maintenant et qu'ils ont été auparavant, qu'ils sont les uns par rapport aux autres successifs et simultanés etc. Mais on peut et on doit dire : une certaine continuité d'apparition (celle qui est phase du flux constitutif du temps) appartient à un maintenant (celui qu'elle constitue) et appartient à un auparavant, en tant qu'elle est (nous pouvons dire : était) constitutive pour l'auparavant. Mais le flux n'est-il pas un "l'un-après-l'autre" ? Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en disant : ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué, mais il n'est rien de temporellement "objectif". C'est la *subjectivité absolue*, et il a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut désigner par image comme "flux", quelque chose qui jaillit "maintenant", en un point d'actualité, un point-source originelle, etc. Dans le vécu de l'actualité nous avons le point-source originelle et une continuité de moments de retentissement. Pour tout cela les noms nous font défaut » (Edmund Husserl, *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., § 36, p. 99).

La nature même du phénomène qu'il s'agit d'analyser est profondément réfractaire à un discours prédicatif qui prétendrait énoncer les propriétés — essentielles ou accidentelles — d'un étant. C'est pourquoi Heidegger prend soin de préciser que le seul langage adéquat est un langage « *indicatif* ».

1. Il va de soi que la connaissance de ces *Leçons*, éditées par Heidegger en 1928, fournit un autre contexte qui permet de mieux apprécier l'originalité de la recherche de Heidegger. Pour cette question cf. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 37-67.

herméneutique » qui reflète, dans son fonctionnement même, la compréhension du *Dasein*. Tous les mots de ce langage doivent « indiquer le *Dasein* et des structures du *Dasein* et du temps, indiquer le comprendre possible et la compréhensibilité des structures du *Dasein* accessibles à un tel comprendre » (GA 21, 410).

C'est dans ce contexte qu'apparaît une seconde thèse qui nous fait entrer au cœur de la conception heideggerienne de la temporalité : « la temporalité est essentiellement ekstasique ». Comment entendre ce caractère *ekstasique* ?

a) Ce qui pour un regard extérieur se présente comme la simple juxtaposition du passé immuable (ce qui n'est plus) et d'un futur parfaitement indéterminé (ce qui n'est pas encore), l'un et l'autre ancrés dans un présent purement ponctuel, doit laisser la place à un réseau de relations « d'intime implication mutuelle »¹ entre trois ekstases temporelles. Là où Husserl parlait de conscience protentionnelle ou rétentionnelle, Heidegger, prenant appui sur la résolution devançante, discerne en premier lieu le mouvement du « se-laisser-*advenir*-à-soi dans la possibilité (auf sich *Zukommen*lassen). C'est cette « *advenue* » qui est le phénomène originaire de ce qu'on nomme ordinairement *avenir* » (SZ 325).

Par le fait même, la relation au futur se trouve débarrassée de l'indice de négativité dont les pensées traditionnelles l'affectaient, en même temps que le rapport au passé : le passé, c'est un présent évanoui, révolu ; l'avenir, c'est un présent qui n'existe pas encore. Ici au contraire, pris en son sens existentiel, l'avenir non seulement est un phénomène entièrement positif, mais, comme nous le verrons dans un instant, c'est lui qui définit la *structure primaire* de la temporalité existentielle. « L'« *avenir* », ici, ne désigne pas un « maintenant », ce qui n'est pas encore devenu « effectif », qui ne le sera qu'un jour, mais la venue (*Kunft*) en laquelle le *Dasein* advient à soi en son pouvoir-être le plus propre » (SZ 325). On aurait tort de soupçonner ici un simple artifice lexical. Ce n'est pas en décomposant mécaniquement le lexème *Zukunft* en deux morphèmes : *Zu* et *Kunft* qu'on obtient le sens existentiel de cette advenue. Au contraire, ce n'est que parce que le phénomène existentiel du souci implique le primat de l'advenue que cette décomposition lexicale a un sens.

b) Et aussitôt se révèle une autre originalité de cette approche : loin d'être le pôle opposé du passé, le futur, compris existentiellement, implique le « passé » lui-même, à condition que celui-ci soit compris existentiellement comme « assumption » (*Übernahme*) de l'être-jeté et de l'être-en-dette essentiel. Ici aussi, il convient de parler le langage de l'essence que Hegel utilisait déjà dès la première page de sa logique de l'essence dans la grande logique, quand il tirait partie des ressources linguistiques de la langue allemande pour dire : « *Das Wesen ist, was gewesen ist* », c'est-à-dire, précisait-il,

1. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 104.

« l'être passé, mais l'être passé intemporel »¹. La formule est remarquable dans la mesure où elle permet de montrer à la fois l'élément commun et la différence capitale entre l'analyse hégélienne et l'analyse heideggerienne. Pour l'un et l'autre, le problème est de ne pas séparer le passé de l'être, ce qui serait le condamner à l'irréalité. Mais pour Hegel, la dimension de l'essentiel se conquiert seulement au prix de la *Zeitlosigkeit*, de l'abolition du temps. Pour Heidegger au contraire, l'essentiel, c'est le temps lui-même.

En l'occurrence, l'assomption du passé intrinsèquement impliqué dans le futur signifie « être authentiquement le *Dasein* tel qu'il était à chaque fois déjà » (SZ 321). C'est cette formule qui permet de transférer la marque de l'essentiel de l'avenir vers le passé, en exploitant la même possibilité sémantique qui avait déjà retenue l'attention de Hegel : « *ich bin gewesen* », « j'ai été ». D'où le vrai nom existentiel du passé : *Gewesenheit* (« l'être-été »). De nouveau, on remarquera qu'un tel « être-été » ne se comprend véritablement qu'à partir de l'avenir authentique : « L'être-été, d'une certaine manière, jaillit de l'avenir » (SZ 326).

c) Et c'est alors seulement qu'on peut tenter de conférer également un statut existentiel au *présent*. Loin donc d'être l'ekstase primordiale dont on pourrait déduire les deux autres, conformément au modèle augustinien du « triple présent »², il s'agit ici de « la modalité de la temporalité dont l'authenticité est la plus dissimulée »³. Ce n'est qu'en tenant compte du fait qu'il n'y a de présent que là où il y a du souci, et plus précisément encore, que le vrai présent est celui de la résolution qui inaugure une « situation » (§ 60, SZ 299-300) qu'on atteint cette authenticité. Le présent existentiel n'est donc jamais réductible à un instant ponctuel, qu'on peut représenter comme un simple point sur une flèche temporelle, car il se confond avec une « situation », point d'application de la résolution. « L'être résolu auprès de l'à-portée-de-la-main de la situation, c'est-à-dire le laisser-faire-encontre de ce qui est *présent* dans le monde ambiant (*des innerweltlich Anwesenden*) n'est possible que dans un *présentifier* (*Gegenwärtigen*) de cet étant » (SZ 326).

Si l'on veut résumer dans une formule récapitulative l'unité articulée de ces trois ekstases, on pourra dire : « Re-venant à soi de manière re-venante, la résolution se transporte dans la situation en *présentifiant* » (SZ 326). C'est cette formule qui définit le *phénomène* proprement dit de la *temporalité* (*Zeitlichkeit*), c'est-à-dire le *sens ontologique du souci*. L'important est de bien voir l'originalité de ce phénomène qui interdit toute confusion avec le concept « vulgaire » du temps qui distingue lui aussi entre « passé », « présent » et « avenir », mais qui, au lieu de les faire s'impliquer, les oppose purement et simplement les uns aux autres.

1. « ... das ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein » (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t. II, Darmstadt, F. Meiner, p. 3).

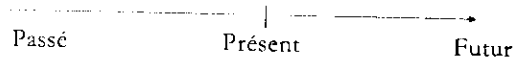
2. Sur le rôle de cette thèse dans le contexte du livre IX des *Confessions*, cf. Paul Ricœur, *Temps et récit I*, Paris, Ed. du Seuil, 1983, p. 19-53.

3. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, p. 104.

Une préfiguration de la temporalité ekstatique : le triple présent

« Ceci dès maintenant apparaît limpide et clair : ni les choses futures ni les choses passées ne sont, et c'est improprement qu'on dit : il y a trois temps, le passé, le présent et le futur. Mais peut-être pourrait-on dire au sens propre : il y a trois temps, le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur. Il y a en effet dans l'âme, d'une certaine façon, ces trois modes du temps, et je ne les vois pas ailleurs : le présent du passé, c'est la mémoire (*memoria*) ; le présent du présent, c'est la vision (*contuitus*) ; le présent du futur, c'est l'attente (*expectatio*). Si l'on nous permet de parler ainsi, je vois trois temps ; oui, je l'avoue, il y en a trois. Que l'on dise encore : il y a trois temps, le passé, le présent et le futur ; c'est un usage abusif, mais qu'on le dise ! Tenez, je ne m'en soucie pas, je ne m'y oppose pas, je ne le blâme pas, pourvu que l'on comprenne ce que l'on dit, sans prétendre que ce qui est futur soit maintenant, ni ce qui est passé. Rarement nous parlons des choses en termes propres, plus souvent en termes impropres, mais on saisit ce que nous voulons dire » (saint Augustin, *Confessions*, XI, xx, 26, Ed. Bibliothèques augustiniennes, p. 313).

Cela rend inévitable la question du rapport entre la temporalité existentielle qui vient d'être décrite et la « compréhension vulgaire du temps » qui trouve entre autres son expression dans les différents temps grammaticaux appelés en allemand *Tempora*. Alors qu'on aurait pu s'attendre à ce que Heidegger disqualifie totalement cette compréhension vulgaire, il lui reconnaît une certaine pertinence phénoménologique : « Le "temps" de la compréhension vulgaire du temps représente un phénomène certes véritable (*echt*), mais dérivé » (SZ 326). La concession est évidemment importante. Il faut résister à une représentation caricaturale de la compréhension vulgaire du temps, qui la réduirait au schéma rudimentaire suivant :



Le moindre regard sur l'architectonique du temps dans les différentes langues suffit à invalider ce schéma simpliste¹. D'où la nécessité de se demander si dans l'organisation linguistique des temps grammaticaux, on ne retrouve pas l'écho des significations existentielles², que seul le souci, en raison de sa structure temporelle propre, permet d'exhiber : « le en-avant-de-soi se fonde dans l'avenir. L'être-déjà-dans annonce en lui-même l'être-été. L'être auprès... est rendu possible dans le présentifier » (SZ 327).

1. Cf. Gustave Guillaume, *Temps et verbe*, Paris, Champion, 1970.

2. Sur cette question, cf. en particulier Henry Maldiney, *Le verbe et le temps*, in *Autres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne, L'âge d'homme, 1975, p. 5-50.

Si l'on peut malgré tout discerner une pointe polémique dans toute cette analyse, celle-ci concerne le primat que les philosophies traditionnelles du temps, y compris saint Augustin dans sa conception du « triple présent », accordaient au *présent*. Dans l'ordre de l'existentialité, ce primat est clairement détrôné au profit de l'avenir. Si en effet le sens primaire de l'existentialité est l'avenir (SZ 327), alors la présentification, saisie dans le mode de la temporalité originaire, reste elle aussi « incluse dans l'avenir et l'être-été » (SZ 328). Et ce n'est que pareille inclusion qui permet de donner un sens *existential* à la notion d'« instant » (*Augenblick*). Ce n'est pas par hasard que Heidegger écrit : « *Augenblick* », en soulignant la dimension du « clin d'œil ». En effet, l'instant, en son acception existentielle, n'a rien d'un « instantané ». Il s'agit du « clin d'œil » ou du « coup d'œil » qui prend en vue une « situation présente », ce qui peut prendre plus ou moins de temps, et se fait rarement en un « clin d'œil »¹.

La conséquence ontologique de cette analyse est capitale : si on peut légitimement dire que la « temporalité "est" le sens du souci » (SZ 328), il devient impossible de dire : la temporalité est ceci et cela, elle se compose des trois « moments » avenir, être-été, présentification. A l'encontre d'un tel discours qui traite le temps comme un étant auquel il faudrait attribuer des propriétés, il faut dire que le temps « se temporalise » (SZ 328, cf. GA 21, 410)². Ce qui semblait devoir être une substance devient un procès. La question ultérieure sera celle de savoir si cette dimension « processuelle » ou « événementielle » qui caractérise le temps ne finira pas tôt ou tard à se répercuter sur l'idée même de l'être. L'être lui-même devra alors être pensé comme procès, c'est-à-dire comme *Ereignis*.

Mais il faudra attendre les années 1936-1938 avant que Heidegger n'effectue ce virage capital de sa pensée³. Dans le contexte de *Sein und Zeit*, il importe de voir que, nonobstant l'implication réciproque des trois dimensions temporelles, le mouvement de temporalisation ne peut être pensé que comme le

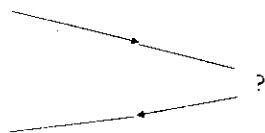
1. On peut alors se demander, comme le fait Jacques Derrida, si par le fait même le présent vivant ne se trouve pas traversé par un mouvement de différenciation dont il faudrait alors déterminer le statut. Cf. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, chap. V : « Le signe et le clin d'œil », *op. cit.*, p. 67-77.

2. Et encore : *Nicht : Zeit ist, sondern : Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein* (GA 20, 442).

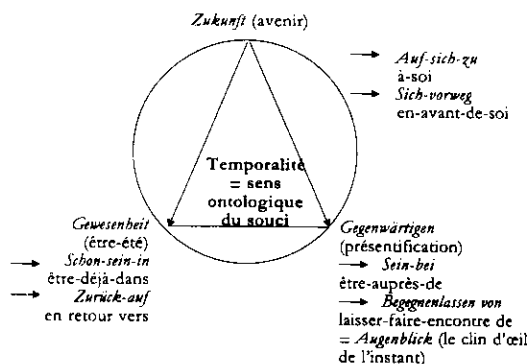
3. Le document principal qui atteste l'importance cruciale de ce virage est le manuscrit *Beiträge zur Philosophie, (Vom Ereignis)* publié comme t. 65 de la *Gesamtausgabe*. Pour plus de précision, je renvoie à mon ouvrage à paraître : *L'être, l'autre, l'étranger*. L'herméneutique dans la métaphysique. Mais dès le cours de logique de Marbourg, Heidegger avertit ses auditeurs que sa tentative de rejoindre les « possibilités temporelles plus radicales contenues dans la temporalité du *Dasein* » (GA 21, 415) pousse à ses limites la logique et l'ontologie traditionnelles. Ce passage à la limite concerne en premier lieu la logique : « La logique est la plus imparfaite de toutes les disciplines philosophiques, et elle peut seulement progresser si elle réfléchit aux structures fondamentales de ses phénomènes thématiques, aux structures d'être primaires du logique en tant qu'attitude du *Dasein*, à la temporalité du *Dasein* lui-même » (*ibid.*).

« hors-de-soi-originnaire en et pour soi-même » (SZ 329). Et c'est cet arrachement constant à soi-même qui justifie la thèse, introduite dès le § 13, que le *Dasein* est « au-dehors » (SZ 62). Parler d'une temporalité ekstatique n'a pas d'autre sens que de rendre compte du procès de temporalisation qui rassemble en se dispersant, venant ainsi porter à son comble la dialectique de l'*intentio* et de la *distentio animi* par laquelle saint Augustin avait déjà caractérisé le temps de l'âme¹. C'est cette structure ekstatique qui permet de comprendre en quel sens le temps vulgaire peut être dit dérivé. Il suffit au fond de niveler le caractère ekstatique pour obtenir l'idée vulgaire du présent, du passé et de l'avenir.

Pour des raisons facilement compréhensibles, la temporalité ekstatique offre des résistances au moins aussi fortes à une figuration géométrique que celles qu'éprouvait Husserl lorsqu'il essayait de représenter le fonctionnement de la conscience rétentionnelle au moyen d'un schéma géométrique qui a laissé perplexe plus d'un interprète². Faut-il donc renoncer à toute tentative de figuration de la structure de la temporalité ekstatique que nous venons de dégager ? Heidegger lui-même a esquissé une figuration possible dans son dernier cours de Marbourg, concernant l'avenir ekstatique (GA 26, 266) :



Malgré le caractère décevant de ce schéma, nous pouvons risquer la figuration suivante, qui tente tant bien que mal de rendre compte du primat de l'avenir dans la conception ekstatico-horizontale du temps.



3. Temporalité originnaire et finitude

Une autre manière de souligner le caractère dérivé de la conception vulgaire du temps est la mise en évidence du contraste entre la *finitude* qui caractérise la temporalité originnaire et l'*in-finitude* propre du temps vulgaire qui s'écoule indéfiniment et uniformément vers un avenir indéterminé. On devine aisément l'importance philosophique de la thèse heideggerienne que « le temps originnaire est fini » (SZ 331). Encore faut-il bien comprendre ce qu'il faut entendre par le terme de « finitude » dans le présent contexte. Habituellement, c'est-à-dire précisément dans la compréhension « vulgaire », le terme « fini » désigne la cessation (*Aufhören*) d'un étant : « Fin de spectacle » ou « Fin de partie » : quelque chose dont on souhaiterait éventuellement que cela continue encore, s'arrête, cesse d'exister.

On comprend aisément que la finitude, prise en ce sens, est affectée d'un indice de négativité, et que par effet de contraste, l'absence de ces traits négatifs soit le propre de l'in-fini. C'est exactement en ce sens que Hegel parlait du « mauvais infini » : c'est le « ainsi de suite » à l'infini dont les mathématiques nous fournissent l'idée. Chez Heidegger, la meilleure façon de venir à bout de ce « mauvais infini » ne consiste pas à lui opposer, comme le fait Hegel, un « bon infini », c'est-à-dire l'infinité positive de l'esprit, mais, si l'on peut dire, un « bon fini ». Le langage ordinaire atteste d'ailleurs cette possibilité : une œuvre ou un récit sont « finis » dès lors qu'ils ont atteint un état d'*achèvement* tel que toute addition nuirait à leur qualité.

C'est exactement ce lexique de l'achèvement que Heidegger utilise pour parler de la finitude de la temporalité originnaire : « Le caractère ekstatique de l'avenir originnaire réside précisément en ce qu'il clôt (*schließt*) le pouvoir-être, autrement dit, est lui-même clos (*geschlossen*) et, comme tel, rend possible le comprendre existentiel résolu de la nullité » (SZ 330). Dans cette phrase, d'allure assez barbare dans la traduction, les possibilités de la langue allemande ont permis d'aligner sur une même ligne sémantique trois termes (*schliessen, geschlossen, Entschluß*) qui connotent chacun l'idée d'achèvement, entendue comme marque positive de la finitude.

Evidemment cette première détermination du rapport finitude-infinitude reste encore provisoire. Nous ne savons pas encore si, par le fait même, toute notion d'éternité devient caduque¹. Nous commençons simplement à entrevoir que l'in-finitude devra être dérivée de la finitude, telle que nous venons de la définir : « c'est seulement parce que le temps originnaire est *fini* que le temps « dérivé » peut se temporaliser comme *in-fini* » (SZ 331)².

1. Ce problème, dont nous avons déjà relevé une première formulation dans la conférence de 1924 consacrée au concept du temps, traverse toute l'œuvre ultérieure de Heidegger. Cf. le dossier de textes commenté dans mon étude *L'eschatologie de l'être et le dieu du temps* reprise dans *L'être, l'autre, l'étranger*.

2. Cf. F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, op. cit., p. 67-73.

1. Pour l'analyse de celle-ci, cf. Paul Ricœur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 34-41.
2. Cf. Edmund Husserl, *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., § 10, [28] (43) et les remarques de Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 47-48.

§ 66. NOUVELLES TÂCHES :
NÉCESSITÉ D'UNE RÉPÉTITION PLUS ORIGINAIRE
DE L'ANALYSE EXISTENTIALE

Le paragraphe conclusif du troisième chapitre a une allure programmatique prononcée. Il esquisse le plan général des trois prochains chapitres. Il marque ainsi une sorte de césure : la stratégie de *retardement* cède le pas à la « stratégie de répétition »¹ déjà évoquée. Une fois qu'il a été dégagé, le phénomène de la temporalité requiert en effet une vérification détaillée pour l'ensemble des structures existentielles qui caractérisent l'être-au-monde. La constitution existentielle du *Dasein* exige ainsi une « interprétation temporelle » qui ne vaut pas seulement pour le souci, mais pour l'ensemble des existentiels. Cette « répétition générale » s'effectuera en trois grands mouvements.

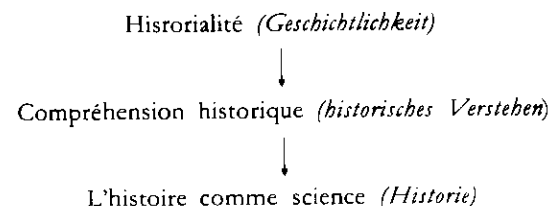
1 / Dans un premier temps, il faut en quelque sorte nous porter vers le pôle opposé de la temporalité authentique qui se révèle dans la résolution devançante, c'est-à-dire vers le pôle de la quotidienneté ou de l'inauthenticité. En effet, le risque serait d'exclure la quotidienneté et ses modalités spécifiques de temporalisation de l'interprétation existentielle, alors qu'elles en font obligatoirement partie. Ce n'est d'ailleurs qu'au terme de cette interprétation temporelle que nous serons en mesure de comprendre véritablement ce qu'il faut entendre sous le vocable de « quotidienneté ».

Du point de vue méthodologique, il importe de noter la double fonction que Heidegger assigne à la stratégie de répétition : en réalité elle est moins « répétitive » qu'on pourrait le croire. En prenant en compte la dimension temporelle des phénomènes constitutifs de la quotidienneté, nous ne confirmons pas seulement ce que nous savons déjà, nous comprenons bien mieux, de façon plus approfondie, le *sens* de ces phénomènes eux-mêmes. La répétition ne consiste donc pas dans une simple « retranscrite mécanique » (SZ 322) des étapes déjà parcourues au niveau de l'analyse préparatoire du *Dasein*. Elle a une fonction *heuristique*.

2 / Rien ne le montre mieux que le lien explicitement établi entre ipséité et souci. Si l'ipséité elle-même reçoit un sens temporel, comme cela a été établi au § 64, nous sommes conduits à un énoncé nouveau : « Le *Dasein* est historial » (SZ 332). De cette manière, l'interprétation temporelle du *Dasein* permet de découvrir un phénomène nouveau, d'une importance capitale : l'*historialité* (*Geschichtlichkeit*) du *Dasein*. Son analyse occupera le cinquième chapitre tout entier. D'entrée de jeu, Heidegger

1. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 100.

indique que c'est elle qui fonde la possibilité d'une authentique compréhension historique qui conditionne à son tour l'émergence des sciences historiques :



3 / Il reste enfin à se demander en quel sens l'expérience vulgaire du temps dérive de la temporalité originelle. La caractéristique principale du concept vulgaire du temps est d'être objectivement *mesurable*. A ce niveau, il ne suffit plus de dire « chaque chose *en* son temps », mais il faut dire : « chaque chose *a* son temps ». « Et rose, elle a vécu ce que vivent les roses, l'espace d'un matin... » : de l'être-au-monde fait partie la nécessité (existentielle) de « compter avec le temps », et aussi la nécessité (vulgaire) de *calculer* et de *mesurer* le temps. Même si la temporalité originelle du *Dasein* n'est ni calculable ni mesurable, Heidegger refuse d'emboîter le pas à Bergson, en distinguant comme lui le temps purement qualitatif de la durée intérieure du temps quantitatif-chronologique des sciences, soupçonné de n'être qu'un temps spatialisé (SZ 333). Il importe au contraire de montrer que « l'intra-temporalité » (*Innerzeitigkeit*) est un « phénomène temporel véritable » (*ein echtes Zeitphänomen*) qui trouve sa source dans la temporalité originelle elle-même, comme Heidegger le montrera en détail au sixième et dernier chapitre de *Sein und Zeit*.

Au terme de ce triple volet qu'il nous restera à parcourir, il apparaîtra qu'une ontologie du *Dasein* est encore plus complexe qu'on aurait pu le penser. C'est pourquoi Heidegger annonce des « complications » (*Verwicklungen*) qui entraînent au-delà de la distinction « ontologique » jusqu'alors directrice de la *Zuhandenheit* et de la *Vorhandenheit*. Il faudra le moment venu, également prendre en considération le mode d'être de ce qui « subsiste » (*Bestehen*) simplement. De cette manière, la « répétition temporelle » de l'analytique existentielle appelle en dernière instance une discussion plus approfondie du concept d'être.

L'énigme ontologique est évidemment celle du statut ontologique de cette « subsistance » qui caractérise la nature, apparemment irréductible au mode de présence que désigne le terme de *Vorhandenheit*.

Nous pouvons y ajouter une autre énigme, tout aussi décisive, non seulement pour la bonne intelligence des derniers chapitres de *Sein und Zeit*, mais pour le projet même d'une ontologie fondamentale. Elle peut s'énoncer

lapidairement dans les termes suivants : « La temporalité *authentique* est-elle identique à la temporalité *originnaire* ? »¹ Michel Haar, à qui nous empruntons la formulation de cette question, a montré dans une analyse intéressante² que si l'être-résolu constitue l'expression la plus authentique du souci, c'est lui, et lui seul, qui permet d'effectuer la percée vers la temporalité originnaire. En ce sens, il existe bel et bien un lien fort, et explicitement affirmé au § 61, entre la résolution, grâce à laquelle nous découvrons « la façon concrète dont la *temporalité elle-même* intervient pour unifier et faire agir ensemble passé, présent et avenir, et cela dans chaque décision spécifique »³, et la temporalité originnaire, dont le jeu est défini par les trois ekstases temporelles. C'est ce lien qui permet de reconnaître dans la résolution une sorte de *ratio cognoscendi* de la temporalité originnaire. En revanche, celle-ci est la *ratio essendi*, c'est-à-dire la condition de possibilité, de celle-là⁴.

Pour Michel Haar, la conséquence est claire : si « ce n'est pas l'être résolu qui rend possible la temporalité », mais si, au contraire, « celui-ci pré-suppose une structure originnaire de temporalité »⁵, il faut clairement distinguer entre la temporalité *authentique* qui se révèle dans la résolution, et la temporalité *originnaire* qui en est la condition de possibilité. Nous devons dire alors que dans le « sortir de soi » des trois ekstases temporelles, il y a plus que la simple résolution ne saurait contenir⁶.

On devine facilement les conséquences de cette distinction pour notre interprétation ultérieure des phénomènes de la temporalité. Au lieu de travailler avec une opposition binaire de l'authentique et de l'inauthentique, il faudra à tout moment tenir compte d'une *triplicité de niveaux*⁷ : l'*originnaire*, l'*authentique* et l'*inauthentique*. Lu ainsi, le § 65 représente une sorte de « tournant » dans toute l'analyse de la deuxième partie de *Sein und Zeit*, un tournant qui n'est pas sans annoncer discrètement ce que sera le « tournant » ultérieur des années 30, où l'originnaire se déplace encore plus vigoureusement du *Dasein* vers l'être lui-même⁸.

1. Cf. Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., p. 58.

2. *Ibid.*, p. 55-92.

3. *Ibid.*, p. 58.

4. *Ibid.*, p. 59.

5. *Ibid.*, p. 58.

6. « L'être-résolu ne rend pas possible la temporalité, mais la temporalité, dans sa structure "spontanée", rend possible l'être-résolu » (*Ibid.*, p. 59).

7. *Ibid.*, p. 62.

8. *Ibid.*, p. 72.

IV

Temporalité et quotidienneté

§ 67. ESQUISSE PROVISOIRE DE L'INTERPRÉTATION TEMPORELLE DE LA CONSTITUTION EXISTENTIALE DU *DASEIN*

Après la percée opérée au § 65, le champ est libre pour le mouvement de l'*élargissement*, lié à la stratégie de « répétition », déjà évoquée à plusieurs reprises. Le § 67 cherche à parer à un risque possible : celui de focaliser toute l'analytique existentielle sur le seul souci. Une fois encore, il faut se souvenir de la diversité articulée des structures existentielles que l'analytique existentielle préparatoire a permis de dégager : « Exister se dit de multiples façons ! ». Le *Dasein* n'a rien de monolithique ; il n'est donc pas réductible au seul souci. Mais, inversement, il ne se compose pas non plus d'un simple agrégat de structures hétérogènes, juxtaposées les unes aux autres. L'interprétation temporelle du *Dasein* quotidien a pour tâche de surmonter cette tentation. En reparcourant la diversité des structures existentielles, elle doit faire apparaître leur unité profonde, à la lumière de la temporalité *ekstatische*, c'est-à-dire *originnaire*.

Dans un premier temps, il s'agira de retraverser les structures du *comprendre*, de l'*affection*, de la *déchéance* et du *discours* (c'est-à-dire les structures déterminantes de l'*être-dans*) afin d'en déterminer les modalités spécifiques de temporalisation (§ 68). Dans la foulée, la reprise s'élargira encore : la prise en compte de la dimension temporelle de l'être-au-monde comme tel rend possible une formulation adéquate du problème de la *transcendance* du monde (§ 69). C'est alors seulement que nous entreverrons une réponse possible à la question suivante : l'analytique existentielle est-elle cantonnée dans la pure immanence, laissant au-dehors toute notion de transcendance quelle qu'elle soit ? Dans ce travail de relecture, une attention particulière devra être accordée au § 70, dans lequel Heidegger reprend sa caractérisation de la *spatialité* existentielle, en lui conférant paradoxalement un sens *temporel*. Tous les éléments seront alors en place pour déterminer le sens temporel de la *quotidienneté* (§ 71).

§ 68. LA TEMPORALITÉ DE L'OUVERTURE EN GÉNÉRAL

Après avoir caractérisé les traits généraux de la temporalité propre du souci, il s'agit donc à présent de développer une interprétation temporelle de ses divers moments structurels que sont le *comprendre*, l'*affection*, la *déchéance* et le *discours*. On notera d'emblée que l'ordre d'énumération n'est pas le même que celui de leur entrée en scène dans la première partie de *Sein und Zeit*. Cette différence est significative : elle indique que la temporalité ekstatique ne vient pas se greffer du dehors, à la manière d'un paramètre extrinsèque, sur des phénomènes dont le sens serait déjà arrêté. Au contraire, sa prise en compte a pour conséquence de modifier l'interprétation de ces phénomènes eux-mêmes. La répétition — c'est-à-dire en réalité l'analyse nouvelle de ces structures existentielles — offre ainsi l'occasion de vérifier concrètement l'affirmation rencontrée plus haut, à savoir qu'au sein du phénomène lui-même, se font jour des motifs qui « imposent une articulation nouvelle à notre analyse répétitive » (SZ 332). C'est dans la nature de la temporalité ekstatique qu'il faut chercher les raisons des deux changements principaux qui sautent immédiatement aux yeux : la priorité accordée au comprendre par rapport à l'affection ; l'insertion de la déchéance préalablement au discours¹.

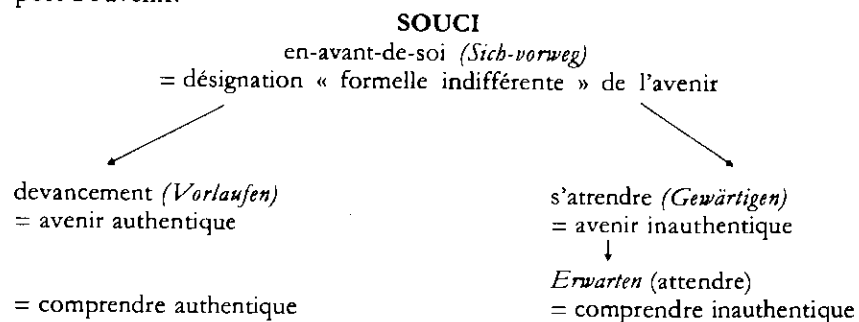
1. Sous le signe de l'advenue : la temporalité du comprendre (SZ 336-339)

Ce n'est qu'en prenant en compte sa constitution temporelle propre qu'on découvre pleinement l'irréductibilité intégrale du comprendre à toute forme d'explication causale ou même de connaître thématissant. Sa définition existentielle (« être-projetant pour un pouvoir-être-en-vue-de-quoi le *Dasein* existe à chaque fois » (SZ 336)) montre que le comprendre est ordonné à une ekstase temporelle précise : l'*avenir*. Telle est la raison pourquoi l'analyse doit commencer avec le comprendre : il importe de respecter le primat de l'avenir proclamé au § 65.

1 / Si l'advenue apparaît ainsi comme la condition de possibilité ontologique du comprendre, il importe de distinguer très clairement entre l'avenir *authentique* et l'avenir *inauthentique*, et corrélativement, entre un *comprendre authentique* et un *comprendre inauthentique*, en n'oubliant pas que « la temporalité ne se temporalise pas constamment à partir de l'avenir authentique » (SZ 336).

Plusieurs décisions terminologiques viennent corroborer l'importance de cette distinction. Il faut partir d'abord d'un « concept formel indifférent » (SZ 337) de l'avenir (autrement dit, d'un concept qui ne fait pas encore

directement intervenir la distinction *modale* de l'authentique et de l'inauthentique), avant de définir les modalités authentiques et inauthentiques du rapport à l'avenir.



Ces décisions terminologiques nous conduisent à un carrefour important de l'analyse heideggerienne de la temporalité. On notera d'abord que l'accès à l'avenir authentique est présenté comme un combat, une victoire, non sur le présent, mais sur l'avenir inauthentique : « L'avenir doit lui-même le premier se gagner, et cela non pas à partir d'un présent, mais à partir de l'avenir inauthentique » (SZ 337).

L'avenir inauthentique est caractérisé comme un *Gewärtigen*, l'état d'absorption par les multiples tâches et préoccupations quotidiennes. Le terme est assez délicat à traduire. Vezin traduit par « attenance » (ce qui fait penser à « intendance »), Martineau par « s'attendre ». Même si la dernière traduction comporte le risque d'une confusion possible avec la notion d'attention, qui n'a rien à voir dans le présent contexte, elle peut être conservée, ne fût-ce que parce que Heidegger lui-même souligne que le *Gewärtigen* est la condition de possibilité des multiples visages concrets que peut prendre l'attente (*Erwarten*) : « L'attendre (*Erwarten*) est un mode, fondé dans le s'attendre (*Gewärtigen*) de l'avenir qui se temporalise authentiquement comme devancement » (SZ 337, trad. mod.). Et, aussitôt après, il applique cette distinction au phénomène d'arrière-plan qui commande une grande partie de toute cette analyse : l'être-pour-la-mort. « Il y a dans le devancement un être-pour-la-mort plus originaire que dans l'attente préoccupée de celle-ci » (SZ 337).

On pourrait avoir l'impression que toutes les modalités du rapport à l'avenir qui caractérisent le comprendre étant épuisées, on peut tourner la page. Il n'en est rien ! C'est en effet ici qu'il faut se souvenir de l'axiome de l'implication réciproque des trois ekstases temporelles. Même si le comprendre est d'abord tourné vers l'avenir, il implique un rapport déterminé aussi bien à la *Gewesenheit* qu'au présent existentiel, qui doivent être caractérisés eux aussi.

1. Cf. Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., p. 109.

2 / Concernant le rapport au *présent*, on est alors obligé de distinguer un présent authentique et un présent inauthentique. Le premier est le présent de la *résolution*, rattaché à une *situation* qui implique nécessairement un rapport à l'avenir et à l'être-été. C'est ce présent authentique que Heidegger désigne comme *Augenblick* (clin d'œil de l'instant), en soulignant encore une fois qu'en vertu de sa nature ekstatique « il est *fondamentalement impossible* d'éclaircir le phénomène de l'instant à partir du maintenant » (SZ 338). En effet, sans être forcément ponctuel, le maintenant est un phénomène temporel qui relève du niveau de l'intra-temporalité, dont l'analyse ne sera effectuée qu'au chapitre VI.

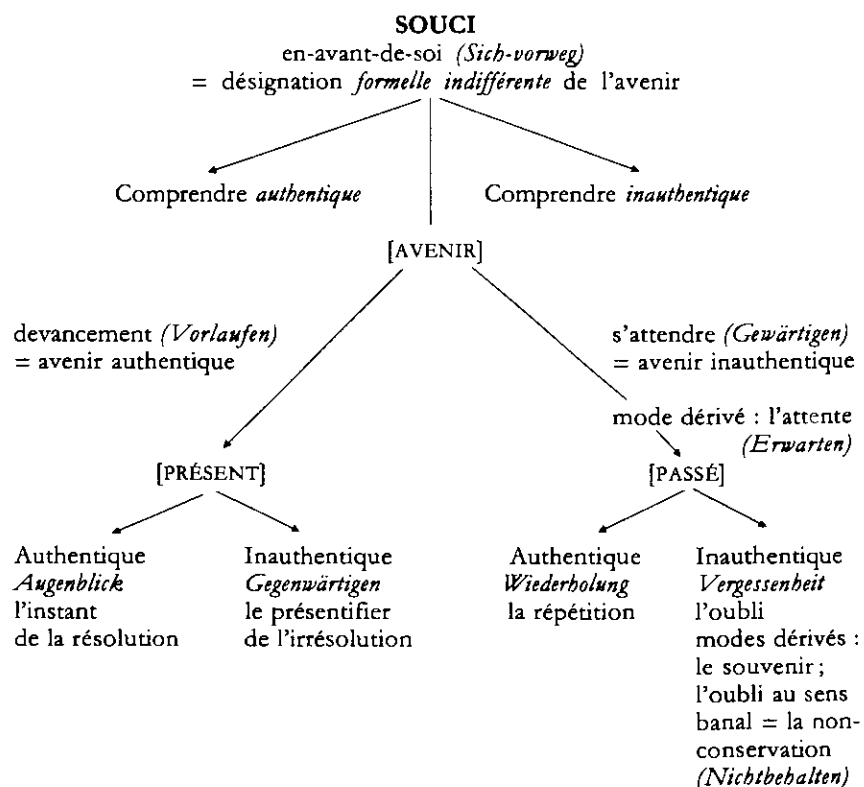
Heidegger avoue sa dette à l'égard de Kierkegaard, le premier à avoir reconnu la signification *existentielle* de la notion d'instant. Mais il lui reproche de s'être laissé enfermer dans l'opposition du temps et de l'éternité qui, elle aussi, relève du niveau de l'intra-temporalité. Or, « le temps comme intra-temporalité connaît uniquement le maintenant, jamais d'instant » (SZ 338, note).

Par contre, le présent inauthentique est le *présentifler* (*Gegenwärtigen*) de l'irrésolution qui rate toujours l'instant de la décision. De fait, la compréhension inauthentique se verrouille contre l'avenir, à la différence de l'instant qui, lui, « se temporalise à partir de l'avenir inauthentique ».

3 / Il reste à prolonger cette analyse « en arrière », en direction de la *Gewesenheit*. La résolution devançante implique « un revenir au soi-même le plus propre, jeté dans sa singularisation la plus propre » (SZ 339). Dans ce mouvement ekstatique, « le *Dasein* se ramène et se reconduit devant le pouvoir-être le plus propre » (*holt sich das Dasein wieder in das eigenste Seinkönnen vor*, SZ 339). Tel est l'être-été authentique que Heidegger désigne comme « répétition » (*Wiederholung*). Lui fait face un mouvement inauthentique de neutralisation ou d'« oubli » du passé : *Vergessenheit*. Il importe de ne pas confondre cette structure existentielle avec l'oubli au sens banal, qui se reflète dans un énoncé du type : « J'ai oublié mon parapluie. » Car l'oubli, compris en ce sens dérivé et banal, est une simple non-conservation (*Nichtbehalten*).

Heidegger croise ici la problématique augustinienne de la mémoire qui occupe également une place importante dans *Les leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl. En effet, le terme *Nichtbehalten* qui fait couple avec *Behalten* se retrouve dans la célèbre notion husserlienne de « conscience rétentionnelle ». Mais de la distinction husserlienne entre conscience rétentionnelle et protentionnelle, ainsi que des distinctions connexes du « souvenir primaire » et du « souvenir secondaire », il reste peu de choses dans l'analyse heideggérienne : l'attente (c'est-à-dire la « conscience protentionnelle ») est renvoyée au « s'attendre » (*Gegenwärtigen*) et le souvenir (c'est-à-dire la conscience rétentionnelle) à l'oubli, l'une et l'autre notion relevant de la compréhension inauthentique. Heidegger concède simplement que, prises ensemble, elles forment « une unité ekstatique propre » (SZ 399).

Le tableau récapitulatif suivant résume l'ensemble des décisions terminologiques concernant la temporalité du comprendre :



2. Sous le signe de l'être-été : la temporalité de l'affection

Alors que le fil conducteur de l'analyse de la temporalité du comprendre était l'ekstase de l'avenir, celle de l'affection prend son départ avec l'être-été : « Le comprendre se fonde *primairement* dans l'avenir, l'affection, au contraire, se temporalise *primairement* dans l'être-été » (SZ 340). Mais tout comme cela a été le cas pour la temporalité du comprendre, cet ancrage primaire dans la *Gewesenheit* va de pair avec un rapport spécifique à l'avenir et au présent.

Heidegger a conscience de la grande difficulté de décrire en sa spécificité la constitution temporelle de ces vécus, dont la principale caractéristique

semble être leur caractère fugitif et insaisissable. D'où la tâche de rendre d'abord visible la temporalité propre de la tonalité (*Stimmung*) comme telle. Cela ne doit pas être confondu avec la prétention de réduire la *Stimmung* à un phénomène purement temporel ! L'avertissement mérite d'être pris très au sérieux, en raison d'un possible totalitarisme ou impérialisme de la temporalité qui, s'il était justifié, hypothéquerait lourdement toute l'analytique existentielle : « L'interprétation temporelle de l'affection ne saurait avoir pour intention de déduire les tonalités de la temporalité et de les dissoudre en purs phénomènes de temporalisation. Il s'agit simplement d'apporter la preuve que les tonalités envisagées en ce qu'elles "signifient" — et comment elles le "signifient" — existentiellement, ne sont pas possibles, sinon sur la base de la temporalité » (SZ 340-341). Loin d'être l'essence des tonalités, la temporalité est donc simplement la *condition sine qua non* de leur signification intentionnelle, c'est-à-dire existentielle. Certains, Didier Franck en particulier, estiment que cette thèse est encore suffisamment exorbitante pour être sujette à révision.

Le lien privilégié entre l'affection et l'extase de la *Gewesenheit* a sa raison dans le fait que le caractère existentiel fondamental de toute tonalité est le « reporter vers » (*Zurückbringen auf*, SZ 340) ou le « ramener à », conformément à la traduction Vezin qui, étant plus littérale, est préférable à celle de Martineau. Cela n'exclut évidemment pas ni le rapport à l'avenir ni au présent. Mais ce rapport reçoit sa coloration « affective » spécifique du « ramener à ».

Heidegger le montre en prenant pour exemple la description de la peur, qui avait fait l'objet du § 30. Contrairement à ce que laissent supposer les traités classiques de la passion, la temporalité propre de la peur ne saurait être décrite comme l'attente d'un mal futur ou imminent. Son caractère propre d'affect « consiste en ce que le s'attendre (*Gegenwärtigen*) de la peur ramène le menaçant au pouvoir-être facticement préoccupé » (SZ 341, trad. mod.). Heidegger précise que son sens existentiel-temporel est constitué par un *s'oublier* : le désengagement égaré devant le pouvoir-être factice propre en lequel l'être-au-monde menacé « se préoccupe de l'à-portée-de-la-main » (SZ 341).

Aristote, ici encore, est invoqué comme le témoin pré-phénoménologique qui a déjà reconnu les moments de l'oppression et de l'égarement qui spécifient cet affect (SZ 342) et qu'on peut illustrer par le comportement « aberrant » des habitants d'une maison en feu qui sauvent la première chose qui leur tombe sous la main. Ce n'est qu'en reconnaissant que « la temporalité de la peur est un oubli attentif-présentifiant » (SZ 342) qu'on comprendra la vraie signification existentielle de ce phénomène, dont l'analyse avait été esquissée au § 30.

Et, une fois encore, il faut franchir d'un bond l'intervalle qui sépare ce paragraphe consacré à la peur du § 40 consacré à l'angoisse comme tonalité fondamentale. Comment déterminer la constitution temporelle de cet affect, dont le signe distinctif est, comme nous l'avions vu, l'*Unheimlichkeit* (« l'étrang(èr)eté »), l'in-signifiance du monde qui fait apparaître « l'impossibilité de se projeter vers un pouvoir-être de l'étant qui serait primairement

fondé dans l'objet de la préoccupation » (SZ 343, trad. mod.) ? « L'angoisse s'angoisse pour le *Dasein* nu, en tant que jeté dans l'étrang(èr)eté » (SZ 343). De cette manière, elle ramène à l'être-jeté en tant qu'il peut être répété : « Transposer devant la répétabilité, telle est la modalité ekstatische spécifique de l'être-jeté qui constitue l'affection de l'angoisse » (SZ 343).

Cela explique pourquoi dans le vécu de l'angoisse, à la différence de celui de la peur, l'existence est « au qui-vive » (*auf dem Sprung*, SZ 344), tournée vers une possible résolution, tout en étant frappée d'hébétude (*Benommenheit*), ce qui empêche justement la « réalisation » de la résolution. Ainsi la prise en compte des structurations temporelles respectives confirme-t-elle l'affinité, mais surtout la différence essentielle, entre la peur et l'angoisse. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'affects qui « surgissent » à l'improviste, sans crier gare et qui s'emparent du *Dasein*. Mais les « causes » et les « lieux » du surgissement sont fondamentalement différents de part et d'autre : « La peur a son occasion dans l'étant offert dans le monde ambiant de la préoccupation. L'angoisse, au contraire, jaillit du *Dasein* même. La peur assaille à partir de l'intra-mondain. L'angoisse s'élève à partir de l'être-au-monde comme être pour la mort jeté » (SZ 344).

Concernant la temporalité propre de l'angoisse, cela veut dire que « l'avenir et le présent de l'angoisse se temporalisent à partir d'un être-été originaire au sens du ramener à la répétabilité » (SZ 344). Mais, ici encore, Heidegger introduit une qualification supplémentaire : l'angoisse *authentique* n'est éprouvée que par l'homme résolu qui est au-delà de la peur ! Ceci nous oblige à nous poser la question suivante : comment tracer la frontière entre l'angoisse authentique et l'angoisse inauthentique ? La dernière se confondrait-elle avec la peur ? Ou s'agit-il de l'angoisse « pathologique » évoquée au § 40 ? Si c'est le cas, quels sont les critères qui permettent d'identifier les formes pathologiques de l'angoisse ? Par rapport à toutes ces questions on notera deux choses : 1 / Nulle part, l'angoisse inauthentique n'est définie par Heidegger ; 2 / Ce n'est que la définition de l'angoisse authentique qui semble donner son sens ultime à la distinction de la peur et de l'angoisse : « L'angoisse naît de l'avenir de la résolution, la peur naît du présent perdu, qui craint craintivement la peur (*die furchtsam die Furcht befürchtet*), pour y succomber d'autant plus fortement » (SZ 344-345, trad. mod.).

La fin du paragraphe discute une objection possible : le fait que l'analyse s'est appesantie jusqu'ici sur les affects « pénibles » n'empêche-t-il pas de généraliser l'analyse ? *Quid* par exemple de la temporalité propre à « l'atonie blafarde » qui caractérise la grisaille du quotidien ? N'est-on pas ici prisonnier d'un présent amorphe, plutôt que d'être ramené à une *Gewesenheit* ? D'autre part, n'y a-t-il pas des affects plus positifs (espoir, joie, enthousiasme, sérénité radieuse, etc.) qui s'opposent aux affects « accablants » comme le dégoût (voir par exemple la « nausée » de Jean-Paul Sartre), la tristesse, la mélancolie, le désespoir ?

Heidegger considère que l'analyse détaillée de ces affects en leur diversité requiert « la base élargie d'une analytique du *Dasein* » (SZ 345), alors que sa propre analyse se veut simplement inchoative et indicative. Une conviction

l'âme toutefois : ni les affects « neutres » comme l'indifférence, ni même les affects « positifs », comme l'espérance, ne sauraient remettre en cause la détermination fondamentale de la temporalité propre à toute affection, à savoir son ancrage primordial dans l'être-été ! Ainsi, par exemple, s'agissant du sens existentiel de l'espérer : « Que l'espoir, par opposition à l'anxiété oppressante, *soulage*, cela indique simplement que cette affection demeure elle aussi rapportée à la charge sur le mode de l'être-été. Une tonalité exaltée, ou mieux exaltante, n'est possible ontologiquement qu'en un rapport ekstatico-temporel du *Dasein* au fondement jeté de lui-même » (SZ 345). C'est ce statut que Heidegger réserve à l'espérance qui a provoqué l'indignation de Ernst Bloch dans sa philosophie de l'espérance qui soupçonne ici une « phénoménologie du vécu animale-petite-bourgeoise »¹. D'où sa propre tentative de déloger l'anxiété comme *Grundbefindlichkeit* pour lui substituer l'espérance², qui est à ses yeux la fonction utopique par excellence, ce qui exige que lui soit accordée une place centrale dans l'ordre des affects, des représentations, de la pensée, et finalement de l'être lui-même³.

De même pour les affects neutres, l'ennui, l'indifférence, etc. : le « se laisser vivre » apathique qui « laisse également tout "être" comme il est, se fonde dans une remise oubliée de soi à l'être-jeté. Il a le sens ekstatique d'un être-été authentique » (SZ 345). A l'indifférence (*Gleichgültigkeit*), Heidegger peut alors opposer sur le versant de l'authenticité l'équanimité (*Gleichmut*), modalité affective authentique liée à la situation et à l'instant. Mais cette insistance sur l'équanimité ne risque-t-elle pas de privilégier indûment une attitude existentielle, peut-être malgré tout teintée d'un certain stoïcisme, par rapport à d'autres possibles ?

Au terme de toute cette analyse, Heidegger réitère sa thèse fondamentale : la condition de possibilité de l'être-affecté est la *Gewesenheit* (SZ 346). On notera ici l'apparition du terme *Affektion*, qui confirme après coup la légitimité de la traduction du terme *Befindlichkeit* par « affection ». Mais Heidegger précise aussi que la question du « sens temporel » propre à la vie animale, caractérisée par l'excitation (*Reiz*) et la stimulation (*Rührung*) — équivalents fonctionnels, au plan de l'animalité, de ce qu'est l'affection au plan existentiel — « reste un problème à part » (trad. Vezin, plus exacte que celle de Martineau qui traduit : « Ce sont là des problèmes qui demeurent »). On devine facilement que ce « problème à part » est loin d'être secondaire. En réalité, il renvoie à la question difficile de savoir s'il y a une temporalité propre à la vie pulsionnelle⁴.

1. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp, t. 1, p. 79.

2. *Ibid.*, p. 123-128.

3. Pour une interprétation de l'espérance plus fidèle à l'esprit de l'analytique existentielle heideggerienne, cf. Jean-Yves Lacoste, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Paris, PUF, 1990.

4. Cette question sera longuement reprise dans les § 58-61 du cours de 1929-1930 intitulé *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, 344-388.

3. Sous le signe du présent : la temporalité de la déchéance

L'ekstase temporelle du *présent* est la matrice du troisième moment structurel constitutif du souci, la *déchance*. La vérification prend ici la forme d'une reprise de l'analyse de la *curiosité*, effectuée au § 36. Dans cette structure existentielle, nous avons discerné le primat de la fonction visuelle du *pouvoir-voir*. Or, il y a percevoir des choses en « chair et en os » (*leibhaftig*), là où il y a donation *présente* de la chose elle-même. En ce sens, le motif de la *Leibhaftigkeit* et celui de la présence s'entrecroisent nécessairement.

La curiosité exploite cet entrecroisement, tout en le défigurant en partie. Ce qui pourrait être la compréhension effective de la donation de la chose (cela suppose qu'on séjourne auprès d'elle, qu'on prenne le temps de se familiariser avec elle) est réduit à son aspect *visuel*, à tout ce qui tombe sous le regard. Loin d'être *comprise*, la chose est alors rendue *captive* par le regard curieux. En ce sens, la curiosité devient une « présentification captive d'elle-même » (SZ 346, Martineau traduit : « présentification prise à ses propres rets »).

Comme cela était le cas pour les deux autres existentiels, ici aussi, cela entraîne une attitude déterminée à l'égard du futur et du passé. Le futur devient le non encore vu (« Vous allez voir ce que vous allez voir ! » dit celui qui veut épater les curieux), ce qui représente le comble de l'avenir inauthentique. En un sens, la curiosité est avidement tournée vers le futur, vers le « jamais encore vu », mais précisément sous le mode de la dérobade perpétuelle devant le présent. Il faut s'échapper (*Entlaufen*) de ce présent, pour voir du nouveau. Le trait caractéristique du *Unverweilen* (le « non-séjour ») s'explique par ce singulier paradoxe que la curiosité qui cherche à tout instant à échapper au présent lui court après (*nachspringen*) sans jamais le rejoindre. Et c'est ce paradoxe existentiel qui est « la condition de possibilité existentielle-temporelle de la *distraction* » (SZ 347).

Le second trait phénoménologique de la curiosité, à savoir l'*agitation* (*Aufenthaltslosigkeit*), s'explique de la même manière. Il faut pour cela revenir au sens littéral du terme allemand : l'« agitation », c'est, littéralement, l'incapacité de tenir en place, qui entraîne un second paradoxe déjà mentionné, celui du « je suis partout et nulle part à la fois ». Cette caricature de présence en fait évidemment « le contre-phénomène extrême de l'*instant* » (SZ 347). Dans l'optique de la curiosité, l'instant est inexistant.

De proche en proche, tous les autres caractères de la déchéance : « tentation, rassurement, aliénation, auto-captation » — trouvent leur explication dans ce présent inauthentique : « Ce qui "occasionne" la curiosité ce n'est point l'immensité sans fin, impossible à embrasser du regard (*die endlose Unübersehbarkeit*) de ce qui n'est pas encore vu, mais le mode de temporalisation déchant du présent qui s'échappe » (SZ 348, trad. mod.). « Même lorsqu'on a tout vu, la curiosité invente justement encore du nouveau » (SZ 348).

Ce à quoi elle cherche à échapper, c'est à la *finitude* de la temporalité. La déchéance s'invente le « mauvais infini » du « ainsi de suite à l'infini »

curieux, qui « voit tout », sauf l'essentiel, à savoir l'être-pour-la-mort. Tout se passe donc comme si, de soi, le présent était synonyme de déchéance, dont il ne peut être délivré — on serait presque tenté de dire : n'être guéri — que par la résolution.

4. La temporalité du discours

Nous avons déjà vu qu'un des changements remarquables que la reprise temporelle des structures existentielles opère par rapport à l'analyse préparatoire des § 29-34 consiste dans le fait que la déchéance vient se placer avant le discours, avec le risque de faire de celui-ci une sorte de résidu malaisé à caser. En effet, tout se passe comme si nous avions déjà épuisé toutes les possibilités contenues dans la temporalité ekstatique, une fois que nous avons rapporté le comprendre à l'avenir, l'affection à l'être-été et la déchéance au présent. Le discours ne peut pas alors être rapporté à une ekstase temporelle particulière, puisqu'il « ne se temporalise pas primordialement à partir d'une ekstase déterminée » (SZ 349). Toute la seconde partie de ce paragraphe consiste d'ailleurs simplement dans le rappel du fait que « la temporalité se temporalise dans chaque ekstase intégralement » (SZ 350), fondant, par le fait même, « l'unité de la structure du souci ».

A vrai dire ces rappels de principe ne nous sont pas d'une grande utilité pour l'élucidation de la constitution temporelle du discours. Le problème se complique encore du fait d'un certain nombre de déclarations polémiques qui visent la manière dont la *linguistique* traite le problème du rapport du temps et du langage. Heidegger est intimement persuadé que ce n'est pas une analyse des « temps grammaticaux » qui permet de comprendre en quel sens « le discours est *en lui-même* temporel », autrement dit, fondé dans « l'unité ekstatique de la temporalité » (SZ 349).

Mais quelle est la contribution *positive* de Heidegger, dans cette considération « qui frappe par son laconisme et son allure programmatique »¹ ? Didier Franck propose une réponse radicale : si le discours ne se temporalise pas selon une ekstase temporelle déterminée, cela veut dire « qu'il ne saurait être un existentiel authentique, c'est-à-dire un mode de temporalisation »² ! Cette réponse me semble difficilement compatible avec le texte de Heidegger. C'est pourquoi je suggère de dire que le discours doit être conçu comme le *garant de l'unité* de toutes les ekstases temporelles, de sorte qu'il est le *lieu d'articulation* de l'ouverture pleine du là, constituée à la fois par le comprendre, l'affection et la déchéance. En ce sens, l'expression « atemporalité du discours », dont se sert D. Franck³, me semble inadéquate, même si elle est en conformité évidente

1. Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., p. 111.

2. *Ibid.*, p. 111.

3. *Ibid.*, p. 112.

avec la thèse centrale du même auteur que le discours, loin d'être originairement lié à la temporalité, est lié à la chair spatialisante « qui, s'incarnant et espaçant sans être ni temps, échappe à toute ontologie »¹.

Heidegger lui-même est d'ailleurs obligé de faire une concession importante : même s'il est impossible de rapporter le discours à une ekstase temporelle déterminée, le *présentif* y occupe malgré tout une « fonction constitutive privilégiée » (SZ 349). Mais curieusement, ce privilège n'est nullement analysé par lui, de même que la question : de quel *présentif* s'agit-il, est-il authentique ou inauthentique, ou ni l'un ni l'autre ? reste sans réponse.

Pour avancer dans toutes ces questions, n'aurait-on pas intérêt à faire intervenir la discipline que Heidegger s'obstine à vouloir tenir à l'écart, à savoir la *linguistique* ? Non qu'il faille se replier sur une simple analyse grammaticale des temps du verbe. Il y a en effet un autre phénomène linguistique qui devrait ici être pris en considération avant toute chose : le *présent de l'énonciation*, tel qu'il a par exemple été analysé par Emile Benveniste qui a montré que ce présent n'est nullement réductible aux oppositions temporelles immanentes au système de la langue². Une fois encore, je parierai ainsi contre Heidegger sur la fécondité de la maxime : « Expliquer plus, c'est comprendre mieux ! » En l'occurrence, le pari consiste à supposer que, sous certaines conditions, l'explication linguistique offre des chances de mieux comprendre une thèse que Heidegger ne fait qu'énoncer, sans réussir à la fonder, à savoir le rôle constitutif du *présentif* dans le discours.

§ 69. TEMPORALITÉ ET TRANSCENDANCE : L'ÊTRE-AU-MONDE

Dans ce paragraphe, Heidegger poursuit le mouvement de la reprise approfondissante de son analyse préparatoire du *Dasein*, en l'élargissant au phénomène de l'être-au-monde, tel qu'il l'avait décrit aux § 14-18 de la première partie. Au départ, il y a la thèse centrale que l'éclaircie du *Dasein*, déjà évoquée au § 28, a sa racine dans la temporalité ekstatique : « *La temporalité ekstatique éclaire le là originairement*. Elle est le régulateur primordial de l'unité possible de toutes les structures existentielles » (SZ 351).

Maintenant que ce principe d'unité a été identifié et décrit, l'analyse de l'être-au-monde peut être complétée, sous le fil conducteur des questions directrices suivantes : quelle est la temporalité spécifique de la préoccupation circonspecte ? Comment passer de celle-ci à la connaissance théorique ? Qu'arrive-t-il au temps lors de ce changement de régime ? En quel sens le monde peut-il être dit « transcendant » ?

1. *Ibid.*, p. 113.

2. Cf. en particulier le chapitre 4 du second volume des *Problèmes de linguistique générale* : *Le langage et l'expérience humaine*, Paris, Gallimard, 1974, p. 67-78.

1. La temporalité de la préoccupation circonspecte

Dès le § 15, nous avons reconnu le « commerce » (*Umgang*) avec le monde ambiant comme un trait tout à fait fondamental de l'être-au-monde. La traduction Vezin du terme *Umgang* par « commerce » nous semble préférable à la traduction Martineau par « usage ». L'important est de voir que ce « commerce » se monnaie dans les multiples modalités de l'utilisation, production, manipulation, procuration, et évidemment, le cas échéant, dans le « négoce » dont les choses à-portée-de-la-main peuvent faire l'objet.

Toute la question est celle de la détermination correcte de la relation entre cette attitude, ou plus exactement ce mode d'être, du *Dasein* que nous nommons « préoccupation » et les choses qui font l'objet de cette préoccupation, à savoir les ustensiles. Recourir à des explications du genre suivant : l'homme, être de besoin, biologiquement immature, dépourvu de certitudes instinctuelles, se dote d'ustensiles qui, à leur tour, engendrent des attitudes et des comportements typiques, est tout aussi faux que de déduire les ustensiles directement d'une attitude préexistante. La première interprétation correspond aux multiples variantes de l'utilitarisme, voire du béhaviorisme, tandis que la seconde risque toujours d'être insuffisamment attentive aux aspects pragmatiques de notre existence. La vérité est à chercher dans un juste équilibre entre une perspective pragmatique et une perspective « transcendante », c'est-à-dire dans ce que j'ai proposé de désigner comme un « pragmatisme existentiel ».

Celui-ci a pour particularité, non seulement de reconnaître le caractère fondamental de l'ustensilité et des attitudes correspondantes pour l'élucidation de notre être-au-monde mais, en outre, il n'est pas du tout « atomiste », mais plutôt « holiste ». En d'autres termes : il ne s'arrête jamais à l'ustensile isolé, mais il prend en considération un « complexe d'ustensiles » (*Zeugzusammenhang*, SZ 352), c'est-à-dire un « monde de l'ouvrage à chaque fois déjà ouvert » (SZ 352). Nous pourrions même ajouter, ce que Heidegger ne fait pas, que dans une telle optique holiste, les actions elles-mêmes doivent toujours être envisagées en lien avec des « pratiques »¹.

C'est d'ailleurs en conformité avec la consigne « d'orienter l'être existant auprès de l'étant dont il se préoccupe non pas justement sur un ustensile isolément à-portée-de-la-main, mais bien sur la totalité des ustensiles » (SZ 353) que nous avons entamé nos premières descriptions phénoménologiques du monde ambiant. Ce faisant, nous avons rencontré un terme qui exprime bien cette appréhension « holiste » : la « tournure » (*Bewandnis*), elle-même inséparable de la significativité. A présent il s'agit de se demander si ce phé-

1. Sur le sens de cette distinction, cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 180-186.

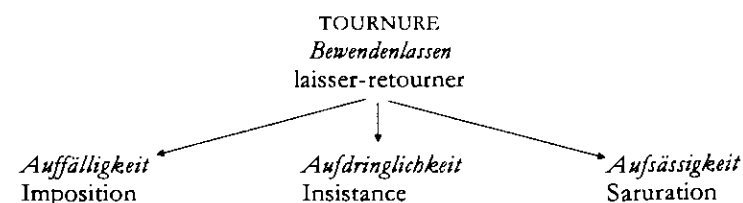
nomène n'a pas pour condition de possibilité existentielle un mode de temporalisation déterminé.

A supposer que la manipulation la plus banale d'un ustensile implique déjà la compréhension d'une certaine « tournure », qui le met en rapport « signifiant » avec d'autres ustensiles, le rendant littéralement « utilisable », alors il faut dire que la tournure a la structure temporelle du *s'attendre-à* (*Gewärtigen*). Le traducteur de Heidegger trébuche ici inévitablement sur les particules *Wobei/Womit/Wozu*, dont le jeu définit la structure même de la tournure. « Le s'attendre au "de" (*Wobei*), inséparable du *conserver* (*Behalten*) de l'avec-quoi (*Womit*) de la tournure voilà ce qui possibilise, en son unité ekstatique, la présentification spécifiquement manipulante de l'ustensile » (SZ 353).

La notion de tournure cherche ainsi un nouvel équilibre qui laisse derrière soi les anciennes notions de « finalité », de production, de cause matérielle, formelle, finale, etc. Or, seule la temporalité ekstatique semble pouvoir garantir en dernière instance cet équilibre. « Le laisser-retourner fondé dans la temporalité a déjà fondé l'unité des rapports où la préoccupation se "meut" circonspectivement » (SZ 354).

La structure temporelle du « s'attendre » qui nous intéresse ici est caractérisée par un double « oubli ». Pour pouvoir s'adonner à la préoccupation, il faut s'oublier soi-même. Cet oubli a évidemment un sens existentiel. On ne s'oublie pas soi-même pour s'absorber dans la manipulation circonspecte des ustensiles, comme on « oublie » un parapluie !

Sur cette base, Heidegger entreprend de mettre en évidence l'unité temporelle des trois marques phénoménales de l'*Auffälligkeit*, de l'*Aufdringlichkeit* et de l'*Aufsässigkeit* (« imposition », « insistance », « saturation ») qu'il avait introduites au § 16 :



De nouveau, cette reprise d'une analyse déjà esquissée dans la première partie a pour but d'ôter à la perception le privilège d'être le lieu fondamental de la donation de la chose en chair et en os. Si la perception consiste dans une observation attentive des propriétés objectives de la chose, alors son échec est flagrant. Car même l'observation la plus méticuleuse ne remarquera jamais le caractère inutilisable ou l'endommagement de l'ustensile, qui ne sont pas des propriétés de l'objet au même titre que sa longueur ou sa pesanteur. Ce n'est que la manipulation de la chose qui fait découvrir son caractère d'ustensilité. Sur ce point, comme nous l'avons déjà signalé, le

Heidegger de *Sein und Zeit* est tout aussi « pragmatiste » que le second Wittgenstein. « La manipulation doit pouvoir être perturbée pour que du non-maniable fasse encombre » (SZ 355). Ici nous retrouvons l'omniprésence de la main qui commandait une large partie de l'analyse du monde ambiant.

Or, dans cette exploration manipulatrice de l'ustensile, on découvre, à y regarder de plus près, des structures temporelles spécifiques. Quand une machine tombe en panne, le mouvement normal de la « tournure » est « arrêté » (*aufgehalten*). Or cet arrêt, plus ou moins brusque — par exemple lorsque le « On tourne » rituel qui inaugure l'enregistrement d'un plan cinématographique est arrêté, parce que la caméra est tombée en panne — mobilise un surcroît d'attention : l'ustensile devient encore plus « présent » qu'avant. Il faut l'examiner, éventuellement le démonter, etc. Nous voyons ainsi que la marque de l'imposition est fondée dans « l'unité ekstatique du présentifier attentif-conservant » (SZ 355).

De même pour le « manque » (*Vermissten* : Martineau traduit par « regret », un terme qui a une connotation trop psychologique-affective, Vezin traduit par « constater l'absence »). Pour comprendre le sens de ce terme dans le présent contexte, il faut se laisser guider par des exemples ordinaires de manipulation pragmatique des ustensiles. La caméra tombe en panne. Tout le monde s'affaire, ne fût-ce que parce que le metteur en scène pique une crise de colère. Après vérification, il s'avère que pour la remettre en marche, on a besoin d'une pièce de rechange, mais qui justement n'est pas disponible. Le constat d'un tel « manque » est « un mode déficient du présent, au sens d'un non-présentifier d'un étant attendu ou toujours déjà disponible » (SZ 355).

Inversement, la possibilité d'être « pris au dépourvu », d'être surpris, a son fondement temporel dans le fait que le champ du présentifier attentif inclut des éléments « inconscients », plus exactement « in-attentifs » (*ungegenwärtig*) qui peuvent, le moment venu, requérir l'attention. C'est la raison pour quoi on dit que la plupart des accidents sont stupides. Le chauffeur qui a causé un accident de voiture a été pris au dépourvu par un élément de la situation qu'il aurait dû avoir « présent à l'esprit » — mais cette « présence d'esprit » lui faisait défaut.

De tels éléments non maîtrisables se retrouvent partout dans l'expérience quotidienne et lui confèrent sa structure temporelle spécifique du « s'accommoder de » (*Sichabfinden mit*, SZ 356), qui consiste dans une « non-conservation » (*Unbehalten*) attentive-présentifiante. « C'est seulement dans la mesure où du résistant est découvert sur la base de la temporalité ekstatique de la préoccupation que le *Dasein* factice peut se comprendre en son abandon à un "monde" dont il ne devient jamais le maître » (SZ 356). C'est donc ici que nous retrouvons le phénomène de la *résistance* qui au § 43 avait été présenté comme une marque phénoménologique authentique, quoique insuffisante, de l'idée de réalité. Et c'est précisément le caractère fondamental de cette expérience d'un monde qui résiste à la maîtrise définitive, qui fait naître une attitude nouvelle, l'attitude cognitive, dont il faut à présent définir les aspects temporels.

2. De la préoccupation à la connaissance

Nous retrouvons ainsi l'interrogation du § 13 : comment expliquer la naissance de l'attitude *théorique-cognitive* qui se distingue fondamentalement des multiples visages que peut revêtir la préoccupation circonspecte ? Plus généralement : comment caractériser le concept *existential* de la science (la science comme *manière d'être* spécifique) à la différence d'un concept *épistémologique* (la science comme *forme* spécifique du savoir), *logique* (la science comme ensemble de propositions vraies, i.e. fondées) ou *historique* (la science en tant qu'objet d'une archéologie du savoir) ? On parle volontiers aujourd'hui de « logique de la découverte », à la différence d'une logique qui met en forme des résultats déjà acquis. De fait, c'est une sorte de « logique phénoménologique de la découverte » que Heidegger entend proposer.

Son originalité consiste en ceci qu'elle récuse la détermination habituelle du couple *théorie/pratique*, où l'on met d'un côté toutes les formes *intéressées* du savoir, directement liées à la manipulation pratique des choses (les *savoir-faire*) et de l'autre le savoir proprement dit, censé être purement *désintéressé*, animé par la seule curiosité théorique. Si cette conception était juste, il suffirait de mettre au chômage ses mains pour entrer dans le royaume du savoir. Or, l'expérience montre qu'il n'en est rien. La théorie ne jaillit pas miraculeusement de l'arrêt de la *praxis*. En réalité, la *praxis* implique déjà une certaine « vision », c'est-à-dire un « savoir » et, inversement, la *recherche* théorique est inséparable de *pratiques* spécifiques. D'où l'importance de parvenir à une détermination plus adéquate de la frontière ontologique entre le comportement « théorique » et le comportement « athéorique » (SZ 358).

Une nouvelle fois, cela nous ramène à la question, déjà croisée à plusieurs reprises, du rapport entre « connaître » et « voir », étant donné que « l'idée de l'*intuitus* guide toute interprétation de la connaissance depuis les débuts de la philosophie grecque jusqu'à nos jours » (SZ 358). Encore faut-il analyser correctement cette primauté du voir, en évitant d'opposer la manipulation pragmatique « aveugle » à la pure « contemplation » théorique. Pour fonder *existentially* le « voir », c'est-à-dire l'« optique » propre à toute démarche scientifique, il faut au contraire partir du voir primordial de la *circonspection* qui « se meut dans les rapports de tournure du complexe à-portée-de-la-main » (SZ 359). Le propre de ce voir est de n'être jamais dirigé vers des objets isolés, appréhendés dans leur isolement, mais de chercher une « vue d'ensemble » (*Übersicht*) relative à une totalité de significativités. Ainsi par exemple l'« évêque » (*epi-skopos*) est-il celui qui a, ou devrait avoir, une « vue d'ensemble » de la totalité de significativités qui constituent la vie d'une communauté de croyants.

Or cette « vue d'ensemble » suppose une capacité de « réflexion » (*Überlegung*), c'est-à-dire la capacité d'interpréter l'expérience du monde ambiant en fonction du schème « *si-alors* ». Une telle réflexion circonspecte a le sens

existential d'une *présentification* qui, à son tour, est « un phénomène fondé de plusieurs manières » (SZ 359). En effet, comme à chaque fois qu'il est question de temporalité ekstatique, une ekstase temporelle appelle toutes les autres. Ainsi, la réflexion présuppose-t-elle la structure du « comme » qui caractérise déjà le comprendre antéprédicatif. Tout « si » hypothétique s'appuie, explicitement ou implicitement, sur un « comme » herméneutique.

Il faut maintenant faire un pas de plus et montrer que cette « structure du comme » se fonde ontologiquement dans l'unité ekstatique-horizontale de la temporalité » (SZ 360). C'est alors qu'on comprend la nature véritable du « virage » (*Umschlag*) de la préoccupation circonspecte en « découverte théorique » (SZ 360). La démonstration porte sur l'exemple du marteau. La préoccupation formule à son sujet des énoncés du type : « trop léger », « trop lourd », etc., qui qualifient ses « appropriations » respectivement ses « inappropriations » en tant qu'*ustensile*. Pour pouvoir lui attribuer des propriétés au sens strict, il faut un véritable changement de regard : d'*ustensile*, le marteau devient *objet* sous-la-main ! C'est plus qu'un simple changement de « perspective » ; c'est un *virage* qui nous fait passer d'un plan *ontologique* à un autre : de la *Zuhandenheit* à la *Vorhandenheit*.

Il reste à montrer en quel sens ce virage coïncide avec la *genèse existentielle* de la science. Il faut en effet voir que, lors de celui-ci, l'objet non seulement perd son caractère d'*ustensile*, mais avec cela, sa *spatialité* propre qui l'assigne à une « place » précise, qualifiée. Or, une fois effectué le virage, toutes les places sont devenues quelconques, c'est-à-dire qu'en réalité il n'y a plus de « places » du tout, mais rien que des positions quelconques. Cela peut ressembler à une « libération », si tant est que l'assignation à une place déterminée soit perçue comme une « limite ». Le monde ambiant peut ainsi apparaître comme « fermeture » ou « clôture », auquel le nouveau regard libéré, c'est-à-dire désenchaîné (*Entschränkung*) de la connaissance théorique oppose la vision d'un *univers* infiniment ouvert, celui de l'être-sous-la-main.

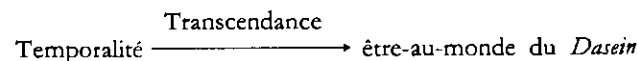
Cette transformation du *monde* en *univers*, avec l'abolition des limites correspondantes, que Vezin traduit bien par « décloisonnement » (traduction préférable à celle de Martineau : « dé-limitation »), comporte toutefois une nouvelle contrainte : « la délimitation (*Umgrenzung*) d'une seule *région* de l'être, celle de l'étant sous-la-main » (SZ 362). Incomparablement plus vaste que le « monde », l'univers a toutes les chances d'être ontologiquement plus pauvre que celui-ci. C'est cette réduction ontologique qui sous-tend l'ensemble des options *méthodologiques* de la science, en particulier celles de la science paradigmatique, la physique mathématique. Le « projet mathématique de la nature » implique un *a priori* lourd de conséquences : sa détermination comme pure *Vorhandenheit* qui lui confère sa spécificité, celle d'une « *thématisation objectivante* » (SZ 363).

En l'occurrence, l'objectivation consiste dans une « *présentification privilégiée* », car, précise Heidegger en note, le privilège que le connaître accorde à l'intuition (y compris dans la phénoménologie husserlienne) a un sens temporel : « Tout connaître est un *présentifier* » (SZ 363, note). La tâche propre de la

phénoménologie, telle que la comprend Heidegger, est de montrer que l'intentionnalité de la « conscience » est *fondée* dans la temporalité ekstatique du *Dasein*. C'est ce virage du présent de la circonspection en *présentification*/thématisation objectivante qui définit le concept *existential* de la science.

3. Le problème temporel de la transcendance du monde

Dès qu'on parle de « décloisonnement », ne faut-il pas parler également de « transcendance » ? Oui et non ! D'une part, l'objectivation scientifique *présuppose* une capacité « transgressive » d'abolition des limites du monde ambiant. D'autre part, elle n'en est pas la source : « La transcendance ne consiste pas dans l'objectivation, c'est celle-ci qui présuppose celle-là » (SZ 363). Autrement dit, loin de dériver la transcendance du pouvoir objectivant de la connaissance scientifique, elle est déjà sous-jacente au rapport « pragmatique » que le *Dasein* entretient avec les choses du monde ambiant. La vraie source de la transcendance doit dès lors être cherchée dans la temporalité. La thèse sera reprise et même amplifiée dans les cours ultérieurs de la période de Marbourg : « La possibilité interne de la transcendance, c'est ce que j'affirme, c'est le temps comme temporalité originnaire » (GA 26, 252).



C'est le statut de cette transcendance qu'il s'agit de caractériser maintenant. La thèse centrale de Heidegger est que « la condition temporel-existential de possibilité du monde consiste en ce que la temporalité comme unité ekstatique a quelque chose comme un horizon » (SZ 365). L'important dans cette thèse est l'association étroite entre la notion d'*ekstase* et d'*horizon*. De soi, la notion d'*ekstase* (*ek-stasis*) connote déjà un mouvement de transcendance, de sortie de soi. Mais Heidegger précise que « les ekstases ne sont pas seulement des échappées vers... » (*Entrückungen*, SZ 365), des espèces de « lignes de fuite », mais comportent un « vers-où » c'est-à-dire un « schème horizontal »¹.

Le lien entre la notion d'*horizon* et de *schème* est le second aspect remarquable de cette analyse. La notion de schème renvoie très manifestement à la doctrine kantienne du schématisme et de l'imagination. Dès le semestre d'hiver 1925-1926² Heidegger affirme une position qu'il maintiendra jusqu'au *Kantbuch* de 1929, à savoir non seulement que Kant est un des rares auteurs

1. Pour un approfondissement, cf. le § 12 des *Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, intitulé « Transcendance et temporalité » (*nihil originarium*), GA 26, 252-273.

2. GA 21, 269-415.

qui aient réussi à pénétrer sur le terrain d'une « chronologie phénoménologique » (GA 21, 200), mais que le centre de gravité de sa tentative doit être cherché dans la doctrine du schématisme, « cet art caché dans les profondeurs de l'âme humaine »¹. Il déclare alors avec beaucoup d'emphase que son propos est d'éclairer la nuit de ce qui apparaissait obscur et inaccessible à Kant (GA 21, 201). Cela exige évidemment de dépasser le clivage qui met d'un côté la sensibilité (= la réceptivité) et de l'autre l'entendement (= la spontanéité), comme le suppose d'ailleurs la doctrine kantienne de l'imagination. En particulier, il faut résister à la tentation de localiser le temps exclusivement sur le versant de la sensibilité (le temps et l'espace comme formes de l'intuition, selon la thèse exposée dans l'Esthétique transcendante). Il faut également découvrir le temps, mais pris en un autre sens, dans les opérations de l'entendement lui-même et, finalement, identifier sa source dans l'imagination. Cela n'est possible qu'à condition ne pas réduire le concept de temps au temps de la nature, c'est-à-dire au schème de la mise en ordre de la diversité du donné grâce à la réceptivité de la sensibilité (GA 21, 203).

Ce qu'il s'agit dès lors de définir, c'est la « fonction du temps pour la formation d'une compréhension en général » (GA 21, 357). C'est précisément dans cette optique que Heidegger propose une interprétation détaillée de la doctrine kantienne du schématisme des concepts purs de l'entendement², dont le but ultime est de montrer que « le temps intervient (*fungiert*), dans l'être du *Dasein*... de façon structurelle et non à la manière d'un cadre » (*strukturmäßig und nicht rahmennäßig*, GA 21, 40). Ce que Kant appelle « *synthesis speciosa* », à la différence de la synthèse purement intellectuelle, est une opération qui doit être rattachée à un pouvoir qui n'est ni la pure réceptivité qui caractérise la sensibilité, ni la pure spontanéité de l'entendement. On comprend facilement qu'un « pouvoir aveugle » aussi paradoxal — c'est le pouvoir de l'imagination — possède une tête de Janus, l'une qui regarde vers la spontanéité (imagination *productrice*) et l'autre vers la réceptivité (imagination *reproductive*). Or, à quelque niveau qu'elle opère, la *synthesis speciosa* implique une compréhension du temps. C'est ce que Heidegger montre en passant successivement en revue le schème de la *quantité* (rapport temps-nombre), celui de la *réalité-qualité* (rapport temps-sensation) et celui de la *substance* (temps/permanence).

Quantité — production du temps (*Zeiterzeugung*) = *Zählbarkeit*
Réalité — remplissage du temps (*Zeiterfüllung*) = *Empfindbarkeit*
Substance — permanence temporelle (*Beharrlichkeit*) — *Bestimmbarkeit*.

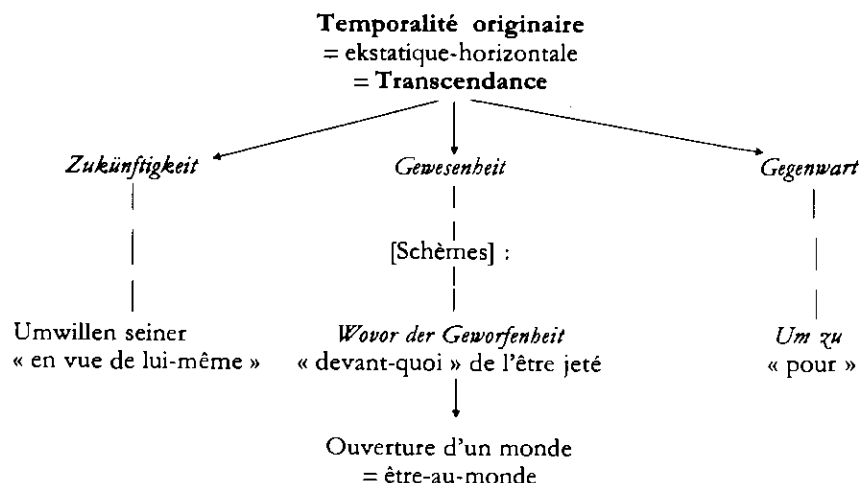
Tout en reconnaissant le manque d'homogénéité du chapitre que la *Critique de la raison pure* consacre au schématisme, Heidegger affirme que cette doctrine kantienne n'est pas « quelque chose d'inventé ou d'imaginé, mais

1. *Critique de la raison pure*, B 180/181.

2. GA 21, 357-408.

un champ où s'effectue un travail fondamental de différenciation » (GA 21, 395) de modes et de niveaux de temporalisation que sa propre analyse de la temporalité doit obligatoirement prendre en compte, s'il est vrai qu'ici « pour la première fois en philosophie, le temps est vu dans sa fonction transcendante à l'intérieur de la constitution *a priori* de la vérité transcendante, c'est-à-dire de ce qui détermine positivement la possibilité d'un apparaître » (GA 21, 397-398).

Au terme de cette digression, qui n'avait pas d'autre but que de justifier historiquement le lien, à première vue assez énigmatique, entre les notions de schème et d'horizon¹, nous pouvons revenir au texte du § 69. Chaque ekstase temporelle comporte un « horizon » spécifique, qui correspond à un schème déterminé. Mais, comme nous l'avons vu déjà, les ekstases dans leur ensemble ont leur fondement dans l'unité de la temporalité ekstasique-horizontale :



Ainsi s'explique le lien entre la temporalité et la transcendance du monde : le monde n'est ni sous-la-main, ni à-portée-de-la-main, mais il « se temporalise dans la temporalité » (SZ 365). Si le *Dasein* n'existait pas, le monde lui aussi ne « serait pas là » ! Cela ne signifie évidemment pas du tout que l'existence du monde soit due au *Dasein*. Cela veut dire simplement que « se fondant dans l'unité horizontale de la temporalité ekstasique, le monde est transcendant. Il doit déjà être ekstatiquement ouvert pour qu'à partir de lui de l'étant intra-mondain puisse faire rencontre » (SZ 366).

La conception habituelle du rapport sujet/objet s'en trouve radicalement modifiée. Le *Dasein* n'est pas un sujet qui rabattrait sur une matérialité brute

1. Sur la notion d'horizon, cf. en particulier GA 26, 269-270.

et opaque un filet de formes, afin de transformer ce matériau en monde signifiant. Le « problème de la transcendance » n'a donc plus pour Heidegger sa forme « épistémologique » typiquement moderne : comment un sujet, une *mens* coupée du monde, peut-il sortir de soi pour atteindre un objet ? Pensé à partir de la transcendance ekstatische-horizontale du temps, le monde est plus « subjectif que tout sujet » et en même temps plus « objectif que tout objet » (SZ 366).

§ 70. LA TEMPORALITÉ DE LA SPATIALITÉ PROPRE DU DASEIN

On notera la formulation paradoxale du titre de ce paragraphe, qui nous fait revenir à l'analyse de la spatialité existentielle développée aux § 22-24. A supposer, comme nous l'avons fait dans l'analyse préparatoire, qu'il faille attribuer au *Dasein* une spatialité *sui generis*, se pose la question de savoir si celle-ci ne constitue pas un phénomène qui, par nature, impose une limite infranchissable à l'analyse existentielle-temporelle du *Dasein*, développée dans la seconde partie de *Sein und Zeit*. On devine aisément l'importance cruciale de ce problème. Si, en effet, la spatialité formait un phénomène concurrent de la temporalité existentielle, alors *Sein und Zeit* serait un titre trompeur, le vrai titre de l'ouvrage devant être : *Etre, temps et espace* ! C'est précisément cette limite apparente que Heidegger s'applique à faire sauter, en montrant que la spatialité propre du *Dasein* est elle aussi fondée dans la temporalité, même si elle ne peut pas en être déduite, et même s'il faut résister à la tentation de dissoudre les phénomènes spatiaux en de purs phénomènes temporels.

Pour caractériser la vraie nature de la spatialité et de la temporalité existentielles, Heidegger parle d'une relation d'enveloppement (*umgriffen*, SZ 367). Tout se passe comme si la temporalité « enveloppait » la spatialité existentielle, pour la simple raison que là où il y a de la spatialité existentielle, le *souci* est déjà à l'œuvre. Le *Dasein* qui « occupe » un espace — au sens littéral du mot, à la différence de la chose qui « remplit » une portion d'espace — ou qui l'*investit*, l'*habite*, etc., à la manière d'un « espace de jeu » (on peut bien sûr illustrer cela en prenant pour exemple la « surface de jeu » d'un match de football), l'*investit* nécessairement comme « espace de jeu du souci ».

C'est donc le souci qui interdit de développer sur deux plans parallèles une *chronologie* et une *topologie*. Pour cette même raison, les deux principaux phénomènes qui caractérisent la spatialité existentielle, à savoir l'*orientation* et l'*éloignement*, ne deviennent pleinement intelligibles qu'à la lumière de la temporalité existentielle. La « contrée » (*Gegend*) a son fondement dans la *présentification* ! « Comme le *Dasein* en tant que temporalité est en son être ekstático-horizontale, il peut facilement et constamment s'approprier un espace aménagé » (SZ 369). Ce n'est certainement pas par hasard que l'expression « espace de jeu » apparaît deux fois dans le présent contexte (SZ 368, 369). Il s'agit de plus que d'une simple image. C'est elle qui exprime probablement

le mieux l'enveloppement de la spatialité par la temporalité. Et, à ce titre, elle se développera encore dans les textes ultérieurs de Heidegger, jusqu'à devenir le « *Zeit-Spiel-Raum* » de l'*Ereignis* !

Si donc il faut tenir fermement la thèse que « c'est seulement sur la base de la temporalité ekstático-horizontale qu'est possible l'irruption (*Einbruch*) du *Dasein* dans l'espace » (SZ 369), Heidegger estime que, loin de réduire la spatialité à la temporalité, c'est elle seule qui garantit l'indépendance de la première, en même temps qu'elle rend justice à l'importance que revêtent les valeurs spatiales dans le fonds sémantique du langage.

Est-ce suffisant pour sauvegarder l'autonomie des phénomènes spatiaux ? Il est permis d'en douter. Non seulement parce que plus tard, dans la conférence « Temps et être », Heidegger lui-même déclare explicitement que « la tentative dans *Sein und Zeit*, § 70, de reconduire la spatialité du *Dasein* à la temporalité n'est pas tenable »², mais parce que, au niveau même de *Sein und Zeit*, on peut se mettre à chercher, comme le fait notamment Didier Franck, « les motifs phénoménologiques pour lesquels la spatialité du *Dasein* est irréductible à son sens ontologique originaire : la temporalité »³. Au terme d'une longue enquête sur la formulation heideggérienne du problème de l'espace, Didier Franck propose l'explication suivante de cet échec : la chair, qui est « spatialisante en tant qu'entrecroisée avec et par une autre chair » « refuse de se laisser réduire à la temporalité ekstatique »⁴. Ce serait donc la chair, et non le souci, qui expliquerait l'affinité remarquable entre la langue et les valeurs spatiales⁵. Si l'on adopte cette conception d'une *analytique de la chair* qui prend la place de l'*analytique (temporelle) du Dasein*, on est obligé de conclure à l'échec de l'entreprise même de *Sein und Zeit*, étant donné que « les questions et apories soulevées par la chair et l'espace conduisent aux limites de la conceptualité dont *Sein und Zeit* déploie les ressources au service de la surpuissance du temps »⁶.

§ 71. LE SENS TEMPOREL DE LA QUOTIDIENNETÉ

Ce n'est qu'au dernier paragraphe que Heidegger aborde explicitement le problème annoncé dans le titre général du chapitre : comment définir le sens temporel de la notion de la *quotidienneté* qui avait été introduite dès le § 9,

1. Cf., entre autres, GA 65, 371-388.

2. Qu. IV, 46.

3. Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., p. 14.

4. *Ibid.*, p. 97.

5. *Ibid.*, p. 39.

6. *Ibid.*, p. 39. Cf. également G. Wiedemann, *Zeitlichkeit kontra Leiblichkeit. Eine Kontroverse mit Martin Heidegger*, Frankfurt, 1984.

mais dont le statut existentiel-ontologique n'a pas encore été élucidé ? Le terme connote de lui-même un rapport à la temporalité ; mais comment caractériser le sens temporel de ce qui est ainsi vécu « au jour le jour » ? Sans doute cela implique-t-il un certain rapport au temps des calendriers, dans la mesure où le jour est une unité de mesure fondamentale du temps social. Mais ce n'est pas en additionnant les jours qu'on obtient le sens existentiel de la quotidienneté qui se reflète dans des expressions du genre : « A chaque jour suffit sa peine », etc.

Dans la quotidienneté Heidegger déchiffre « un certain comment de l'existence qui régit "sa vie durant" (*Zeitlebens*) le *Dasein* » (SZ 370). Comprise ainsi, elle désigne la « qualité » — ou le manque de « qualité » — de la vie qui imprègne et transcende tous les actes journaliers. Elle implique en ce sens une certaine « complaisance dans l'habitude », même si ces habitudes sont pénibles, comme c'est le cas de celui qui se rend quotidiennement à un travail ingrat, ou de celui qui doit effectuer chaque jour de longs trajets en métro, etc. Dans l'uniformité de ce train-train quotidien, on sait que le lendemain ressemblera au présent et au passé. La description phénoménologique, à peine esquissée, de ce mode de vie propre à la quotidienneté laisse évidemment la place à une exploration plus approfondie de ses différents aspects¹.

Pour Heidegger, il est essentiel de voir que, quoi qu'il en soit des multiples « aspects » que présente la quotidienneté, celle-ci implique toujours un rapport à la « manifesteté publique » qui vaut même pour ceux qui n'ont « pas élu le On comme leur "héros" » (SZ 371), c'est-à-dire tous ceux qui ne sont pas encore devenus des conformistes absolus. Ce n'est donc pas comme si le non-conformiste farouche, par exemple l'artiste bohémien, tel qu'on se le figurait à la fin du XIX^e siècle, échappait à la quotidienneté. Car l'option existentielle en faveur de la singularité et de l'originalité absolue n'empêche pas d'éprouver « l'affection de l'a-tonie blafarde » qui semble être aux yeux de Heidegger l'affect le plus révélateur de la quotidienneté. Le *spleen* du dandy, incarné par Oscar Wilde, en serait une illustration exacerbée.

Une autre possibilité est de se laisser gagner par la torpeur, de s'y engluier, en subissant passivement l'usure « quotidienne » ou alors — ce qui n'arrange rien — de prendre la fuite en avant dans la distraction, possibilité illustrée aussi bien par l'activisme effréné de l'homme d'affaires devenu incapable de prendre des vacances ou de se détendre que par les réceptions mondaines interminables de la *jet society*.

On pourrait évidemment multiplier à volonté ces illustrations « ontiques » de la quotidienneté, mais au risque d'oublier, comme le souligne Heidegger, que « considéré ontologico-existentialment » ce phénomène « troublant » « recèle énigme sur énigme » (SZ 371). Il ne suffit donc pas

d'invoquer la temporalité horizontale-ekstatique pour résoudre ces énigmes. Au contraire, même si la quotidienneté n'est pas réductible au temps astronomique-calendaire de la succession des heures, des jours, des semaines, des mois et des années, elle implique néanmoins l'expérience de l'*étirement* (*Erstrecktheit*) de l'existence à travers cette succession des jours. Du sens même de l'existence fait partie l'expérience que, puisque nos jours sont comptés, nous devons nous-mêmes compter avec le temps et même « calculer » notre temps.

Or ce sont là deux nouveaux phénomènes complexes, dont l'analyse fera l'objet des deux derniers chapitres de *Sein und Zeit* : l'*historialité* (correspondant à l'expérience de l'*étirement* de la vie entre la naissance et la mort) et l'*intra-temporalité* (correspondant à la nécessité de « compter avec le temps »).

1. Voir par exemple Bernhard Waldenfels, *Alltag als Schmelztiegel der Rationalität*, in *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, p. 189-203.

V

Temporalité et historialité

§ 72. EXPOSITION EXISTENTIALE-ONTOLOGIQUE
DU PROBLÈME DE L'HISTOIRE

Au début du cinquième chapitre Heidegger rappelle une nouvelle fois la finalité ontologique de l'analytique existentielle qui vise à trouver une réponse à la question du *sens de l'être*, ce qui suppose que puisse être décrite la *compréhension de l'être* véhiculée par le *Dasein*. Arrive maintenant l'heure d'un premier bilan : avec l'élucidation de la temporalité comme condition originaire de possibilité du souci qui, à son tour, fonde la connexion co-originale de la mort, de la dette et de la conscience morale, l'analyse existentielle atteint-elle son but, ou bien « le *Dasein* peut-il être compris encore plus originairement que dans le projet de son existence authentique » (SZ 372) ?

Même si, du point de vue de Heidegger, la réponse à cette question ne peut être que négative, elle n'en est pas purement rhétorique pour autant. En effet, il faut faire droit à un « grave scrupule » (*schweres Bedenken*) : l'être-pour-la-fin est-il réellement capable de décrire en son entièreté le *Dasein*, en particulier si celui-ci est envisagé dans sa quotidienneté ? L'expérience la plus banale ne nous apprend-elle pas que notre existence *s'étend* entre deux extrémités, la naissance et la mort ? Cette « extension du *Dasein* entre la vie et la mort » (SZ 373) a-t-elle aussi un sens existentiel spécifique ? Comment définir le sens existentiel de cette « cohésion de la vie » (*Zusammenhang des Lebens*) ? Ce n'est pas par hasard que cette expression se trouve mise entre guillemets. Il s'agit d'une citation indirecte. Heidegger indique ainsi qu'il emprunte à Wilhelm Dilthey une notion centrale de son herméneutique, qui figure en bonne place dans *L'édification du monde historique*¹.

1. Cf. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, (M. Riedel, éd.), Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 239-251. Sur les problèmes de traduction de la notion de *Zusammenhang*, qui constitue une « véritable croix de toute traduction de Dilthey », cf. les remarques de Sylvie Mesure dans sa traduction *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Dilthey, *Œuvres* 3, Paris, Ed. du Cerf, 1988, p. 26.

La cohésion de la vie

« Un concept décisif des sciences de l'esprit ! Aussi loin qu'elles s'étendent, nous avons affaire à un tout, à une cohésion. Partout est contenu en lui un ensemble d'états comme quelque chose qui va de soi ; mais pour autant que l'histoire cherche à comprendre et à exprimer les changements, cela se fait grâce à des concepts qui expriment des énergies, des directions de mouvements, des transpositions des forces historiques. Plus les concepts historiques adoptent ce caractère, mieux ils expriment la nature de leur objet. Ce qui dans la fixation de l'objet sous forme d'un concept lui donne le caractère d'une validité indépendante du temps, appartient seulement à son caractère logique. Mais ce dont il s'agit, c'est de former des concepts qui expriment la liberté de la vie et de l'histoire. Hobbes dit à plusieurs reprises que la vie est le mouvement perpétuel. Leibniz et Wolff expriment l'idée que dans la conscience de la progression est contenu le bonheur des individus et des communautés.

« Toutes ces catégories de la vie et de l'histoire sont des formes d'énoncés qui — même si ce n'est pas partout sous forme d'énoncés relatifs à ce qui peut être vécu, du moins dans le développement grâce à d'autres prestations — reçoivent une application universelle dans le domaine des sciences de l'esprit. Ces énoncés proviennent du vécu lui-même. Ce ne sont pas des espèces de la mise en forme qui vient s'y ajouter, mais les formes structurelles de la vie elle-même, prise dans son déroulement temporel, y parviennent à s'exprimer sur la base des opérations formelles, fondées dans l'unité de la conscience. Et le sujet de ces catégories au sein de la sphère du vécu ? C'est d'abord le déroulement de la vie, à même un corps et qui, en tant qu'un soi-même, selon les rapports de l'intention et de l'inhibition de ceux-ci, en fonction aussi de la pression du monde extérieur est distingué de l'extérieur — de ce qui ne saurait être vécu, de l'étranger. Mais ses déterminations plus précises, le soi les reçoit des prédictions qui viennent d'être exposées et, de cette manière, tous nos énoncés se situent déjà dans la sphère du vécu, ne fût-ce que pour autant qu'ils ont pour objet le cours de la vie et qu'ainsi, conformément à la nature de l'énoncé, ils énoncent des prédicats relatifs à ce cours de la vie qui ne sont d'abord que des prédicats relatifs à telle cohésion déterminée de la vie. Leur caractère commun, universel, ils le reçoivent par le fait qu'ils ont pour arrière-plan l'esprit objectif et pour corrélat constant la saisie d'autres personnes » (Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, (M. Riedel, éd.), Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 250-251).

« ...Ce que nous cherchons, c'est le type de cohésion qui caractérise la vie elle-même ; et nous la cherchons en partant des événements isolés de celle-ci. Dans chacun de ceux-ci, qui doit pouvoir être utilisé pour la cohésion, doit être contenu quelque chose de la signification de la vie ; car sinon elle ne pourrait pas résulter de la cohésion de celle-ci. De même que la science de la nature détient pour ainsi dire son schématisation universelle dans les concepts qui expriment la causalité qui régit le monde physique, et sa propre méthodologie dans la manière de connaître ceux-ci, de même s'ouvre pour nous ici l'entrée dans les catégories de la vie, dans leurs relations mutuelles, dans son schématisation et dans les méthodes qui permettent de la saisir. Là, nous avons affaire à une cohésion abstraite, qui est entièrement transparente du point de vue de sa nature logique. Ici nous devons comprendre la cohésion de la vie elle-même, qui ne sera jamais totalement accessible au connaître » (*ibid.*, p. 291).

Ces brefs extraits de *L'édification* montrent bien tout ce que cette notion, qui joue un rôle central dans la fondation diltheyenne des sciences de l'esprit, a de problématique. Ce que Heidegger reproche à Dilthey, c'est justement de n'avoir pas su discerner l'énigme ontologique que recouvre l'idée d'une telle « cohésion ». Dilthey cherchait encore à se tirer d'affaire en postulant une succession ininterrompue de vécus psychiques qui s'enchaînent dans le temps. Tout se passe dans ce cas comme si le sujet sautait d'un maintenant ponctuel à un autre, cette succession ininterrompue de vécus étant censée garantir la métempé, la stabilité du soi-même.

Sur une base aussi fragile, une authentique analyse ontologique de l'extension du *Dasein* entre la vie et la mort non seulement ne peut pas être effectuée, mais elle ne peut même pas être fixée comme problème, puisque « le *Dasein* n'existe pas en tant que somme des effectivités momentanées des vécus apparaissant et disparaissant les uns après les autres » (SZ 374). Ce qui doit être pensé, c'est la constitution du propre être du soi-même comme extension, car « c'est dans l'être du *Dasein* que se trouve déjà le "entre" de la naissance et de la mort » (SZ 374). En d'autres termes, ce n'est que si la notion de cohésion est rapatriée dans celle de *souci* qu'elle peut recevoir un statut ontologique : « Rattaché au souci, l'entre-vie-et-mort cesse d'apparaître comme un intervalle séparant deux extrêmes inexistantes. »¹

On notera ici le lien qui est établi d'emblée entre le « soi-même » (*sich selbst*) et l'idée d'extension. Quelle est la nature exacte de ce lien ? Certains philosophes, Hannah Arendt² et Paul Ricœur³ notamment, y voient l'identité narrative d'un individu ou d'une communauté historique. Il ne semble pas que la détermination heideggerienne de l'extension soit si fortement narrative. Son propos est principalement d'éviter de faire de l'existence « entre » la naissance et la mort l'écartèlement entre deux pôles également « irréels », le premier qui n'est plus et le second qui n'est pas encore, et qui encadreraient la réalité « présente » de l'existant. Ce qui vaut de la mort doit en effet également valoir de la naissance : elle a un sens *existential*.

Mais comment le définir ? Heidegger se contente de quelques brèves allusions. Il évoque un « être-vers-le-commencement » (*Sein zum Anfang*, SZ 373) qui fait de la naissance, existentiellement comprise, la structure symétrique de la mort, elle aussi existentiellement comprise. Mais il ne se donne pas la peine d'élucider davantage la signification existentielle de ce *Sein zum Anfang*. Il se contente simplement de récuser l'interprétation de la naissance comme simple *Vorhandenheit* et il avance une expression qui fixe provisoirement ce sens : « exister nativement » (*gebürtig existieren*) : « Entendue existentiellement, la naissance n'est pas, n'est jamais du passé au sens

1. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 108.

2. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 238-246.

3. Introduite comme une sorte de « rejeton fragile » dans la postface de *Temps et récit III*, cette notion est longuement déployée dans la 5^e et la 6^e étude de *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 137-198.

d'un étant qui n'est plus sous-la-main, et pas davantage la mort n'a-t-elle le mode d'être d'un « reste » (*Ausstand*) non encore sous-la-main et seulement à venir. Le *Dasein* factice existe nativement, et c'est nativement encore qu'il meurt » (SZ 374).

Comment expliquer la lacune relative de l'analytique existentielle qui ne parvient pas à développer une analyse détaillée d'une structure existentielle que, utilisant un terme de Hannah Arendt, nous pouvons appeler la « natalité » (*Gebürtigkeit*), alors même que Heidegger concède la nécessité d'une telle analyse ? On peut invoquer plusieurs raisons :

- 1 / La raison la plus générale et la moins spécifique serait de dire que Heidegger, comme l'immense majorité des philosophes, s'intéresse plus au problème de la mort qu'à celui de la naissance.
- 2 / Une raison plus contextuelle est qu'il s'est contenté d'indiquer le lieu de cette structure existentielle, mais son véritable propos étant d'analyser l'extension de la vie entre la naissance et la mort, il se tourne aussitôt vers l'historialité. Mais cette précipitation n'a-t-elle pas pour effet que l'extension risque alors de masquer au moins en partie, le sens propre de l'être-vers-le-commencement ?
- 3 / Le soupçon s'aggrave encore, si l'on prend en considération la thèse connexe que le souci, et lui seul, garantit la « cohésion de la vie ». Une fois encore nous sommes ainsi confrontés à la question d'un possible « impérialisme » du souci. La meilleure façon de parer à ce danger ne serait-elle pas d'analyser les modalités spécifiques du souci en rapport au phénomène de la naissance et tout ce qu'il présuppose, la différence sexuelle, la « génération », etc. ?
- 4 / Entendue en ce sens, la question nous rapproche des thèses de Didier Franck : l'oubli partiel de la natalité n'aurait-il pas son explication dans le ratage heideggerien du phénomène de la chair ?

Quoi qu'il en soit, Heidegger ne peut que réaffirmer sa thèse centrale que l'élucidation de l'extension du *Dasein*, comme tout le reste, doit s'effectuer à partir de « l'horizon de la constitution temporelle de cet étant » (SZ 374). Envisagée dans un tel horizon, la « cohésion de la vie » diltheyenne reçoit une dimension événementielle-historiale, qu'exprime au mieux le verbe *Geschehen*. Comment faut-il traduire ce *Geschehen des Daseins* (SZ 375) ? Martineau traduit par « provenance », Vezin traduit un peu aventureusement par « aventure »¹. Quelle que soit la traduction adoptée (nous nous en tiendrons à celle de Martineau), il importe de ne pas perdre de vue l'homologie entre les verbes *Geschehen* et *Zeitigen* qui connotent l'un et l'autre une opération temporalisante².

1. Pour compléter le tableau, et pour prendre la pleine mesure de la difficulté, ajoutons encore d'autres suggestions : « historial » (H. Corbin) ; « être-historial » (M. Simon) ; « devenir-historial » (J.-F. Courtine).

2. Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 108.

Un existentiel encore à découvrir : la natalité

« Laissées à elles-mêmes, les affaires humaines ne peuvent qu'obéir à la loi de la mortalité, la loi la plus sûre, la seule loi certaine d'une vie passée entre naissance et mort. C'est la faculté d'agir qui interfère avec cette loi, parce qu'elle interrompt l'automatisme inexorable de la vie quotidienne, laquelle...a déjà interrompu et troublé le processus de la vie biologique. La vie de l'homme se précipitant vers la mort entraînerait inévitablement à la ruine, à la destruction, tout ce qui est humain, n'était la faculté d'interrompre ce cours et de commencer à neuf, faculté qui est inhérente à l'action, comme pour rappeler constamment que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir, mais pour innover. Mais de même qu'au point de vue de la nature, le mouvement linéaire de la vie de l'homme entre la naissance et la mort ressemble à une déviation bizarre par rapport à la loi commune, naturelle, du mouvement cyclique, de même, au point de vue des processus automatiques qui semblent régir la marche du monde, l'action paraît un miracle. En langage scientifique c'est une "improbabilité infinie qui se produit régulièrement". L'action est en fait la seule faculté miraculeuse, thaumaturgique : Jésus de Nazareth, dont les vues pénétrantes sur cette faculté évoquent, par l'originalité et la nouveauté, celles de Socrate sur les possibilités de la pensée, Jésus le savait sans doute bien lorsqu'il comparait le pouvoir de pardonner au pouvoir plus général d'accomplir des miracles, en les mettant sur le même plan et à portée de l'homme.

« Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine morale, "naturelle", c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes : c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance. Seule l'expérience totale de cette capacité peut octroyer aux affaires humaines la foi et l'espérance, ces deux caractéristiques essentielles de l'existence que l'Antiquité grecque a complètement méconnues, écartant la foi jurée où elle voyait une vertu fort rare et négligeable, et rangeant l'espérance au nombre des illusions pernicieuses de la boîte de Pandore. C'est cette espérance et cette foi dans le monde qui ont trouvé leur expression la plus succincte, la plus glorieuse dans la petite phrase des Evangiles annonçant leur "bonne nouvelle" : "Un enfant nous est né" » (Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 313-314).

C'est de cette opération qu'il faut partir pour arriver à une compréhension ontologique de l'historialité (*Geschichtlichkeit*), qui est censée garantir le « maintien du soi-même » (*Ständigkeit des Selbst*) à travers le temps, un maintien qui n'a rien de la permanence d'une substance, mais qui ne ressemble pas non plus à un agrégat de vécus. Le problème de Heidegger sera alors celui d'assigner un lieu existentiel au « problème de l'histoire », ce que ne font pas Simmel et Rickert dans leur approche purement épistémologique de ce problème. D'un point de vue épistémologique, ce qui fait problème, c'est le

statut de la science de l'histoire (*Historie*). Ce qui est alors oublié ou passé sous silence, c'est le phénomène de l'historialité qui fait que, antérieurement même à l'invention d'une science historique, qui n'a vu le jour qu'au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, l'existence humaine est déjà constituée de manière « historique » dans sa structure ontologique. En tournant ainsi délibérément le dos aux recherches épistémologiques, Heidegger ne méconnaît pas nécessairement l'importance de celles-ci. Il pose simplement un point de départ différent : « Comment l'histoire peut-elle devenir objet possible de la science de l'histoire (*Historie*) — la réponse à cette question ne peut être dégagée qu'à partir du mode d'être de l'historial, à partir de l'historialité et de son enracinement dans la temporalité » (SZ 375).

La tâche spécifique qui apparaît alors est celle d'une « construction phénoménologique » de la notion d'historialité, qui prend son départ avec le « concept vulgaire d'histoire ». L'analyse critique des insuffisances de ce concept libère l'accès à un questionnement ontologique plus radical. Celui-ci s'effectuera sous le fil conducteur de l'intégralité (*Ganzheit*) du *Dasein*, définie par la remporalité originaire du souci. Ce faisant, Heidegger entend également poursuivre son investigation de la quotidienneté amorcée au chapitre précédent : la quotidienneté, c'est en quelque sorte « l'historialité inauthentique du *Dasein* » (SZ 376).

La confrontation avec l'herméneutique diltheyenne de l'histoire, qui a trouvé son ultime expression dans l'ouvrage inachevé : *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (1910), nous offre ainsi une nouvelle occasion de vérifier la validité du modèle herméneutique heideggérien. On se rappellera que, dès 1923, Heidegger avait rejeté l'approche épistémologique du problème herméneutique prônée par Dilthey¹. Ce qu'ils ont en commun, c'est la reconnaissance de la dimension interprétative de l'histoire. Mais là où Dilthey pense d'abord à la thématization propre des sciences de l'histoire, Heidegger revient à l'explicitation qui caractérise l'existence et l'agir historiques. C'est là l'unique but que se fixe son interprétation existentielle de la science historique : établir « sa provenance ontologique à partir de l'historialité du *Dasein* » (SZ 376).

Il est important de noter le mélange de modestie et de prétention que renferme cette détermination de la tâche. D'une part, l'analyse heideggérienne ne saurait revendiquer de fournir une épistémologie complète des sciences historiques, ni même une théorie complète de la connaissance historique². Son seul but est de montrer que le *Dasein* « n'est pas "temporel" parce qu'il se tient dans l'histoire, mais au contraire, qu'il n'existe et ne peut exister historiquement que parce qu'il est temporel dans le fond de son être » (SZ 376).

1. Les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-1920 attestent déjà une première tentative du concept de *Selbstbesinnung*, qui est sans doute le concept le plus central de l'herméneutique diltheyenne, cf. GA 58, 56-58.

2. Sur le sens de cette distinction, cf. Paul Ricœur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 137-138.

D'autre part, cette analyse revendique de pouvoir fixer les limites à l'intérieur desquelles l'épistémologie des sciences de l'histoire doit se cantonner.

Est-ce suffisant pour rendre justice à ces disciplines, ou ne faut-il pas envisager la possibilité d'une détermination plus positive du rapport entre l'ontologie de l'historialité et une épistémologie des sciences historiques ? De même qu'à propos du § 34, nous avons parié sur la possibilité d'une rencontre fructueuse entre la linguistique, la philosophie analytique du langage et l'approche existentielle du phénomène du discours, nous aurons peut-être à reformuler un pari analogue dans le débat présent. D'emblée, il faut noter que Heidegger est bien obligé de concéder que, quoi qu'il en soit de son historicité constitutive, le *Dasein* en tant qu'être historique — et avant même l'invention des sciences de l'histoire —, se sert des calendriers qui scandent le temps social et d'horloges, quelque primitives qu'elles soient, pour mesurer l'écoulement du temps. Derrière ces conduites se tient le phénomène de l'intra-temporalité dont l'analyse sera effectuée au prochain chapitre.

Mais le plus difficile est sans doute l'aporie apparente que contiennent les formulations programmatiques du présent paragraphe. D'une part en effet, il importe de considérer l'historialité comme un niveau spécifique de temporalisation, qui ne saurait être confondu avec l'intra-temporalité. Au lieu donc de se précipiter à pieds joints dans l'analyse de celle-ci, il faut tenter « de « déduire » l'historialité purement à partir de la temporalité originaire du *Dasein* » (SZ 377). Et pourtant Heidegger affirme que cette « déduction » ne peut avoir pour résultat d'« engendrer » intégralement l'intra-temporalité, car « il apparaît que historicité et intra-temporalité sont co-originales » (SZ 377). Le moins qu'on puisse dire est qu'il y a ici une énigme et peut-être même une aporie : comment peut-on en même temps placer l'historialité avant l'intra-temporalité et les décrire comme étant co-originales ? C'est une difficulté qui exigera une discussion critique serrée.

La situation se complique encore si l'on s'interroge sur la « dérivation » qui permet de passer de la temporalité à l'historialité. Sans cette dérivation, l'historialité ne pourrait pas conquérir son statut ontologique. Mais inversement, tout se passe comme si l'historialité, comprise existentiellement, ne se contentait pas de confirmer ou d'illustrer le statut déjà arrêté de la temporalité originaire, mais venait lui ajouter des traits nouveaux, qui font par exemple qu'au terme de cette dérivation, le « soi-même » n'est plus le même qu'il était au § 64. Aussi déroutant que cela puisse paraître, il faudra donc parler d'un « enrichissement de l'originaire par le dérivé » ou d'une « dérivation novatrice »¹.

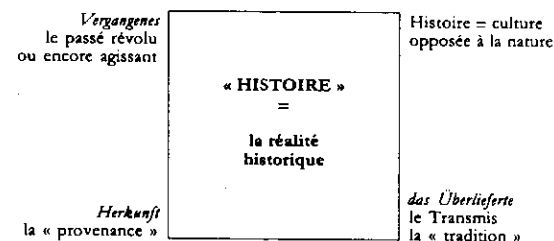
Heidegger lui-même souligne que, vu la complexité du problème de l'histoire, celui-ci ne saurait être résolu « par un coup de main » (SZ 377), fût-il ontologique. Plutôt que d'offrir une solution complète du problème, sa

1. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 109.

propre investigation se propose simplement d'indiquer le lieu premier du traitement du problème de l'historialité, ce qui, loin de constituer un désaveu des recherches de Dilthey, prépare le terrain à l'appropriation de celles-ci¹.

§ 73. LA COMPRÉHENSION VULGAIRE DE L'HISTOIRE ET L'ÉVÉNEMENTIALITÉ DU *DASEIN*

Le point de départ de cette enquête est formé par une analyse sémantique de la plurivocité des termes « histoire » et « historique » dans l'explicitation vulgaire du *Dasein*. Cette plurivocité exige qu'on écarte, au moins provisoirement, ce que désigne le terme « histoire » dans le champ du savoir humain : la science de l'histoire (*Historie*), pour ne retenir que la plurivocité que recouvre la notion même de « réalité historique ». Heidegger y discerne quatre significations fondamentales qu'on peut figurer au moyen du schéma suivant :



1 / Quand on parle de la réalité historique, on pense d'abord au passé (*Vergangenes*). Le rapport au passé historique peut alors se présenter lui-même selon deux modalités distinctes. Soit celle du « passé « révolu », que nous pensons, à tort ou à raison, avoir laissé derrière nous, de sorte qu'il ne nous regarde plus : « C'est du passé ; ce sont de vieilles histoires. » A la différence de cette conception purement rétrospective du passé, celui-ci peut également être ce dont nous subissons encore l'influence et ses conséquences qui nous affectent pour le meilleur ou pour le pire. En ce sens Paul Ricœur parle d'un « être-affecté-par-le-passé »² et Hans-Georg Gadamer d'une *Wirkungsgeschichte* et d'un *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* (« histoire de l'effi-

1. Pour une analyse détaillée du rapport avec le débat historique de l'époque, cf. Jeffrey A. Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Dordrecht, M. Nijhoff, 1988.

2. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 313-332.

science »)¹. Cette dernière notion, qui joue un rôle central dans l'herméneutique gadamérienne de la conscience historique, a un ancrage direct dans le texte heideggerien, qui parle lui aussi de *Nachwirkung* et de *Wirkungsbezug*. « Ici l'histoire désigne le passé, mais un passé qui ne continue pas moins d'exercer ses effets. » Le monde ambiant est truffé d'objets qui impliquent un rapport complexe au passé : ruines, vestiges, sites archéologiques, etc., d'un côté qui représentent, du moins à première vue, le pôle du passé révolu ; monuments historiques, stèles, arcs de triomphe, etc., qui représentent l'autre pôle, celui du passé qui continue à exercer encore ses effets.

2 / En second lieu, la notion de « réalité historique » contient l'idée de la « provenance » (*Herkunft*), où l'histoire se présente comme le tracé évolutif d'un devenir, que celui-ci soit figuré comme essor ou comme déclin. Cette notion vient encore renforcer l'idée d'une efficience historique qui trouve par exemple son expression dans la notion d'*époque*, à laquelle Wilhelm Dilthey a consacré de longues analyses. « L'histoire signifie ici un "enchaînement" d'événements et d'effets » qui traverse le « passé », pour atteindre le « présent » et prédéterminer le « futur » (SZ 378-379). Dans la terminologie de Reinhart Koselleck, qui mérite d'être mentionnée dans le présent contexte, nous pourrions dire que la « provenance » détermine un « espace d'expérience » mais qui lui-même est articulé sur un « horizon d'attente »². De cette manière, la seconde acception rend déjà problématique le privilège du passé dans la compréhension de l'histoire.

3 / En troisième lieu, on parle d'histoire pour désigner une région particulière de l'être en devenir, celle du devenir qui est le fruit d'une intervention humaine. Ici l'histoire apparaît comme un des pôles du couple contrasté nature/culture. D'autres oppositions, par exemple l'opposition — dont on aurait tort de sous-estimer l'importance — entre l'histoire naturelle et l'histoire culturelle en dépendent. Il ne faut jamais perdre de vue le fait que le terme « histoire » change de sens selon qu'il est appliqué au devenir naturel ou à la sphère de l'agir humain.

4 / Enfin, la notion d'histoire évoque l'idée de *transmission* et les idées associées de « tradition » ou d'héritage. L'important est ici encore de prendre en considération la complexité de tous ces phénomènes, à commencer par la différence entre une tradition adoptée comme allant de soi ou une tradition qui fait l'objet d'une reconnaissance historique explicite. Même si, pour commencer, Heidegger ne l'évoque que brièvement, il s'agit d'un phénomène qui joue un rôle capital dans toute herméneutique de la conscience historique³. C'est pourquoi il faudra y revenir plus loin.

1. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, 305-311, trad. franç. Paris, Ed. du Seuil, 1976, p. 185 sq.

2. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

3. Cf. en particulier la distinction éclairante que Paul Ricoeur établit entre les termes la *traditionalité*, les *traditions*, la *tradition*, in *Temps et récit III*, op. cit., p. 318-325.

Prises ensemble, ces quatre significations fournissent une première définition de ce qu'il faut entendre par « histoire » dans le présent contexte : « L'histoire est le provenir spécifique, se produisant dans le temps, du *Dasein* existant, et cela de telle manière que le provenir qui est "passé" dans l'être-l'un-avec-l'autre et qui en même temps est "transmis" et continue de produire des effets vaut comme histoire dans un sens accentué » (SZ 379, trad. mod.). Le dénominateur commun qui relie les unes aux autres chacune de ces significations, c'est l'homme, le « sujet » des événements. Mais outre que les notions d'homme et de sujet ont complètement changé de statut dans le cadre de l'analytique existentielle, c'est aussi le statut de la notion d'événement qui pose question. Il faut en effet nous demander : comment une succession de simples « processus » (*Vorgänge*), scandée par des « occurrences » (*Begebenheiten*), peut-elle recevoir le statut d'événement historique ? L'histoire est-elle une sorte de « superstructure » intelligible venant se greffer sur l'entrelacs empirique des circonstances et des occurrences ?

Toutes ces questions qui, aujourd'hui encore, sont largement débattues sur la scène de la philosophie analytique, reçoivent chez Heidegger une réponse claire et nette : en aucun cas, on ne peut homologuer la conception positiviste qui prétend isoler des faits qui recevraient après coup une signification « historique ». La vraie « donnée élémentaire », c'est le « provenir » (*Geschehen*) qui constitue l'être même du *Dasein*, de sorte que « ce n'est que parce que le *Dasein* est historial dans son être, que devient ontologiquement possible quelque chose comme les circonstances, les événements et les destinées » (SZ 379, trad. mod.).

L'analyse de l'historialité prend son départ avec la première de ces quatre significations, en posant la question suivante : en quoi consiste l'historialité des ustensiles qui appartiennent à un passé révolu ? Prenons le cas des nombreux ustensiles de ménage retrouvés sur le site de Pompéi, maintenant conservés au musée des Antiquités de Naples. On voit aussitôt en quoi consiste le paradoxe : il s'agit d'objets bien réels, encore existants, et pas nécessairement endommagés. Certains cratères antiques, grâce à l'art du restaurateur, donnent l'impression d'être flambants neufs, comme s'ils sortaient tout juste du four du potier. Quels sont alors les critères pour déterminer leur appartenance au passé ? Est-ce le fait qu'ils sont « hors d'usage » ? Mais des ustensiles contemporains peuvent tout aussi bien être hors d'usage, un tracteur ou une moissonneuse-batteuse par exemple.

Le vrai critère est que le monde ambiant, dont ces objets faisaient partie, n'existe plus. C'est ainsi que Hegel, dans une page célèbre de la *Phénoménologie de l'esprit*, également commentée par Gadamer¹, déplore la perte irrémédiable du monde spirituel grec, dont il ne nous reste plus que les œuvres, comparables à des fruits coupés de leur arbre.

1. Hans-Georg Gadamer, GW 1, p. 169-174 ; trad. franç. p. 94-97.

Un monde ambiant révolu : le monde grec

« Dans l'état du droit donc le monde éthique et sa religion se sont enfoncés dans la conscience de la comédie, et la conscience malheureuse est le savoir de cette *perte totale*. Pour elle sont perdues aussi bien la valeur intrinsèque de sa personnalité immédiate que celle de sa personnalité médiate, la personnalité *pensée*. Muette est devenue la confiance dans les lois éternelles des dieux, aussi bien que la confiance dans les oracles qui devaient connaître le particulier. Les statues sont maintenant des cadavres dont l'âme animatrice s'est enfuie, les hymnes sont des mots que la foi a quittés. Les tables des dieux sont sans la nourriture et le breuvage spirituel, et les jeux et les fêtes ne restituent plus à la conscience la bienheureuse unité d'elle-même avec l'essence. Aux œuvres des Muses manque la force de l'esprit qui voyait jaillir l'écrasement des dieux et des hommes de la certitude de soi-même. Elles sont désormais ce qu'elles sont pour nous : de beaux fruits détachés de l'arbre ; un destin amical nous les a offertes, comme une jeune fille présente ces fruits ; il n'y a plus la vie effective de l'être-là, ni l'arbre qui les porta, ni la terre, ni les éléments qui constituaient leur substance, ni le climat qui faisait leur déterminabilité ou l'alternance des saisons qui réglaient le processus de leur devenir. — Ainsi le destin ne nous livre pas avec les œuvres de cet art leur monde, le printemps et l'été de la vie éthique dans lesquels elles fleurissaient et mûrissaient, mais seulement le souvenir voilé ou la recollection de leur effectivité. — Notre opération, quand nous jouissons de ces œuvres, n'est donc plus celle du culte divin grâce à laquelle notre conscience atteindrait sa vérité parfaite qui la comblerait, mais elle est l'opération extérieure qui purifie ces fruits de quelques gouttes de pluie ou de quelques grains de poussière, et à la place des éléments intérieurs de l'effectivité éthique qui les environnait, les engendrait et leur donnait l'esprit, établit l'armature interminable des éléments morts de leur existence extérieure, le langage, l'élément de l'histoire, etc., non pas pour pénétrer leur vie, mais seulement pour se les représenter en soi-même » (G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, t. 2, p. 261).

On comprend alors mieux pourquoi la réflexion de Heidegger prend son départ avec le statut des « antiquités » conservées dans un « musée des Antiquités » : ces vestiges d'un passé révolu, conservés en raison même de leur appartenance à un tel passé, changent de statut de par leur insertion dans un « monde ambiant » spécifique : celui du musée justement !

Mais s'il est vrai que « le caractère historial des antiquités encore conservées se fonde... dans le "passé" du *Dasein* au monde duquel elles appartiennent » (SZ 380), se pose la question de savoir si ce statut « muséal » est transférable au *Dasein* comme tel. La réponse devra évidemment être négative, car il ne saurait y avoir ni de musée ni de conservatoire de l'existence en tant que telle. Une personne, même très âgée, n'aura jamais le statut d'une « antiquité », non parce que le temps ne l'affecterait pas, mais parce que l'existence ne se laisse pas mettre au « passé ». C'est la raison pourquoi

« un *Dasein* n'existant plus, au sens ontologique strict, n'est pas passé, mais ayant *été-là* » (*dagewesen*, SZ 380). Et c'est précisément ce rapport existentiel à son propre passé qui constitue « le principalement historial » que le *Dasein* peut en quelque sorte déléguer à, ou investir dans les ustensiles eux-mêmes. Au début de la *Montagne magique*, Thomas Mann, décrivant l'aiguière baptismale que le vieux sénateur Hans Lorenz Castorp fait découvrir à son petit-fils, le jeune Hans Castorp, orphelin de père et de mère, donne une idée saisissante du pouvoir évocateur d'un passé existentiel que peuvent posséder certains ustensiles. Ce qui au début n'est que la description détaillée d'un objet ancien, situé dans une histoire objective, devient progressivement l'évocation d'un ustensile dans lequel le sujet peut lire sa propre histoire. Du « secondairement historial » on passe alors au « principalement historial ».

Le principalement historial et le secondairement historial : l'aiguière baptismale

« ...Sur le dos de l'assiette étaient inscrits en pointillé les noms des chefs de famille qui, dans le cours du temps, avaient été les possesseurs de l'objet ; ils étaient déjà au nombre de cinq, chacun avec l'année de la transmission de l'héritage, et le vieillard, de la pointe de son index orné de l'anneau, les désignait l'un après l'autre à son petit-fils. Le nom de son père était là, le nom de son grand-père et le nom de son arrière-grand-père ; et ensuite se doublait, se triplait, se quadruplait le préfixe « arrière » dans la bouche du conteur, et le jeune garçon, la tête penchée de côté, écoutait avec des yeux pensifs ou rêveusement absents et fixes, la bouche somnolente et recueillie, l'« arrière-arrière-arrière-arrière », ce son obscur du tombeau et des temps révolus, ce rapport pieusement entretenu entre le présent, sa propre vie, et ces choses profondément ensevelies, et qui lui laissait une impression bizarre : à savoir, justement celle qui s'exprimait sur sa figure. Il croyait respirer une odeur humide de renfermé, l'air de l'église Sainte-Catherine ou de la crypte de Saint-Michel ; en percevant ce son il lui semblait ressentir le souffle de lieux qui nous incitent à une certaine démarche déferente et penchée, le chapeau à la main, sur la pointe des pieds ; il croyait aussi entendre le silence lointain et abrité de ces lieux aux échos sonores ; des sensations dévotieuses se mêlaient au son des syllabes sourdes, aux pensées de la mort et de l'histoire, et tout cela semblait au jeune garçon en quelque sorte bienfaisant ; oui, il était possible qu'il eut demandé à voir le bassin, surtout par amour de ces syllabes, pour pouvoir les entendre et les répéter » (Thomas Mann, *La montagne magique*, trad. franç. par Maurice Betz, t. I, Ed. Livre de poche, p. 37-38).

De tels exemples illustrent la manière dont il faut entendre la distinction heideggérienne entre le *principalement* historial (= *Dasein*) et le *secondairement* historial (les ustensiles d'un monde ambiant révolu). De cette historialité secondaire fait également partie un certain rapport à la nature. Heidegger désigne cette historialité secondaire par le terme du « mondo-historial (*das*

Weltgeschichtliche, SZ 381). Il importe de ne pas confondre cette notion avec la notion hégélienne d'*histoire universelle*. Au § 75, il s'efforcera de montrer que le concept vulgaire d'histoire universelle est dérivé du *mondo-historial*. Nous devons ainsi soigneusement distinguer trois niveaux :

1. L'historial *primaire* = le *Dasein*



2. L'historial *secondaire*

= les ustensiles qui composent un monde ambiant historique

= le « *mondo-historial* » (*das Welt-geschichtliche*)



3. L'histoire mondiale (*die Weltgeschichte*)

= l'histoire universelle

(sens dérivé)

Ce n'est qu'en adoptant ces distinctions qu'on aura quelque chance de mettre en question le primat du passé, en vertu duquel une chose devrait devenir de plus en plus « historique », au fur et à mesure qu'elle s'éloigne de nous dans le temps. Or, de tels points de repère objectifs, empruntés purement et simplement à un concept chronologique du temps, sont incapables de rendre compte de la structure originale du « temps historique » qui implique toujours la présence d'un « sujet ». Encore faut-il déterminer de façon plus précise en quel sens « le *Dasein* est le «sujet» primaire de l'histoire » (SZ 382). Ce sera le but du § 74, qui nous introduit au cœur de l'analyse heideggerienne de l'historialité.

§ 74. LA CONSTITUTION FONDAMENTALE DE L'HISTORIALITÉ

Au début de ce paragraphe Heidegger introduit une thèse récapitulative qui résume les principaux acquis du paragraphe précédent : « Facticement, le *Dasein* a à chaque fois son «histoire», et, s'il peut l'avoir, c'est parce que l'être de cet étant est constitué par l'historialité » (SZ 382). Un « être constitué par l'historialité » : cette thèse pose le problème *ontologique* de l'histoire comme un problème *existential*. Cela revient à rattacher l'historialité à l'ensemble des déterminations existentielles élaborées jusqu'ici, de manière à la faire apparaître comme « une élaboration plus concrète de la temporalité » (SZ 382).

Celle-ci revient à corriger l'impression que tout est dit, une fois qu'a été introduit le devancement de soi vers la possibilité ultime de l'existence, à savoir la mort. Cette détermination risque de faire éctan à l'être-jeté au monde du soi. Or cette « dépendance » à l'égard d'un « monde » et à l'égard d'autrui doit, elle aussi, être intégrée à la compréhension de l'existence. Le nouveau phénomène qu'il s'agit alors de prendre en compte est celui de l'*as-*

somption (*Übernahme*) qui est solidaire de la notion d'héritage, un héritage fait de *possibilités* qui se *transmettent* (*Sichüberliefern*) à nous. Toutes ces notions se rattachent au phénomène complexe de la « transmission ». Exister, cela veut dire « hériter », c'est-à-dire se recevoir, assumer des possibilités d'être. Ici nous retrouvons ce phénomène capital déjà rencontré lors de l'élucidation sémantique de la notion d'histoire et qui occupe une fonction-charnière dans toute l'analyse heideggerienne de l'historialité.

La caractérisation heideggerienne du phénomène de la transmission ne comporte toutefois aucune connotation « traditionaliste ». D'abord parce que ce qui est transmis, ce n'est pas un « dépôt » qu'il s'agirait de garder intact pour le transmettre tel quel à la génération suivante, mais ce sont « simplement » des « possibles ». Ensuite, parce que cet « héritage » ne peut être véritablement assumé que dans l'attitude de la résolution, c'est-à-dire finalement dans l'affrontement du propre être-pour-la-mort.

C'est alors que Heidegger introduit un nouveau terme, qui appartient au même champ conceptuel de la transmission : le « destin » (*Schicksal*, SZ 384). Loin d'avoir la connotation fataliste de l'*Ananké*, d'un événement inéluctable auquel personne ne peut se soustraire, le terme désigne dans le présent contexte « le provenir originaire du *Dasein*, inclus dans la résolution authentique, où, libre pour la mort, il se remet (*überliefert*) à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie » (SZ 384). C'est donc dans le rapport de soi à soi et à ses propres possibilités existentielles qu'il s'agit de découvrir la figure la plus authentique du destin. Celui-ci n'est alors jamais le résultat plus ou moins heureux ou malheureux d'occurrences et de circonstances aléatoires. Ce n'est que parce que dans son être même le *Dasein* est destin ou destinal qu'il peut être frappé de « coups de destin ».

Le « sujet » serait-il alors le « maître de son destin » ? Pas tout à fait, car le destin existential comporte une « dialectique » spécifique de la puissance et de l'impuissance : « surpuissance » (*Übermacht*) de la liberté finie d'un côté ; impuissance (*Ohnmacht*) de l'abandon à soi-même de l'autre côté. Pour autant que l'existence destinale implique essentiellement la dimension de l'être-avec-autrui, le « destin » présente le visage de la « destinée » (*Geschicke*). Ce terme difficilement traduisible (Martineau traduit par « co-destin », Vezin par « destin commun ») désigne aux yeux de Heidegger « le provenir de la communauté, du peuple » (SZ 384).

Il faut examiner les déterminations plus particulières qui viennent aussitôt préciser cette idée d'une communauté de destin. Qu'elle contient plus que la simple addition des destins individuels va de soi. Mais comment entendre la déclaration que « c'est seulement (*erst*) dans la communication qui partage (*Mitteilung*) et dans le combat (*Kampf*) que se libère la surpuissance de la destinée » (SZ 384) ? Outre le fait qu'on ne voit pas en quoi exactement consiste la « communication » (est-ce le « partage », est-ce l'échange ou l'un et l'autre ?) on peut s'étonner de l'accent mis sur la valeur « guerrière » du combat. Est-ce le prix dont il faut payer l'accent mis sur la résolution, de sorte que la seule réalisation intersubjective de celle-ci devient le combat ?

On peut évidemment aussi se demander si le mot *Kampf* doit obligatoirement être traduit par « combat ». « Lutte » ou même « conflit » seraient également possibles. Pourquoi enfin associer, sous couvert de la notion de « destinée », si étroitement les notions de *communauté* et de *peuple*?

Aux interprètes de résoudre ces questions¹, mais en tenant compte des indications contextuelles fournies par Heidegger lui-même. Notamment de celle-ci : ce que Heidegger nomme « destinée destinale » (*schicksalhaftes Geschick*) correspond, dans le cadre de l'analytique existentielle, au concept diltheyen de « génération »², ultérieurement repris par Karl Mannheim³ et par Alfred Schütz⁴. On se rappellera également que la même notion a été récemment soumise à une analyse pénétrante par Paul Ricœur, qui y voit un connecteur important qui permet d'articuler l'un sur l'autre le temps phénoménologique du sujet et le temps du monde, dans lequel il n'y a pas de sujet. En l'occurrence sa fonction spécifique est de permettre l'étayage du biologique sur l'historique qui forme un jalon essentiel dans la construction du temps historique comme « tiers-temps »⁵.

Dans l'optique heideggérienne, une chose semble être sûre en tout cas : destin et destinée présupposent la temporalité horizontale-ekstatique, telle qu'elle a été analysée au § 65 : « Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historicité authentique » (SZ 385).

Ce à quoi s'intéresse l'analyse de l'historicité, c'est la possibilité *explicite* de puiser le pouvoir-être existentiel dans une compréhension transmise du *Dasein*. Ce retour explicite à des possibles renfermés dans le passé, Heidegger le désigne par le terme kierkegaardien de *répétition* (*Wiederholung*)⁶. Aussi importante que celle d'héritage, avec laquelle elle fait couple, cette notion

1. Avec Paul Ricœur, j'estime que la source principale d'ambiguïté doit être cherchée dans le « transfert sans précautions à la sphère communautaire du thème le plus fondamental de tous, l'être-pour-la-mort » (*Temps et récit III*, p. 112), un transfert qui cautionne « une philosophie politique héroïque et tragique offerte à tous les mauvais usages » (*ibid.*, p. 112-113).

2. Cf. en particulier Wilhelm Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, in *Gesammelte Schriften V*, p. 36-41.

3. Karl Mannheim, *Das Problem der Generationen*, in *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie VII* (1928), 157-185, 309-330. L'auteur se rapporte déjà à la notion heideggérienne de destinée (p. 146, n. 2).

4. Alfred Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, trad. anglaise de George Walsh et Frederick Lehnert, Evanston, Northwestern University Press, 1967, chap. IV : « The Structure of the Social World : The Realm of Directly Experienced Social Reality, the Realm of Contemporaries, and the Realm of Predecessors », p. 139-214.

5. Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, *op. cit.*, p. 160-171.

6. Rappelons que cette notion s'était imposée d'emblée lors de la formulation du problème de l'être. Mais ce n'est que maintenant que son statut existentiel peut être précisé.

constitue la dernière étape de la constitution du concept existentiel d'historicité¹. De nouveau, on est frappé par l'usage insistant d'images guerrières : la répétition consiste dans le fait que le *Dasein* « se choisit son héros » (le mot *Held* est au singulier et non au pluriel, comme le suggère la traduction Martineau).

Pourquoi valoriser, dans le rapport au passé, l'attitude de l'identification héroïque, en oubliant que, plus d'une fois, le *Dasein* peut choisir la position de la victime, ou d'autres possibilités? Surtout : la résolution devançante semble maintenant se confondre avec « le choix libre pour la suite combattante de la fidélité au répétable » (SZ 385). De nouveau on s'interrogera sur la traduction de l'expression *kämpfende Nachfolge*. Vezin traduit « choix libre pour prendre la relève au combat et pour reprendre le flambeau ». La répétition prend alors presque une allure de marche militaire et la *Wacht am Rhein* n'est pas loin. Martineau traduit par « poursuite du combat », ce qui ne rend pas justice au sens prégnant du mot allemand *Nachfolge*. Dans l'un et l'autre cas, ces traductions « militaires » semblent être induites par l'image de l'identification héroïque.

On notera ici le singulier paradoxe qu'alors que dans son analyse de l'appel de la conscience, Heidegger avait refusé de se laisser guider par des idéaux, tout se passe comme si, au niveau de l'historicité, cette réserve n'était plus de mise. Il n'est pas sûr que les ambiguïtés résultant de cette surdétermination des notions de destin et de destinée par un idéal héroïque-guerrier puissent être levées. Suggérons au moins une autre lecture possible. Nous pensons ici au sens que reçoit le terme *Nachfolge* dans les Évangiles synoptiques. Le disciple qui « marche à la suite du Christ » est lui aussi, comme le dit saint Paul dans les exhortations de ses épîtres, un « combattant de la foi »². Mais ce n'est que dans la version du *Heliand* germanique que ce thème évangélique s'imprègne de valeurs héroïques et guerrières.

Nous ne sommes pas encore au bout des problèmes de traduction et d'interprétation correspondants. Il faut encore se demander en quoi consiste la « répétition », une fois qu'il est admis qu'en tant que répétition appropriée de possibles elle ne saurait consister dans la simple reduplication mécanique de certaines formes de vie ou de types de comportement. Loin de tout « éternel retour du même », « la répétition n'est ni une restitution du "passé", ni un réenchaînement (*Zurückbinden*) du "présent" à ce qui est "dépassé" » (*das Überholte*) (SZ 385-386, trad. mod.), au contraire, c'est elle qui permet de recentrer la notion d'historicité sur l'avenir. Pour définir le rapport créateur au passé, Heidegger introduit une image empruntée au domaine de la parole. Il faut résister à la force de conviction (*überreden*)

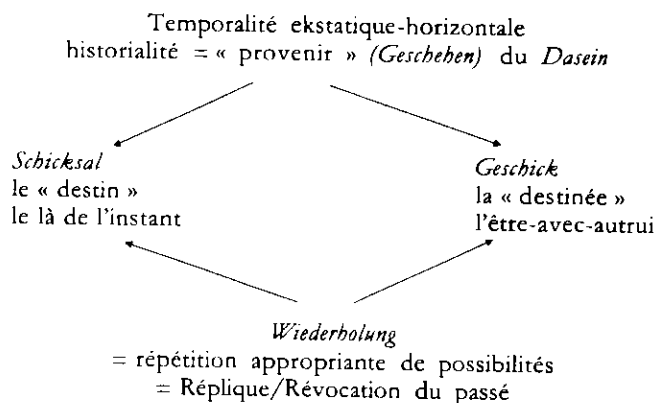
1. Pour Paul Ricœur, le couple heideggérien *être/épénition* « recoupe exactement la dialectique augustinienne de la *distentio* et de l'*intentio* » (*Temps et récit III*, *op. cit.*, p. 113).

2. Cf. L'image longuement développée du combat spirituel en Eph. 6, 10-17.

excessive d'un passé qui envahit le présent pour l'accaparer au point de se substituer à lui, un peu comme un orateur un peu trop habile manipule son auditeur en le menant par le bout du nez. La vraie répétition est aux antipodes de tels rapports de soumission; elle « donne la réplique » (*Erwiderrung*) au passé. Nous pourrions presque dire qu'elle est capable de *riposte*. Cela signifie deux choses en même temps : reprise créatrice, innovatrice, mais aussi « révocation » (*Widerruf* : Vezin traduit correctement le sens adversatif de ce terme, alors que la traduction de Martineau par « rappel » risque d'induire des malentendus) du « passé » conçu comme simple « retentissement » ou prolongement dans le passé. L'enjeu de cette dialectique de la reprise/révocation est clair : il s'agit d'échapper à l'alternative du traditionalisme et du progressisme.

Le résultat surprenant de cette analyse est que l'historialité authentique, c'est-à-dire la reprise créatrice qui initie un destin, devra être pensée à partir du futur, tout comme la temporalité authentique elle-même. Mais pour la même raison, ayant affaire à l'être-pour-la-mort, elle porte la trace de la finitude : « L'être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le fondement secret de l'historialité du *Dasein* » (SZ 386, trad. mod.).

En résumé :



Ce schéma récapitule la structure de l'historialité authentique du *Dasein*, caractérisée par les « phénomènes — enracinés dans l'avenir — de la transmission et de la répétition » (SZ 386, trad. mod.).

Détenons-nous alors la réponse cherchée au problème diltheyen de la cohésion de la vie? Heidegger lui-même soulève une objection possible : la résolution n'est-elle pas un « vécu psychique » parmi beaucoup d'autres? Dans cette hypothèse, il semble hautement problématique d'en faire le garant ultime de la cohésion plénière de la vie qui s'étend entre la naissance

et la mort. Il faut donc pousser encore plus loin l'analyse de cette notion énigmatique, interroger les évidences trompeuses qui l'entourent, remonter à l'origine même de la question à laquelle elle veut apporter une réponse.

C'est encore un travail de déconstruction qui est esquissé ici : en réalité la notion de « cohésion de la vie » est déjà commandée par une idée déterminée de l'historialité, à savoir celle d'une historialité *inauthentique*! (SZ 387). L'examen du statut de celle-ci nous fera retrouver le problème de « l'histoire du monde » (*Welt-Geschichte*), déjà évoqué au § 73.

§ 75. DE L'HISTORIALITÉ PRIMAIRE

A L'HISTORIALITÉ SECONDAIRE :

LE STATUT DE « L'HISTOIRE DU MONDE »

Une fois encore, il nous faut revenir au monde de la préoccupation circonspéctive. Nous avons découvert progressivement que la « cohésion » spécifique de ce monde dépend des phénomènes de la significativité et de la tournure qui, l'un et l'autre, impliquent déjà la temporalité. Il faut maintenant leur ajouter un ultime trait : de cette tournure et de cette significativité élémentaire font également partie des événements de toutes sortes, des incidents et des accidents (SZ 388). Une panne de voiture, un accident de travail, le « rendement » particulièrement performant d'une nouvelle machine, etc. : tout cela montre que le monde du souci n'est pas le monde du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. Ce n'est pas le monde de « tout ce qui est le cas », mais le monde dans lequel tout, ou presque tout, *arrive*, ou peut arriver! C'est un monde qui est appréhendé comme un « théâtre d'actions », où se déroulent nos faits et gestes quotidiens. Et c'est ce qui arrive aux choses, leurs transformations, mutilations, dégradations, etc., qui nous donne une idée de ce qui nous arrive — ou peut arriver — à nous-mêmes.

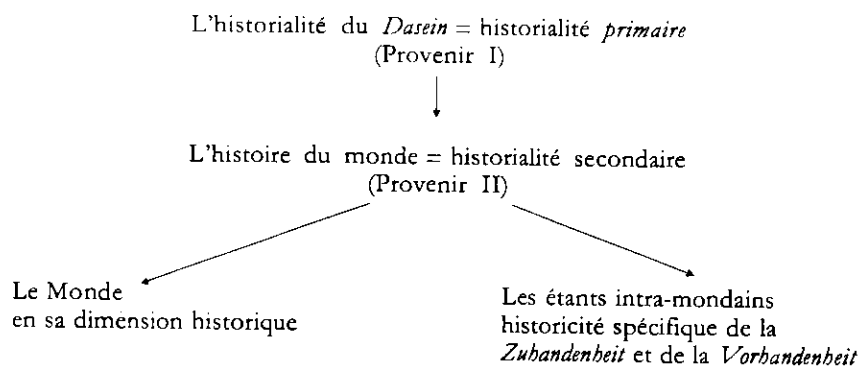
On comprend alors la tentation de penser la cohésion de l'existence simplement par analogie avec tout ce qui arrive dans le monde ambiant. L'analyse existentielle doit ici se frayer un difficile chemin entre deux extrêmes : soit la tentation de penser le « provenir » du *Dasein* simplement sur le modèle du fondu-enchaîné que forme la succession des différents mouvements ou états d'un objet lors de sa transformation. On peut penser à la glace qui fond au printemps et qui, en franco-canadien s'appelle joliment « débâcle ». Or, nous le savons, les grandes « débâcles » historiques sont encore d'un autre type! La tentation inverse consiste à n'y voir que l'enchaînement fluctuant de vécus purement intra-psychiques, sans lien aucun avec le monde.

Comprise existentiellement, la cohésion de la vie doit être pensée comme un « enchaînement » *sui generis* entre le sujet et l'objet. Une théorie narrative invoquerait ici le processus de la mise en intrigue narrative qui permet d'opérer la « synthèse de l'hétérogène », grâce à laquelle les motivations internes peuvent s'articuler sur les circonstances externes de l'action. Pour

Heidegger, l'essentiel est de ne pas perdre de vue le lien fondamental entre l'historialité et l'être-au-monde du *Dasein* : « le *provenir* de l'histoire est *provenir* de l'être-au-monde. L'historialité du *Dasein* est essentiellement historialité du monde qui, sur la base de la temporalité ekstático-horizontale, appartient à la temporalisation de celui-ci » (SZ 388).

La conséquence est que, même dans ce registre de l'inauthentique, certains traits de l'historialité existentielle peuvent être délégués aux ustensiles du monde ambiant qui, par le fait même, se chargent de significations « historiques ». Ainsi les livres ont-ils un « destin » et la nature elle-même peut devenir « historique », pour autant que les actions historiques y laissent des traces. Ces traces ne sont évidemment pas seulement réductibles aux grands champs de bataille, même si nous savons que Crécy, Waterloo, Verdun, etc., ne sont plus seulement pour nous de simples désignations géographiques. Il faut inclure dans cette historicité les traces d'actions moins spectaculaires qui s'effectuent sur la longue durée, comme par exemple le modelage du « paysage » agricole européen. Tout ceci n'a évidemment rien à voir avec le concept « scientifique » d'histoire naturelle¹ !

Au fond nous retrouvons ici, *mutatis mutandis*, le même type de rapport que celui que les § 22-23 avaient établi entre la spatialité des ustensiles intramondains et la spatialité qui caractérise l'être-au-monde du *Dasein* lui-même. C'est cette distinction de deux plans, au sein même du concept existentiel d'historialité, qui me semble finalement former l'originalité principale du concept heideggerien d'histoire du monde qui désigne deux choses à la fois : d'abord le « *provenir* du monde en son unité essentielle, existante avec le *Dasein* » ; ensuite le « *provenir* intra-mondain de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main » (SZ 389).



1. En revanche, il faut y inclure « l'histoire » des différentes attitudes de l'homme à l'égard de la nature. Cf. par exemple les recherches de Ruth et Dieter Groh, *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991.

A travers tous ces plans, il s'agit de prendre en compte la plurivocité du terme *Geschehen*, qui exprime un mouvement, une « mobilisation » *sui generis*, qui n'est jamais réductible à un simple changement de lieu. Au fond il s'agit simplement de préparer le terrain à une ontologie de l'événement, de faire entrevoir au moins quelque chose de « l'énigme ontologique de la mobilité en général » (SZ 389), de relire, si l'on veut, la *Physique* aristotélicienne, première exploration systématique de l'être-en-mouvement, dans une optique existentielle, conformément au programme déjà tracé dans le « rapport Natorp » de 1922¹.

L'inclusion de cette vaste sphère de phénomènes dans le concept existentiel d'historialité du *Dasein* a une double conséquence. D'abord une conséquence ontologique : si l'être-au-monde revêt une dimension historique, selon les multiples modalités qui viennent d'être décrites, il faut dire que celle-ci précède la « conscience historique » ainsi que la tentative scientifique d'en tirer un savoir ou une science. L'ontologie précède l'épistémologie !

Ensuite, il faut reconnaître que dans son auto-compréhension naturelle, le *Dasein* se laisse guider par le monde-historial. En d'autres termes : sa tendance naturelle indépassable est de vouloir déchiffrer sa propre histoire comme un événement mondain et, à la limite, de se comprendre comme un étant sous-la-main qui subit la loi universelle de la genèse et de la corruption, de l'apparition et de la disparition : « ...Et rose, elle a vécu ce que vivent les roses / l'espace d'un matin. » Si nous avions le droit de transférer pareil énoncé au *Dasein* lui-même, cela aurait pour conséquence de gommer complètement la distinction entre l'historial primaire et secondaire.

Conformément à un mouvement souvent analysé dans ce qui précède, c'est bien ce genre de gommage qui caractérise le régime de la quotidienneté déchue, où « le *Dasein* quotidien est dispersé dans la multiplicité de ce qui "se passe" chaque jour » (SZ 389). C'est justement l'expérience quotidienne de la *dispersion*, de l'éparpillement « incohérent », « décousu » (*Unzusammenhang*) qui fait naître le besoin d'une plus grande *cohérence* de l'existence. Et c'est cela la véritable origine *existentielle* de la notion de « cohésion de la vie » ! Précisément parce qu'elle ne va jamais de soi, n'est à aucun moment assurée par l'enchaînement ininterrompu des vécus psychiques, la cohésion de la vie se présente comme une *tâche* que seule la résolution semble être capable d'accomplir existentiellement.

Heidegger pense ainsi avoir montré en même temps le caractère inévitable de la notion de « cohésion de la vie » et son « caractère inadéquat par rapport à une interprétation existentielle originaire de la totalité du *provenir* du *Dasein* » (SZ 390). L'inadéquation consiste en ceci que le *Dasein* tend naturellement à demander au monde la garantie d'une cohésion qu'il ne peut trouver qu'en lui-même.

Plus précisément : c'est la résolution et elle seule qui — en l'occurrence

1. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, op. cit., p. 47-51.

sous la forme de « la répétition auto-délivrante, devançante, de l'héritage de possibilités » (*das vorlaufend sich überliefernde Wiederholen des Erbes der Möglichkeiten*, SZ 390, trad. mod.) — garantit la cohésion authentique de l'existence qui ne consiste alors plus dans un raccommodage après coup de vécus isolés, mais qui est elle-même la « continuité étendue » (*die erstreckte Stätigkeit*, SZ 390)¹ du destin du *Dasein* entre la vie et la mort. A la place des vécus isolés nous avons la « situation », telle qu'elle a été définie au § 60 (SZ 299-301). Est-ce suffisant pour donner un sens existentiel à la naissance, comme Heidegger semble le suggérer quand il déclare qu'avec « cette auto-délivrance de l'héritage, la "naissance", dans le retour depuis la possibilité indépassable de la mort, est reprise dans l'existence (*in die Existenz eingebolt*), et cela, bien sûr, afin que celle-ci n'en accueille que plus lucidement (*illusionsfrei*) l'être-jeté du là propre » (SZ 391) ? Il est permis d'en douter.

Si la conscience historique, telle qu'elle est habituellement comprise, implique un minimum de sens des « continuités historiques », parfois doublé du sentiment d'une dette à l'égard des générations passées², aux yeux de Heidegger, toutes ces « valeurs » doivent être relues en fonction de la résolution : « La résolution constitue la *fidélité* de l'exigence envers le Soi-même propre. En tant que résolution prête à l'angoisse, la fidélité est en même temps possible respect de l'unique autorité que puisse avoir un libre exister, c'est-à-dire des possibilités répétables de l'existence » (SZ 391). La résolution a le pouvoir de transcender l'actualité successive des décisions, de sorte que même l'abandon de telle ou telle décision, loin d'interrompre la continuité (*Stätigkeit*) de l'existence, ne fait que la confirmer.

Or, l'historialité inauthentique masque précisément cette continuité destinale, pour autant que, « aveugle aux possibilités », elle s'installe dans cette sorte d'ivresse du vécu (*Erlebnistrunkenboldigkeit*) que Heidegger incrimine également dans d'autres textes³. Par rapport au passé, elle s'installe alors dans une attitude conservatrice-restauratrice, dont le musée est l'expression la plus typique. A la limite, tous les résidus (*Überbleibsel*) du passé doivent alors être conservés et toutes les informations le concernant devront être archivées. C'est de cette manière « négative » que Heidegger rencontre des notions qui jouent un rôle central dans la construction du concept du temps historique, à savoir les notions de *document*, d'*archive* et de *trace*. On se

demandera évidemment si ces notions n'ont pas besoin d'une analyse plus approfondie¹.

Dans cette attitude muséale, le passé n'est envisagé que dans la perspective du présent, mais non comme un réservoir de « possibles » (fût-ce des possibles refoulés, ou non encore réalisés) ce qui, par le fait même, le mettrait en mesure d'interpeller encore le présent. Le propre de l'historialité authentique est justement d'offrir la possibilité d'une prise de distance critique, littéralement d'une « dé-présentification » (*Entgegenwärtigung*, SZ 391) de l'aujourd'hui. Il rend alors possible, dit Heidegger dans une formule très imagée, une « désaccoutumance de l'ordinaire du On » (*eine Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man*), presque comme un drogué apprend à se débarrasser de son accoutumance lors d'une cure de désintoxication. La comparaison n'est pas du tout déplacée, car dans l'optique de l'histoire inauthentique, le passé est conçu comme une sorte de bagage encombrant de vieilleries qu'on traîne avec soi et qui empêchent de se sentir « moderne », au « goût du jour ». Ce n'est qu'en comprenant le passé comme « retour » de possibilités enfouies qu'on accède à l'historialité authentique.

Mais cette ouverture représente un combat incessant, car elle n'est jamais garantie d'avance. S'y ajoute, comme le déclare Heidegger dans la conclusion assez énigmatique de ce paragraphe, le fait qu'obscurément la question de l'historialité semble renvoyer à l'énigme ontologique de l'être et du mouvement (SZ 392). Peut-être cet aveu pointe-t-il en direction d'une radicalisation ontologique encore plus poussée du concept d'historialité, où le *destin* n'est plus le seul apanage de l'existence, mais de l'être même. Il faudra alors parler d'une « histoire destinale de l'être » (*Seynsgeschichte* ou *Geschick des Seins*), comme Heidegger le fera après le « tournant ». Mais cette perspective nous fait sortir de l'orbite de *Sein und Zeit*. Dans le contexte de la problématique de cet ouvrage, c'est une autre boucle qui est bouclée : la tâche d'une « destruction » de l'histoire de la philosophie, annoncée dès le § 6, ne peut être véritablement mise en œuvre qu'à partir du moment où on a conquis le concept existentiel de l'historialité, comme cela est le cas maintenant.

§ 76. LE STATUT ÉPISTÉMOLOGIQUE DE LA SCIENCE HISTORIQUE ET SON ORIGINE EXISTENTIALE DANS L'HISTORIALITÉ DU DASEIN

Il faut à présent lever la parenthèse qui nous avait obligé d'écarter provisoirement la science historique de l'élucidation du champ sémantique du terme « histoire ». C'est maintenant le statut épistémologique d'une science

1. L'expression *Stätigkeit* peut également être traduite par « constance », comme le fait F. Vezin.

2. Sur ce motif de la dette de reconnaissance à l'égard des générations passées cf. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 203-227. Nous aurons à revenir plus loin sur « le caractère mystérieux de la dette qui, du maître en intrigues, fait un serviteur de la mémoire des hommes du passé » (*ibid.*, p. 227). Contentons-nous pour l'instant de nous demander si l'insistance exclusive sur la fidélité à l'égard de soi-même, liée à la résolution, ne risque pas de faire du sujet heideggérien un « maître en intrigues ».

3. Cf. notamment la critique acerbe de cette notion dans GA 65, 129-135.

1. Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 171-183. Pour Paul Ricœur, la principale faiblesse de l'analyse heideggérienne de l'historialité consiste précisément dans l'évacuation de la problématique de la trace (*ibid.*, p. 117).

particulière qui prend l'histoire pour objet qu'il s'agit d'examiner. Le terme technique *Historie* pose lui aussi des problèmes de traduction. La traduction par « enquête historique » (Martineau) est certainement trop restrictive et la traduction par « études historiques » (Vezin) est préférable. On pourrait également penser à « historiographie ». Notre proposition est de traduire par « science historique », car manifestement, ce paragraphe invite à appliquer au cas particulier de cette science, la distinction entre ontologie régionale et ontologie fondamentale dégagée dès le § 3. D'emblée, Heidegger pose une thèse : il n'y a pas de « science historique », pas plus que de science en général, sans présupposition. Toute science historique est facticement « dépendante » d'une « vision du monde dominante ». Qu'une science reflète les intérêts d'une société, est un fait qui « n'a pas besoin de discussion » (*bedarf keiner Erörterung*, SZ 392).

Comment entendre cette affirmation liminaire ? Les sciences historiques ne sont-elles que la confirmation d'une loi générale valable pour toutes les sciences, à savoir que chaque science est « l'enfant de son temps », ou, dans leur cas, cette dépendance ne revêt-elle pas des aspects particuliers ? Le fait que Heidegger lui-même ait éprouvé le besoin de mettre les mots « dépendance » et « vision du monde dominante » entre guillemets indique que cette relation mérite d'être analysée : comment se manifeste concrètement cette « dépendance » ? Qu'est-ce que la « vision du monde dominante » d'une époque, d'une classe sociale, etc. ? Or, toutes ces questions relatives à un « fait » posée dogmatiquement ne sont pas abordées. Le seul problème qui intéresse Heidegger est celui, déjà évoqué au § 4, de « la possibilité ontologique de l'origine des sciences à partir de la constitution d'être du *Dasein* » (SZ 392).

Dans cette optique, il convient de distinguer deux cas de figure. D'abord le cas général de l'ensemble des sciences. Dans chacune d'elles, il doit être possible de retrouver les traces de l'historialité du *Dasein*. C'est au fond la question de savoir comment l'histoire des sciences peut être déchiffrée à la lumière de cette historialité. Ensuite le cas spécifique de la science de l'histoire qui « a l'historialité du *Dasein* pour présupposition d'une autre manière encore, spécifique et privilégiée » (SZ 392). Ici nous trouvons un premier élément de réponse à la question soulevée à l'instant : la science de l'histoire présuppose l'historialité *dans un sens spécifique et privilégié*.

Comment expliquer cette spécificité ? Il paraît tentant de dire qu'elle s'explique par la nature particulière de son « objet » (l'histoire qui est en dernière instance celle du *Dasein*) et de son mode cognitif (« la connaissance historique en tant que conduite provenant du *Dasein* est historique »), y compris de ses démarches méthodologiques et de sa conceptualité propre. Tout cela n'est pas faux, et conduirait à une analyse approfondie de « l'intentionnalité historique » mise en œuvre par cette science¹.

1. Cf. l'analyse approfondie de Paul Ricœur, *Temps et récit I*, op. cit., 2^e partie, p. 247-313.

Heidegger propose une définition encore plus radicale, qui exprime son idée de la science de l'histoire, nous pourrions dire également sa conception personnelle de l'intentionnalité historique : « l'ouverture [*Erschliessung*, Vezin traduit par « la direction » ; peut-être pourrait-on traduire par « l'accès »] *historique de l'histoire est en elle-même enracinée, de par sa structure ontologique*, qu'elle s'accomplisse ou non facticement, *dans l'historialité du *Dasein* »* (SZ 392). C'est cette thèse qui lui permet de sauter à pieds joints d'une analyse empirique du fonctionnement effectif des sciences de l'histoire dans une déduction *a priori* de l'idée de cette science, de « projeter ontologiquement l'idée de l'enquête historique à partir de l'historialité du *Dasein* » (SZ 393). A juste titre, l'épistémologue, et pas seulement lui, s'inquiétera des effets pervers de pareille véhémence ontologique et se demandera s'il n'est pas possible de pratiquer un va-et-vient moins abrupt entre l'analyse épistémologique et la fondation ontologique¹.

Comme toute science, la science historique se donne pour tâche de thématiser une région déterminée de l'étant. En l'occurrence, il s'agit de la thématisation du passé, la question du statut de l'histoire contemporaine restant en suspens. Mais pour que cette thématisation puisse s'effectuer, le « passé » doit déjà être accessible. Il faut donc résister à la tentation de réserver à l'historien le monopole de cet accès. Au contraire : c'est le *Dasein ayant-été-là* qui fournit l'objet d'une possible recherche historique. Et les « vestiges » de toutes sortes, tels que ruines, monuments, documents, etc., ne peuvent former le « matériau » de base de l'historien que pour autant qu'ils sont compris et interprétés comme faisant partie d'un monde historique révolu. « Ce n'est pas seulement la procuration, le tri et la certification du matériau qui met en route le retour au « passé » : bien plutôt présuppose-t-il déjà l'être-historial pour le *Dasein* ayant été-là, c'est-à-dire l'historialité de l'historien » (SZ 394).

C'est sur cette base que Heidegger entreprend de caractériser le véritable travail de l'historien, c'est-à-dire le sens *existential* de celui-ci. Nous pourrions dire que ce travail ne fait que prolonger, sous forme d'une activité spécialisée, ce qui fait l'essence même de l'historialité, à savoir « la répétition de possibilités d'existence authentiques » (SZ 398). De cette manière, on donne congé à toute conception positiviste de l'historiographie : le véritable objet de l'intelligence historique, ce ne sont pas les « faits » dans leur positivité « factuelle » (« il s'est passé tel événement, tel jour de telle année »), mais ce que nous pouvons appeler « la force tranquille du possible » : « Ce qui a à proprement parler été-Là « en fait », c'est la possibilité existentielle en laquelle se déterminent facticement un destin, un co-destin et une histoire du monde » (SZ 394).

Réagissant au nom d'une philosophie spéculative de l'esprit contre la soumission aveugle aux faits, Hegel avait écrit cette phrase orgueilleuse : *Die*

1. Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 114-119.

Tatsachen sind Taten des Geistes, ce qu'on pourrait traduire par : « Les "faits", ce sont les "hauts faits" de l'Esprit ». Cet énoncé ne se laisse pas transférer tel quel à l'analytique existentielle, en raison de son enracinement dans la métaphysique idéaliste de l'esprit. Mais peut-être conviendrait-il de moduler l'adage hégélien en : *Die Tatsachen sind (gewesene) Möglichkeiten des Daseins* : « Les "faits", ce sont les possibilités, ayant-été, du *Dasein*. »

Par ce tour de force, Heidegger résout un problème qui fera long feu dans l'épistémologie néo-positiviste, avec le célèbre modèle nomologique de l'explication historique, tel qu'il a été défini par C. G. Hempel¹ : qu'en est-il de l'articulation de l'individuel et de l'universel dans la connaissance historique ? Y a-t-il des « lois » générales, applicables à un grand nombre de cas particuliers, permettant le cas échéant de faire des prédictions, etc. ? Heidegger refuse l'alternative tranchée entre des singularités purement ponctuelles et des régularités universelles de type nomologique. Sans doute l'idée même de la facticité implique-t-elle toujours le renvoi à la singularité. Mais pour autant que celle-ci comporte nécessairement un horizon de possibles, il s'agit de possibilités *répétables*.

S'il est vrai que l'historialité authentique se temporalise toujours à partir du futur, la science historique elle-même conserve quelque chose de ce rapport intrinsèque au futur, ne fût-ce que parce que « la "sélection" de ce qui doit pour la science historique devenir un possible objet, a déjà été opérée (*ist schon getroffen*) dans le choix factice, existentiel, de l'historialité du *Dasein*, dans lequel seulement la science historique prend son essor et où seulement elle est » (SZ 395, trad. mod.).

Cette « répétition destinale » seule garantit « l'objectivité » spécifique de la science historique, c'est-à-dire le vrai respect des faits. Un positivisme plat, qui refuse de prendre en considération la dimension des « possibles » dans la compréhension historique, trahit subtilement la vraie nature des données auxquelles celle-ci a affaire. En effet, les interprétations que les acteurs historiques ont donné de leurs actions, les raisons d'agir ou de ne pas agir qu'ils invoquent, font obligatoirement partie du « donné » que l'historien doit prendre en compte, quitte à l'interpréter différemment : « L'histoire est, chaque fois en tant qu'elle se transmet elle-même, dans un être explicité qui lui est propre et qui a lui-même sa propre histoire, de telle sorte que, le plus souvent, la science historique ne peut percer jusqu'à ce qui a-été-là qu'en traversant l'histoire de la transmission » (SZ 395).

Ce que Heidegger appelle ici *Überlieferungsgeschichte* correspond d'une certaine manière à ce que Gadamer nomme *Wirkungsgeschichte*. L'histoire n'est pas seulement la somme des faits, de « ce qui a été le cas », pour-

riens-nous dire en glosant Wittgenstein, mais aussi un enchaînement de processus interprétatifs. La tentation est alors forte de ne retenir que cette dimension, autrement dit la « vision du monde » qui est le résultat de ces processus, en même temps que leur toile de fond. Or c'est précisément contre ce concept, qui joue un rôle central dans l'Ecole historique allemande, qu'est dirigée la critique heideggérienne. En contemplant de manière presque esthétique, c'est-à-dire avec un souverain détachement désintéressé, la « vision du monde » d'une époque historique révolue, l'historien n'a pas encore la garantie d'aboutir à une véritable compréhension historique.

L'adjectif « esthétique », employé dans le présent contexte, vise en premier lieu Leopold von Ranke, chez qui, comme l'a montré Gadamer¹, l'analogie entre la connaissance historique et la connaissance esthétique est poussée le plus loin. Mais la critique a une portée plus générale, débordant le cas spécifique de Ranke. En réalité, elle vise l'historicisme dans son ensemble². Aux yeux de Heidegger, c'est précisément ce besoin de tout expliquer en termes « historiques » — ou pour l'exprimer dans la terminologie de Eric Weil : l'avènement de la catégorie philosophique de « l'intelligence » (historique)³ — qui a valeur de symptôme : elle marque le moment où « la science historique aspire à aliéner le *Dasein* de son historialité authentique » (SZ 396, trad. mod.). Or il ne faut pas perdre de vue que le surgissement d'une vision du monde historique n'est qu'un épisode dans l'histoire de l'humanité et on aurait évidemment tort de conclure de l'absence d'une telle vision du monde en d'autres époques à l'existence de « peuples sans histoire » ou manquant totalement de tout « sens de l'histoire » : « Des époques sans historiens de métier (*unhistorisch*) n'en sont pas pour autant des époques anhistoriques (*ungeschichtlich*). » C'est de cette manière que nous proposons de traduire, un peu plus librement, mais sans trahir la pensée de Heidegger, la phrase que Martineau traduit : « Telle époque, sous prétexte qu'elle est an-historique, n'est point comme telle déjà aussi "an-historiale" » (SZ 396).

On ne s'étonnera guère de voir Heidegger évoquer, précisément dans le contexte de cette critique de l'historicisme, la célèbre seconde *Intempestive* de Nietzsche, intitulée : *L'utilité et les inconvénients de la science historique pour la vie*. Sa thèse est que le ternaire de l'histoire *monumentale, antiquaire et critique* qui exprime la conception nietzschéenne des différents « intérêts » que la vie peut prendre à l'histoire a lui aussi besoin d'être fondé sur le concept de l'historialité existentielle. Dans la relecture heideggérienne, il ne s'agit donc plus d'une simple *typologie* des attitudes, juxtaposées les unes aux autres,

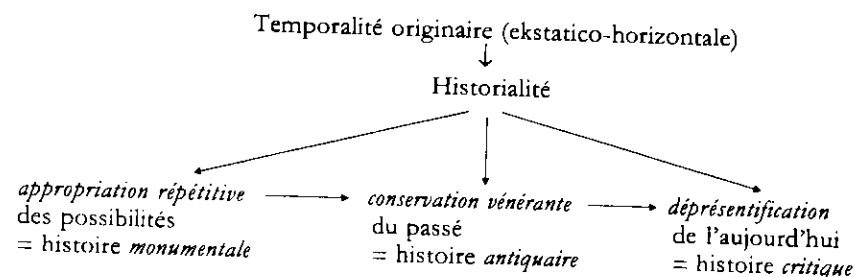
1. C. G. Hempel, The Function of General Law in History, in *The Journal of Philosophy*, 39 (1942), 35-48 repris in P. Gardiner (éd.), *Theories of History*, New York, The Free Press, 1955, 344-356.

1. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GS 1, p. 207-216.

2. Pour une analyse pénétrante des apories de l'historicisme, cf. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GS 1, p. 201-222.

3. Eric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1967, chap. XII, p. 263-281.

qu'on peut adopter face à l'histoire, mais des trois dimensions intrinsèques de l'historialité, enracinées dans la temporalité ekstatico-horizontale :



1 / L'historialité comporte d'abord la dimension *monumentale*, pour autant que le passé véhicule un héritage de possibilités qui doivent être appropriées par le travail de la répétition. L'archi-monument, ce n'est pas le vestige d'un passé qui n'est plus, mais le possible enfoui. L'application aux « monuments historiques » et au rôle qu'ils peuvent jouer dans la vie d'une nation est facile à faire.

2 / Le même genre d'objet montre combien le passage du monumental à l'*antiquaire* est aisé et inévitable, le rapport au passé devenant alors l'objet d'une « conservation révérencieuse [*verehrende Bewahrung* que Martineau traduit par « préservation honorifique » et Vezin par « rendre hommage »] de l'existence ayant-été-là, existence où la possibilité saisie est devenue manifeste » (SZ 396).

3 / Enfin, plus remarquablement encore, et dans un déplacement significatif, mais non avoué, de la problématique nietzschéenne, le rapport au présent se trouve placé sous le signe de l'histoire *critique*. Chez Nietzsche, la figure typique de l'histoire critique est le révolutionnaire qui, au nom de la nouveauté inédite du présent, rompt brutalement avec le passé, prononçant sur lui un jugement sans appel, nécessairement injuste. Chez Heidegger au contraire, ce dont il s'agit avec l'histoire critique, c'est de la « rupture instauratrice » (Michel de Certeau) opérée par les forces conjointes du monumental et de l'*antiquaire*, afin de rendre possible la « dé-présentification de l'aujourd'hui », c'est-à-dire le « détachement douloureux (*das leidende Sichlösen*) de la publicité déchéante de l'aujourd'hui » (SZ 397, trad. mod.).

Ces formules permettent de prendre la mesure de la modification profonde que la réinterprétation heideggérienne, commandée par la thèse que « l'historialité authentique est le fondement de la possible unité des trois modes de la science historique » (SZ 397, trad. mod.), fait subir à la problématique nietzschéenne. Concernant la conception de l'histoire critique, tout se passe comme si le point d'application de la critique était diamétralement opposé de part et d'autre. Chez Nietzsche, c'est le passé qui est rejeté, répudié au nom du présent ; chez Heidegger, au contraire c'est le présent qui est « jugé ».

Cette réinterprétation, dont le principe caché est évidemment la temporalité en tant que sens d'être existentiel du souci, illustre la fécondité du ternaire nietzschéen qui a fait l'objet d'un certain nombre de relectures qui mériteraient d'être confrontées à l'interprétation heideggérienne. Parmi celles-ci, il faut mentionner en particulier la tentative de Eugen Fink d'appliquer ce ternaire à l'histoire de la philosophie¹, celle de Michel Foucault, dans la ligne de sa conception d'une « archéologie du savoir »² et enfin, *last not least*, la relecture qu'en propose Paul Ricœur dans sa propre herméneutique de la conscience historique³. De cette dernière lecture on retiendra l'insistance particulière sur le *présent vif* de l'*initiative*⁴, qui nous fait d'une certaine façon revenir de Heidegger à Nietzsche.

Heidegger achève son analyse du statut épistémologique des sciences de l'histoire par une allusion à la notion de *vérité historique*. Ce concept n'est légitime qu'à condition qu'on accepte que « les concepts fondamentaux des sciences historiques, qu'ils concernent leurs objets ou leurs modes de traitement, sont des concepts d'existence » (SZ 397). Cela a pour conséquence la reconnaissance du caractère *herméneutique* de ces sciences, qui découle du fait que toute thématization historique propose « l'élaboration de la situation herméneutique qui s'ouvre, avec la décision du *Dasein* historiquement existant, à l'ouverture répétitive de ce qui a été-là » (SZ 397).

Mais suffit-il de dire : « Qui ne comprend pas "historial" au sens herméneutique, ne comprend pas "historique" au sens des sciences humaines »⁵, sans aussitôt se poser le problème *inverse* du passage de l'avoir-été au passé historique⁶ ? Se poser cette question d'une articulation plus positive entre l'ontologie et l'épistémologie, c'est d'une certaine manière revenir de Heidegger à Dilthey.

1. Cf. Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, Würzburg, Königshausen-Neumann, 1985, p. 1-18. A ce sujet cf. mon étude : Le « poème de l'histoire ». Un modèle herméneutique de l'histoire de la philosophie et de la théologie, in J.-P. Jos-sua/N.-J. Sed (eds), *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Ed. du Cerf, 1992, 143-172.

2. Michel Foucault, Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 145-171. Cf. mon étude : Penser l'histoire après Hegel et Nietzsche. L'herméneutique philosophique face au défi de la déconstruction, in *L'institution de l'histoire*. 1 : *Fiction, ordre, origine*, Paris, Cerf-CERIT, 1989, p. 137-160.

3. Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 339-346.

4. Sur ce concept d'initiative cf. également Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Ed. du Seuil, 1989, p. 261-277.

5. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 115.

6. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 118.

§ 77. LIEN DE LA PROBLÉMATIQUE EXPOSÉE AVEC LES RECHERCHES
DE WILHELM DILTHEY ET LES IDÉES DU COMTE YORCK

Ce n'est que dans ce paragraphe conclusif, qui n'ajoute rien de nouveau aux analyses effectuées antérieurement, que Heidegger précise la dette qui rattache sa propre exposition du problème de l'historialité à deux de ses prédécesseurs, Wilhelm Dilthey et le comte Yorck de Wartenburg, qui fut son correspondant¹. Notons d'abord la terminologie soigneusement choisie du titre de ce paragraphe. Les deux interlocuteurs ont un profil très différent : Dilthey est un « chercheur » ; Yorck, son correspondant, est un « fournisseur d'idées ». On pourrait alors penser que Heidegger choisit le camp du chercheur. En réalité, sa position est beaucoup plus complexe. Sans doute sa propre position est-elle le résultat d'un long travail d'appropriation des recherches de Dilthey, appropriation dont on relève de nombreuses traces tout au long de la période de 1919-1928². Mais il précise aussi que cette appropriation fut « confirmée, et en même temps consolidée, par les thèses du comte Yorck » (SZ 397), de sorte que, comme le rappelle encore la formule conclusive du paragraphe, son propos est de « cultiver l'esprit du comte Yorck, afin de mieux servir l'œuvre de Dilthey » (SZ 404). Yorck est donc plus qu'un simple faire-valoir des recherches de Dilthey. En réalité, il infléchit la problématique diltheyenne dans le sens qui intéresse Heidegger, à savoir celui d'une préoccupation ontologique qui prend nettement le dessus par rapport à l'intérêt logico-épistémologique.

C'est pourquoi l'éloge appuyé du travail de Dilthey sur lequel s'ouvre ce paragraphe se double d'une critique discrète : c'est par souci du débat contemporain, et d'un contexte philosophique fortement marqué par une sorte d'impérialisme de l'épistémologie, que Dilthey aurait laissé dériver ses recherches trop unilatéralement sur le terrain de l'épistémologie, en l'occurrence sur celui d'une « logique des sciences de l'esprit », alors que son véritable propos est ailleurs : comprendre la vie même, l'*herméneutique* étant « l'auto-éclaircissement de ce comprendre », et en second lieu seulement, et de manière tout à fait dérivée, une méthodologie des sciences historiques (SZ 398).

1. Sur cet arrière-plan historique, cf. Peter Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg, Herder, 1967, 133-370. Il n'est pas inutile de remarquer que l'*Historik* de Johann Gustav Droysen, qui est la contribution méthodologique la plus importante à une conception herméneutique de l'historiographie, ne semble jouer aucun rôle dans l'analyse heideggerienne.

2. Cf. GA 59, 43-86. Frijthof Rodi a attiré l'attention sur les conférences de Kassel que Heidegger avait consacrées en 1925 à Dilthey et qui ont pratiquement été négligées par les chercheurs, cf. *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1987), 161-179.

Légitimer le primat de l'herméneutique sur l'épistémologie et la méthodologie des sciences de l'histoire, tel est le fil conducteur de la longue compilation de citations tirées de la correspondance du comte Yorck, qui couvre cinq pages entières (c'est d'ailleurs le seul exemple d'une telle compilation dans *Sein und Zeit*!).

Même si Heidegger disparaît presque derrière ce montage citationnel, son commentaire en sourdine laisse clairement apparaître où il veut en venir.

1 / Il s'agit d'abord d'une position de principe par rapport à l'épistémologie, position déjà établie au § 3 : la philosophie ne doit pas se mettre à la remorque de la méthodologie scientifique, en se transformant en simple théorie de la connaissance, elle a au contraire pour tâche de fonder celle-ci. En l'occurrence, cela correspond à la revendication d'une *logique philosophique* qui doit précéder et guider les sciences (SZ 399), conformément à l'exigence déjà formulée au § 3 (SZ 10).

2 / En second lieu, Yorck a clairement discerné la tâche aveugle de l'historicisme. Il s'agit de la prédominance du schème optique, en vertu duquel l'historien serait doté d'une sorte de « télescope mental » qui lui permet de voir plus loin dans le passé que le commun des mortels. Ce schème, particulièrement prégnant chez Leopold von Ranke, est plus adapté à la compréhension esthétique qu'à la compréhension historique.

3 / Heidegger découvre également en Yorck un allié puissant pour cautionner sa conviction que la véritable histoire critique est dirigée *contre le présent*. La « critique historique » au sens épistémologique doit dès lors se muer en « histoire critique » au sens existentiel. Sa visée véritable est illustrée par une phrase de Yorck que Heidegger aime citer : « L'homme moderne, c'est-à-dire l'homme à partir de la Renaissance, est tout juste bon à être enterré » (SZ 401, trad. mod.).

4 / Plus discrètement, Yorck semble également plaider en faveur d'une histoire non événementielle, en tout cas une histoire non spectaculaire, dont les « sources cachées » ne s'ouvrent qu'à celui qui sait faire silence et qui, tel Jacob luttant avec l'ange, réussit à arracher leur sens secret aux événements.

5 / Ce n'est pas par hasard que l'image de cette lutte aveugle, de ce combat nocturne auprès du Yaboq, se substitue à l'image du grand oculaire. Elle nous ramène de l'ordre de la simple *connaissance* historique à une *compréhension* de l'histoire comme « manifestation de la vie », la philosophie elle-même étant d'ailleurs une de ces manifestations, car « philosopher, c'est vivre » (SZ 404).

6 / Mais c'est précisément face à cet ancrage de la compréhension historique dans une philosophie de la vie que Heidegger exige une « *radicalisation fondamentale* de la problématique » (SZ 403). En effet, Yorck présuppose sans cesse, mais sans la fonder, la distinction de l'*ontique* et de l'*historique*, qu'il ne parvient pas à porter au concept. Cette incapacité n'est pas fortuite, si l'on accepte la thèse de Heidegger que « le problème de la différence entre l'ontique et l'historique ne peut être élaborée à titre de problème de recherche que s'il s'est *préalablement assuré*, grâce à la clarification fondamental-ontologique de la question du sens de l'être en général, de son *fil conducteur* » (SZ 405).

De cette manière, l'analyse de l'historialité nous ramène à une exigence fondamentale formulée dès les § 5 et 6 et qui trouve ici son expression dans trois thèses :

1 / Il faut clairement reconnaître, comme l'a suggéré toute l'analyse qui précède, que « la question de l'historialité est une question *ontologique* portant sur la constitution d'être de l'étant historique » (SZ 403, trad. mod.).

2 / La question de l'*ontique* ne peut pas être abandonnée à la simple épistémologie, car elle enveloppe elle-même un problème *ontologique*. L'historien positiviste, qui dirige partout son « télescope mental » à l'affût de « faits positifs » nouveaux, est victime d'une illusion « ontologique » : il prétend réduire toute la réalité à de l'étant sous-la-main.

3 / D'où la tâche ambitieuse que devrait s'assigner une ontologie pleinement élaborée : montrer comment l'idée de l'être peut englober à la fois l'*ontique* (= la *Vorhandenheit*) et l'*historique* (= le réel irréductible au simple sous-la-main).

VI

Temporalité et intratemporalité

§ 78. L'INCOMPLÉTUDE

DE L'ANALYSE TEMPORELLE PRÉCÉDENTE DU *DASEIN*

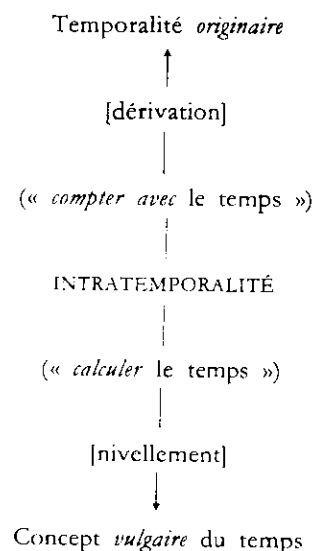
De façon assez surprenante, le titre de ce paragraphe, qui ouvre le dernier chapitre de *Sein und Zeit*, dans lequel le lecteur pourrait donc s'attendre à une conclusion, attire encore l'attention sur le caractère *incomplet* de l'analyse qui précède. Sans doute la découverte de la constitution historique de l'existence a-t-elle permis de faire un pas considérable en avant, mais, comme Heidegger l'avait annoncé à la fin du § 71, en lien avec son interprétation temporelle de la quotidienneté, il faut encore rendre compte du fait que les « événements » qui composent la trame de notre existence historique se déroulent « dans le temps » et que cette *intratemporalité* est une dimension intrinsèque de la facticité.

Cet *être-dans* temporel est un phénomène au moins aussi important que le *In-sein* de l'être-au-monde analysé dans la première partie (§ 29-38) et dont il forme d'ailleurs le complément indispensable. Si ce phénomène était négligé, la temporalité existentielle prendrait inévitablement l'allure de la pure durée intérieure bergsonienne. Or, c'est précisément contre celle-ci qu'est dirigée l'analyse heideggerienne de l'intratemporalité. Au lieu donc de nous enfermer dans l'opposition entre une durée purement qualitative et un temps mesurable, chronologique, donc finalement réduit à l'espace, Heidegger, à la faveur d'une distinction à première vue purement sémantique entre « calculer » et « compter », cherche à donner un sens *existentiel* au « fait que le *Dasein*, avant même toute recherche thématique, « compte avec le temps et s'oriente sur lui » » (SZ 404). C'est l'élucidation du sens existentiel de ce « compter avec le temps » qui doit précéder toute analyse des possibilités de mesure du temps chronologique objectif au moyen de « chronomètres » plus ou moins sophistiqués et performants.

Le phénomène qu'il s'agit à présent d'appréhender sous-tend nos locutions familières du type : « Je veux prendre mon temps » ; « Mon temps est précieux » ; « Laisser le temps au temps », etc. La question devient alors celle de savoir quel rapport ce comportement élémentaire du « compter avec le temps » (SZ 404) entretient avec la temporalité même du *Dasein*. Le § 72,

qui ouvrait l'analyse de l'historialité, avait déjà suggéré une réponse qu'il s'agit de détailler à présent : « historialité et intratemporalité s'avèrent être co-originares » (SZ 377). Il est donc capital de ne pas confondre la notion *existentielle* d'intratemporalité avec la notion de « temps vulgaire » dont il sera question plus loin¹.

La situation se complique encore du fait que l'analyse heideggerienne de l'intratemporalité regarde dans deux directions à la fois. D'un côté, Heidegger s'efforce de la rattacher à la temporalité fondamentale, originaire (problème de *dérivation*), de l'autre il cherche à trouver dans l'intratemporalité l'origine du concept vulgaire du temps (problème du *nivellement*).



Ce qui fonde la dérivation, c'est le fait que la temporalité existentielle n'est jamais réductible à une « conscience intime du temps », à l'abri du « temps du monde ». Au contraire, « il appartient à la temporalité elle-même quelque chose comme un temps-du-monde au sens strict du concept temporo-existential du monde » (SZ 405). Formule importante : dans la mesure où *Dasein* signifie toujours être-au-monde, il n'y a plus lieu d'enfermer Heidegger dans l'aporie du temps du monde et du temps de l'âme, qui oppose Aristote à saint Augustin². C'est toujours en référence aux ustensiles du

monde ambiant, objets de notre préoccupation constante, que nous « comptons avec le temps ». « Ce n'est pas le moment de m'occuper de ce problème » ; « Nous verrons cela plus tard » ; « Le dossier des fausses factures est trop brûlant, laissons-le se refroidir pendant quelques mois, jusqu'après les prochaines élections », etc. : ainsi s'exprime le souci.

Il suffit au fond de faire un pas de plus pour atteindre le concept vulgaire du temps. « Compter avec le temps » à même la quotidienneté, c'est le découvrir en lien avec les choses-ustensiles (*Zubandenheit*), mais aussi en lien avec les choses sous-la-main (*Vorhandenheit*). Il me faut « une demi-heure environ » pour effectuer le trajet en métro de la gare de Montparnasse à la gare de l'Est ; je sais — par expérience — qu'une pile d'ordinateur portable a une « durée de vie maximale » d'un an, etc.

La thèse de Heidegger est que le concept vulgaire du temps, tel qu'il se manifeste dans les exemples cités à l'instant, « doit sa provenance à un nivellement du temps originaire » (SZ 405), ce qui veut dire inversement que si on réussit à établir cette provenance, on aura, par le fait même, justifié la notion de temporalité *originaire*, telle qu'elle a été définie au § 65. C'est finalement cette notion de *nivellement* qui oblige à distinguer plusieurs *niveaux* dans le temps. Cette hiérarchisation de différents niveaux de temporalisation forme ce que Paul Ricœur appelle la troisième « admirable découverte »¹ de la seconde partie de *Sein und Zeit*.

Ce n'est qu'au niveau du concept vulgaire du temps, qui recevra une interprétation détaillée au § 81, qu'il y a lieu de déployer l'aporie du temps de l'âme et du temps du monde, autrement dit, cette « oscillation curieuse » (*merkwürdiges Schwanken*, SZ 405, trad. mod.), représentée de manière emblématique dans la philosophie ancienne par l'approche augustinienne et l'approche aristotélicienne du temps. Il faut alors se demander s'il suffit de mobiliser les ressources d'une dialectique comme celle de Hegel, pour opérer la « relève » (*Aufhebung*) qui permettrait de réconcilier le temps et l'esprit. Le § 82 montrera que si Heidegger, tout comme Hegel, a pour ambition de dépasser ce clivage, le principe même de sa solution diffère du tout au tout de la solution hégélienne. Loin d'être un allié, Hegel est l'adversaire par excellence de la conception fondamentale-ontologique de la temporalité, dont Heidegger se fait l'avocat. Et c'est en laissant derrière soi Hegel, en « renonçant à Hegel », que le dernier paragraphe de *Sein und Zeit* retrouve le thème le plus fondamental de l'ouvrage : « l'analytique temporo-existential du *Dasein* et la question fondamentale-ontologique du sens de l'être en général » (SZ 406).

Pour rendre pleinement justice à ces paragraphes, qui forment le sixième et dernier chapitre de *Sein und Zeit*, il importe, ici encore, de les replacer dans le contexte du chantier des autres textes, en réalité un corpus assez vaste, dont ils font partie. Il s'agit d'une part de toute la seconde partie du cours

1. Pour une analyse critique de ce chapitre, cf. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 119-128.

2. Sur cette aporie fondamentale, cf. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 19-36.

1. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 95.

de logique du semestre d'hiver 1925-1926¹ qui, comme nous l'avons vu, contient une reprise détaillée de la problématique kantienne du temps², mais également des indications précieuses relatives à Hegel³, à Aristote et à Bergson⁴ que nous exploiterons plus loin. Plus précieux encore, dans la foulée directe de *Sein und Zeit*, est le § 19 du cours *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, intitulé « Temps et temporalité »⁵, qui non seulement propose une interprétation détaillée du traité aristotélicien du temps en *Physique* 4⁶, mais qui explore le chemin suggéré par la formule citée plus haut : au lieu de dériver le concept vulgaire du temps à partir de l'intratemporalité, en procédant de nivellement en nivellement, selon la perspective de *Sein und Zeit*, Heidegger part du concept vulgaire du temps pour remonter vers l'intratemporalité⁷. La complémentarité de ces perspectives est d'une importance capitale pour une bonne intelligence du concept d'intratemporalité. S'y ajoute le fait, auquel nous reviendrons dans notre troisième partie, que les § 20-22 du même cours, auxquels il faut ajouter les § 11-13 du cours sur Leibniz, sur lequel s'achève la période de Marbourg⁸, apportent des précisions capitales sur le statut même de l'ontologie fondamentale à l'issue de *Sein und Zeit*.

§ 79. LA TEMPORALITÉ DU DASEIN ET LA PRÉOCCUPATION DU TEMPS

On notera d'abord le paradoxe que contient la formulation du titre de ce paragraphe : alors que la notion même de temporalité originaire implique que le temps est « le sens ontologique du souci », comme l'annonçait le titre du § 65, voici qu'il semble lui-même devenir l'objet d'une modalité particulière du souci qui, à première vue, ne semble devoir concerner que le rapport aux ustensiles du monde ambiant, à savoir la *préoccupation*.

Le premier alinéa de ce paragraphe offre un ultime exemple de la stratégie de la répétition, que nous avons vu se déployer au chapitre IV de la seconde partie. De manière extrêmement condensée, Heidegger y récapitule les traits essentiels de l'analyse préparatoire du *Dasein*, à commencer par son leitmotiv : « Le *Dasein* existe comme un étant pour lequel, en son être, il y

1. GA 21, § 15-37, 197-416.

2. GA 21, § 22-36, 269-408.

3. GA 21, § 20, 251-262.

4. GA 21, § 21, 263-268.

5. GA 24, § 19, 324-388.

6. GA 24, 336-361.

7. GA 24, 362-388.

8. GA 26, 203-280.

va de cet être même » (SZ 406), en passant par l'auto-devancement, l'être-jeté et le projet, l'être-avec-autrui, jusqu'à « l'être-explicité médiocre qui est articulé dans le parler et exprimé dans la parole » (SZ 406).

1. Les mots pour dire l'intratemporalité

C'est principalement ce dernier aspect qui nous intéresse ici, à savoir les mots pour dire la manière dont le *Dasein* se tient dans le temps. Sans doute ces mots sont-ils l'objet d'une invention constante. D'où d'ailleurs l'importance philosophique — et pas seulement littéraire — des variations imaginatives sur le temps que nous offrent certaines œuvres littéraires¹, qu'il faut créditer d'un pouvoir spécifique « dans l'exploration de ressources du temps phénoménologique qui restent inexploitées, inhibées par le récit historique »². On notera en particulier que la manière dont le récit de fiction se livre aux variations imaginatives sur l'idée d'éternité peut éventuellement offrir des ressources critiques face à la philosophie heideggerienne de la finitude qui substitue, comme nous l'avons vu, la pensée de l'être-pour-la-mort à la méditation de l'éternité.

Mais au § 79, ce n'est manifestement pas ce type de problème qui intéresse Heidegger. Son vrai problème est celui du discours quotidien, dans lequel on parle de « la pluie et du beau temps » et où les mots pour dire le temps non seulement existent déjà, mais sont en circulation permanente. En ce sens le § 79 apporte un complément au § 65, dont la stratégie consistait surtout à mettre hors circuit les substantifs du langage ordinaire — passé, présent, futur —, pour leur substituer des désignations savantes, phénoménologiquement plus adéquates : ayant-été, ad-venir, présentification, etc.

Alors qu'au § 65 on pouvait avoir l'impression que les mots pour dire la temporalité originaire nous font défaut, à présent, c'est une véritable profusion d'expressions directement tirées du langage ordinaire qui sont à notre disposition. Le souci, dans la modalité de la préoccupation, dit constamment, quoique pas nécessairement à haute voix : « alors », « tout d'abord », « pas maintenant », « plus maintenant », « plus tard », « en même temps », « dans un instant », « naguère », « autrefois », « hier », « avant-hier », etc. Dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger souligne encore plus vigoureusement toute la gamme des ressources expressives qui sont à la disposition du *Dasein*, condamné à dire la manière dont, au jour le jour, il compte avec le temps³. « Le *Dasein* qui existe à chaque fois d'une manière telle qu'il prend du temps, s'exprime. Prenant du temps, il s'exprime de telle sorte qu'il dit toujours du temps » (GA 24, 366 [311]). Cet énoncé n'a

1. Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 184-202.

2. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 185.

3. GA 24, 363-369 [309-314].

évidemment de sens qu'à condition d'accepter que « nous comptons toujours déjà avec le temps avant de consulter notre montre en mesurant le temps » (GA 24, 365, trad. mod.).

Fidèle à la démarche phénoménologique, Heidegger ne se livre pas à une investigation linguistique approfondie des différentes locutions adverbiales évoquées plus haut. Son vrai problème est de cerner les « auto-explicitations des attitudes » (GA 24, 367 [312]) qui sont celles du *Dasein* quand, comptant avec le temps, il se règle sur lui (GA 24, 365 [310]). Or, dans une telle perspective, le *présent*, qui jusqu'alors apparaissait plutôt comme la dernière des ekstases temporelles, occupe maintenant le devant de la scène, précisément dans la mesure où « la préoccupation circon-spectivement compréhensive se fonde dans la temporalité, et cela sur le mode du présentifier qui s'attend et conserve » (SZ 406). C'est dans ce cadre de l'analyse de l'intratemporalité que l'optique sous-jacente à la thèse augustinienne du triple présent reçoit une justification relative : « Avec la préoccupation, il est enfin rendu justice au présent : Augustin et Husserl en parlaient, Heidegger y arrive. »¹

Il ne suffit pourtant pas de constater qu'à ce niveau « le présentifier a un poids spécifique » (SZ 407). Il faut encore analyser ses différentes modalités, y compris « l'empêchement de la temporalité dans le présent »², sous la modalité de l'oubli non présentifiant (cf. SZ, § 68, 339) qui ne sait dire rien d'autre que « maintenant-maintenant », tout comme le moi inauthentique ne sait dire rien d'autre que « Je-Je » (SZ, § 64, 322).

2. Datation et databilité

Tout maintenant existentiel, pour autant qu'il vise l'intratemporalité, renvoie à un phénomène fondamental que Heidegger désigne par le terme de « databilité » (*Datierbarkeit*) (SZ 407). Avec ce phénomène, nous retrouvons le problème du temps calendaire³. Mais aux yeux de Heidegger il est essentiel de respecter la différence entre le fait *empirique* de la *datation* (« La première guerre mondiale s'est achevée le 11 novembre 1918 par la signature du traité de Versailles ») et la structure transcendante de la *databilité* qui en est la condition de possibilité (« Du temps de mon grand-père, les gens vivaient plus heureux qu'aujourd'hui »). On voit bien en quoi consiste

1. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 122.

2. *Verstrickt* : ce terme qui revêt chez Wilhelm Schapp (*Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose*, Paris, Ed. du Cerf, 1992) une signification fondamentale pour l'analyse de la manière dont le sujet se trouve pris, souvent inextricablement, dans les histoires qui composent la trame de sa vie a chez Heidegger un sens péjoratif marqué et purement local.

3. Pour une approche linguistique de cette notion, cf. Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale II*, op. cit., p. 71-73. Benveniste fait du temps calendaire une sorte de « tiers-temps » à mi-chemin entre le temps physique et le temps de l'énonciation.

la différence entre les deux énoncés cités à l'instant : le premier est obligé de recourir à des repères calendaires objectifs, alors que le second change de sens dans la bouche de chaque locuteur.

Evidemment on pourrait dire que la différence entre les deux énoncés est assez mince. Ce serait au fond la différence entre une date précise et une date imprécise, indéterminée. En réalité Heidegger parle de databilité, même si un énoncé ne contient aucune indication explicite d'une quelconque « position temporelle », fût-elle tout à fait indéterminée. Par exemple dire : « Il fait froid » revient à dire : « *Maintenant qu'il fait froid* » (SZ 407)¹. C'est en ce sens qu'il faut entendre la déclaration que « la date... n'a pas besoin d'être elle-même calendaire au sens strict. La date calendaire n'est qu'un mode particulier des datations quotidiennes. L'indétermination de la date n'implique pas un défaut de la databilité en tant que structure essentielle du maintenant, jadis, bientôt » (GA 24, 371, trad. mod.).

L'important est de voir que l'antériorité de la databilité sur la datation effective suppose une certaine « mise en scène » (c'est-à-dire l'explicitation herméneutique) du maintenant. Le « maintenant » absolu, qui se transforme dans l'énoncé cité plus haut en « maintenant *que* », participe en effet à la structure générale de l'explicitation, de l'*en tant que* herméneutique, tel qu'il a été analysé au § 32. En ce sens, nous ne pouvons que souscrire à la formule suivante de Paul Ricœur : « La tâche de la phénoménologie herméneutique consiste à réactiver le travail d'interprétation qui se dissimule et s'annule lui-même dans la représentation du temps comme système de dates. »²

Heidegger consacre en effet une page entière (SZ 408) à la mise en évidence de ce travail constant d'explicitation, commandé par l'être-auprès-de... qui rattache la préoccupation aux choses du monde. Il apparaît alors que ce travail a pour fondement et condition de possibilité le *présentifier* qui se manifeste à travers la databilité. Par le fait même se trouve confirmé le rôle absolument fondamental du temps dans l'articulation d'une compréhension existentielle. Il est littéralement l'*horizon* ultime de toute compréhension, la condition de possibilité de l'éclaircie du *Dasein*, déjà évoquée à plusieurs reprises : « C'est parce que la temporalité constitue ekstático-horizontalement l'être-éclairci du là que, dès l'origine, elle est toujours déjà explicitable — et ainsi reconnue — dans le là » (SZ 408).

La databilité fournit ainsi une puissante illustration des opérations d'explicitation qui structurent — la plupart du temps inconsciemment, de manière non thématique — les actes les plus élémentaires de notre existence. Si, à chaque fois que nous disons « maintenant », cette locution explicite un « *présentifier* d'un étant », alors il faut dire que ce genre de « performance linguistique » contient le « *reflet* (*Widerschein*) de la constitution *ekstático* de la temporalité » (SZ 408). Cette formule entend souligner le fait que la struc-

1. La même analyse est reprise en GA 24, 370-372 [315-316].

2. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 123.

ture de la databilité n'est pas un phénomène dérivé, nivelé de la temporalité ekstatique, mais y participe de plein droit, à tel point qu'on peut dire qu'elle est « *de même souche que la temporalité, le temps lui-même* » (SZ 408). Ce n'est qu'avec les dates au sens calendaire du terme qu'on entre dans le temps nivelé. Il faut donc distinguer un double statut de la datation : la « datation *primaire* » qui a sa source dans l'ouverture du là, et la datation « *secondaire* », c'est-à-dire calendaire :

Databilité (→ temporalité ekstatique)



Datation *primaire* : « *maintenant que la porte claque ; maintenant que je suis bloqué sur l'autoroute* », etc.



Datation *secondaire* : « Le vendredi 3 juillet 1992 toutes les routes de France étaient bloquées par les camionneurs »

On peut évidemment se demander — ce que Heidegger ne fait pas — si, sous certaines conditions, des dates historiques, calendaires, ne peuvent pas recevoir une signification existentielle, comme semble le suggérer Paul Celan dans son discours « Le Méridien », quand il dit que notre *Dasein* s'écrit à partir de certaines dates ineffaçables¹.

3. Etendue et étirement

L'analyse de la databilité conduit tout naturellement à un second visage de l'intratemporalité, sous-jacent à des expressions telles que « pas encore maintenant », « tandis que », « pendant que », « entre-temps » etc. Ici le temps est appréhendé comme un *intervalle*, comme un *laps* de temps possédant une certaine « durée » (*Währen*) : « durant l'été prochain », « durant la rentrée scolaire », etc. Il ne s'agit pas d'un phénomène purement quantitatif, mais aussi qualitatif : tel « laps de temps » (*Zeitspanne*) peut être vécu de manière extrêmement « détendue » (le temps des vacances) ou, au contraire, en état de « haute tension » (le temps d'attente d'un train en retard). Ce n'est pas pour rien que le temps des vacances est placé sous le signe de la « détente ».

Pour désigner ce second aspect de l'intratemporalité, Heidegger recourt au terme *Erstrecktheit*, déjà utilisé dans l'analyse de l'historialité. Selon qu'on mettra l'accent sur l'aspect quantitatif ou qualitatif, on traduira par « extension » ou par « étirement ». Ici aussi, nous pourrions dire que l'étirement temporel, sous-jacent à des expressions telles que « en été », « le soir », « au

1. Sur ce problème cf. mon étude *Zeitgehöft et Anwesen*. La dia-chronie du poème, in Martine Broda (éd.), *Contre-Jour. Etudes sur Paul Celan*. Paris, Ed. du Cerf, 1986, 167-183. Cf. également Jacques Derrida, *Spöhrchen*. Pour Paul Celan. Paris, Ed. Galilée, 1986.

cours du petit-déjeuner », est le *reflet* de la temporalité ekstatique de l'historialité. « En se liant à la databilité, l'étirement est devenu laps de temps. »¹ La deuxième et la troisième strophe de la 7^e *Elégie à Duino* offrent une superbe illustration littéraire de ce phénomène.

L'étirement temporel : un phénomène qualitatif

« ...Et devant soi, l'été.

Non pas les aubes seulement, toutes les aubes de l'été, ni ce moment de leur métamorphose en jour, et qui brille de nouveauté.

Non pas les jours seulement, qui sont tendres auprès des fleurs et plus haut, avec les arbres fiers, qui sont forts et puissants.

Ni le recueillement méditatif de ces forces éployées,

ni les chemins seulement, ni les prés vespéraux,

ni seulement, après le tardif orage, cette clarté qui respire,

et pas l'approche du sommeil, seulement, ni ce pressentiment, le soir...

Mais les Nuits ! Les hautes nuits de l'été

et aussi les étoiles, les étoiles de cette terre !

Ah ! être mort, un jour, et les savoir infinies

toutes ces étoiles — car comment, oh ! comment, comment les oublier ? »

(Rainer Maria Rilke, 7^e *Elégie à Duino*, trad. A. Guerne, trad. mod.).

Dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*² Heidegger reprend la même analyse, en répétant parfois à la lettre les formulations correspondantes de *Sein und Zeit*. Mais il précise aussi que sa thèse de l'écartement (trad. J.-F. Courtine du terme *Gespanntheit*) du temps voudrait donner un fondement phénoménologique à la découverte aristotélicienne fondamentale que, loin d'être purement ponctuel, le maintenant possède une certaine transi-
sivité (GA 24, 373 [317]).

Il est évidemment difficile de donner une représentation adéquate de la succession des maintenant variables, non seulement en ampleur, mais également en intensité. « Prendre son temps », « prendre du bon temps », éventuellement : « laisser le temps au temps » : toutes ces locutions peuvent véhiculer des modalités fort différentes de l'être dans le temps et correspondre à des manières différentes de « compter avec le temps ». C'est probablement pour souligner encore plus vigoureusement la différence avec la représentation d'un temps linéaire, s'écoulant uniformément du présent vers l'avenir, que Heidegger recourt à l'image des « trous » ou des « trouées »

1. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 124.

2. GA 24, 372-373 [316-317].

dans le temps. Le phénomène de l'étirement du temps nous interdit de ratifier la formule : « La vie est un long fleuve tranquille. »

Ces « trous du temps » n'ont évidemment rien à voir avec les « trous noirs » des théories cosmologiques récentes, mais ce ne sont pas non plus de simples « trous de mémoire ». Ils sont le résultat d'une *occultation* inévitable. Absorbé par ses innombrables tâches quotidiennes, le *Dasein* n'a plus conscience de lui-même, s'oublie lui-même en occultant la manière dont il « compte avec le temps ». En vivant — ou en se laissant vivre — « au jour le jour », il ne déroule pas une succession homogène et parfaitement continue de « purs maintenant », comme le ferait un robot. C'est ici qu'intervient l'image des « trous du temps ». Le temps que le *Dasein* s'accorde à, sur la base de cette occultation, pour ainsi dire des « trous ». Le « trou de mémoire », qui nous empêche de reconstruire intégralement la manière dont nous avons passé (ou perdu) une journée, en offre tout au plus une approximation ontique.

L'expression allemande *Zusammenbringen*, que je suggère de traduire par « reconstruire » (mais on peut aussi adopter la traduction de Vezin par « reconstituer ») évoque la « cohésion de la vie » (*Zusammenhang des Lebens*) diltheyenne. Cette cohésion qui, chez Dilthey, se présente comme une succession ininterrompue de vécus, comparable à un fil rouge, devient maintenant une sorte de « trame » qu'on aurait toutefois tort de considérer comme « incohérente » ou « décousue ». En effet Heidegger précise que cette « non-cohésion » [*Unzusammen* que Martineau traduit par « incohérence », et Vezin par « désassemblage »] du temps « troué » n'est pourtant pas un « morcellement » [*Zerstückelung* que Vezin traduit par « dislocation »], « mais un mode de temporalité à chaque fois déjà ouverte, ekstatiquement étendue » (SZ 410, trad. mod.).

Ouvrons ici une parenthèse pour soulever une question que Heidegger n'aborde pas dans le cadre de *Sein und Zeit*. Le rejet de la « représentation » théorique d'un flux continu de maintenant et l'affirmation que « les modalités possibles en lesquelles le *Dasein* se donne et se laisse du temps doivent être déterminés à partir de la manière dont, conformément à ce qui est à chaque fois son existence, il "a" son temps » (SZ 410) nous conduit à nous poser la question suivante : quelles sont les ressources de figuration pour porter au langage — et éventuellement « à l'écran » — les diverses manières dont le *Dasein* peut « avoir » son temps ? Deux philosophes contemporains, partant chacun de présupposés philosophiques assez différents, ont l'un et l'autre tenté d'apporter une réponse à cette question. Il s'agit d'une part de la trilogie de Paul Ricœur, *Temps et récit I-III*, que nous avons souvent eu l'occasion d'utiliser

1. La traduction Martineau comporte ici une coquille : à la place de « troué » il faut lire « troué ».

2. Dans l'optique de la présente question, on se rapportera plus particulièrement au second volume, intitulé : *Temps et récit II. Le temps configuré*.

dans notre interprétation de la seconde partie de *Sein und Zeit*. Mais dans la même optique, il faut faire également mention du diptyque que Gilles Deleuze a consacré à la figuration du temps au cinéma¹. Ce qui retient ici l'attention, c'est évidemment d'abord la distinction entre l'*image-mouvement* qui produit le temps indirectement à partir de l'espace, et « l'*image-temps* » directe. La confrontation avec l'analyse heideggerienne s'impose d'autant plus que toute l'argumentation de Deleuze repose sur une lecture déterminée de *Matière et Mémoire* de Bergson.

Même si, à première vue, rien dans l'analyse de l'intratemporalité proposée jusqu'ici ne semble exiger de privilégier l'instance de la résolution, Heidegger ne résiste pas à la tentation de réintroduire l'opposition entre l'existence *authentique* et *inauthentique*, assimilée aussitôt à celle de la *résolution* et de l'*irrésolution*. Tout se passe comme si, derrière la déclaration : « Je n'ai pas le temps », il fallait coûte que coûte débusquer l'irrésolution d'une existence ballottée d'une occurrence (*Begebenheit*) ou d'un accident (*Zufall*) à l'autre. Inversement, l'homme résolu est présenté comme celui qui a toujours le temps : « De même que l'existant inauthentique perd constamment du temps et n'en "a" jamais, de même la temporalité de l'existence authentique se caractérise-t-elle de façon privilégiée par le fait que, dans la résolution, elle ne perd jamais de temps et "a" toujours le temps » (SZ 410). Là où le premier ne connaît que des occurrences et des accidents passagers, le second vit dans le *présent authentique* de l'instant, un présent qui est lui-même tenu, comme nous l'avons vu, par le futur.

Mais ce contraste ne risque-t-il pas de faire écran aux deux traits de la databilité et de l'étirement qui viennent d'être dégagés ? S'il est vrai que « l'existence instantanée se temporalise en tant qu'être étendu destinalement intégral au sens du maintien authentique, historial, du Soi-même » (SZ 410), ne conviendrait-il pas de se demander de quelles « dates » le maintien de soi a besoin pour pouvoir se produire ? La thèse générale qui conclut cette considération : « Si le *Dasein* facticement jeté peut "prendre son temps" ou le perdre, c'est uniquement parce qu'un "temps" lui est dévolu à lui en tant que temporalité ekstatiquement étendue, avec l'ouverture du là fondée en celle-ci » (SZ 410), ne vaut manifestement pas seulement pour la temporalité authentique de la résolution. Une fois encore les formulations heideggeriennes nous confrontent au difficile problème du rapport entre l'originaire et l'authentique !

L'analyse de l'intratemporalité n'est pas achevée avec la découverte de la databilité et de l'étirement. D'autres visages de celle-ci restent à explorer. En particulier nous devons inclure dans l'analyse ce qu'on pourrait appeler le « temps de l'autre », autrement dit, les structures temporelles directement liées à l'être-avec-autrui. De nouveau, il faut examiner attentivement la

1. Gilles Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Ed. de Minuit, 1983 ; *Cinéma 2. L'image-temps*, *ibid.*, 1985.

manière dont Heidegger introduit ce nouveau paramètre. Tout se passe pour lui comme si le « temps de l'autre » était synonyme de « publicité ». C'est précisément parce que le « temps de l'autre » est d'emblée conçu sous le signe exclusif de la *publicité* qu'il n'est pas celui de l'autre. Son vrai nom serait plutôt : « temps commun ». En effet, pour Heidegger, le « temps public », c'est d'abord et avant tout, le « temps commun » de ceux qui disent *en même temps* « maintenant », en accordant en quelque sorte leurs montres. On comprend alors que ce temps public puisse être perçu comme *aliénation* possible du *maintien* de soi-même : « Dans la mesure où la préoccupation quotidienne se comprend à partir du "monde" dont elle se préoccupe, elle ne connaît pas le "temps" qu'elle prend *comme sien*, mais, préoccupée qu'elle est de lui, elle *se sert* du temps "qu'il y a", avec lequel on compte » (SZ 411). Cette caractérisation nous semble elle aussi contenir une ambiguïté dont il n'est pas sûr que le paragraphe suivant réussira à la dissiper.

§ 80. LE TEMPS DE LA PRÉOCCUPATION ET L'INTRATEMPORALITÉ

1. La publicité : le temps public comme temps commun

Le caractère phénoménal du temps public, dont l'analyse avait déjà été amorcée à la fin du § 79, a besoin d'une détermination plus précise. D'abord, pour dissiper définitivement l'impression que l'intratemporalité serait d'abord un phénomène « privé », intérieur, et que ce ne serait que dans certaines circonstances particulièrement « propices » que se ferait sentir le besoin d'une « publication du temps » (*Veröffentlichung der Zeit*). On pourrait dans cette hypothèse projeter la distinction des peuples sans histoire et des peuples qui sont dotés d'un « sens historique » sur le plan de l'intratemporalité, en mettant d'un côté les peuples « sans temps public » et de l'autre les peuples dotés d'un temps public. Ceci est une absurdité, pour la raison que là où il y a du souci, il y a nécessairement, sous une forme ou une autre, du « temps public », c'est-à-dire le phénomène du *s'orienter* d'après un temps commun à tout le monde (SZ 411).

On aurait d'ailleurs tort de réduire cette « publicité » aux seuls aspects linguistiques. Sans doute le temps public est-il par excellence un « temps exprimé », homologué par tous, mais dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger précise que cette expression ne doit pas nécessairement recevoir une forme linguistique : « le maintenant est toujours exprimé, linguistique ou non » (GA 24, 373 [317]). Avant de poursuivre l'analyse du temps public, il faut replacer cet énoncé dans son contexte, ce qui nous permettra de revenir à la question déjà évoquée plus haut, à savoir celle de la place d'autrui dans l'intratemporalité. Le temps public est-il le « temps de l'autre », ou n'est-il qu'un « temps commun » ?

Le temps public : un temps commun

« Le dernier trait caractéristique du temps, au sens du temps calculé et exprimé, est ce que nous nommons l'être-public (*Öffentlichkeit*) du temps. Le maintenant est toujours exprimé, linguistique ou non. Quand nous disons "maintenant", nous voulons dire : "maintenant, au moment où tel ou tel événement a lieu". Le maintenant daté comporte toujours une certaine étendue. A travers l'expression, dans l'être-en-commun (*Miteinandersein*), du maintenant daté et espacé, chacun comprend l'autre. A chaque fois que l'un de nous dit "maintenant", nous comprenons tous ce maintenant, même si éventuellement, chacun le date à partir d'un point de repère ou d'un événement différents. "Maintenant, au moment où parle le professeur", "maintenant, ce matin", "maintenant, à la fin du semestre". Nous n'avons absolument pas besoin de tomber d'accord sur la date du maintenant, qui est exprimé, pour le comprendre en tant que tel. L'expression du maintenant est intelligible pour tous dans l'être-en-commun. Même si chacun énonce à chaque fois un maintenant qui est le sien, il s'agit cependant pour tous du maintenant. Le fait que le maintenant soit accessible pour tous, indépendamment des différences de datation, caractérise le temps comme public. Le maintenant est accessible à tous et n'appartient à personne » (GA 24, 373 [317-318]).

Il est parfaitement clair, au vu de ce texte, que s'il y a dans le temps public place pour autrui, la détermination heideggerienne de ce phénomène exclut d'en faire le « temps de l'autre ». Si donc le temps public n'est qu'un temps commun, il faudra nous demander plus loin s'il n'y a pas moyen d'introduire l'altérité d'autrui par un autre biais.

A première vue au moins, le § 80 de *Sein und Zeit* donne l'impression que l'absence d'autrui y est encore plus marquée que dans ce qui précède. En effet une fois établie l'existence d'un temps public, le vrai problème semble être celui de montrer comment, à partir de là, peut être établie la possibilité d'un *calcul du temps* astronomique et calendaire. C'est la question de savoir sous quelles conditions le souci, qui doit compter avec le temps, est poussé à inventer des systèmes plus ou moins sophistiqués de *calcul*, c'est-à-dire de *mesure* du temps. L'interprétation existential-ontologique rapporte le temps public qui, sans s'y réduire, est toujours un temps scandé par des « horloges » — sous forme d'agendas, de plannings, d'horaires de départ ou d'arrivée de trains, éventuellement consultables sur Minitel, d'heures d'embarquement ou d'envol affichées dans les aéroports, etc. — à l'existential de la *déchéance*. « Parce que le *Dasein*, par essence, existe en tant que jeté de manière déchéante, il explicite son temps, en s'en préoccupant, selon le mode d'un calcul du temps. *En celui-ci* se temporalise la "véritable" *publication* du temps, de telle sorte qu'il faut dire que *l'être-jeté du Dasein est le fondement permettant "qu'il y ait" publiquement du temps* » (SZ 411-412).

Au lieu donc d'identifier la racine du *calcul* du temps avec la quantification,

il faut chercher son origine dans la manière dont le *Dasein* soucieux compte avec le temps. L'analyse doit ici lutter en permanence contre un recours à des pseudo-évidences empiriques, tout en ne pouvant pas récuser complètement les enseignements de l'expérience commune. Par exemple : le phénomène observable par tout un chacun des déplacements du soleil sur le firmament. On aurait tort d'en conclure à l'existence d'une « horloge naturelle » qui imposerait d'emblée l'idée d'un temps commun mesurable et quantifiable. Ce n'est pas de l'horloge naturelle qu'il faut partir ; il faut au contraire y arriver, en se demandant comment le phénomène empiriquement observable des différentes positions du soleil au firmament a pu être interprété comme « horloge naturelle ».

Une fois encore, c'est du *souci* qu'il faut partir, et de la manière dont il « envisage » le monde, en y découvrant des « significativités » et des « tournures ». C'est le souci, et lui seul, qui discerne dans l'alternance du jour et de la nuit, une modalité fondamentale de donation du temps. La datation la plus élémentaire s'oriente sur ce type d'alternance : « Le soleil date le temps explicité dans la préoccupation » (SZ 412-413). Le résultat est non seulement l'obtention d'une unité élémentaire de mesure du temps : le « jour », mais aussi la certitude, ancrée dans le souci, que « nos jours sont comptés », dans ce temps fini qui est le nôtre, et finalement, l'idée même d'une existence *quotidienne* qui se vit « au jour le jour » (*tagtäglich*, SZ 413). On voit ainsi que ce qui se présente à première vue comme simple unité « naturelle » de mesure du temps, à savoir le jour, est un phénomène hautement complexe, qui reflète de multiples manières, pas nécessairement quantitatives, dont nous « comptons avec le temps », en nous réglant sur un « temps commun », soumis à une « mesure publiquement accessible » (SZ 413).

Tout ce passe comme si ce n'était que dans ce contexte, c'est-à-dire au niveau du temps public commun, que « compter avec le temps » et « calculer le temps » devenaient des opérations pratiquement équivalentes. Nous comprenons alors la vraie nécessité qui commande l'invention et l'utilisation de chronomètres toujours plus précis et sophistiqués. « L'objet », si on peut dire, de la mesure du temps est le temps « préoccupé » (*die besorgte Zeit*, SZ 414). Mais ce n'est pas comme si les horloges, agendas, horaires, plannings *Quo vadis* ou autres, etc. ne servaient qu'à « illustrer » le temps public. En réalité, ils le « révèlent », dévoilent sa vraie nature. Dans un langage certes ambigu — étant donné que l'analyse heideggerienne laisse derrière elle l'opposition du privé et du public, tout comme celle du subjectif et de l'objectif —, nous pourrions dire qu'avant même d'arborez une montre-bracelet, le *Dasein* porte avec lui son « horloge interne » : « Avec la temporalité du *Dasein* jeté, abandonné au «monde», qui se donne le temps, est aussi déjà découvert quelque chose comme une «horloge», c'est-à-dire un étant à-portée-de-la-main qui est devenu accessible en son retour régulier dans le présentifier qui «s'attend» (SZ 413). D'autre part, les « horloges publiques » n'ont pas volé leur nom. Elles manifestent publiquement, aux yeux de tous, le lien nécessaire entre la préoccupation et la mesure du temps : « Si c'est la mesure du temps... qui publie pour la première fois «proprement» le temps offert de la préoccupation,

alors un examen de la manière dont ce qui est daté se montre en une telle datation «computative» (*rechnend*) doit nous rendre accessible le temps public en son originarité (*unverbüllt*) phénoménale » (SZ 414)¹.

2. Significativité et temps du monde

Le lien qui vient d'être établi entre « compter avec le temps » et « calculer le temps » permet sans doute de réconcilier l'approche augustinienne du temps (le *temps de l'âme* est celui qui « compte avec le temps ») et l'approche aristotélicienne (le *temps du monde* se laisse guider par les phénomènes du mouvement observable dans l'horloge naturelle qu'est le soleil). Est-ce à dire que l'analyse de l'intratémporalité soit arrivée à son terme ? Il n'en est rien, car non seulement nous n'avons pas encore fini d'explorer le phénomène de la mesure du temps, mais il faut encore prendre en considération un dernier visage de l'intratémporalité, dont il n'était pas encore question jusqu'ici. Le fait que l'analyse de ce phénomène n'occupe qu'un seul alinéa dans *Sein und Zeit* (SZ 415-416) ne dit rien contre son importance.

Ce nouveau phénomène nous fait revenir à l'analyse du § 18, où la mondanité du monde avait été définie par les deux traits jumelés de la « tournure » (*Bewandnis*) et de la « significativité » (*Bedeutsamkeit*). Or, l'un et l'autre trait ont besoin d'une interprétation temporelle. Nous avons déjà vu que pour Heidegger, ce qui constitue à proprement parler la « tournure », c'est le fait de compter *sur* et *avec* quelque chose. On comprend aisément que le temps y soit impliqué. De la même manière, la significativité doit être reconnue comme un trait *temporel* fondamental de l'être-au-monde. Le réveil-matin qui m'arrache plus ou moins brutalement à mon sommeil, m'annonce : « il est *temps* de se mettre au travail du jour » (SZ 414). De même, quand je dis : « ce n'est pas le *moment* de faire ceci ou cela », je veux dire en réalité : faire telle ou telle chose en ce moment précis n'a *pas de sens*.

Le phénomène de la significativité comporte ainsi la découverte qu'il y a des temps « opportuns » et « inopportuns », « appropriés » et « inappropriés ». On se rappellera ici que ces deux expressions avaient fait leur apparition précisément au début du § 18 (SZ 83). Maintenant nous découvrons leur dimension temporelle². Ce que peut être le « temps pour » ou le « ce n'est pas le temps pour », le contre-temps (*die Unzeit*) ou le temps contre-indiqué pour faire telle ou telle chose, on en trouve une illustration particulièrement saisissante dans un passage du *Qohélet* biblique.

1. On aura remarqué l'apparition de formules telles que « se donner le temps », « temps offert », etc. Cf. à ce sujet les recherches récentes de Jacques Derrida, *Donner le temps*. 1 : *La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, qui appartiennent à l'histoire de réception des passages que nous étudions ici.

2. La même analyse est reprise en GA 24, 369-370 [314-315].

Temps approprié et temps inapproprié : l'intratemporalité comme significativité

« Il y a un moment pour tout et un temps pour toute chose sous le ciel.

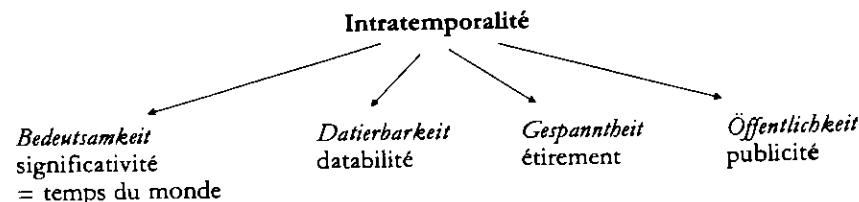
Un temps pour enfanter,
et un temps pour mourir ;
un temps pour planter,
et un temps pour arracher le plant.
Un temps pour tuer,
et un temps pour guérir ;
un temps pour détruire,
et un temps pour bâtir.
Un temps pour pleurer,
et un temps pour rire ;
un temps pour gémir,
et un temps pour danser.
Un temps pour lancer des pierres,
et un temps pour en ramasser ;
un temps pour embrasser,
et un temps pour s'abstenir d'embrassements.
Un temps pour chercher,
et un temps pour perdre ;
un temps pour garder,
et un temps pour jeter.
Un temps pour déchirer,
et un temps pour coudre ;
un temps pour se taire,
et un temps pour parler.
Un temps pour aimer,
et un temps pour haïr ;
un temps pour la guerre,
et un temps pour la paix. »
(Ecclésiaste 3, 1-9)

En conformité parfaite avec l'analyse de la mondanéité du § 18, Heidegger choisit de désigner ce trait de la significativité temporelle comme « temps du monde » (*Weltzeit*). Ici il importe de comprendre le sens exact de cette notion, qui n'est certainement pas synonyme de « temps cosmique ». Le terme « monde » devra être pris exactement dans le même sens qu'il avait au § 18 : le « temps du monde » est en réalité le « temps de l'être-au-monde » qui comporte toujours la structure du « pour » (*um-zu*) qui caractérise la tournure et la significativité. Du monde interprété « en un sens ontologico-existential » (SZ 414) fait

nécessairement partie la *significativité* temporelle. En ce sens, nous pouvons dire que le « temps du monde » heideggérien est de plein droit un « temps phénoménologique »¹.

3. Significativité et altérité

C'est précisément ici que je voudrais interrompre le commentaire pour revenir à une question critique déjà évoquée à deux reprises. La description proprement dite des différents traits phénoménologiques de l'intratemporalité s'achève sur une formule récapitulative qui en résume les acquis essentiels : du temps « dans » lequel nous évoluons, il faut dire qu'il est « datable, tendu, public et il appartient, en tant qu'ainsi structuré, au monde lui-même » (SZ 414). *Significativité, databilité, étirement, publicité* : telles sont également les quatre marques fondamentales du temps exprimé que Heidegger dégage dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*². On remarquera toutefois que dans cette présentation, l'ordre de l'entrée en scène n'est pas le même : la significativité, c'est-à-dire le temps du monde, y ouvre la séquence, alors que dans *Sein und Zeit* elle la clôt :



Le principe même d'une description phénoménologique exclut que ces différentes marques puissent être déduites les unes des autres. En ce sens, la différence dans l'ordre d'apparition est sans importance. En revanche, on peut se demander si l'équation : significativité = temps du monde est pleinement recevable. Ne risque-t-elle pas de faire écran au « temps de l'autre » ? C'est ici que nous retrouvons la question de la place (ou de l'absence de place) de l'altérité dans l'analyse heideggérienne de l'intratemporalité. L'alternative la plus radicale serait sans doute de penser la significativité à partir de l'altérité et non à partir de la mondanéité.

Plusieurs auteurs me semblent avoir frayé la voie à une telle alternative. On pensera évidemment en premier lieu à Emmanuel Lévinas, qui depuis ses

1. C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue quand on a présent à l'esprit la manière dont Paul Ricœur, dans toutes les analyses de *Temps et récit III*, met en contraste le « temps du monde » qui ne comporte pas de présent, et le « temps phénoménologique » qui est un temps avec présent (cf. notamment *Temps et récit III*, p. 136.)

2. GA 24, 369-374 [314-318].

recherches anciennes regroupées sous le titre significatif : *Le temps et l'autre*¹, n'a jamais cessé d'interroger la conception heideggerienne de la temporalité sous le signe d'un concept différent du temps, la notion de *dia-chronie*, dans laquelle la mort, la sexualité et la paternité sont analysées comme les figures fondamentales d'une existence pluraliste, seule capable de rompre avec Parménide. Une formule emblématique résume le nœud de cette conception : « L'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre »². La formule : « L'avenir, c'est l'autre », n'attire pas seulement l'attention sur certains phénomènes, comme la relation père-fils, qui n'apparaissent pas dans l'analyse heideggerienne de l'intratemporalité, mais elle pré-suppose déjà une conception différente de la temporalité originaire elle-même. Sans doute de part et d'autre, on reconnaît une signification primordiale à l'avenir, mais celui-ci se présente chez Lévinas sous un tout autre visage (c'est le cas de le dire) : « La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent, semble encore s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. La situation de face à face serait l'accomplissement même du temps ; l'empiétement du présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective. La condition du temps est dans le rapport entre humains ou dans l'histoire. »³

Ces deux citations, dont on trouvera aisément d'innombrables variantes partout dans l'œuvre de Emmanuel Lévinas, permettent au moins de mieux cadrer l'enjeu de la question critique adressée à Heidegger. Si au minimum, elle oblige de se demander si la vraie significativité temporelle ne porte pas toujours déjà la marque du rapport à autrui, elle finira tôt ou tard par retentir sur l'idée même de la temporalité originaire, comme le dit un très long paragraphe de *Totalité et infini*, qui résume l'essentiel de la conception lévinasienne de la temporalité.

Significativité temporelle et altérité : « Le temps, c'est l'autre »

« Le paradoxe du pardon de la faute, renvoie au pardon comme constituant le temps lui-même. Les instants ne s'accroissent pas indifférents les uns aux autres — mais s'étalent d'autrui à moi. L'avenir me vient non pas d'un grouillement de possibles indiscernables qui afflueraient vers mon présent et que je saisisrais ; il me vient à travers un intervalle absolu dont Autrui absolument autre — fût-il mon fils — est seul capable de jalonner l'autre rive et d'y renouer avec le passé ; mais, par là même capable de retenir de ce passé l'ancien Désir qui l'animait et que l'altérité de chaque visage accroît encore plus profondément. Si le temps ne fait pas succéder des moments, indifférents les uns aux autres, du temps mathématique, il

1. Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1983. La première édition de cet ouvrage remonte à l'année 1948.

2. *Ibid.*, p. 64.

3. *Ibid.*, p. 68-69.

n'accomplit pas davantage une *durée continue* de Bergson. La conception bergsonienne du temps explique pourquoi il faut attendre que le « sucre fonde » : le temps ne traduit plus l'insaisissable dispersion de l'unité de l'être, tout entier contenu dans la première cause, en une série apparente et fantomatique de causes et d'effets. Le temps ajoute du nouveau à l'être, de l'absolument nouveau. Mais la nouveauté des printemps qui fleurissent au sein de l'instant ressemblant, en bonne logique, à l'antérieur, s'alourdit déjà de tous les printemps vécus. L'œuvre profonde du temps délivre à l'égard de ce passé dans un sujet qui rompt avec son père. Le temps est le non-définitif du définitif, altérité toujours recommençante de l'accompli — le « toujours » de ce recommencement. L'œuvre du temps va au-delà de la suspension du définitif que rend possible la continuité de la durée. Il faut une rupture de la continuité et continuation à travers la rupture. L'essentiel du temps consiste à être un drame, une multiplicité d'actes où l'acte suivant dénoue le premier. L'être ne se produit pas d'un seul coup, irrémédiablement présent. La réalité est ce qu'elle est, mais sera encore une fois, une autre fois, librement reprise et pardonnée. L'être infini se produit comme temps, c'est-à-dire en plusieurs temps à travers le temps mort qui sépare le père et le fils. Ce n'est pas la finitude de l'être qui fait l'essence du temps, comme le pense Heidegger, mais son infini. L'arrêt de la mort n'approche pas comme une fin d'être, mais comme une inconnue qui comme telle suspend le pouvoir. La constitution de l'intervalle qui libère l'être de la limitation du destin appelle la mort. Le néant de l'intervalle — un temps mort — est la production de l'infini. La résurrection constitue l'événement principal du temps. Il n'y a donc pas de continuité dans l'être. Le temps est discontinu. Un instant ne sort pas de l'autre sans interruption, par une extase. L'instant dans sa continuation — trouve une mort et ressuscite. Mort et résurrection constituent le temps. Mais une telle structure formelle suppose la relation de Moi à Autrui et, à sa base, la fécondité à travers le discontinu qui constitue le temps » (Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1971, p. 259-261).

On trouve d'ailleurs un mouvement comparable de radicalisation chez Didier Franck qui, partant de Husserl, montre que la temporalité commune, présupposant une nature et un monde objectifs, semble dériver de la constitution de l'*alter ego*¹. Mais il faut faire un pas de plus et se demander si l'autre n'intervient pas « déjà dans l'autoconstitution du présent vivant incarné, plus, si la temporalité originaire n'est pas relation à l'autre, ce qui... signifierait relation charnelle, différence sexuelle, caresse et choc »². La thèse, déjà évoquée à plusieurs reprises, qu'il faut remplacer l'analytique temporelle du *Dasein* par une « analytique de la chair »³ a ainsi sa source dans la conviction

1. Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Ed. de Minuit, 1981, chap. XVI-XVII, p. 172-194.

2. *Ibid.*, p. 172.

3. *Ibid.*, p. 193.

de l'auteur que « l'altérité opère déjà au plus profond de l'autoconstitution du temps »¹, de sorte que c'est la chair qui « constitue le temps, mais toute chair renvoyant à une autre, c'est dire que la différence et la relation charnelles temporalisent le temps »².

Dans le cadre de ce simple commentaire il est évidemment impossible de poursuivre plus loin la confrontation entre la conception heideggérienne de la temporalité originaire et d'autres conceptions qui se reflètent dans des affirmations aussi fortes que « L'avenir, c'est l'autre » ou « *La chair, propre et impropre, donne le temps* »³. Qu'il nous suffise au moins d'avoir rendu plus problématique la connexion heideggérienne entre la significativité temporelle et le temps du monde.

4. Compter et mesurer

Après cette parenthèse, revenons au texte même de Heidegger. Nous n'avons pas encore fini d'explorer le passage du compter au mesurer. L'histoire des systèmes de mesure de temps, allant des premières horloges naturelles jusqu'aux horloges atomiques contemporaines, ainsi que la discussion des problèmes épistémologiques correspondants, n'est pas ce qui intéresse Heidegger, comme le montre sa déclaration concernant la théorie de la relativité : « Une axiomatique de la technique physique de la mesure repose sur ces recherches, et elle est par elle-même incapable de déployer le problème du temps comme tel » (SZ 417-418, n. 1). Cela ne signifie pourtant pas qu'il faille ignorer avec superbe cette évolution. Ce à quoi le philosophe devra s'intéresser, c'est à la question existentielle-ontologique de la « tendance évolutive » (*Ausbildungstendenz*) du comput du temps et de l'usage des horloges. Ce ne sont pas les détails techniques de cette évolution qui sont intéressants, mais son allure générale, qui n'a rien de contingent ou d'accidentel.

Une fois qu'on a établi que « la mesure du temps, c'est-à-dire en même temps la publication expresse du temps dont on se préoccupe, se fonde dans la temporalité du *Dasein*, plus précisément dans une temporalisation tout à fait déterminée de celle-ci » (SZ 415), il reste à comparer l'existence dite « primitive », et la manière dont celle-ci compte déjà avec le temps, aux systèmes infiniment plus « évolués » de mesure du temps, dont nous nous servons aujourd'hui. C'est précisément cette comparaison qui fait apparaître la « tendance évolutive » qui nous intéresse. Or, contrairement à ce qu'on pourrait penser, les progrès, incontestablement spectaculaires, de la chronométrie entraînent un rétrécissement et un nivellement : la différence de la « nuit » et du « jour » ne compte plus quand le soleil est concurrencé par les montres

1. *Ibid.*, p. 173.

2. *Ibid.*, p. 190-191.

3. *Ibid.*, p. 193.

qui nous permettent de lire directement le temps sur leur cadran, digitalisé ou non.

En fait, le *Dasein* dit « primitif » s'était lui-même déjà écarté d'une lecture directe des déplacements du soleil au firmament, beaucoup plus difficilement mesurables que l'ombre portée d'un bâton sur le mur, qui forme « l'horloge de paysan ». Ainsi une exigence minimale de précision et de mesure se fait-elle déjà sentir dans l'existence primitive, en lien avec les impératifs de la préoccupation et de l'être-avec-autrui. Les cadrans solaires publics sont ainsi la « publication » d'une horloge que le *Dasein* « est » d'une certaine manière lui-même.

Ce sont justement ces instruments très « primitifs » qui permettent de répondre à la question décisive : « Que signifie cela : lire le temps ? » (SZ 416). A cette question, il faut répondre : « L'orientation sur le temps, en regardant la montre, est essentiellement un *dire-maintenant* » (SZ 416). Même si dans ce « maintenant » sont contenus les quatre moments structurels de la databilité, de l'étirement, de la publicité et de la significativité, chacun reçoit maintenant l'empreinte de la mesure qui privilégie le présentifier d'un sous-la-main. Le temps « commun », universellement accessible, est alors conçu comme une simple succession de maintenant quelconques et anonymes¹.

C'est alors que le rapport entre le temps et l'espace subit une modification. Nous avons vu au § 70 (SZ 367-369) que Heidegger faisait de la temporalité originaire la condition de possibilité de la spatialité existentielle. Il est hors de question de remettre en cause cette « dépendance ». En revanche, il est incontestable que le phénomène existentiel de la datation associe étroitement des indications temporelles et spatiales : « Waterloo », « Austerlitz », « Trafalgar », etc. : toutes ces expressions désignent aussi bien des lieux que des événements. Mais pour Heidegger, rien ne nous autorise à mettre en question le statut transcendantal de condition de possibilité accordé au temps : « Ce n'est pas le temps qui est rattaché à un lieu, c'est plutôt la temporalité qui est la condition de possibilité de ce que la datation puisse se lier au spatio-local, et cela de telle sorte que celui-ci soit obligeant, à titre de mesure, pour tout un chacun » (SZ 417).

C'est de cette manière que Heidegger pense pouvoir éviter l'aporie bergsonienne d'un temps réduit à l'espace et qui s'opposerait absolument au temps véritable de la durée intérieure. Derrière le phénomène apparent : mesure = spatialisation du temps, se tient le titre de condition de possibilité, le phénomène inapparent : la *présentification*. Et c'est ce fondement ontologique qui seul rend compte, nonobstant leur diversité, aussi bien du temps astronomique que du temps historique-calendaire.

Il reste à déterminer le statut du *temps du monde* qui transcende l'opposition du *subjectif* et de l'*objectif*. D'un côté, il est « plus "objectif" que tout objet possible », de l'autre « plus "subjectif" que tout sujet possible », car il « n'est sous-la-main ni

1. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 125.

dans le "sujet", ni dans "l'objet", il n'est ni "dedans", ni "dehors", et il est "plus ancien" (*früher*) que toute subjectivité et objectivité, parce qu'il représente la condition de possibilité même de ce "plus ancien" » (SZ 419). Cette déclaration ne fait que confirmer ce que les *Prolegomena* nous avaient déjà laissé entrevoir, à savoir que c'est bien la temporalité originaire, telle qu'elle a été définie ici, qui est le vrai *a priori* ! L'analyse existentielle devra ici combattre sur deux fronts à la fois : résister aussi bien à la « volatilisation subjectiviste » qu'à la « chosification objectiviste » du temps du monde qui appartient de plein droit à la temporalisation de la temporalité (SZ 420).

§ 81. L'INTRATEMPORALITÉ ET LA GENÈSE DU CONCEPT VULGAIRE DU TEMPS

Il reste à examiner la genèse du concept vulgaire du temps en partant de l'intratemporalité. De nivellement en nivellement, ce processus de dérivation pourrait être représenté schématiquement de la façon suivante :

1. Le *Dasein* comptant avec soi
(l'ipséité)
↓
2. Compter avec le temps
↓
3. Compter le temps
↓
4. Décompte des positions d'une aiguille sur un cadran
= temps vulgaire

Il suffit au fond de faire comme si ce qui, dans l'optique existentiel-ontologique, ne peut être qu'un point d'arrivée, était un point de départ, pour obtenir le concept étriqué, « vulgaire » du temps, à savoir ce qui se manifeste dans le déplacement d'une aiguille sur le cadran d'une montre et rien que cela. Cela correspond très exactement aux différents éléments de la définition aristotélicienne du temps : « Car c'est cela le temps : le nombre du mouvement selon l'avant et l'après »¹. La traduction heideggerienne : « Car

1. Aristote, *Physique* 219b. 2. Pour une analyse du texte aristotélicien et de son contexte, cf. Paul F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München, C. H. Beck, 1964 ; Victor Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982 ; Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 22-36 ; Joseph Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padoue, 1965 ; Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982, p. 97-170.

tel est le temps : le décompté (*das Gezählte*) dans le mouvement qui fait rencontre dans l'horizon du plus tard et du plus tôt » (SZ 412), consonne avec sa propre interprétation existentiel-ontologique de cette définition. Le temps qui se manifeste dans l'usage des horloges « est ce décompté qui se montre dans la poursuite présentifiante, décomptante, de l'aiguille en mouvement, et cela de telle manière que le présentifier se temporalise dans une unité ekstatische avec le conserver et le s'attendre horizontalement ouverts au plus tôt et au plus tard » (SZ 421). Cette phrase compacte condense les lignes directrices d'une interprétation existentiel-ontologique du livre IV de la *Physique*, dont on trouve l'exégèse détaillée dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*¹. Ce passage forme le commentaire indispensable de ce qui, dans *Sein und Zeit*, se présente sous forme de simples déclarations programmatiques qui ont pour but de mettre en évidence la portée fondamentale, mais aussi les limites, de l'analyse aristotélicienne du temps.

1 / Cette interprétation revendique d'abord la portée *phénoménologique* du texte aristotélicien. Les *Problèmes fondamentaux* établissent de ce point de vue un contraste significatif entre l'approche spéculative du temps chez Plotin, qui « propose plutôt une spéculation théosophique sur le temps qu'une interprétation qui s'en tient rigoureusement au phénomène lui-même pour lui imposer la contrainte du concept » (GA 24, 327-328 [280]) et l'approche plus « phénoménologique » d'Aristote, qui « fut le dernier des grands philosophes à avoir des yeux pour voir et, ce qui est encore plus important, la force et l'endurance de contraindre toujours à nouveau la recherche à revenir aux phénomènes et à ce qu'ils donnent à voir, en dédaignant totalement toutes les spéculations échevillées et creuses, quelque goût qu'en ait le sens commun » (GA 24, 329 [281]).

2 / Une hypothèse *historique* : toute l'élaboration philosophique ultérieure du concept du temps ne sort pas du cadre tracé par Aristote. Au contraire, elle reste *dépendante* de la définition aristotélicienne, c'est-à-dire « qu'elle ne prendra le temps pour thème que tel qu'il se montre dans la préoccupation circospecte » (SZ 421). C'est pour cette raison « qu'aucune tentative pour découvrir l'énigme du temps ne pourra se dispenser d'un débat avec Aristote » (GA 24, 329 [281]). La thèse de la dépendance vaut même pour des auteurs qui, à première vue, sembleraient se situer aux antipodes de l'approche aristotélicienne, comme saint Augustin ou Bergson².

3 / Ce qui fait la force d'Aristote fait aussi sa faiblesse : « L'origine du temps ainsi manifeste ne devient pas pour Aristote un problème » (SZ 421). Sa définition du temps — qui n'a rien de scolaire — donne l'impression d'avoir cerné l'essence de la temporalité, alors qu'elle n'est qu'une « définition d'accès » (*Zugangsdefinition*), ce qui veut dire qu'elle n'est « que le point de

1. GA 24, 327-362 [279-308]. Cf. Emmanuel Martineau, Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Note sur les *Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger, in *Archives de philosophie*, janvier-mars 1980, p. 99-120.

2. Pour une réserve critique face à cette hypothèse historique, cf. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 132.

départ de l'interprétation du temps » (GA 24, 362 [308]). En ce sens, elle pourrait être la porte d'accès à la temporalité originarie, mais tout se passe comme si son rôle historique avait été de verrouiller l'accès à celle-ci, en s'enfermant sur le temps des horloges.

4 / Tel fut bel et bien le rôle historique du texte aristotélicien : consolidation de la compréhension vulgaire *préscientifique* du temps. Les raisons de cet échec doivent être analysées, ce qui correspond à la tâche de la *déconstruction* déjà annoncée au § 6. Deux choses sont à noter ici : a) c'est bien l'analyse aristotélicienne du temps qui montre que la déconstruction n'est pas synonyme de démolition, mais vise « l'appropriation (*Zueignung*) positive de la problématique critiquement délimitée de l'ontologie antique en général » (SZ 421) ; b) d'autre part, l'interprétation aristotélicienne du temps est elle-même le reflet d'une compréhension « naturelle » déterminée de l'être. Ce n'est donc « qu'au terme de la résolution de la question de l'être que l'analyse aristotélicienne du temps peut recevoir une interprétation thématique » (SZ 421). Cela veut dire que tout ce qui en est dit ici — et de façon plus détaillée dans les *Problèmes fondamentaux* — reste provisoire. Le vrai rendez-vous avec Aristote doit être cherché dans l'avenir, dans cette terre promise de l'ontologie fondamentale vers laquelle marche *Sein und Zeit*, sans réussir à y entrer et que le § 83 nous fera contempler de loin, tel Moïse sur le mont Nebo.

5 / Toute la lecture heideggerienne du texte aristotélicien a pour centre de gravité le *τὸ νῦν* aristotélicien qui fait du temps aristotélicien essentiellement le « temps du maintenant » (*die Jetzt-Zeit*, SZ 421)¹.

C'est autour de la notion-pivot d'un maintenant ponctuel que Heidegger organise sa propre dérivation du temps vulgaire. Aucune autre notion ne semble être mieux apte à mettre à la fois en évidence le mécanisme du nivellement et de la dérivation, puisqu'elle a, comme le dit Paul Ricœur, « l'avantage évident de faire naître le concept vulgaire de temps au plus près de la dernière figure déchiffrable du temps phénoménologique »².

L'opération de nivellement, au terme de laquelle le temps est conçu comme une suite de maintenant constamment « sous-la-main », « passant et arrivant en même temps » et figuré comme « flux » de maintenant, comme « cours du temps » (SZ 422), porte d'abord sur les premiers traits qui caractérisent la « structure plénière de l'intratemporalité », à savoir la *databilité* et la *significativité*. Ce sont eux qui sont d'abord « amputés » (*beschnitten*) lors de cette occultation nivelante du temps du monde » (SZ 422). Cette occultation n'est pas accidentelle, mais radicale : « L'interprétation vulgaire du temps du monde comme temps du maintenant ne dispose même pas de l'horizon requis pour pouvoir se rendre accessible quelque chose comme un monde, une significativité, une databilité » (SZ 423) !

On pourrait alors penser que les deux autres marques, à savoir l'étire-

ment et la publicité, restent conservées. En réalité, du simple fait de l'amputation de la databilité et de la significativité, leur sens se trouve profondément altéré. L'étirement, pourrions-nous dire, n'est plus ce qu'il était. Il se distend pour devenir une « suite ininterrompue et sans faille » de maintenant (SZ 423). A un tel temps on peut appliquer la formule platonicienne qui fait du temps une « image mobile de l'éternité »¹. A partir du moment où il n'est plus compris à partir de « l'unité ekstatique de la temporalité qui s'est rendue publique dans la préoccupation pour le temps » (SZ 423), l'étirement tombe ainsi lui-même sous le coup d'une occultation, au terme de laquelle la continuité « scandée », « trouée », qui le caractérise, laisse la place à une continuité-permanence (*Stetigkeit*), dont le modèle est fourni par la présence constante des étants sous-la-main.

Pour finir, l'occultation ne peut pas ne pas affecter également le statut du temps public. Ce qui était le « temps commun » de l'être-ensemble devient maintenant l'universalité d'un temps qui transcende les existences singulières : « le temps est tenu pour public, parce qu'il est déclaré universel »³. Un tel temps est sans commencement ni fin, c'est-à-dire *infini* (SZ 424). C'est, comme nous l'avons vu déjà, le « mauvais infini » de l'« ainsi de suite » interminable des instants ponctuels qui n'est en réalité que le produit de la négation de la finitude temporelle scellée par la mort.

On se tromperait pourtant lourdement en pensant que le propos de Heidegger est de dénoncer ou de critiquer les « erreurs » de la conception vulgaire du temps. Une erreur est toujours corrigible, pourvu qu'on soit assez intelligent pour s'en apercevoir. Or, la thèse du nivellement implique que la conception vulgaire du temps est inévitable. Elle n'a donc pas le statut d'une simple *erreur*, mais plutôt celui d'une *illusion transcendantale* qui a sa source dans la temporalité originarie elle-même, dans l'être du *Dasein* interprété comme souci ! Sa genèse doit donc être cherchée dans « une *mécompréhension* contemporaine de la temporalité la plus originarie »³.

Ainsi par exemple, la négation de la fin qu'implique l'idée de l'*infini* du temps n'est-elle pas une innocente opération logique, mais l'expression d'une véritable *dénégation*, qui a son origine dans le souci lui-même : c'est la fuite devant la mort qui opère le « détournement du regard de la fin de l'être-au-monde » (SZ 424) et qui engendre la représentation d'un temps infini, interminable, dans lequel la mort n'a plus de place. Ce triomphe de l'infini sur le fini n'est donc qu'une victoire à la Pyrrhus du On qui « ne meurt jamais et

1. Cf. GA 24, 348-353 [296-302].

2. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 128.

1. « Son auteur [l'auteur du monde] s'est préoccupé de fabriquer une certaine imitation mobile de l'éternité, et, tout en organisant le ciel, il a fait de l'éternité immobile et une, cette image éternelle qui progresse suivant la loi des nombres, cette chose que nous appelons le temps » (*Timée*, 37d). Sur les problèmes d'interprétation de ce célèbre passage platonicien, cf. Rémi Brague, Pour en finir avec « le temps, image mobile de l'éternité », in *Du temps chez Platon et Aristote*, op. cit., p. 11-71.

2. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 129.

3. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 129.

mé-comprend l'être-pour-la-fin » (SZ 425). Cette « mécompréhension » n'est nullement synonyme d'ignorance, car les stratégies de fuite et de dérobade dans lesquelles excelle le On impliquent l'aveu paradoxal, qui prend la forme d'une dénégation, de l'être-pour-la-mort : « le détournement du regard de... est en lui-même un mode de l'être ekstatiquement *avenant pour la fin* » (SZ 424) !

L'analyse herméneutique-généalogique ne peut qu'attirer l'attention sur les failles du discours vulgaire sur le temps, qui en dit toujours plus que ce qu'il devrait dire. Ainsi par exemple, même après avoir homologué la notion d'une suite infinie d'instantanés quelconques, se déroulant les uns après les autres, on ne pourra pas s'empêcher de dire « le temps *passé* » au lieu de dire, ce qui serait tout aussi correct : « le temps naît » (SZ 425). La priorité qu'on accorde ainsi instinctivement au moment de la perte ou de la négativité, ne s'explique que par l'expérience qu'a le *Dasein* de sa propre mortalité et de sa périssabilité (*Vergänglichkeit*). C'est parce que « le *Dasein* connaît le temps qui fuit à partir du savoir "fuyant" de sa mort » (SZ 425) qu'il peut se reconnaître dans la prière du psalmiste, même s'il ne partage pas nécessairement ses convictions religieuses :

Fais-moi savoir, Yahvé, ma fin
et quelle est la mesure de mes jours,
que je sache combien je suis fragile.

Vois, d'un empan tu fis mes jours,
ma durée est comme rien devant toi ;
rien qu'un souffle, tout homme qui se dresse,
rien qu'une ombre, l'humain qui va ;
rien qu'un souffle, les richesses qu'il entasse,
et il ne sait qui les ramassera... (Ps. 39, 5-7)

Ou encore la comparaison des jours de l'homme avec l'herbe qui fleurit et pousse le matin et se flétrit au soir (Ps. 90, 5-8) qui entraîne le lancinant aveu :

Le temps de nos années, quelque soixante-dix ans,
quatre-vingts, si la vigueur y est ;
mais leur grand nombre n'est que peine et mécompte,
car elles passent vite, et nous nous envolons... (Ps. 90, v. 10).

Le même accent pathétique résonne dans la complainte qui achève la huitième *Elégie à Duino* de Rilke :

...Qui nous a donc ainsi retournés de la sorte,
que nous ayons l'allure, et quoi que nous fassions,
de qui s'éloigne ? De même que, sur le dernier coteau,
qui sous ses yeux déploie, une dernière fois,
sa vallée tout entière,
le partant se retourne et s'arrête et s'attarde,
— de même nous vivons, et toujours nous faisons
nos adieux.

Un autre symptôme de cette présence clandestine de la temporalité originaire au sein même du concept vulgaire du temps est l'axiome de l'*irréversibilité* temporelle. Un temps absolument homogène, réduit à la simple succession d'instantanés quelconques, dans laquelle il n'y a plus de présent, ne peut pas être irréversible, puisque cette succession peut se parcourir dans l'un et l'autre sens. Si malgré tout nous éprouvons le besoin d'affirmer l'irréversibilité du temps, c'est parce que nous ne pouvons pas renoncer au primat de l'avenir qui caractérise la temporalité ekstatique.

Nous voyons alors mieux quelle est la véritable stratégie de Heidegger dans ce paragraphe : d'un côté, il s'agit de rendre son « *droit naturel* » au concept vulgaire du temps (SZ 426) ; de l'autre côté, il faut affirmer le *droit supérieur* de la temporalité du *Dasein* et de ses propres modes de temporalisation. Le rapport du dérivé à l'originaire est irréversible, car « dans l'horizon de la compréhension vulgaire du temps, la temporalité demeure *inaccessible* » (SZ 426). De ce point de vue, il y a inévitablement concurrence entre le primat de l'avenir dans la temporalité originaire et le rôle central que la conception vulgaire du temps accorde au maintenant, assimilé à un pur présent. Quand bien même celui-ci revêtirait le prestige de l'éternel présent divin, le fossé entre le dérivé et l'originaire n'est pas comblé, car, comme Heidegger le précise en note, le *nunc stans* d'un étant suprême constamment disponible a toutes les chances de n'être lui-même qu'une caricature de la vraie éternité divine. « Si l'éternité de *Dieu* devait se laisser "construire" philosophiquement elle ne pourrait être comprise que comme temporalité plus originaire et "infinie" » (SZ 427, n. 1). Au lieu donc de définir le concept d'éternité dans le cadre du concept vulgaire du temps, il faudrait chercher une définition plus authentique au niveau de la temporalité originaire elle-même ! Vaste et audacieux programme que, mises à part quelques indications qui traversent toute son œuvre ultérieure, Heidegger ne semble nulle part avoir réussi à mettre en œuvre.

Pour une discussion critique de cette thèse de la dérivabilité sans reste du temps « vulgaire » à partir de l'intratemporalité, nous renvoyons à l'analyse de Paul Ricœur¹, qui se demande s'il n'est pas tout aussi impossible de tirer intégralement le temps vulgaire, assimilé au temps cosmique, de l'intratemporalité. Cela revient à créditer celui-ci d'une *autonomie sui generis*, « dont la phénoménologie herméneutique du temps ne vient jamais à bout et avec laquelle elle n'a jamais fini de s'expliquer »². Dans cette hypothèse, les différentes théories scientifiques du temps, et les problèmes épistémologiques assez ardues qu'elles posent à la philosophie³, doivent être traitées avec un

1. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 131-144.

2. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 131.

3. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 133, avec référence aux travaux de Hans Reichenbach, *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, Berlin, 1928 ; Adolf Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, Dordrecht, Reidel, 1977 ; Stephen Toulmin/June Goodfield, *The Discovery of Time*, Chicago, University Press, 1982 ; Hervé Barreau, *La construction de la notion de temps*, Strasbourg, ULP, 1985.

peu moins de souverain mépris. Face à la dérivation sans reste du temps vulgaire chez Heidegger, Ricœur ne peut au fond que réaffirmer une position de principe à laquelle l'avait déjà conduit sa confrontation d'Aristote et de saint Augustin, à savoir l'irréductibilité réciproque du temps du monde et du temps de l'âme. En l'occurrence, cela revient à supposer que la détermination du temps comme « quelque chose du mouvement » et comme « quelque chose du souci » sont « deux déterminations inconciliables dans leur principe » qui exigent que soit reconnu « le droit égal du temps vulgaire et du temps phénoménologique, au sein de leur confrontation »¹. En ce sens *l'autonomie du temps du mouvement* (qui n'a rien de « vulgaire ») « constitue l'ultime aporie pour la phénoménologie du temps — une aporie que seule pouvait révéler dans toute sa radicalité la conversion herméneutique de la phénoménologie »². Et cette aporie ne serait que l'indice d'une aporéticité plus fondamentale que travaillent toutes les analyses que la seconde section de *Sein und Zeit* consacre au temps³.

La fin du § 81 annonce déjà la problématique du § 82 : même si, à première vue, l'expérience vulgaire du temps ne connaît que le « temps du monde », c'est-à-dire apparemment le « temps cosmique », elle implique un rapport au « sujet », à l'« âme », ou à l'« esprit ». Aristote qui fournit la définition canonique de cette conception, tout en se laissant guider prioritairement par l'analyse du mouvement, est bien obligé de reconnaître qu'il faut une âme pour compter le temps, ce qui l'oblige à se poser la question embarrassante de savoir « si, sans âme, il y aurait ou non du temps »⁴. Mais il s'agit plus d'une concession qu'Aristote fait comme du bout des lèvres, sans réussir à l'incorporer véritablement à sa définition, à la différence de saint Augustin chez qui ni la dialectique de l'*intentio* et de la *distentio animi* ni la thèse du triple présent ne seraient concevables sans la supposition d'un lien explicite et fondamental entre le temps et l'âme. Il est vrai que Heidegger, à la différence de Ricœur, ne semble pas s'intéresser à l'incompatibilité qu'il y a entre l'approche augustiniennne et l'approche aristotélicienne du temps.

Tout se passe alors comme si, dans une lecture superficielle, saint Augustin ne faisait que confirmer, au mieux expliciter, une intuition aristotélicienne. Il en va de même des deux principaux témoins de la survivance de cette problématique du rapport entre le temps et l'âme dans la philosophie moderne : Hegel et Kant. À une différence capitale près, signalée en note, mais longuement argumentée dans tous les écrits sur Kant de la même époque : même si, comme nous le verrons au paragraphe suivant, Hegel doit être crédité d'une tentative expresse de dégager la connexion entre le

temps compris de façon vulgaire et l'esprit (SZ 427), il ne faut pas oublier que chez Kant « éclate une compréhension plus radicale du temps que chez Hegel » (SZ 427, n. 1).

§ 82. TEMPS ET ESPRIT : RENONCER A HEGEL

Si, par l'abondance des citations, l'avant-dernier paragraphe de *Sein und Zeit* ressemble au § 78, à la différence de celui-ci, il poursuit une intention délibérément polémique : dissocier (*Abhebung*) la connexion existentielle-ontologique entre la temporalité, le *Dasein* et le temps du monde, de la détermination hégélienne du rapport entre le temps et l'esprit, qui engage toute la métaphysique hégélienne de l'esprit. En ce sens, le § 82 n'apporte rien de nouveau aux analyses phénoménologiques des paragraphes précédents, qu'il contribue tout au plus à « rendre plus claires » (*Verdeutlichung*). Nonobstant l'intention polémique avouée, il ne s'agit pas de la prétention ridicule de « critiquer », c'est-à-dire de réfuter Hegel. De quoi s'agit-il alors ? De se rendre clairement compte de l'irréductibilité des positions respectives et, en ce sens, de « renoncer à Hegel »¹, ce qui est tout à fait autre chose que dresser la liste de ses « erreurs » ! Pourquoi donc Hegel ? Parce que, paradoxalement, il est le seul successeur digne d'Aristote, pour autant que son « concept du temps représente l'élaboration conceptuelle la plus radicale — et qui plus est trop peu remarquée — de la compréhension vulgaire du temps » (SZ 428).

L'analyse heideggerienne des textes hégéliens se noue autour de deux problèmes centraux : la définition hégélienne du temps et sa détermination du rapport entre le temps et l'esprit².

1. Le concept hégélien du temps

Cette analyse se laisse guider par les § 257-260 de l'*Encyclopédie*, où Hegel expose sa philosophie de la nature, dont la première section traite de la mécanique et qui, de son côté, s'ouvre sur une analyse du rapport entre espace et temps, qui représentent aux yeux de Hegel le domaine de « l'extériorité abstraite ». C'est d'abord ce lieu systématique assigné à l'exposition du temps dans le cadre du système hégélien du savoir qui retient l'attention de Heidegger-

1. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 133.

2. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 137.

3. Pour une analyse plus détaillée de cette quadruple aporéticité, cf. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 138-144.

4. *Physique* 223a 21-22. Sur ce problème cf. GA 24, 359-361 [305-308]. Ainsi que Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 25-27.

1. Nous appliquons ainsi à Heidegger la formule dont Paul Ricœur se sert pour caractériser sa propre position face à Hegel, cf. Paul Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 280-299.

2. Analyse déjà anticipée aux § 20-21 de GA 21, 251-269 qui, comme nous le verrons, constituent un document capital pour l'interprétation du § 82 de *Sein und Zeit*.

ger, qui y discerne un signe extérieur de la dépendance à l'égard d'Aristote, puisque, de part et d'autre, le « cadre naturel » de l'exposition du problème du temps est une ontologie de la nature, dans laquelle l'analyse du temps est alignée — c'est le cas de le dire ! — sur celle du lieu et du mouvement.

a) « L'espace comme temps »

Toutefois, dans la conception dialectique de l'espace chez Hegel, c'est plutôt l'espace comme multiplicité abstraite des points qui trouve sa « vérité » dans le temps. En ce sens, le combat de Hegel semblerait être le même que celui de Heidegger au § 70 : lui aussi combat la juxtaposition de l'espace et du temps et, dès qu'il cherche à penser la spatialité dans sa vérité, il est obligé de le penser comme temps (SZ 429). L'espace *pensé*, et non simplement *représenté*, c'est en effet le *point*, pensé comme *maintenant* ! Ce faisant Hegel semble se situer aux antipodes de Bergson, qui s'intéresse au processus inverse du devenir espace du temps. Pourtant, Heidegger renvoie ces deux positions dos-à-dos : « L'une et l'autre thèse sont intenables ; mais l'une et l'autre sont sur la piste d'une connexion phénoménale de l'espace et du temps ; au fond, l'un et l'autre veulent dire la même chose, mais l'un et l'autre ne comprennent pas ce qu'ils veulent dire avec leurs énoncés diamétralement opposés » (GA 21, 256).

La proposition « L'espace est le temps » a un sens *dialectique*. En tant que négation constante de l'immobilité fixe du point, le temps est « le devenir intuitionné ». Il faut citer ici *in extenso* le passage correspondant du cours de Marbourg, où Heidegger soulève exactement la question que nous venons de poser, à savoir : en refusant la juxtaposition abstraite de l'espace et du temps et en faisant du second la vérité dialectique du premier, Hegel ne devient-il pas son allié paradoxal ? La réponse est sans équivoque : en aucun cas !

L'espace pensé comme temps ou l'espace pensé à partir du temps : une alternative tranchée

« Hegel détermine l'être de l'espace comme temps. On voudrait alors demander : l'être n'est-il pas ici déterminé de façon absolument non équivoque à partir du temps ? Hegel ne se meut-il donc pas très clairement dans la problématique de la temporalité (*Temporalität*) ? Apparemment oui : en réalité il est à mille lieux [d'une telle conception]. En effet, il faut d'abord noter ceci : il ne détermine pas l'espace à partir du temps, mais comme temps. Ce faisant il détermine en effet un être en rapport avec le temps, mais ce n'est que l'être de l'espace. Et ce n'est pas qu'il détermine l'être de l'espace à partir du temps, mais *comme* temps. En résumé, il faut dire :

1 / Même quand il s'agit de l'unique étant que Hegel détermine en référence au temps, il ne comprend pas sa fonction temporelle, mais il la mésinterprète — en vertu de sa méthode, pour en faire l'être de l'espace lui-même.

2 / Fondamentalement, Hegel ne voit pas la fonction du temps pour l'interprétation de l'être, car sinon il devrait déjà l'introduire lors de la discussion de l'être

en général, chose dont on ne trouve nulle trace chez Hegel, mais le contraire pur et simple.

3 / Hegel ne peut pas comprendre la fonction temporelle du temps, parce qu'il le comprend de manière traditionnelle-dogmatique comme temps du maintenant.

4 / Qu'il le comprend de cette manière, cela est documenté dans le fait qu'il le met ensemble avec l'espace. Or, l'espace, c'est l'*ordo eorum quae sunt simul* (Leibniz) — l'ordre de ce qui est sous-la-main « en même temps », ce qui est présent simultanément, c'est-à-dire présent en même temps dans tout maintenant ; Hegel prend ensemble l'espace avec le temps au point qu'il abolit (*aufhebt*) même le « et » entre l'espace et le temps » (GA 21, 256-257).

Pas d'équivoque donc : loin de la rejoindre, la conception dialectique qui pense l'espace *comme* temps est aux antipodes de la conception heideggerienne qui pense l'espace *à partir* du temps. Aristote et même Kant ont des yeux pour voir les phénomènes ; Hegel, malgré la puissance dialectique de ses concepts, ou précisément pour cette raison, est aveugle : « S'agissant de la temporalité (*Temporalität*), il n'y a rien à attendre ni à apprendre de Hegel » (GA 21, 257) !

b) « Le droit exorbitant du maintenant »

Cela ne doit pas empêcher d'examiner de plus près la nature du temps dans la conception hégélienne. Il est, selon la formule déjà citée, le « devenir intuitionné », c'est-à-dire, commente Heidegger, « le passage (*Übergang*) qui n'est pas pensé, mais s'offre purement et simplement dans la suite des maintenant » (SZ 431). Seulement, ce « droit exorbitant du maintenant »¹, qui caractérise le temps nivelé, vulgaire, Hegel le rend plus exorbitant encore, en l'identifiant avec l'éternel présent de l'esprit². En toute rigueur conceptuelle, rien n'autorise à privilégier dans ce « devenir intuitionné » l'aspect « négatif » de la disparition, plutôt que l'aspect « positif » de la naissance. Cela n'empêche pas Hegel de commettre la même « erreur » que toute compréhension « vulgaire » du temps : en nommant le temps « l'abstraction du consumer » (*Abstraktion des Verzehrens*), il privilégie indûment le pôle de l'évanescence, de la disparition, « portant ainsi l'expérience et l'explicitation vulgaires du temps à leur formulation la plus radicale » (SZ 431, cf. GA 21, 238). Mais chez Hegel, cette inconséquence semble être plus une concession à la *représentation* « vulgaire », car dans la définition proprement dite du temps, c'est-à-dire finalement dans le « concept formel-dialectique » du temps, il n'y a pas place pour ce genre de représentation, pas plus que pour l'image du « flux ». La véritable accusation de Heidegger porte préci-

1. *Enc.*, § 258, *Zusatz*.

2. *Enc.*, § 259, *Zusatz*.

sément sur cette détermination dialectique du temps comme « négation de la négation », dans laquelle « la suite des maintenant est formalisée à l'extrême et nivelée de façon insurpassable » (SZ 432, cf. GA 21, 261).

Le débat avec Hegel qui est esquissé ici se poursuit même au-delà de *Sein und Zeit*. On retiendra en particulier un passage du cours de 1930-1931 consacré à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, où à l'occasion d'une analyse du savoir absolu comme onto-théo-logie (respectivement comme onto-théo-égo-logie), Heidegger affirme une fois encore tout ce qui sépare sa propre entreprise dans *Sein und Zeit* du chemin de Hegel qu'il ne peut cependant pas ne pas croiser¹. C'est précisément dans ce contexte qu'apparaît le terme d'*onto-chronie*, auquel nous avons déjà fait allusion : « Par rapport à *Etre et temps*, en revanche, l'on serait en droit de parler d'une onto-chronie. Ici en effet *chronos* a remplacé *logos*. Mais s'agit-il d'une simple substitution ? Nullement ! Ce dont il y va, c'est bien plutôt de tout redéployer à neuf et à fond, en recueillant les motifs essentiels de la question de l'être. C'est de montrer — pour exprimer cela à partir de Hegel — que le concept n'est pas "la puissance du temps", mais le temps la puissance du concept. Hegel, disant cela, entend naturellement par "temps" tout autre chose que nous — rien d'autre, au fond, que le concept traditionnel du temps tel qu'il a été développé par Aristote » (GA 32, 144 [160], avec renvoi à SZ, § 82, 435).

L'ontologie fondamentale de Heidegger et l'ontologie hégélienne sont ainsi doublement incompatibles : la première n'est plus une onto-logie, mais une onto-chronie, tandis que la seconde est une onto-théo-égo-logie ; la première définit l'être comme finitude, c'est-à-dire comme « l'horizon du temps ekstastique » (GA 32, 145 [161]), tandis que la seconde le définit comme *infinité*. « Ce que je veux dire par là, ajoute Heidegger, ce n'est pas seulement que mon interprétation de l'être a un contenu différent de Hegel, mais c'est que l'orientation fondamentale de l'interprétation elle-même — sur le logos dans un cas, sur le temps dans l'autre — est radicalement différente » (*ibid.*)².

Ce n'est qu'en note — de loin la plus importante de *Sein und Zeit* — que Heidegger donne des précisions sur la façon dont il conçoit la dépendance de Hegel à l'égard d'Aristote (SZ 432-433). Cette note a fait l'objet d'une analyse détaillée de Jacques Derrida³. Il n'est pas possible de discuter en détail les hypothèses avancées dans cette étude, qui joue un rôle important dans la réception de *Sein und Zeit*. A la différence de Derrida, qui met en perspective cette note avec toute la pensée heideggérienne ultérieure, j'en proposerai une relecture à la lumière du § 21 du cours de logique de Marbourg⁴, dont elle constitue

1. GA 32, 143-145 [159-161].

2. Sur la question de savoir si Heidegger rend justice à Hegel, cf. Denise Souche Dagues, Une exégèse heideggérienne : le temps chez Hegel d'après le § 82 de *Sein und Zeit*, in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1979, p. 101-119.

3. Jacques Derrida, *Ousia et gramma*. Note sur une note de *Sein und Zeit*, in *Marges. De la philosophie*, Paris, Ed. Minuit, 1972, p. 31-78.

4. GA 21, 263-269.

manifestement un remaniement. Heidegger y avoue que c'est un de ses élèves qui a attiré son attention sur la logique de Iéna de Hegel (GA 21, 263), dont l'exposition du temps semble être une véritable « paraphrase du traité aristotélicien du temps » (SZ 432 note ; cf. GA 21, 265), mais qui présente en outre l'avantage d'une « dialectique concrète », non encore prisonnière de « la camisole de force du système » (GA 21, 263). Dans cette logique, Heidegger pointe surtout la thèse que « l'essence du présent est l'avenir », pour mieux la mettre en opposition avec sa propre thèse, formulée dès 1924 dans la conférence consacrée au concept du temps : « Le sens de la temporalité est l'avenir » (GA 21, 264). Une fois encore, l'esquisse d'une interprétation du texte hégélien se précipite vers l'affirmation d'une opposition diamétrale entre les deux positions.

L'affirmation que le texte hégélien n'est qu'une *paraphrase* du texte aristotélicien n'a pas pour but de déconsidérer Hegel, car « il serait hautement souhaitable que notre philosophie soit encore plus dépendante de la philosophie grecque qu'elle ne l'est aujourd'hui, certes non au sens d'une simple adoption (*Übernahme*), mais d'un comprendre positif, tourné vers les choses mêmes » (GA 21, 265). De manière indirecte, Heidegger décrit ici sa propre « stratégie d'appropriation » (B. Cassin) de la philosophie grecque, selon une ligne d'argumentation qu'on retrouvera ultérieurement dans « Hegel et les Grecs » : « Ici de nouveau, il devient évident qu'Aristote a non seulement permis à Hegel de prendre son envol (*auf die Sprünge geholfen*), mais à beaucoup d'autres avant lui, et plus encore, après lui » (GA 21, 265). L'hypothèse de la dette s'étend même jusqu'à la philosophie de la nature dans son ensemble qui est, de part en part, une espèce de « paraphrase » de la *Physique* aristotélicienne !

La recension des éléments révélateurs d'une dette est précisée par une accusation qui n'apparaît plus dans la note de *Sein und Zeit* : « Une paraphrase donc, mais qui elle-même vire déjà à la dialectique tout à fait assurée de Hegel, c'est-à-dire qui assassine la véritable teneur matérielle (*Sachgehalt*) de l'interprétation aristotélicienne et qui congèle pour ainsi dire des résultats formels, vides » (GA 21, 266). Hegel assassin d'Aristote : voilà ce qu'il faut entendre par « paraphrase » !

Comme le fait également la note de *Sein und Zeit*, le § 21 du tome 21 de la *Gesamtausgabe* s'achève sur l'affirmation d'une coïncidence paradoxale entre Hegel et Bergson (GA 21, 266-268). Loin de se contredire, la thèse de Hegel : le temps est l'espace, et la thèse de Bergson : l'espace est le temps, remontent l'une et l'autre en droite ligne à Aristote. En déclarant que « le temps, entendu au sens d'un milieu où l'on distingue et où l'on compte, n'est que l'espace »¹, Bergson présuppose la définition aristotélicienne du temps comme temps du maintenant (GA 21, 267). De nouveau, il faut noter la manière dont Heidegger contre-distingue sa propre conception de Berg-

1. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 68.

son et de Hegel à la fois : « Le temps n'est pas l'espace, pas plus que l'espace n'est le temps ; au contraire, le temps n'est que la possibilité dans laquelle l'être de l'espace peut être déterminé existentiellement-temporellement ; mais non parce que c'est justement l'espace, mais parce que l'être comme tel, en tant qu'être de tout étant doit être compris à partir du temps ». Et il ajoute, avec une nuance d'ironie : « ...du moins du point de vue de nos possibilités philosophiques actuelles, c'est uniquement de cette manière qu'il peut être compris ; je ne voudrais pas être absolument dogmatique et affirmer qu'on ne peut comprendre l'être qu'à partir du temps ; peut-être demain quelqu'un découvrira-t-il une autre possibilité » (GA 21, 267) !

Suffit-il d'invoquer le temps qualitatif de la durée intérieure, pour réhabiliter Bergson ? Non, dit Heidegger, car c'est justement parce qu'il pense avoir trouvé l'essence métaphysique du temps dans la durée intérieure que Bergson prouve qu'il « n'a pas compris le temps » (GA 21, 268). Renvoyant dos à dos Hegel et Bergson, Heidegger renvoie l'un et l'autre à un Aristote mieux compris, c'est-à-dire compris *phénoménologiquement*.

2. L'interprétation hégélienne du rapport entre le temps et l'esprit

Le mot de passe de la seconde considération est fourni par une citation de la *Raison dans l'histoire*, déjà mentionnée dans l'introduction du paragraphe : « Le développement de l'histoire tombe dans le temps. » Pareil développement, conformément à l'axiomatique qui sous-tend toute la philosophie hégélienne de l'histoire, ne pouvant être que celui de l'idée dans l'élément de l'histoire, la vraie question devient celle de savoir ce qui, dans l'essence de l'esprit, lui permet de « tomber » (*fallen*) dans le temps, sans lui succomber pour autant. Si le verbe allemand *fallen* retient ici l'attention, c'est parce que toute la stratégie citationnelle déployée par Heidegger dans ce paragraphe consiste à montrer que le sens que prend ce verbe, dans le cadre de la philosophie hégélienne de l'esprit, le met aux antipodes du concept heideggérien de *Verfallen*. Ce n'est donc pas seulement la philosophie hégélienne de la nature, mais aussi sa philosophie de l'esprit qui est absolument incompatible avec « l'esprit » de l'analytique existentielle.

D'abord parce que, de part et d'autre, le concept de sujet, ou plutôt celui du « soi », n'est pas du tout le même. Pour Hegel, « l'essence de l'esprit c'est le concept », c'est-à-dire « la conception autoconcevante du soi-même » (SZ 433). Un tel esprit est nécessairement libre, c'est-à-dire doté d'un pouvoir d'*automatifestation* qui le force à s'auto-expliciter dans le temps, l'histoire universelle étant le milieu de cette auto-explicitation. Le temps devient alors une sorte de résistance extérieure, à laquelle l'esprit doit se frotter jusqu'à ce qu'il soit pleinement devenu adéquat à son propre concept. C'est pourquoi Heidegger incrimine surtout, comme il le fera également plus tard¹, la thèse hégélienne du

§ 258 de l'*Encyclopédie* que le temps n'a pas de puissance sur le concept, et que c'est bien plutôt le concept qui « est la puissance du temps » (SZ 435).

Ce n'est que parce que le temps aussi bien que l'esprit sont définis *formellement* comme « négation de la négation » qu'il peut y avoir une *parenté* entre eux. Mais l'énigme ontologique de cette parenté reste non élucidée : « Tout aussi peu Hegel met au jour l'origine du temps nivelé, tout aussi résolument il laisse sans examen la question de savoir si la constitution essentielle de l'esprit comme *nier* de la négation est en général autrement possible que sur la base de la temporalité originaire » (SZ 435).

Nous ne savons donc pas si l'esprit a vraiment besoin du temps pour devenir effectif et *concret*, ou s'il « tombe » dans le temps à la suite d'une sorte d'accident métaphysique. C'est en un tout autre sens que l'analytique existentielle veut être « concrète ». Pour elle, la vraie concrétude est celle de « l'existence facticement jetée qui trouve dans la temporalité sa propre condition de possibilité » (SZ 435). Le verbe « tomber » change alors radicalement de sens : « L'« esprit » ne tombe pas tout d'abord dans le temps, mais il *existe* comme *temporalisation* originaire de la temporalité » (SZ 436). Le vrai problème n'est donc pas de tomber *dans* le temps, mais d'accepter d'être *soumis* au temps et donc de devoir se comprendre *à partir de lui* : « Loin que « l'esprit » tombe *dans* le temps, c'est l'existence factice qui, en tant que déchéante (*als verfallende*), « tombe » *hors de* la temporalité authentique. Or ce « tomber » lui-même a sa possibilité existentielle dans un mode de temporalisation inhérent à la temporalité de celle-ci » (SZ 436)¹.

§ 83. L'ANALYTIQUE TEMPORALO-EXISTENTIELLE DU DASEIN ET LA QUESTION FONDAMENTAL-ONTOLOGIQUE DU SENS DE L'ÊTRE EN GÉNÉRAL

Ce bref paragraphe de conclusion propose une sorte de bilan qui ferme la boucle avec le projet initial défini dans la préface : « élaboration concrète de la question du sens de l'être » comme « propos » (*Absicht*) de l'ouvrage ; « interprétation du *temps* comme l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général », comme son « but provisoire » (SZ 1). Ce but provisoire est-il maintenant atteint ? Ce qui est atteint en tout cas, c'est la *temporalité* comme sens ontologique du souci et, en ce sens, comme « fondement » de l'intégralité originaire du *Dasein*.

9. Cf. le passage de GA 32 cité plus haut.

1. De nouveau on notera le ton nettement plus polémique en GA 21, où Heidegger parle d'*Erschleichung* (p. 259), de « séduction dialectique » qui engendre une « confusion que certains prennent pour de la profondeur » (p. 260).

Deux notions, à première vue contradictoires, dominent ce paragraphe : *Begründung* et *Weg*, « fondation » et « chemin ».

1/Ce qui, du point de vue méthodologique, fait la principale différence entre l'analyse préparatoire de la première partie, et sa reprise approfondissante dans la seconde partie, c'est que la première est en régime de *Aufzeigung* (mise en évidence), alors que la seconde est en régime de *Begründung* des phénomènes. A la différence de la traduction par « justification » (Martineau et Vezin), je suggère de traduire ce terme par « fondation ». C'est en effet une *fondation*, au sens de l'identification de la source donatrice de tout sens qu'opère la seconde partie de *Sein und Zeit*¹.

Mais quoi qu'il en soit de l'importance des résultats obtenus, il s'agit d'une simple étape sur un chemin dont le véritable but reste « l'élaboration de la question de l'être en général » (SZ 436). Au terme de *Sein und Zeit*, l'auteur et son lecteur ne sont pas *in statu possidentis*, mais *in statu viatoris*. L'ontologie fondamentale cherchée reste encore hors de portée. En revanche, rien n'indique que le chemin parcouru ait été vain et qu'il se soit soldé par un échec. Au contraire : il faut chercher *plus loin*, sans renier quoi que ce soit des résultats déjà acquis, et non dans une autre direction, en restant fidèle à la définition de la philosophie proposée au § 7 (SZ 38) et réaffirmée ici : « La philosophie est ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein* qui, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il jaillit et vers où il rejaillit » (SZ 436). Jaillissement et rejaillissement, *Entspringen* et *Zurückschlagen* : une fois encore nous est rappelé que *Sein und Zeit* ne propose pas seulement une « théorie » du « cercle herméneutique », mais que la compréhension ontologique elle-même se modèle sur cette circularité.

Ce n'est pas comme si, par ce rappel, Heidegger voulait prévenir son lecteur que, de la première à la dernière page de l'ouvrage, il n'avait fait que tourner en rond dans le plus vaste des cercles. C'est au contraire une nouvelle question et une nouvelle difficulté qu'il s'agit maintenant d'affronter : que faut-il entendre au juste par « fondation » (*Begründung*) dans le cas présent ? De quel genre de *fondation* l'ontologie fondamentale a-t-elle besoin ? « L'ontologie se laisse-t-elle *ontologiquement* fonder, ou bien est-il besoin pour cela d'un fondement *ontique*, et quel étant doit-il assumer la fonction de la fondation ? » (SZ 436).

2/Aussitôt qu'elle est posée, la question déclenche une véritable avalanche d'interrogations, destinées à rendre problématiques la plupart des différences et des distinctions habituelles de l'ontologie. Ici nous retrouvons la seconde notion capitale, celle du *chemin*. En même temps qu'il parle de manière répétitive et insistante le langage de la fondation, Heidegger recourt

au langage du chemin et du cheminement : « Ce qu'il faut, c'est chercher et emprunter un *chemin* pour la mise au jour de la question fondamentale-ontologique. Le chemin est-il le *seul*, ou en général le *bon*, voilà qui ne peut être décidé qu'après son *parcours* » (SZ 437).

Le lecteur qui a accompagné Heidegger sur son chemin peut avoir l'impression d'avoir fait beaucoup de chemin, d'avoir arpenté bien des sentiers ardu, depuis la préface, où, par la voix de l'étranger d'Elée, Heidegger l'avait convié à la nécessité d'une nouvelle *γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας* (SZ 2). Rien ne serait plus faux que de supposer qu'au terme de *Sein und Zeit*, on est délivré de ce grand combat. En réalité, la lutte ne fait que commencer : « Le *litige* au sujet de l'interprétation de l'être ne peut pas être aplani, *parce qu'il n'est même pas encore allumé* » (SZ 437). Est-ce à dire qu'on revient à la case-départ ? Nullement, car dans la situation initiale, nous étions totalement désarmés devant le litige. Maintenant nous sommes « armés » ou « équipés » (*Zurüstung*). Armés pour quoi ? Pour *attaquer* enfin la question sous-jacente à toute l'analyse de la temporalité originnaire : « Un chemin conduit-il du *temps* originnaire au sens de l'être ? Le temps lui-même se manifeste-t-il comme horizon de l'être ? » (SZ 437).

1. Cette problématique du *Grund* et de la *Begründung* recevra un approfondissement considérable, notamment en référence à Leibniz, dans les textes de la période immédiatement suivante.

III

Temps et être

L'invention de la différence ontologique

Introduction générale

Au terme de cette interprétation intégrale de *Sein und Zeit*, je ne peux que ratifier la formule de Jean-François Courtine qui parle d'une œuvre « doublement inachevée »¹. Si le premier inachèvement, à savoir l'absence des trois grandes déconstructions historiques annoncées — portant successivement sur la doctrine kantienne du schématisme, le *cogito* cartésien et le traité aristotélicien du temps — est, comme nous l'avons vu, en grande partie compensé par les *Vorlesungen* de la période marbourgeoise, il n'en va pas de même avec le second inachèvement, à savoir la rétention de la troisième section de la première partie, qui aurait dû s'intituler : « Temps et être ». Tout au long de son œuvre ultérieure, Heidegger n'a cessé de commenter — pas toujours dans les mêmes termes — les raisons de cet inachèvement partiel. La longue auto-interprétation sur laquelle s'ouvre le volume 49 de la *Gesamtausgabe* est particulièrement explicite à ce sujet. En 1941 Heidegger informe les auditeurs de son cours sur Schelling des circonstances précises qui l'ont conduit à interrompre la publication de cette partie de *Sein und Zeit*, alors qu'elle était déjà sous presse. La décision fut prise « au cours des dernières journées du mois de décembre 1926, lors d'un séjour à Heidelberg chez Karl Jaspers » (GA 49, 39), très exactement « le jour où nous parvenait la nouvelle de la mort de Rilke » (GA 49, 40).

Ces indications sont précieuses, non seulement parce qu'elles manifestent l'allure dramatique que Heidegger a voulu donner à la décision d'interrompre la publication (l'allusion à la mort de Rilke), mais parce qu'elles indiquent un motif central de cette interruption. Celle-ci est inséparable d'une rupture interpersonnelle, qui prendra quelques années plus tard une allure bien plus dramatique : ce sont précisément les entretiens avec Jaspers qui semblent avoir persuadé Heidegger du caractère « insuffisant » (*unzureichend*) de son élaboration, notamment en ce qui concerne le « concept existentiel conforme à *Sein und Zeit* ». Mais, dans le même contexte, Heidegger précise aussi qu'il nourrissait l'espoir — qui s'avérait illusoire — que d'ici une année, « tout pourrait déjà être dit plus clairement ». C'est précisément

1. Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 161.

autour de ce bref temps de clarification, qui correspond aux derniers enseignements de Marbourg, que je voudrais nouer la troisième partie de mon interprétation. En choisissant comme titre général le titre même de la troisième section de *Sein und Zeit* je formule un double pari herméneutique.

1/ Il s'agit d'abord de réitérer le pari général qui sous-tend toute mon entreprise, à savoir que l'achèvement, lui-même fragmentaire, de l'ouvrage *Sein und Zeit* n'est pas synonyme de l'abandon du chantier « *Sein und Zeit* ». Que Heidegger lui-même éprouvait la nécessité de recourir à ce genre de distinction, nous en trouvons de nombreux exemples dans son auto-interprétation ultérieure. Ainsi par exemple dans la longue auto-interprétation sur laquelle s'ouvre le même cours du premier trimestre 1941 consacré au traité de la liberté de Schelling.

Sein und Zeit : un « livre » et une « nécessité »

« L'important n'est pas de dégager une prétendue "position personnelle" et, à plus forte raison, il ne s'agit pas de défendre une "originalité" qui serait menacée. La difficulté reste certes qu'il faut parler du propre. Ici des illusions sur soi-même sont inévitables, même s'il y a une distance temporelle par rapport à ce qui fut communiqué autrefois. (Cela ne veut pas dire que *Sein und Zeit* soit devenu pour moi-même une chose passée. Même aujourd'hui je n'ai pas "avancé plus loin", ne fût-ce que parce que je sais toujours plus clairement que je ne dois pas avancer "plus loin" ; mais peut-être me suis-je approché un peu plus de ce que j'ai tenté dans *Sein und Zeit*.)

« Nous prenons *Sein und Zeit* comme nom pour une réflexion dont la nécessité déborde de loin le faire d'un seul individu, qui ne saurait "inventer", mais pas non plus maîtriser ce qui est nécessaire. Nous distinguons donc entre la nécessité que désigne le nom *Sein und Zeit* et le "livre" qui porte ce titre. (*Sein und Zeit* comme nom d'un événement dans l'estre même. *Sein und Zeit* comme formule pour une réflexion au sein de l'histoire de la pensée. *Sein und Zeit* comme titre d'un traité qui tente une mise en œuvre de cette pensée.) Que ce livre a ses défauts, je pense moi-même en savoir quelque chose. Il en va comme de l'ascension d'une montagne non encore gravie. Parce qu'elle est raide et inconnue à la fois, celui qui y marche commence parfois à dévisser. Tout à coup le randonneur s'est trompé de voie. Parfois aussi il dévisse, sans que le lecteur s'en rende compte, puisque la pagination continue ; ici on peut même dévisser à plusieurs reprises » (GA 49, 26-27).

Ce genre de déclaration prouve clairement que, au moins dans l'auto-interprétation de Heidegger lui-même, la fin de la rédaction de l'ouvrage n'est nullement synonyme de clôture du chantier correspondant. Si donc on se demande quand il a décidé de fermer pour de bon ce chantier, la réponse ne peut être que celle-ci : à vrai dire jamais, car dans toute l'œuvre ultérieure on ne trouve aucune trace d'une déclaration que *Sein und Zeit* serait définitive-

vement dépassé. Au contraire, jusque dans les derniers textes, Heidegger ne cesse d'affirmer que le chantier de problèmes ouvert avec *Sein und Zeit* reste toujours nécessaire à titre de *chemin*, ce qui n'exclut pas, mais exige au contraire, des modifications considérables de la manière d'aborder les problèmes¹.

La vraie question serait alors celle de savoir quand commencent les remaniements de ce chantier. Question assez difficile car, en l'absence d'une date officielle de clôture, c'est à l'interprète de vérifier à partir de quand et de quelle manière le cahier de charges initial commence à se modifier. Notre hypothèse est purement conjecturale : nous appuyant sur un certain nombre d'indices — éclipse progressive du terme « phénoménologie » dans le titre des cours ; apparition de plus en plus massive du terme « métaphysique » — nous localisons une première césure aux alentours des années 1928-1929², en admettant, avec certains interprètes, Otto Pöggeler et Jean-François Courtine notamment, que la leçon inaugurale de juillet 1929 : « Qu'est-ce que la métaphysique ? », marque une étape importante dans le développement de la question de l'être³. C'est pourquoi notre interprétation du chantier *Sein und Zeit* s'arrêtera en deçà de ce seuil qui inaugure, discrètement d'abord, puis de plus en plus explicitement, le début des tentatives obstinées, incessantes, « de donner une figure plus initiale au questionnement institué par *Etre et temps*, c'est-à-dire de soumettre la question entreprise dans *Etre et temps* à une critique immanente » (ZSD 61 [Qu. IV, 122]).

2/ C'est précisément ce seuil d'une « critique immanente » que la présente interprétation s'interdit de franchir. En respectant intégralement les indications de Heidegger que le temps de clarification correspond aux derniers cours de Marbourg, qui, dans leur ensemble, appartiennent à *Sein und Zeit*, 1^{re} partie, « Temps et être » (GA 9, 134 ; cf. GA 2, 55 ; GA 49, 54), ce sont les textes produits entre 1927 et 1928, dans le sillage immédiat de l'*Hauptwerk*, que je voudrais examiner. Il s'agit d'abord de la conférence *Phénoménologie et théologie*, prononcée à deux reprises, en mars 1927 à Tübingen et en février 1928 à Marbourg. C'est sur cet « interlude » que je voudrais ouvrir cette troisième partie, avant de me tourner vers les trois derniers cours de la période marbourgeoise, auxquels je me suis déjà reporté à plu-

1. Les *Beiträge zur Philosophie* offrent des illustrations saisissantes de la remise en chantier de certaines notions cardinales de *Sein und Zeit*, telles que : temporalité originelle, résolution, *Dasein*, être-pour-la-mort, etc. Une dizaine d'années plus tard, Heidegger se sert de *Sein und Zeit* comme d'une sorte de manuel pour initier les psychiatres de Zollikon aux principes de base de la phénoménologie.

2. Ajoutons également l'information précise que c'est sous le coup de la publication, en 1931, de l'*Existenzphilosophie* de Karl Jaspers, que Heidegger a décidé de « rayer le terme *existence* du lexique de la pensée dans l'environnement de la question de *Sein und Zeit* » (GA 49, 54), ce qui entraîne l'obligation de chercher des termes de substitution plus adéquats tels que : *Inständigkeit*.

3. Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 187-189.

sieurs reprises : les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (GA 24), *L'interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant* (GA 25) et le cours *Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26) du semestre d'été 1928 qui achève la période marbourgeoise de Heidegger qui, comme nous l'avons vu, est par excellence la période *Sein und Zeit*.

Il est évidemment hors de question de proposer une interprétation intégrale de ces textes, dans le style de celle adoptée plus haut pour *Sein und Zeit*. Non qu'ils ne le méritent pas. Mais, plus que jamais, il s'agira d'appliquer à la lettre la formule : « visite de chantier », en dégagant de ces textes les traits les plus révélateurs de leur appartenance à la problématique même de *Sein und Zeit*. C'est l'allure générale du *travail de clarification* entrepris par Heidegger qu'il s'agira de caractériser, en l'ordonnant à l'idée même de l'*ontologie fondamentale*. Sans forcer l'interprétation, il me semble que cette relecture, fatalement plus synchronique que diachronique, peut emprunter les lignes de force de la triple découverte fondamentale sur laquelle s'était ouvert l'enseignement de Marbourg. C'est donc en se demandant comment se présentent, à l'issue de *Sein und Zeit*, les trois découvertes fondamentales de la phénoménologie, à savoir l'intentionnalité, l'intuition catégoriale et l'*a priori*, qu'on aura probablement les meilleures chances de conquérir une vue d'ensemble sur l'originalité du projet d'une ontologie fondamentale. Je conclurai ce triple examen par un bref regard sur la première auto-interprétation de Heidegger, qui commence précisément au moment où il s'apprête à quitter Marbourg.

I

Interlude : phénoménologie et théologie

L'objet de cet « interlude » est l'analyse de la version publiée de la conférence *Phénoménologie et théologie*¹. Plusieurs raisons invitent à inclure cette conférence dans une interprétation d'ensemble de *Sein und Zeit*.

1 / Une raison biographique tout d'abord. L'époque de Marbourg fut par excellence pour Heidegger une période marquée par des rencontres fréquentes avec des théologiens, non seulement des enseignants, tels que Paul Tillich et surtout Rudolf Bultmann, mais aussi des élèves plus ou moins directement concernés par une problématique théologique, tels que Hans Jonas ou Hannah Arendt. Le fait que Heidegger lui-même mentionne sa conférence dans le cours sur la *Critique de la raison pure* de Kant au semestre d'hiver 1927-1928 (GA 25, 17 [38]) n'a dès lors rien de surprenant.

2 / Indépendamment de ces raisons contextuelles, il y a des raisons plus fondamentales qui exigent de rattacher cette conférence à la problématique même de *Sein und Zeit*. Ce n'est pas par hasard que, dans la préface allemande à cette conférence, Heidegger lui-même renvoie au § 7 de l'*Hauptwerk*, concernant le concept de la phénoménologie et son rapport aux sciences positives, dont la théologie fait partie. En un sens, la conférence peut être lue comme la version développée d'une thèse relative à la crise des fondements en théologie, formulée dès le § 3 de *Sein und Zeit* : « La théologie est en

1. Conférence donnée initialement devant le Cercle de théologie évangélique de Tübingen le 9 mars 1927, puis reprise le 14 février 1928 à Marbourg. Parue d'abord en traduction française dans les *Archives de philosophie*, XXXII (1969), 355-415, à l'occasion du 80^e anniversaire du philosophe, elle fut publiée en édition allemande en 1970, avec une dédicace : « A Rudolf Bultmann en hommage, en souvenir amical des années de Marbourg, 1923 à 1928 » (« Phänomenologie und Theologie », Frankfurt, Klostermann, 1970, 11-33, cf. *Wegmarken*, GA 9, 45-67). La pagination sera indiquée en référence au tome 9 de la *Gesamtausgabe*, en y ajoutant la pagination de la traduction française, reprise dans Ernst Cassirer/Martin Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie et autres textes de 1929-1931*, présentés par Pierre Aubenque, Paris, Ed. Beauchesne, 1972, p. 101-121. Chaque fois que cela m'a paru nécessaire, j'ai modifié la traduction.

quête d'une interprétation (*Auslegung*) plus originelle de l'être de l'homme par rapport à Dieu, qui soit prédessinée par le sens même de la foi et qui demeure en lui. Lentement, elle recommence à comprendre l'intuition (*Einsicht*) de Luther, suivant lequel sa systématique dogmatique repose sur un "fondement" qui n'est point issu d'un questionnement primordialement croyant, et dont la conceptualité non seulement ne suffit pas à la problématique théologique, mais encore la recouvre et la distord » (SZ 10, trad. mod.).

Déclaration remarquable à plus d'un titre, non seulement parce qu'y figure le nom propre de Martin Luther, dont nous avons relevé la présence dans le quadrilatère fondamental des quatre noms propres — Husserl, Aristote, Kierkegaard, Luther — par lesquels, en 1923, Heidegger cherche à définir sa propre identité, mais aussi parce qu'elle identifie la crise des fondements en théologie avec une critique des concepts avec lesquels travaille la théologie dogmatique. Ici encore, le passage parallèle des *Prolegomènes*, plus explicite, permet de préciser le sens de cette critique : « La théologie veut partir d'un renouvellement de la foi, c'est-à-dire du rapport fondamental à la réalité qui est thématique pour elle. Elle veut atteindre une explication plus originelle de l'être de l'homme par rapport à Dieu, c'est-à-dire atteindre un détachement de la question fondamentale de l'homme de la systématique traditionnelle de la dogmatique. Car cette systématique repose au fond sur un système philosophique et une conceptualité dont le sens même implique que la question de l'homme aussi bien que la question de Dieu et, à plus forte raison, la question du rapport de l'homme à Dieu marche sur la tête » (*auf den Kopf gestellt ist*, GA 20, 9).

C'est certainement à l'école de Luther, mais aussi en compagnie de Rudolf Bultmann, que Heidegger apprend la nécessité d'une théologie qui se remet à marcher sur les pieds. Mais toute la question est de savoir quel genre de service la philosophie, en l'occurrence la phénoménologie, peut rendre à ce désir théologique. C'est ici qu'il faut d'abord prendre en compte un certain nombre d'affirmations récurrentes, contemporaines du projet de l'élaboration d'une herméneutique de la facticité, qui mettent en avant l'athéisme connaturel de la philosophie, un athéisme qui n'est pourtant pas synonyme de négation de Dieu. Le thème apparaît dès le cours de 1921-1922 sur Aristote, sous forme d'une déclaration péremptoire : « La philosophie elle-même, en tant que telle, est athée, dès lors qu'elle se comprend radicalement » (GA 61, 199). Elle réapparaît dans un passage suggestif du rapport Natorp, où Heidegger déclare que la tâche fondamentale qu'il assigne à la philosophie sous les espèces d'une herméneutique de la facticité, à savoir « prendre en charge, à partir d'elle-même et conformément à ses propres possibilités facticielles, la vie facticielle », implique que la « philosophie est fondamentalement athée » (*Interprét. phén. d'Aristote*, op. cit., p. 27).

Que pareil « athéisme » ne saurait en aucun cas avoir le sens d'une proposition théorique du genre : « Dieu n'existe pas, je ne l'ai pas rencontré »,

est affirmé clairement par la note qui accompagne ce passage : « Toute philosophie qui se comprend elle-même en ce qu'elle est doit nécessairement, en tant que modalité facticielle de l'explicitation de la vie, savoir — et cela précisément quand elle a encore quelque "pressentiment" de Dieu — que l'arrachement par lequel elle reconduit la vie à elle-même (*dieses von ihr vollzogene zu sich selbst Zurückreißen des Lebens*) est, en termes religieux, une façon de se déclarer contre Dieu (*eine Handaufhebung gegen Gott*). Mais c'est par là seulement qu'elle demeure loyale devant Dieu, c'est-à-dire à la hauteur de la seule possibilité dont elle dispose ; athée signifie donc ici : délivré de toute préoccupation et de la tentation de simplement parler de religiosité. L'idée même de philosophie de la religion, surtout si elle ne fait pas entrer en ligne de compte la facticité de l'homme, n'est-elle pas un pur non-sens ? » (*ibid.*, p. 53).

Ici encore il s'agit d'une affirmation remarquable. D'abord par l'allure délibérément dramatique des formulations choisies : *Zurückreißen* et *Handaufhebung*. Si la religion établit des liens (*religio* = *re-ligare*), alors le geste constitutif de la philosophie ne saurait signifier qu'une chose : défaire ces liens, non en raison d'une intention délibérément polémique, telle qu'elle caractérise par exemple certaines formes de critique philosophique de la religion, mais en raison de la signification existentielle de son geste constitutif : reconduction violente (*Zurückreißen*) du *Dasein* à sa propre facticité et à ce qui, dans la vie facticielle, lui montre qu'il « y va pour elle-même de son être même » (*ibid.*, p. 27). Inversement, d'un point de vue religieux, ce geste ne saurait avoir d'autre signification que la signification adversative d'une révolte contre Dieu, littéralement, une façon de « lever la main contre Dieu » (*Handaufhebung*). Et pourtant, cette attitude semble être compatible avec un « pressentiment » du divin, une *Ahnung*, qui est le terme même dont Schleiermacher se sert dans les *Discours sur la religion* pour évoquer la possibilité d'une transcendance religieuse, au-delà et au-dessus de l'humanité. La discipline qui est visée dans cette déclaration n'est pas la théologie, mais d'abord la philosophie de la religion.

Un passage des *Prolegomènes*, répétant la même affirmation, précise que c'est bien de la philosophie sous les espèces d'une phénoménologie exclusivement vouée à l'investigation catégoriale qu'il s'agit : « La phénoménologie, tant qu'elle se comprend elle-même, maintiendra cette démarche investigatrice, à l'encontre de toute prophétie au sein de la philosophie et de toute aspiration à vouloir, d'une manière ou d'une autre, diriger la vie (*Lebensleitung*). La recherche philosophique c'est de l'athéisme et elle le demeure, et c'est pourquoi elle peut se permettre la "présomption de la pensée" (*die Anmaßung des Denkens*). Non seulement elle se la permettra, mais celle-ci est la nécessité interne de la philosophie et sa véritable force et justement par cet athéisme elle devient ce que disait un jour quelqu'un de grand : un "gai savoir" » (GA 20, 109-111).

Nous verrons plus loin que ce passage jette un éclairage décisif sur la conclusion abrupte de la conférence de 1927. Même si la qualification

athée de la philosophie n'y est pas mentionnée, rien ne permet de supposer qu'à l'issue de *Sein und Zeit* Heidegger aurait renoncé à opposer le « gai savoir » philosophique avec la part inévitable d'orgueil qu'il implique, à l'humilité de la foi, sans laquelle il n'y a pas de vraie théologie. De fait, l'athéisme connaturel de la philosophie est encore invoqué dans une note du dernier cours de Marbourg. Elle intervient dans un contexte très précis, auquel nous reviendrons plus loin : la discussion du problème de la transcendance. Il s'agit pour Heidegger d'échapper au double piège que représente un concept purement épistémologique de la transcendance (impliquant l'idée d'un sujet encapsulé dans sa propre sphère d'immanence, *GA* 26, 210) et d'un concept exclusivement « théologique » qui met en opposition la contingence du même sujet et l'inconditionné qui l'excède (*das Überschwängliche*, *GA* 26, 211) sur lequel il ne saurait avoir de prise.

C'est précisément dans ce contexte que Heidegger fait intervenir sa thèse que le problème de la transcendance doit être repris dans la question de la temporalité et de la liberté. Or, cela semble impliquer qu'il doit être possible de trouver, au sein même de la compréhension de l'être, un équivalent fonctionnel de cette transcendance théologique qui s'énonce dans le lexique de l'excès. Deux figures de la « transcendance », l'une et l'autre connotées par la particule allemande *Über-*, semblent alors se faire face : la figure théologique (*das Überschwängliche*) et — ce qui est un thème nouveau — la figure ontologique de l'être, compris comme surpuissance (*das Übermächtige*) ou comme sainteté. Ici s'annonce une ligne de réflexion sur les rapports entre l'être et le *daimonion*, dans laquelle Heidegger s'engagera de plus en plus décidément après 1928.

Ce qui retiendra ici notre attention, en vue de notre lecture de la conférence *Phénoménologie et théologie*, ce sont deux choses : 1/D'une part, pour Heidegger le concept de transcendance qui résulte directement de l'analytique existentielle est le seul qui permette de comprendre l'idée de l'être comme surpuissance, à l'encontre de toute recherche orientée vers un Toi absolu, le *bonum*, la valeur ou l'Eternel (*GA* 26, 211). Ce que vise cette déclaration polémique, c'est la philosophie de la religion dans l'expression qu'elle reçoit chez Max Scheler. 2/Cette investigation n'a rien à voir avec la croyance ontique en Dieu. En ce sens, elle est donc suspecte d'athéisme. Mais, ajoute Heidegger, il importe de se demander de quel côté se trouve la vraie *Gottlosigkeit*. Peut-être le métaphysicien authentique, qui se livre à ce type d'exploration ontologique, est-il plus religieux que les croyants habituels, membres d'une « Eglise » ou même les « théologiens », toutes confessions confondues !

Cette ultime occurrence du terme « athéisme », dans le corpus des textes qui nous intéressent ici, rejoint directement l'agacement que Heidegger exprimait déjà en 1921-1922 face à la démultiplication des « Eglises, convents, cercles, corporations », revendiquant chacune une interprétation de la vie qui encercle celle-ci (*GA* 61, 188). Elle invite à chercher derrière la pro-

blématique officiellement « épistémologique » de la conférence, des options existentielles plus profondes. Mais même si l'on ne veut prendre en considération que l'aspect « épistémologique » du problème, il est facile de vérifier le lien avec l'*Hauptwerk*. En effet nous y avons vu effleurer à plusieurs reprises les traces d'un débat possible avec la théologie, qui engage une réflexion d'ordre « épistémologique », pour autant que la théologie fait partie des disciplines qui, au terme d'une « crise des fondements », sont obligées d'explicitier leur ontologie régionale (*SZ*, § 3-4). S'y ajoute une question d'ordre anthropologique (l'anthropologie théologique est en un sens plus proche de l'analytique existentielle qu'aucune anthropologie philosophique ne saurait l'être (*SZ*, § 11) et enfin la discussion d'un certain nombre de théologoumènes plus particuliers, par exemple la doctrine du péché originel (*SZ*, § 58).

3/ Que le terme « phénoménologie » figure dans le titre de cette conférence n'est certainement pas un hasard. Il est vrai que les interprètes y ont parfois insuffisamment prêté attention, faisant comme si le terme était simplement synonyme de philosophie. Même si une telle lecture a le mérite de mettre en évidence le rôle canonique de cette conférence pour la détermination de la conception heideggérienne du rapport entre philosophie et théologie, non seulement à l'époque de *Sein und Zeit*, mais au-delà, l'interprétation doit porter sur la spécificité *phénoménologique* de ce rapport.

4/Si elle est relue dans cette perspective, nous découvrons aujourd'hui de nouvelles raisons de méditer les thèses de cette conférence. S'il est vrai, comme le suggère un ouvrage polémique de Dominique Janicaud, que nous assistons depuis une quinzaine d'années à un « tournant théologique » de la phénoménologie française¹, il peut être intéressant de méditer le texte de Heidegger, d'autant plus que celui-ci est invoqué comme une sorte de garde-fou contre une phénoménologie qui se fourvoierait complètement en se précipitant à corps perdu — et sans doute devrait-on ajouter, « à raison perdue » — dans la « théologie ». Malgré ses excès polémiques, Dominique Janicaud soulève une question importante, malheureusement masquée par un concept trop monolithique de la théologie, qui n'arrive pas à différencier le statut très différent d'une théologie juive et chrétienne, et, à l'intérieur même de la dernière, les différences entre la théologie systématique ou dogmatique, la mystique et la spiritualité. Un des mérites de la conférence de Heidegger est de définir avec rigueur une certaine idée de la théologie. Une longue lettre adressée à Elisabeth Blochmann révèle d'ailleurs les présupposés explicites, le non-dit de cette conférence.

1. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Ed. de L'Eclat, 1991.

« Un travail sciemment ambivalent » :
le philosophe face aux demandes théologiques

Hütte, 8 août 1928.

Chère Elisabeth !

« C'est devant la hutte au soleil de l'après-midi, sous l'érable, alors que le vent vient de la vallée, que je vous écris et tout d'abord je vous remercie pour la lettre dense relative à la conférence.

« Ce que vous m'écriviez, et la manière dont vous m'écriviez, m'a apporté une grande joie, car tout ce que vous alléguiez n'était que de l'essentiel. Mais répondre aussitôt, ce qui est souvent la meilleure chose, ce semestre tumultueux, qui à présent est parvenu heureusement à terme, et qui me valut un adieu vraiment beau de la part de mes auditeurs et de mes élèves, me l'interdisait. A présent je me tourne lentement vers Freiburg, mais, comme je le découvre quotidiennement pendant ces jours de repos, c'est une manière de situer les tâches plus en profondeur, respectivement une manière de me risquer lentement à des choses qui me furent encore inaccessibles lors de mon premier temps fribourgeois. Et de cette manière, tout à fait indépendamment des circonstances et conditions externes plus agréables, cela deviendra pour moi-même quelque chose de totalement nouveau.

« Déjà le dernier séminaire de Marbourg, cet été, fut un nouveau chemin ou plutôt l'exploration pas à pas de sentiers que je crus devoir simplement entrevoir pour longtemps encore.

« Toutes les questions que vous posez très légitimement et tout à fait clairement relèvent de ce champ de la métaphysique. Ma conférence est délibérément et tout à fait unilatéralement taillée en fonction d'un problème déterminé, qui me fut imposé au préalable par le but de la conférence : qu'est-ce qu'un théologien peut apprendre de la phénoménologie, qu'est-ce qu'il ne peut pas en apprendre ? De cette manière, d'une part la philosophie est prise exclusivement dans la perspective épistémologique et elle est prise elle-même comme "science" — d'autre part est *présupposée* la théologie et, à plus forte raison — étant donné que le thème, c'est la théologie *chrétienne* — la foi.

« Cette définition de la tâche me place, moi en tant que philosophe, dans un éclairage tout à fait louche (*komme ich als Philosoph in ein ganz schiefes Licht*), comme vous le voyez correctement et le tout devient une apologétique de la théologie chrétienne, au lieu d'un débat. Si j'avais pris ce dernier comme tâche, alors l'équipement devrait être tout autre — c'est-à-dire qu'il faudrait exposer en sa totalité le concept de la philosophie et, comme vous le voyez tout à fait correctement, être opposé pas seulement à la théologie, mais à la religion, et pas seulement à la religion chrétienne. La religion est une possibilité fondamentale de l'existence humaine, même si elle est d'un type tout à fait différent de la philosophie. Celle-ci de son côté a sa foi — qui est la liberté du *Dasein* lui-même, qui ne devient existante que dans l'être-libre.

« La question de savoir si seulement la théologie est une science a naturellement surgi au cours de la discussion et, à Marbourg, — ce qui est caractéristique — venant de mes élèves. Même si personnellement je suis convaincu que la théologie n'est pas une science, je ne suis aujourd'hui pas encore en mesure de le *montrer effectivement*, c'est-à-dire de telle manière que soit en même temps comprise *positivement* la grande fonction de la théologie dans l'histoire de l'esprit. La simple négation

tion est aisée, mais dire ce qu'est la science elle-même et ce qu'est la théologie, si elle n'est ni philosophie, ni science — tout cela, ce sont des problèmes que je ne souhaitais pas voir happés par une discussion momentanée. Je pense m'approcher lentement de la base qui permettrait de poser ces problèmes en général — une réserve naturelle m'en empêchait dans la conférence et dans la discussion. Peut-être en septembre à Berlin y aura-t-il un moment plus propice. Il est tout à fait certain que cela ne peut pas marcher avec la forme habituelle, qui consiste à opposer dialectiquement, mais sans racines, science, art, religion, et d'autres choses les unes aux autres, à la manière de jetons sur des cases. Le problème ne devient vivant que si, ce faisant, les idées de la science, etc., se transforment en premier lieu plus radicalement.

« En fait partie ce à quoi vous avez fait allusion, à savoir le fait que les sciences historiques contiennent une compréhension propre de l'existence et même, j'en suis convaincu, que la distinction traditionnelle des sciences de la nature et de l'esprit sous toutes ses formes est une superficialité. D'un point de vue métaphysique, il n'y a qu'une seule science.

« Votre question concernant la compréhension préphilosophique de l'être qui correspond à la foi, à la différence de son explication en théologie, est tout à fait pertinente. Elle est liée à ce que nous appelons *metaphysica naturalis* — vision du monde naturelle. Certes, élucider ce que cela est est peut-être un des problèmes les plus difficiles de la philosophie.

« De l'essence du *Dasein* humain fait partie le fait qu'il philosophe pour autant qu'il existe. Être-homme, cela veut déjà dire philosopher — et parce qu'il en est ainsi, la libération de la philosophie *proprement dite* et *expresse* est tout à fait difficile. Ce que Kant par exemple cherche sous la forme tout à fait baroque d'une "logique de l'illusion", c'est — c'est ce qui m'est devenu tout à fait clair depuis l'hiver — la métaphysique de la vision du monde naturelle. Et c'est le problème qui restait encore voilé à Kant lui-même et qui, par la suite, devait à plus forte raison échapper à l'idéalisme allemand.

« Ainsi comprendrez-vous sans doute pourquoi je n'ai pas publié cette conférence "prête pour l'impression". Mais elle est pour moi en même temps un document du temps de Marbourg et elle devrait montrer comment, si déjà on se tient dans la foi chrétienne protestante et qu'on fait de la théologie, on doit prendre la philosophie, pourvu qu'on veuille seulement la prendre comme une aide et non comme une inquiétude fondamentale. Et de cette manière mon travail à Marbourg fut toujours sciemment ambivalent — venant en aide et inquiétant tout court — et c'est plus d'un que j'ai libéré de la théologie — savoir si c'est un mérite, on ne saurait le dire. Si les jeunes hommes concernés y ont trouvé leur liberté intérieure, je suppose que c'était pour leur bien.

« Le débat de fond avec la théologie et la foi, qui à vrai dire peut toujours seulement se produire dans le philosophe positif, exige certes comme travail méthodique préparatoire une construction tout à fait claire, poussée jusqu'à l'extrême, de la théologie, du point de vue de ce qu'elle revendique, *elle*, d'être — alors seulement elle peut être attaquée en son centre et en son essence — mais jamais si on prend pour base un concept vague. Je me réjouis que, passant outre à ces problèmes, vous êtes allée droit au principal » (Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel*, p. 24-26, trad. pers.).

La version publiée de la conférence contient la rédaction élaborée de la seconde partie de la conférence de Marbourg, dont le titre plus précis indique son véritable thème : *La positivité de la théologie et son rapport à la phénoménologie*. Pour comprendre le sens de ce titre, il faut se rappeler l'idée de la phénoménologie, telle que Heidegger la définissait dans le premier paragraphe des *Problèmes fondamentaux* : n'étant ni une discipline philosophique parmi d'autres, ni une simple propédeutique, « la recherche phénoménologique, quand on la saisit dans sa tendance fondamentale, ne peut rien représenter d'autre que la compréhension plus expresse et plus radicale de l'idée de philosophie comme science, à la réalisation de laquelle furent consacrés, depuis l'Antiquité jusqu'à Hegel, des efforts toujours renouvelés et convergents » (GA 24, 3 [19]). Sous les espèces de la phénoménologie, la philosophie devient « science première et suprême, ou encore, comme on disait à l'époque de l'idéalisme allemand, la science absolue » (GA 24, 4 [20]).

La problématique liminaire de la conférence *Phénoménologie et théologie* est ainsi exactement la même que celle des *Problèmes fondamentaux*. De part et d'autre, tout commence par le rejet d'une problématique déficiente, celle qui verrait dans l'opposition de la philosophie et de la théologie la concurrence (voire la rivalité mimétique) entre deux « visions du monde ». De fait, c'est bien cela qui semble s'être passé au début des années 20 dans l'épistémè de l'époque : les formulations classiques du rapport en termes de l'opposition « foi/savoir », ou plus modernes en termes de l'opposition « révélation/raison », se sont transformées en rivalité entre deux manières différentes, fatalement concurrentes, d'envisager le monde : une vision du monde « philosophique » d'un côté, qui propose une « interprétation du monde et de la vie à distance de la révélation et libre de toute foi » et, de l'autre côté, une vision du monde « théologique », « expression d'une vision du monde et de la vie conforme à la foi, en l'occurrence, la foi chrétienne » (GA 9, 47 [101]). Situation de guerre idéologique donc : si tout n'est qu'affaire de « tension et de combat entre deux positions idéologiques », il s'agit forcément d'une guerre partisane, dans laquelle la victoire ne sera pas remportée par celui qui a les meilleurs arguments, mais « par la manière, l'ampleur et la force de la conviction et de la « proclamation » (*Verkündigung*) idéologique » (*ibid.*).

Il suffit de relire le § 2 des *Problèmes fondamentaux* (GA 24, 5-14 [21-28]) pour découvrir les raisons profondes qui empêchent Heidegger de se laisser piéger par ce type de problématique. En tant qu'archi-science, la phénoménologie ne saurait en aucun cas élaborer une *Weltanschauung* ou une *Lebensanschauung*, même si elle est « elle-même une forme originaire (*Urform*) insigne de *Weltanschauung* » (GA 24, 13 [27]) ! Mais ce refus est également lié à une conception déterminée de la théologie, qu'il convient d'examiner de plus près, car il n'est pas sûr que la philosophie, c'est-à-dire la phénoménologie comme archi-science, peut rencontrer la théologie qui, elle, ne serait que la mise en forme rationnelle d'une « vision du monde ». Consciente de l'originalité de son projet, la phénoménologie doit récuser radicalement toute sollicitation venant d'une vision du monde, que celle-ci revête une expression religieuse ou non.

D'où l'avertissement : « Le concept de phénoménologie catholique est encore plus inepte que celui de mathématique protestante » (GA 24, 28 [39]) !

Au lieu de se fourvoyer dans un débat de type « idéologique », Heidegger aborde le problème par l'angle *épistémologique* du rapport possible entre *deux sciences*. Il ne s'agit pourtant pas d'effectuer une enquête historique, dans la ligne de ce qu'on appellerait aujourd'hui une « archéologie du savoir », portant sur la genèse historique et l'état contemporain de deux sciences. Il s'agit au contraire de soulever la question de principe du *statut* même de ces sciences, des *possibilités*, déjà réalisées ou encore à venir, non encore exploitées, contenues dans leur idée même ! Seule la « construction idéale des idées des deux sciences » (GA 9, 47 [102]) permet de déterminer leur véritable rapport. Que la question de la phénoménologie comme science se confond avec celle de ses *possibilités* est une thèse que nous avons déjà rencontrée à plusieurs reprises. Il s'agit maintenant de se demander ce que représente la théologie comme possibilité, car si entre la phénoménologie et la théologie rencontre il peut y avoir, celle-ci se fera de possibilité à possibilité.

Pareille confrontation suppose d'abord une idée générale de la science comme telle, que Heidegger se contente de décrire au moyen d'une « définition formelle » : « La science est le dévoilement fondationnel (*begründende Enthüllung*) d'un domaine en soi chaque fois fermé de l'étant, respectivement de l'être, en vue du dévoilement lui-même » (GA 9, 47 [102]). Cette définition formelle correspond exactement à la caractérisation des « ontologies régionales » proposée au § 3 de *Sein und Zeit*. La méthodologie, la conceptualité, les démarches cognitives mises en œuvre par les différentes sciences renvoient à chaque fois à une « ontologie régionale » qui ne se révèle pleinement que lors d'une « crise des fondements ». Il faut ajouter, dans la ligne de l'argumentation développée au § 4 de *Sein und Zeit*, que tout projet scientifique s'enracine dans une attitude déterminée du *Dasein* à l'égard d'un domaine déterminé de l'étant. Dans cette perspective, celle du concept *existential* de la science, repris et approfondi au § 69, la science en tant que « possibilité du *Dasein* » n'admet que deux expressions fondamentales : une expression *ontique*, regroupant l'ensemble des sciences de l'étant, c'est-à-dire l'ensemble des ontologies régionales sous-jacentes aux différentes sciences empiriques ; une expression *ontologique*, correspondant à la philosophie comme *archi-science*, comme *la science de l'être*.

Le dénominateur commun du premier groupe est la « positivité ». Ce que ces sciences prennent en considération, c'est l'étant disponible (*vorliegend*) à même l'existence préscientifique : la « nature » qui n'est pas une invention des physiciens, l'âme qui n'est pas une invention des psychologues, le langage qui n'est pas une invention des linguistes, l'homme qui n'est pas une invention des anthropologues, etc. Or, en philosophie, on ne trouve pas ce type de « positivité ». L'ontologie, tout en prenant en compte la diversité des étants, le fait dans une « optique » particulière, qui n'a pas d'équivalent dans aucune autre science : « conversion (*Umstellung*) fondamentale du regard dirigé vers l'étant : le regard se tournant de l'étant vers l'être, alors même que, bien que dans une attitude modifiée, l'étant reste néanmoins encore tenu en regard » (GA 9, 48 [103]).

De ce point de vue (le seul qui retient l'attention de Heidegger), les différences « épistémologiques » *relatives* entre les sciences (par exemple l'opposition diltheyenne entre les sciences « explicatives » et les sciences « compréhensives ») qu'il ne s'agit pourtant pas de nier, n'entrent plus en ligne de compte. Seule compte la différence *absolue* qui sépare la *positivité* des sciences prises ensemble de la philosophie, c'est-à-dire de l'ontologie. Et c'est au nom de cette différence absolue que Heidegger peut affirmer l'existence d'une différence, elle aussi absolue, entre la philosophie et la théologie : « La théologie est une science positive et donc, en tant que telle, absolument différente de la philosophie » (GA 9, 49 [103]), à tel point qu'on peut dire sans exagération que, en fin de compte, elle est encore plus proche de la mathématique que de la philosophie ! C'est cette thèse, dont Heidegger admet le caractère abrupt et extrême, qui nous fait sortir, par une sorte de coup de force, de la détermination « idéologique » de la concurrence entre deux visions du monde et de la vie inconciliables, placées soit sous le signe du « principe de la foi », soit sous celui de la raison.

Dès l'instant où cette thèse radicale est formulée, ne faudrait-il pas déjà clore le débat, puisque, apparemment, des disciplines aussi différentes n'ont rien à se dire et ne peuvent en aucun cas se rencontrer ? Face à une différence aussi fondamentale, ne serait-il pas plus décent de conclure avec Wittgenstein que « Ce dont on ne peut pas parler, il faut le taire » ? Et pourtant, Heidegger choisit non seulement de parler mais, paradoxalement, de parler même d'une certaine manière au nom de la théologie. Loin donc de conclure de la différence absolue à l'impossibilité de tout rapport, il se demande (de quel droit ?, au nom de quels critères ?) « comment, compte tenu de cette différence absolue de la philosophie, la théologie se rapporte à celle-ci ? » (GA 9, 49 [103]) et il se donne pour tâche « de caractériser la théologie comme science positive, et, en vertu de cette caractérisation, de clarifier son rapport possible avec la philosophie qui en est absolument différente » (*ibid.*). Formulation étonnante : comment une différence absolue peut-elle malgré tout fonder un rapport et, qui plus est, comme on le verra, un rapport *spécifique* ?

La seule réponse possible consiste à admettre que toutes les positivités ne sont pas équivalentes, même quand elles sont envisagées depuis l'autre rive de la différence absolue qui sépare la philosophie comme telle des sciences comme telles. La positivité de la théologie doit donc être *caractérisée* en sa spécificité *théologique*. Première concession capitale donc : s'agissant de la *théologie chrétienne*, la seule dont Heidegger discute le statut, celle-ci devra être créditée d'une « positivité d'un type particulier » (*eine solche eigener Art*, GA 9, 49 [104]). La situation se complique encore du fait que Heidegger ne tranche pas la question « la plus centrale », qui est celle de savoir si la théologie est une science et en quel sens elle l'est. Nous avons ici une étrange hésitation qui pèse sur toute l'argumentation : d'un côté, il faut faire comme si la théologie était une science ; d'autre part, l'élucidation de son *idée* précède d'une certaine manière la détermination de son statut scientifique.

Au fond, c'est la question de savoir en quel sens on peut transférer à la

théologie les trois critères fondamentaux que Heidegger retient pour caractériser la positivité de la science en général :

1 / La positivité présuppose l'existence d'un *étant déjà dévoilé* d'une certaine manière et qui, d'une manière ou d'une autre, doit déjà pouvoir être trouvé en tant que thème possible d'une interrogation *théorique* pouvant déboucher sur un *savoir* d'un type déterminé. A le regarder de plus près, ce premier critère enveloppe à son tour trois conditions, dont on peut se demander à quel prix, et en quel sens, elles peuvent être appliquées à la théologie :

- L'existence d'un « étant déjà dévoilé d'une certaine façon ». En quel sens le Dieu de la foi peut-il être dit un « étant déjà dévoilé d'une certaine façon » ?
- La condition de la *Vorfindlichkeit*. En aucun cas ce terme ne peut être traduit par « existence ». Il faut le prendre au sens littéral de « ce qui se trouve déjà là », avec un lien possible avec la *Vorhandenheit*. En quel sens le Dieu de la foi peut-il être dit *vorfindlich* ?
- La condition de l'*objectivation* et de l'interrogation théorique. Même si on peut concéder que la théologie n'est pas réductible à l'aspect purement pragmatique d'un certain nombre de règles de vie, comme le supposent un certain nombre de philosophes de la religion de la tradition analytique, qui se réclament de Wittgenstein¹, elle suppose malgré tout une articulation tout à fait particulière du théorique et du pratique qui n'a pas son équivalent dans d'autres sciences.

1. Citons, pour illustrer cette position, l'aphorisme suivant de Wittgenstein tiré des *Remarques mélangées* : « Quand celui qui croit en Dieu regarde autour de lui et demande : "D'où vient tout ce que je vois ?", "D'où vient tout cela ?", il ne désire pas une explication (causale) ; et l'astuce de sa question, c'est d'être malgré tout l'expression d'un tel désir. Il exprime en réalité une attitude à l'égard de toutes les explications. Mais comment cela se montre-t-il dans sa vie ? »

« C'est une attitude qui consiste à prendre une certaine chose au sérieux, et pourtant, ensuite, à partir d'un certain point, à ne plus la prendre au sérieux en alléguant qu'il existe quelque chose d'encore plus sérieux.

« Ainsi quelqu'un peut-il dire, par exemple, qu'il est très sérieux qu'un tel soit mort avant d'avoir pu achever une œuvre déterminée ; et qu'en un autre sens cela n'a aucune importance. On emploie d'habitude ici l'expression : "En un sens plus profond".

« Ce que je veux dire en réalité, c'est qu'il ne s'agit pas ici des mots que l'on prononce, ou de ce que l'on pense en le faisant, mais de la différence qu'ils marquent entre différents moments de la vie. Comment sais-je que deux hommes visent la même chose quand ils disent chacun croire en Dieu ? Et l'on peut dire exactement la même chose s'il s'agit de trois personnes au lieu de deux. La théologie qui fait porter ses efforts sur l'emploi de certains termes et certaines phrases, et qui bannit les autres, ne rend rien plus clair (Karl Barth). Elle s'agit en vain, pour ainsi dire, au milieu des mots, parce qu'elle veut dire quelque chose et qu'elle ne sait pas l'exprimer. C'est la pratique qui donne aux mots leur sens » (Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen - Remarques mélangées*, Mauvezin, TER, p. 100-101, trad. mod.).

2/ Le *positum* doit être accessible à une approche et à un commerce pré-scientifique qui manifeste déjà la teneur spécifique du domaine en question et du mode d'être des étants correspondants. Ce critère est plus facilement applicable à la théologie qui présuppose nécessairement la foi vécue, *in actu exercitu*.

3/ Ce rapport préscientifique aux étants qui font l'objet d'une science déterminée doit « déjà être éclairé et guidé (*geführt*) par une compréhension de l'être, même si celle-ci est encore préconceptuelle » (GA 9, 50 [104]). Ce critère exprime le lien nécessaire entre la compréhension ontologique proprement dite, qui a inévitablement une forme *conceptuelle*, et la précompréhension qui est toujours déjà là, de sorte que nous ne nous trouvons jamais en situation de « degré zéro absolu de compréhension ». Comment appliquer ce critère à la théologie ? Il importe ici de voir que Heidegger concède que cette « dépendance » « peut varier » selon la nature particulière de chaque domaine.

C'est sur l'arrière-plan de cette critériologie que doit être abordée la question de la *positivité* de la théologie, une question qui *ne se confond pas* avec celle de sa *scientificité*.

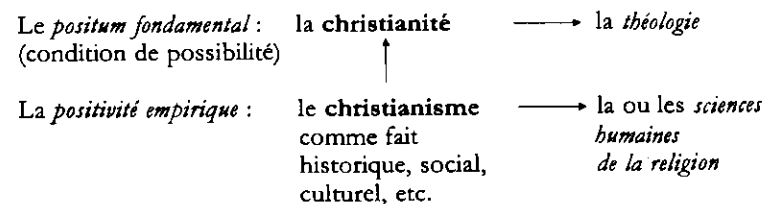
1. DU CHRISTIANISME À LA CHRISTIANITÉ : LA POSITIVITÉ SPÉCIFIQUE DE LA THÉOLOGIE

La première des trois questions retenues par Heidegger correspond au premier des trois critères. C'est en effet la question de savoir ce qui est « pré-donné » (*vorliegend*) à, ou « prétrouvé » (*vorfindlich*) par la théologie, les deux expressions étant pratiquement synonymes. Ici intervient une première décision négative qui consiste à écarter ce qu'on pourrait appeler la détermination *positiviste* du *positum*, qui réduirait la théologie à une simple science humaine de la religion. Or, le *positum* de la science théologique n'est pas le fait historique du christianisme, tel que l'appréhende l'historien des religions, ni le fait culturel correspondant, tel qu'il peut intréresser l'historien de la culture. On pensera ici à une approche comme celle de Max Weber dans son histoire du capitalisme et, en matière de théologie, aux positions de Ernst Troeltsch ou de Adolf von Harnack. Heidegger y voit une *Fehlbestimmung*, une « détermination erronée » (GA 9, 51 [105]) de la théologie. En réduisant la théologie à une science humaine de la religion, on se trompe tout simplement de marchandise !

S'agit-il alors de nier la dimension historique de la théologie, au nom d'une conception supranaturaliste d'une théologie formée par un système immuable de vérités éternelles ? Nullement ! Au contraire : loin de constituer un discours intemporel sur un fait historique, la théologie fait elle-même partie de l'historicité du fait chrétien. Si donc elle est « une science qui fait elle-même partie de cette histoire du christianisme, est portée par elle et la détermine à son tour » (*ibid.*), il faut sans doute déjà se demander si ce qui est vrai de la théologie est vrai des autres sciences. Dira-t-on de la physique qu'elle fait partie de l'histoire de la nature, « est portée par elle et la détermine à son tour » ? Peut-être le dira-t-on de telle ou telle science humaine, la sociologie par exemple, et, plus

encore, de la science de l'histoire. Mais, même dans ce cas, il semble que le rapport entre la théologie et le phénomène historique, dont elle est une dimension intrinsèque, soit plus étroit que dans les autres sciences.

Ce faisant, on n'a pas encore dépassé l'horizon d'une histoire générale des formations culturelles. Dire de la théologie qu'elle est « la prise de conscience de soi-même du christianisme en tant que manifestation de l'histoire universelle » (GA 9, 52 [106]) pourrait à la rigueur satisfaire un diltheyen hégélien ou un théologien disciple de Paul Tillich, soucieux de maintenir coûte que coûte le lien entre la culture et la théologie, mais aux yeux de Heidegger, ce n'est pas encore suffisant. Ce n'est pas l'histoire, conçue à la manière de Dilthey, ou la culture, conçue à la manière de Tillich, qui doit « comprendre » le « phénomène chrétien », c'est au contraire la théologie qui doit comprendre — théologiquement ! — l'un et l'autre phénomène ! D'où la définition plus rigoureuse de la théologie : elle est la « connaissance de ce qui seul rend possible que quelque chose tel que le christianisme existe comme événement de l'histoire universelle » ou encore : « Le savoir conceptuel concernant ce qui de prime abord (*allererst*) rend possible que quelque chose tel que le christianisme puisse devenir événement historique » (GA 9, 52 [106]). Du christianisme comme fait sociologique, historique, culturel « positif » il faut remonter à la positivité plus fondamentale qui le rend possible : la « christianité » (*Christlichkeit*).



Tout dépendra donc de la signification qu'on donnera à cette *Christlichkeit* qui est le vrai *positum* de la théologie. Le terme lui-même, qui joue également un rôle important chez Kierkegaard¹, est emprunté au théologien

1. Rappelons qu'aux yeux de Heidegger, la position singulière de Kierkegaard dans l'histoire de la pensée — singularité qu'il partage avec Nietzsche et Hölderlin (GA 65, 204) — s'explique par le fait qu'il n'appartient ni à la métaphysique, ni à la théologie. « Kierkegaard est un "penseur religieux" ; c'est-à-dire qu'il n'est ni un théologien, ni un "philosophe chrétien" (un pseudo-concept — *ein Unbegriff*) ; Kierkegaard est plus théologique qu'aucun théologien chrétien et plus non philosophique qu'aucun métaphysicien ne saurait jamais l'être ; il vivait en même temps dans le monde de l'idéalisme allemand et du romantisme, du Nouveau Testament et de Luther. — Le genre de sa production d'écrivain : les pseudonymes, les œuvres édifiantes, érudites et poétiques. En un sens fort — d'après son attitude et sa manière de penser — il est incomparable ; il faut le laisser se tenir en lui-même ; ni la théologie, ni la philosophie ne peuvent l'insérer dans leur histoire » (GA 49, 19).

balois Franz Overbeck (1837-1905), grand ami de Nietzsche, qui, dans un opuscule publié en 1873 sous le titre : *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, se livrait à une critique sévère du christianisme contemporain et de sa théologie. Overbeck, qui fut un des promoteurs de l'exégèse historico-critique par sa découverte des formes littéraires néo-testamentaires, établissait une coupure nette entre la « littérature chrétienne primitive » (*christliche Ur-literatur*) et les écrits théologiques de l'âge patristique, car il était persuadé que, dès les premiers apologistes, le christianisme et sa théologie s'étaient fourvoyés. De la même manière, il établissait une coupure tranchée entre l'eschatologie comme trait fondamental du christianisme primitif, et le « christianisme historique », soumis aux vicissitudes du temps, qui ne peut être qu'une absurdité. On comprend alors mieux pourquoi Heidegger, dans la présentation de la version publiée de sa conférence, associe étroitement l'ouvrage de Overbeck et la seconde *Intempestive* de Nietzsche, parue la même année.

A ses yeux, il n'y a qu'une seule manière de définir la christianité : en référence à la *foi*. Du point de vue *formel* (c'est-à-dire — conformément à la distinction classique de l'*analysis fidei* en *fides qua* et en *fides quae* —, du point de vue de la *fides qua*, ou de l'*acte* de foi) la foi est « un mode d'exister du *Dasein* humain qui, d'après son propre témoignage — lequel appartient essentiellement à ce mode d'existence — n'est pas temporalisé librement à partir du *Dasein*, ni par lui, mais à partir de ce qui se révèle dans et avec ce mode d'existence, c'est-à-dire de ce qui est cru » (GA 9, 52 [106]). La foi en tant que foi ne peut que s'attester à travers des énoncés du genre suivant : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » ; « Qu'avons-nous que nous n'ayons pas reçu ? », etc. Elle ne peut qu'attester qu'elle n'est pas une performance humaine, mais un don divin, ce qui ne l'empêche nullement d'être un acte authentiquement humain. Celui qui ne partage pas cette foi y discernera toujours la soumission à une certaine forme d'hétéronomie. Dans le passage qui vient d'être cité, les deux termes de *Zeugnis* et de *Zeitigung* s'appellent mutuellement ; c'est pourquoi ils doivent être conservés dans la traduction.

« L'étant qui est primairement révélé à la foi et à elle seule et ce qui en tant que Révélation temporalise tout d'abord (*allererst*) la foi, c'est pour la foi « chrétienne » le Christ, le Dieu crucifié » (*ibid.*). Avec cet énoncé, nous passons de la *fides qua* à la *fides quae*. La foi « chrétienne » n'a pas volé son nom : le Christ, « Dieu crucifié », n'est pas seulement son « objet » central ; il en est la source et la condition de possibilité. Pourquoi l'appeler « étant temporalisant » ? D'abord, négativement, pour souligner que la foi, en sa spécificité « chrétienne », ne nous fait pas quitter le plan *ontique* du rapport entre étants, pour accéder au plan de la compréhension *ontologique* ; ensuite, positivement, pour suggérer qu'elle comporte des modalités de temporalisation spécifiques, c'est-à-dire, en suivant Overbeck, l'existence *eschatologique*.

D'objet de la foi chrétienne, il n'y en a donc qu'un seul : l'événement de la croix. Événement historique sans doute (*ein geschichtliches Geschehnis* : l'ex-

pression doit être rapprochée de la notion de *Geschehen*, telle qu'elle a été analysée au § 72 de *Sein und Zeit*), et non mythique, mais seuls les yeux de la foi peuvent l'appréhender en son « historicité spécifique », inséparable de l'Écriture qui l'atteste. C'est précisément alors que le philosophe, soucieux de rendre compte de cette spécificité même, est obligé de recourir au langage — certains diront au « jargon » — de l'analytique existentielle. Cette révélation qui s'accomplit à travers la mort d'un seul, une mort qui possède elle-même un « caractère « sacrificiel » spécifique », s'adresse « à l'individu singulier qui existe à chaque fois facticiellement et historiquement, contemporain ou non contemporain, respectivement à la communauté (*Gemeinschaft*) de ces individus en tant qu'Eglise (*Gemeinde*) » (GA 9, 52 [107]). La « contemporanéité » (*Gleichzeitigkeit*) dont il s'agit ici n'est pas seulement une catégorie historique — la première génération des disciples, « contemporains » de Jésus, opposée aux générations suivantes — elle doit également être entendue, comme chez Kierkegaard, en un sens historial — devenir « contemporain » du Christ par la foi. Le concept de révélation est ainsi arraché à la pure sphère cognitive : ce n'est pas d'une « communication » au sens de la transmission d'un certain nombre d'informations ou d'un savoir (*Übermittlung von Kenntnissen*) qu'il s'agit, mais d'un « partage » (*Mitteilung*) qui fonde une « participation » à la vie divine.

La foi, en tant qu'accomplissement de cette participation, ne peut en aucun cas se confondre avec un « savoir ». Il faut même dire plus : l'idée même de « participation » reçoit ici une qualification tout à fait spécifique, pour autant que le *Teil-nehmen* (prendre sa part), en tant qu'initiative humaine est toujours déjà précédé par le don de la vie divine, c'est-à-dire par un *Teil-haben* (avoir part à) (GA 9, 53 [107]). En accomplissant le *double sens* de cette participation, le croyant se trouve, avec toute son existence, dans une situation intégralement nouvelle face à Dieu. Cette situation inédite a pour conséquence une modification radicale de la compréhension. Si, par la foi, le *Dasein* tout entier se trouve placé devant Dieu, il découvre dans le rapport à la croix quelle est sa situation réelle du point de vue de la foi : « l'oubli de Dieu » (*Gottvergessenheit*).

Cette *Gottvergessenheit* a le même sens actif que « l'oubli de l'être ». Mais là s'arrêtent déjà les analogies, car ni du point de vue des conditions, ni du point de vue des résultats, les cas ne sont comparables. La seule manière de venir à bout de l'oubli de Dieu est de se laisser placer par Dieu lui-même devant Dieu, ce qui suppose un « bouleversement » (*Umgestelltwerden*) total de l'existence dans et par la miséricorde de Dieu dans la foi » (GA 9, 53 [107]). On notera évidemment la ressemblance extérieure avec ce qui a été dit plus haut de la conversion du regard requis pour entrer en philosophie. Le même mot (*Umstellung*) désigne la conversion du regard nécessaire pour entrer en philosophie — ou, pour être encore plus précis, et en suivant les indications des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pour accomplir la « réduction phénoménologique », c'est-à-dire « la reconduction du regard inquisiteur de l'étant naïvement saisi à l'être » (GA 24, 29 [39]) — et ce que le langage

néo-testamentaire décrit comme *μετάνοια* qui ne désigne nullement l'acquisition d'un savoir nouveau, mais le retournement de toute l'existence. Pour Heidegger en tout cas, il est clair que la foi ne peut pas être un savoir empirique, dont la tâche serait la « constatation théorique de vécus internes ». Une telle définition s'applique peut-être à la psychologie religieuse ; en aucun cas elle ne saurait convenir à la théologie comme science de la foi.

Ce à quoi la théologie a affaire, c'est aux nouvelles possibilités d'existence et de compréhension qui ne peuvent être acceptées et pratiquées que dans la foi, selon le thème fondamental de l'entretien de Jésus avec Nicodème, qui semble être la référence biblique présupposée dans toute l'argumentation de Heidegger. « Renaissance », tel est en effet le mot clé de tout ce passage. Sur cette « renaissance », le *Dasein* n'a pas pouvoir. Ce n'est pas à lui de décider : « Je veux naître. » En ce sens, la foi implique une certaine forme d'hétéronomie. La nouvelle possibilité d'existence atteint, affecte et transforme le *Dasein*, au point qu'il se retrouve en « condition d'esclave » (*diese Existenzmöglichkeit... in der das Dasein zum Knecht geworden*). Ce n'est pas d'une simple image, nécessaire pour dramatiser le type de dépendance que comporte la foi, dont Heidegger se sert ici. En effet, elle figure dans la définition luthérienne de la foi — définition polémiquement anti-papiste — que son commentaire ne fait qu'explicitier : « La foi consiste à se livrer (*Sichgefangengeben*) à l'emprise des choses que nous ne voyons pas. » Par tous ces traits, la foi semble être une sorte d'image retournée de la résolution, telle que la définissait *Sein und Zeit*. L'une et l'autre ont en commun d'échapper au registre du contrôle visuel. Mais, à partir de là, tous les autres traits divergent. Concernant la foi, il faut particulièrement prêter attention à sa dimension *historiale*. En effet, la renaissance n'est pas un événement ponctuel et transitoire, mais « le mode de l'exister historial du *Dasein* croyant factice dans cette histoire qui commence avec l'événement de la Révélation » (GA 9, 53 [107]). La détermination du sens existentiel de la foi par l'idée de la renaissance nous offre ainsi une raison supplémentaire de parier, comme nous l'avons fait, sur la nécessité de développer un concept *existential* de la *natalité*.

Tous les éléments de cette analyse soulignent les traits qui arrachent la foi au champ du savoir et de la connaissance. Il faut surtout éviter d'y voir « une autre manière modifiée de connaître » (GA 9, 53 [108]). Au contraire, ce n'est qu'en tant qu'appropriation de la révélation que la foi peut contribuer à constituer l'événement chrétien lui-même, c'est-à-dire une « manière d'exister » (une *Existenzart*, et non une *Erkenntnisart*!) qui « détermine le *Dasein* factice dans sa christianité en tant qu'historialité destinale (*Geschicklichkeit*) spécifique » (GA 9, 54 [108]). D'où sa définition « technique » : « La foi, c'est l'exister croyant qui se comprend dans l'histoire révélée, c'est-à-dire s'effectuant avec le Crucifié » (*ibid.*).

Telle est la *positivité* spécifique qui préexiste à la théologie. Celle-ci ne saurait donc être l'expression d'un « désir de savoir », mais doit rester fidèle à cette positivité fondamentale du croire qui veut dire avant tout « se rendre

prisonnier des choses qu'on ne voit pas ». La vraie question devient alors celle de savoir en quel sens elle « incombe (*auferlegt*) à la foi elle-même à partir de la foi et pour elle » (*ibid.*). « Science de la foi », et rien que cela, la théologie dépend de celle-ci et reste à son service. A sa base il y a un cercle herméneutique incontournable, dans lequel il faut savoir entrer. Mais c'est également ici que surgit inévitablement la question suivante : les différentes marques d'hétéronomie mentionnées (*Teil-haben, Betroffenheit, Gestelltwerden, zum Knecht geworden, Sichgefangengeben, auferlegt*) sont-elles compatibles avec l'idée même de la science, dont l'essence est constituée par « l'objectivation librement accomplie et qui dévoile au moyen de concepts » (*ibid.*) ? En quel sens la théologie, qui n'a pas d'autre tâche que de thématiser la foi et son « contenu », c'est-à-dire la révélation, peut-elle être dite science ?

Quelle que soit la réponse à cette question difficile, une chose semble être sûre : la thématisation de la foi qu'opère la théologie ne saurait signifier une prise de distance « critique » par rapport à celle-ci, car « pour autant que la théologie incombe à la foi, elle ne peut avoir que dans la foi sa propre raison suffisante » (*ibid.*). La vraie question est alors la suivante : oui ou non, la foi en tant que telle est-elle par nature réfractaire à toute « explicitation conceptuelle » ? Répondre par la négative, c'est conclure à l'impossibilité de toute forme de théologie, car il est clair que sa nécessité ne saurait être déduite de l'extérieur, d'un système rationnel des sciences. C'est la raison pourquoi Schleiermacher refusait de faire de la théologie une branche du savoir spéculatif. A supposer, comme le pensent certains néo-kantiens, Hermann Cohen par exemple, qu'une tâche essentielle de la philosophie consiste à élaborer un système philosophique des sciences, en aucun cas la théologie, du moins en sa détermination chrétienne, ne saurait y figurer. De là à conclure que la foi n'est qu'un cri, l'articulation des états d'âme de l'âme croyante, sur lesquels aucun discours rationnel ne peut se greffer, il n'y a qu'un pas. Or, c'est justement ce pas mortel qu'il faut éviter de franchir, en pariant sur la possibilité que la justification de la théologie puisse venir de la foi elle-même, et de la demande, sans doute elle aussi très spécifique, de concepts, qui s'y fait jour. C'est à la foi de décider en quel sens elle a besoin de l'intervention d'une « science qui explicite la christianité » et qui, à ce titre, est inséparable de sa propre histoire.

2. LA SCIENTIFICITÉ DE LA THÉOLOGIE

C'est en tenant compte de cette positivité très spécifique de la foi que Heidegger tente d'élaborer une réponse à la seconde question, celle de la scientificité propre de la théologie. Tout dépend ici du sens qu'on peut donner à la proposition : « La théologie est la science de la foi. » Heidegger y discerne quatre significations.

- 1 / La théologie est « la science de ce qui est dévoilé dans la foi, c'est-à-dire de ce qui est cru » (GA 9, 55 [109]). Cette définition prend en compte la dimension de la *fides quae*, l'important étant d'éviter une conception extrinséciste, qui ferait de la foi l'adhésion aveugle à un ensemble de propositions théoriques incompréhensibles. Dans cette conception extrinséciste, les marques de l'hétéronomie évoquées plus haut sont poussées jusqu'à la caricature d'une soumission aveugle à une autorité qui empêche tout exercice de la pensée.
- 2 / La théologie est également « la science du comportement croyant lui-même, de la fidélité » (*ibid.*). Cette définition correspond à la dimension de la *fides qua* : « La foi en tant que comportement croyant est elle-même crue, elle fait elle-même partie de ce qui est cru. »
- 3 / En troisième lieu, la théologie est science de la foi *par son origine*, ne tirant sa motivation et sa légitimité que de cette origine même.
- 4 / Enfin, elle est science de la foi *par sa fin*, car l'objectivation qu'elle poursuit ne saurait avoir d'autre finalité que de contribuer à une meilleure intelligence de la fidélité.

C'est en ayant conscience de cette quadruple détermination qu'il faut spécifier les traits particuliers de la science théologique. D'emblée s'impose une double détermination *historiale-herméneutique*. Aussi bien du côté de la *fides quae* (référence à l'événement de la crucifixion) que du côté de la *fides qua* (la foi comme existence historique) la théologie est « par son noyau le plus intime une science historique d'un genre particulier » (GA 9, 56 [110]). Par le fait même, elle est une science *herméneutique*, dans la mesure où ce qu'elle poursuit, c'est « l'auto-interprétation de l'existence croyante », visant à rendre celle-ci *transparente* à elle-même, conformément au type de transparence dont elle a besoin pour se comprendre elle-même, et en respectant ses limites. La théologie ne pourra donc jamais viser la transparence cristalline d'un système du savoir ou d'une axiomatique formelle. C'est parce que « la transparence de l'existence, en tant que compréhension de l'existence, ne peut se rapporter à rien d'autre qu'à l'exister lui-même » (*ibid.*) que la théologie est une science herméneutique.

Un corollaire important de cette double détermination est que l'opposition habituelle de la « théorie » et des « applications pratiques » n'a pas cours ici. La *subtilitas intelligendi*, pour utiliser la terminologie de l'herméneutique du XVIII^e siècle, ne peut pas être distinguée de la *subtilitas applicandi*, puisque l'une et l'autre se confondent dans l'*actus exercitus* d'une théologie qui « ne peut jamais se condenser en savoir, flottant librement, d'états de choses quelconques ». Pour la même raison, la transparence théologique et l'interprétation conceptuelle n'ont pas pour but d'assurer la légitimité, de faciliter l'acceptation ou le maintien de la théologie, sans payer le prix fort de la foi. Heidegger donne ainsi brutalement congé aux recherches, caractéristiques de l'apologétique catholique du début du siècle, d'une plausibilité ou d'une crédibilité de la foi, préalablement à son acceptation effective. S'il y a, pour citer un titre célèbre du cardinal Newman, possibilité d'une

« grammaire de l'assentiment », celle-ci ne peut que venir de la foi elle-même. Pour Heidegger, cela veut dire que, loin de rendre la foi plus facile, « la théologie ne peut que la rendre plus difficile ». Au lieu d'atténuer ou d'évacuer le scandale de la foi, sa tâche est de le mettre en pleine lumière, en enfonçant dans la conscience (*ins Gewissen schlagen lassen*) ses vrais enjeux, obligeant de prendre pleinement au sérieux le fait que la foi est le *don* d'une nouvelle manière d'exister. Mais en précisant que cela, la théologie ne le « peut » que *möglicherweise*, à titre de possibilité, Heidegger, fidèle en cela à Kierkegaard et à Overbeck, suggère qu'il n'est pas sûr qu'une théologie conforme à cet idéal existe déjà.

Il reste à se demander ce que la détermination *fondamentale* de la théologie comme science *historique* et *herméneutique* signifie pour la répartition traditionnelle des disciplines théologiques, où l'on distingue en particulier une théologie *pratique* et une théologie *systématique*. Aux yeux de Heidegger, il s'agit d'un problème mal posé. Son problème n'est plus celui de Schleiermacher, dans sa célèbre *Kurze Darstellung des Theologiestudiums*¹, à savoir l'établissement d'un canon exhaustif des différentes disciplines théologiques : exégèse, histoire, dogmatique, pratique, etc. En affirmant que la théologie est une science historique, Heidegger n'entend pas privilégier une discipline particulière, l'histoire, au détriment d'un traitement systématique des questions, il ne choisit pas par exemple l'histoire des dogmes contre la somme théologique ; il veut définir l'essence même de la théologie comme science. Et c'est sur la base de cette thèse fondamentale qu'on pourra se demander pour quelles raisons *théologiques* cette idée doit se déployer à travers une pluralité de disciplines, telles que la théologie systématique, la théologie pratique et la théologie « historique » (au sens étroit).

1 / Comment fonder la théologie *systématique* sur la détermination historique fondamentale de la théologie ? En montrant que tous les concepts théologiques se rapportent *fondamentalement* à un seul et un même événement fondateur qui décide de leur *cohérence*. En ce sens, il ne saurait y avoir d'opposition entre une théologie exégétique-biblique et une « théologie systématique » qui distingue, dans la ligne de Melchior Cano, une pluralité de « lieux théologiques » : Écriture, Tradition, Magistère, etc. La théologie chrétienne n'a en réalité qu'un seul lieu qui décide de sa systématité propre : le lieu *néo-testamentaire*.

Cela veut dire que la théologie est *systématique* en un sens très spécial : elle ne devient pas « systématique » en produisant un système à l'intérieur duquel le Nouveau Testament serait un « lieu » à côté d'un certain nombre d'autres, mais en *évitant* ce type de tentation (GA 9, 57 [112]). En aucun cas, le théologien ne saurait donc se poser en concurrent potentiel d'un « système du savoir » philosophique, que celui-ci soit conçu de manière spécula-

1. Cf. Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

tive-dialectique dans la ligne hégélienne, ou de manière épistémologique-critique dans la ligne néo-kantienne. Pour le théologien chrétien il ne saurait y avoir d'autre « système » que celui de la cohérence interne de la figure de la révélation¹, dont l'événement de la Croix forme le centre. C'est précisément pour cette raison *théologique* que l'alternative de l'histoire et du système est irrecevable. La théologie ne devient pas systématique en adoptant un système de concepts et de catégories philosophiques, mais « en portant au langage et au concept l'historicité même de la foi » (GA 9, 58 [112]). Et ce n'est que de cette manière qu'elle peut également devenir *philosophiquement* respectable « dans sa scientificité autochtone » (*ibid.*).

D'autre part, seule une théologie historique et systématique en ce sens fondamental permet de comprendre la nécessité *théologique* d'une « théologie historique » au sens étroit, en histoire de l'Eglise, en ecclésiologie ou en histoire des dogmes. Ce n'est donc pas comme si la théologie devenait historique sous la pression de la « conscience historique » et des sciences de l'histoire qui prennent forme au cours du XIX^e siècle, mais c'est parce que la dimension historique (ou historique) fait partie de sa constitution même qu'elle doit s'intéresser à ces sciences. Mais ici on peut se demander, dans la ligne d'une question développée dans notre interprétation des § 72-78 de *Sein und Zeit*, si la relation ne peut pas être lue dans les deux sens, comme semble l'avoir compris Ernst Troeltsch.

2/ De la même manière la détermination historico-herméneutique de la scientificité de la théologie permet de dépasser l'opposition de la théorie et de la pratique. Il n'y a pas une théologie pratique qui serait la « mise en application » des « enseignements » d'une théologie systématique. La théologie est le savoir de l'existence chrétienne qui n'est rien sans la pratique correspondante. De l'auto-interprétation de la foi chrétienne fait partie l'exigence johannique de « faire la vérité », c'est-à-dire l'effectuation permanente des possibilités contenues dans l'événement de la foi. C'est en tant que « systématique » (c'est-à-dire en faisant jouer sa propre cohérence interne) que la théologie est pratique (c'est-à-dire « homilétique » ou « kérygmatisque ») : « science de l'agir de Dieu en l'homme agissant dans la foi » (GA 9, 58-59 [112-113]). La caractérisation herméneutique de la théologie a ainsi pour conséquence une circularité inévitable entre les trois déterminations : « Systématique, la théologie ne l'est que si elle est historique-pratique. Historique, la théologie ne l'est que si elle est systématique-pratique. Pratique, la théologie ne l'est que si elle est systématique-historique » (GA 9, 59 [113]).

Cette formule condense la contribution heideggerienne à la « crise des fondements » en théologie. Par le fait même, elle permet de dire plus clairement ce que *n'est pas* et ce que ne peut pas être la théologie chrétienne.

1. Sur ce point au moins il y a une grande concordance de vues entre la position que Hans Urs von Balthasar développe dans le premier tome de *La Gloire et la Croix* et la position heideggerienne.

1/ En aucun cas elle ne peut exaucer la promesse contenue dans l'étymologie grecque du mot *θεο-λογία*, c'est-à-dire proposer un « discours rationnel sur Dieu », résultat d'une « connaissance spéculative de Dieu ». Comprise ainsi, la « théologie » n'a plus rien de théologique ; elle appartient de plein droit à la métaphysique, où, conformément à la division classique des manuels qui remonte à Suarez, elle définit, ensemble avec la cosmologie et la psychologie rationnelle, une des trois branches de la « métaphysique spéciale », à la différence de la « métaphysique générale » ou « ontologie ». Sans doute Heidegger précise-t-il dès le cours sur Leibniz de 1928, comme il ne cessera de l'approfondir par la suite, que la double qualification *ontologique* et *théologique* de la philosophie chez Aristote ne s'explique pas seulement, comme le suppose Jäger, par une survivance du platonisme, appelée à être abolie au profit de la seule ontologie. Pour aborder cette question fondamentale, « nous avons besoin d'une compréhension du problème qui soit à la hauteur de ce qui est transmis » et surtout, nous avons besoin de « radicaliser le concept d'ontologie » (GA 26, 17). Mais il est évident que ce problème, qui correspond à ce qu'il appellera bientôt « constitution *onto-théo-logique* de la métaphysique », ne saurait regarder la théologie chrétienne.

2/ Si donc la théologie philosophique ne saurait en aucun cas constituer une partenaire de la théologie, prise en sa spécificité chrétienne, celle-ci n'a pas non plus besoin de se rapporter à une « philosophie de la religion », selon la ligne de pensée inaugurée par les *Discours sur la religion* de Schleiermacher et représentée à l'époque par le modèle plus phénoménologique de Max Scheler, proposé dans *Das Ewige im Menschen* ou par le modèle plus critique de Ernst Troeltsch, soucieux d'établir l'existence d'un « *a priori* religieux » en l'homme, qui serait le garant du minimum de rationalité que doivent revêtir toutes les expressions de la religiosité. Même si, comme le faisait justement Troeltsch, on refuse de dissoudre intégralement la théologie dans les différentes sciences humaines de la religion, pour en faire « la science philosophico-historico-psychologique de la religion chrétienne » (GA 9, 60 [113]), tout en voulant maintenir coûte que coûte la revendication d'absoluité qui caractérise le christianisme, pareille connexion n'est pas suffisante pour sauvegarder l'idée scientifique de la théologie, liée à sa positivité spécifique et conditionnée par les limites de celle-ci.

Aux yeux de Heidegger le problème le plus difficile est en effet celui de savoir en quel sens la foi elle-même est demande de concept et de « transparence conceptuelle ». Tout se passe comme s'il lui fallait trouver un difficile équilibre entre un refus pur et simple de tout concept (dont le cas limite serait le fondamentalisme) et une transparence excessive qui se retournerait contre la foi elle-même, un peu comme sur un cliché surexposé on ne distingue plus rien. Entre une foi réduite à l'opacité d'un simple cri et son autodissolution dans la transparence du savoir, la théologie doit trouver un difficile équilibre qui n'a rien d'un juste milieu, car, comme on le verra plus loin, c'est la folie de la Croix qui lui dicte sa vraie « mesure ».

3 / On comprend alors pourquoi Heidegger refuse d'appliquer à la théologie des critères d'évidence et de rigueur tirés d'une autre science, quelle qu'elle soit. Ces critères ne peuvent que provenir du propre champ d'évidence de la foi. Par le fait même, l'idée d'une « apologétique scientifique » se révèle être intrinsèquement contradictoire. Aucune preuve « scientifique », quelque puissante et irréfutable qu'elle soit, ne saurait égaler le type d'évidence requis par la foi. Nonobstant son usage des procédés communs de la rationalité, la théologie est « primairement fondée sur la foi » (GA 9, 61 [114]). Scientifique, elle l'est en tant que « théologie *fondamentale* » et non en tant qu'apologétique. Cette affirmation n'équivaut pas à une stratégie de dérobade ou de fuite en avant, car il ne suffit pas d'affirmer que les sciences n'ont pas prise sur l'évidence requise par la foi pour fonder la possibilité d'une théologie. Il faut au contraire la fonder *positivement* sur cette évidence paradoxale elle-même : « Toute connaissance théologique en sa légitimité foncière est fondée sur la foi elle-même, elle en surgit et rebondit sans cesse vers elle » (GA 9, 61 [115]). A cette circularité foncière, il est impossible d'échapper. La théologie fondamentale, pourrions-nous dire, c'est l'effectuation de cette circularité.

3. PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE : UNE RELATION NÉCESSAIREMENT CONFLICTUELLE

Après avoir donné congé dans sa détermination de la théologie comme « science ontique parfaitement autonome » à la philosophie sous les doubles espèces de la théologie philosophique et de la philosophie de la religion, il pourrait sembler qu'une science aussi parfaitement autonome n'a nullement besoin de la philosophie. Il semblerait alors que nous revenions à l'hypothèse initiale, celle de deux disciplines trop différentes pour pouvoir se rencontrer. Heidegger écarte cette hypothèse à la faveur d'une nouvelle distinction entre d'une part la *fondation* même de la science théologique et d'autre part sa *scientificité*. Le fondement, le *positum* de la théologie, étant la foi seule, la philosophie ne saurait intervenir dans la détermination de celui-ci. Mais en quel sens peut-elle intervenir, de manière *fondamentale* et pourtant *limitée*, dans la détermination de la *scientificité* de la théologie ?

C'est ici qu'il faut se souvenir du critère herméneutique déjà évoqué : chaque science tire ses concepts de l'étant qu'elle a pour tâche d'explicitier (GA 9, 62 [115]), ou, pour citer l'affirmation correspondante des *Problèmes fondamentaux* : « L'étant qui constitue ces différents domaines nous est connu, même si d'abord et le plus souvent nous ne sommes pas en mesure de les délimiter nettement et de les distinguer clairement. Cependant nous sommes toujours capables, en vue d'une caractérisation provisoire qui, dans la pratique, suffit pour la science positive, de mentionner un étant qui tombe dans le domaine en question, à titre de cas particulier. Nous pouvons tou-

jours nous représenter un étant déterminé à titre d'exemplification pour tel ou tel domaine » (GA 24, 17-18 [31]). Même si, s'agissant de théologie, pareille exemplification pose des difficultés considérables, il faut parier sur le fait que le théologien qui pratique la science théologique en toute probité intellectuelle ne saurait renoncer à l'effort *conceptuel*, en arguant qu'il a affaire à l'Inconcevable par excellence. En théologie, pas plus qu'ailleurs, les concepts ne tombent pas du ciel ; ils ne sont pas fournis clés en main par la transcendance divine ou par la révélation (ou directement consignés dans le texte biblique, comme le pensent les partisans d'une « métaphysique biblique »). Comme le dirait Deleuze : même en ce domaine, les concepts doivent être *produits* ! Et même si l'effort d'explicitation conceptuelle rencontre ici des limites, ces limites ne doivent pas être tracées trop vite. Même si, en théologie, il y a une « crise du concept », celle-ci ne doit pas rester muette, mais pouvoir être dite, au moyen de concepts justement !

Où se situe l'intervention de la philosophie dans tout cela ? Certainement pas au niveau de la concurrence entre deux interprétations *ontiques* différentes, par exemple en disant : « Dieu n'existe pas, je ne l'ai pas rencontré », là où le théologien dit : « Dieu existe, je l'ai rencontré. » La vraie tâche du philosophe est de dégager la « compréhension préconceptuelle préalable, quoique non sue » qui sous-tend le discours de la théologie. C'est *en amont* des concepts théologiques, et non sur le même plan, que se situe le travail du philosophe ! Cette détermination fondamentale du rapport entre les deux disciplines est ainsi entièrement commandée par l'axiome que « toute explicitation ontique se meut sur le fondement, tout d'abord et la plupart du temps caché, d'une ontologie » (GA 9, 62 [116]).

S'y ajoute un second axiome : si, dans n'importe quel domaine, les concepts fondamentaux « forment système » — et, comme nous l'avons vu, ils le font même en théologie, quoique dans un sens très spécial — c'est parce qu'ils sont enracinés dans « une cohésion d'être primaire fermée » (*primärer geschlossener Seinszusammenhang*, GA 9, 6 [116]). Ce n'est que parce que l'être fonctionne en circuit fermé que le courant peut passer entre les différents concepts fondamentaux. En ce sens, l'ontologie règne sur toutes les sciences, en déterminant pour chacune sa « région » propre.

Est-ce à dire que, vue par la philosophie, la théologie apparaît d'abord comme une « ontologie régionale » ? Mais cette définition ne vaut-elle pas d'abord pour la théologie philosophique, science (régionale) de l'Étant suprême ? Ne perdons-nous pas alors de vue la spécificité de la foi comme « renaissance » ? C'est pour parer à ce type d'objection que Heidegger mobilise toutes les ressources de l'analytique existentielle. « Renaître d'en haut » : aucun savoir rationnel n'en puisera jamais l'idée en lui-même. Il fallait bien que cela fût révélé. Mais, d'autre part, cette « renaissance » n'annule pas la première naissance, prise au sens littéral ou au sens figuré. Ici Heidegger, nonobstant son hostilité à l'hégélianisme, n'évite pas le langage hégélien de la « relève » (*Aufhebung*) : dans l'événement chrétien, « l'existence pré-croyante, c'est-à-dire in-croyante dépassée est co-impliquée » (*mitbeschlossen*, GA 9, 63 [117]).

En adoptant la foi, en se convertissant, en renaissant d'en haut, le croyant change radicalement de manière d'être. Et c'est alors seulement qu'il comprend ce que fut son existence antérieure : non une simple ignorance, mais une existence dans le péché, le rejet de Dieu. On comprend alors pourquoi Heidegger peut dire, dans une sorte de paraphrase existentielle du concept hégélien de la relève : « Surmonter ne signifie pas repousser (*abstoßen*), mais disposer de façon nouvelle » (*in neue Verfügung nehmen, ibid.*).

Avant de pousser l'analyse plus loin, il n'est pas inutile de retraduire les données de la situation dans le langage de base de la foi néo-testamentaire. Parmi de nombreux textes possibles, citons le passage de l'épître aux Romains, où l'apôtre met en contraste l'existence dans le péché et la vie nouvelle en Christ. « Quand vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres à l'égard de la justice. Quel fruit recueilliez-vous alors d'actions dont aujourd'hui vous rougissez ? Car leur aboutissement, c'est la mort. Mais aujourd'hui, libérés du péché et asservis à Dieu, vous fructifiez pour la sainteté, et l'aboutissement, c'est la vie éternelle. Car le salaire du péché, c'est la mort ; mais le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle dans le Christ Jésus notre Seigneur. »¹ Même si ce texte trace une frontière tranchée entre deux formes d'existence, l'existence dans le péché et l'existence selon la grâce, pour Heidegger, il n'est intelligible que si de l'un et l'autre côté de la frontière les termes « mort » et « vie » possèdent déjà un sens existentiel. Nous comprenons alors mieux la nature du pari heideggérien, consistant à supposer que « tous les concepts théologiques fondamentaux, pris dans toute leur cohésion régionale, ont à chaque fois en eux une teneur certes existentiellement impuissante, c'est-à-dire *ontiquement* "abolie" (*aufgehoben*), mais qui, précisément de ce chef, les détermine *ontologiquement* et qui peut donc être appréhendée de façon purement rationnelle » (*ibid.*). Le théologien sceptique, qui s'interroge sur la pertinence de la distinction ontique/ontologique, se trouve renvoyé à l'analytique existentielle et à l'ontologie fondamentale qui en est inséparable.

C'est cela qui est décisif pour la détermination du sens du terme « pré-chrétien » dans le présent contexte. L'expression n'a pas un sens *chronologique* (qui désignerait l'état « religieux » ou « non religieux » dans lequel se trouvait le sujet *avant* d'être venu à la foi), mais un sens *ontologique*, au sens de l'analytique existentielle : « Tous les concepts théologiques renferment nécessairement en eux cette compréhension de l'être que le *Dasein* humain en tant que tel possède de lui-même pour autant seulement qu'il existe » (GA 9, 63 [117]). Les termes « préchrétien » et « ontologique » deviennent ainsi quasiment synonymes. Nous atteignons ici le carrefour le plus central de la conférence, ce que confirme une note qui, à elle seule, demanderait une longue discussion. « Tous les concepts théologiques d'existence, dit Heidegger, centrés sur la foi, visent une *transition* d'existence (*Existenzübergang*) spécifique, dans laquelle l'existence préchrétienne et chrétienne sont unies de

façon spécifique. Ce caractère de transition motive la pluridimensionnalité caractéristique du concept théologique, problème qu'on ne peut pas examiner ici de plus près » (*ibid.*). Le terme *Existenzübergang* est une traduction philosophique du terme théologique de la « conversion ». Tous les concepts théologiques sans exception l'évoquent et, en ce sens, ils mettent en rapport des manières d'être, des plans existentiels différents. En cela consiste pour Heidegger leur pluridimensionnalité. D'où sans doute l'intérêt d'analyser le fonctionnement de cette pluridimensionnalité dans un document comme les *Confessions* de saint Augustin, auquel Heidegger avait consacré en 1921-1922 une partie de ses Leçons sur la phénoménologie de la religion.

Se pose alors la question de savoir si le « fil conducteur » (*Leitfaden*) que représente la philosophie, par exemple pour l'explication théologique du concept de péché, n'est pas malgré tout une sorte de « laisse » (*Gängelband*), servant à museler la théologie. Si la conceptualité de l'analytique existentielle était l'expression d'une quelconque « position philosophique » (*Standpunkt*) particulière, cette conclusion serait inévitable. Or, c'est le caractère purement « formel-indicatif » de cette conceptualité — ce que, comme nous le verrons plus loin, la première auto-interprétation appelle sa « neutralité » foncière — qui permet d'échapper à ce piège. Ce n'est pas un hasard si l'illustration porte sur les présuppositions du concept de péché. La foi suppose nécessairement l'aveu des péchés et ce qu'est réellement le péché, elle seule en a l'expérience. Ainsi, la foi en la renaissance rencontre-t-elle le péché comme phénomène existentiel, à savoir comme son propre « contre-phénomène ». Mais l'interprétation théologico-conceptuelle de la *teneur* même du concept de péché suppose nécessairement un concept « préchrétien », à savoir le concept existentiel de la « dette » (*Schuld*) au sens du § 58 de *Sein und Zeit*. Sans recours à cette catégorie, pas de concept de péché originel et même de péché tout court ! Nous pourrions dire que, tant que ce recours n'a pas eu lieu, le concept théologique de péché n'est certes pas vide, mais il reste aveugle, une simple représentation.

C'est en ce sens que la théologie en tant qu'entreprise conceptuelle a besoin du « fil conducteur » des concepts existentiels élaborés par l'analytique. Évidemment on pourrait se demander, ce que Heidegger ne fait pas, si, inversement, l'expérience de la foi et les modalités de son *attestation* ne peuvent pas jouer un rôle *heuristique* dans la découverte de telle ou telle structure existentielle. Pourquoi, par exemple, ce qui est vrai du « témoignage pré-ontologique » que constitue « la fable de la *cura* » (SZ § 41) ne pourrait-il pas être vrai, *a fortiori*, de tel ou tel « témoignage » néo-testamentaire ? Quand par exemple l'apôtre déclare : « Mais ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages ; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force ; ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi ; ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est, afin qu'aucune chair n'aille se glorifier devant Dieu », n'est-ce pas un certain discours ontolo-

1. Rom. 6, 20-23.

1. 1 Cor. 1, 27-28.

gique, dont la valeur fondamentale serait l'auto-affirmation, qui se trouve mis en question ?

Mise sous tutelle de la théologie malgré tout ? Non, pense Heidegger, car l'ordre de la *présupposition* ne vaut pas *déduction*. Si le concept théologique du *péché* présuppose nécessairement le concept existentiel de la *dette*, il est impossible de l'en *déduire*. A plus forte raison, la présupposition ne saurait constituer une « preuve rationnelle » du *fait empirique* du péché et de la faute, même pas de sa simple *possibilité*, c'est-à-dire de ce que Paul Ricœur appelle la *faillibilité* humaine. La même opposition entre le « fil conducteur » (*Leit-faden*) et la « laisse » (*Gängelband*) est reprise à travers l'opposition entre la « direction » ou la « dérivation » (*Herleitung*) et la « correction » ou la « co-direction » (*Mitleitung*). Tel concept théologique, par exemple celui du péché, n'est *dérivable* que de la foi chrétienne ; mais en tant que concept d'existence, il *suppose* une compréhension existentielle « pré-chrétienne » que la philosophie seule est capable de fournir.

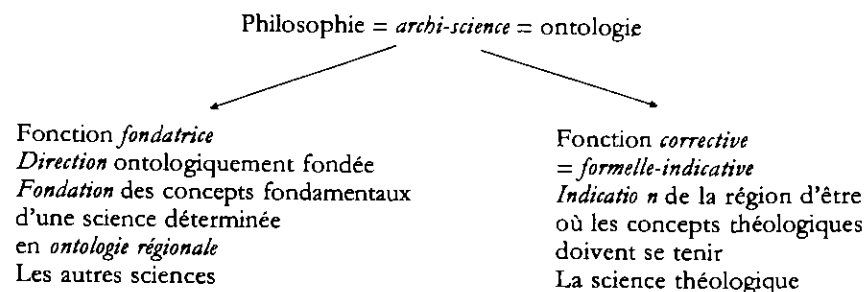
Ici on pourrait évidemment poser la question que Heidegger n'aborde pas : quelle instance décide de la coordination des deux plans ? Est-ce la philosophie ? Est-ce la théologie ? Cette coordination va-t-elle de soi, ou présuppose-t-elle un difficile acte d'interprétation ? Ce qui est sûr en tout cas, c'est que, pour Heidegger, l'idée de la « correction » exprime aussi bien la nécessité positive que les limites sévères de l'intervention du philosophe dans le discours du théologien : « L'ontologie ne fonctionne donc que comme correctif du contenu ontique, c'est-à-dire pré-chrétien, des concepts théologiques fondamentaux » (GA 9, 64 [118]). Il n'est pas sûr que la terminologie choisie soit très heureuse, car un lecteur superficiel y verra toujours l'attitude d'un maître d'école appelé à « corriger » aussi sévèrement que possible la copie d'un élève pas trop doué. S'il est français, il se rappellera l'aphorisme de Alain, déclarant que la théologie n'est qu'une philosophie sans recul.

C'est oublier une précision capitale introduite par Heidegger. En l'occurrence, la « correction » n'a pas la fonction qui est celle d'une ontologie de la nature face aux concepts fondamentaux de la physique. Alors que la première a une fonction *fondatrice*, à tel point qu'on peut dire qu'elle élève les concepts de la physique à une « vérité supérieure », s'agissant de la théologie, la fonction des concepts ontologiques est purement « formelle-indicative ». N'est-ce pas une manière indirecte d'avouer qu'il est assez difficile d'assigner la théologie à une ontologie régionale déterminée ? Par rapport à une hypothétique ontologie régionale, la théologie semble même être doublement déficiente : livrée à elle-même, elle est tout à fait incapable de thématiser le concept ontologique de la « dette » et, quand bien même elle le pourrait, elle ne pourrait en tirer le concept théologique du péché. Pareille absence d'une ontologie régionale nettement identifiable représente une énigme considérable, d'autant plus que tout se passe comme si le philosophe devait malgré tout créditer la théologie d'une telle ontologie, en indiquant « le caractère ontologique de la région d'être dans laquelle le concept de

péché en tant que *concept d'existence* doit nécessairement se tenir » (GA 9, 65 [118]).

La philosophie exerce ainsi un rôle de *Platzanweiser*, d'indicateur de place, même si elle ne peut intervenir d'aucune manière dans l'« intrigue » théologique. En ce sens, l'indication formelle n'enchaîne pas, mais *libère*. Le philosophe n'est pas le « directeur de conscience » du théologien, il lui fait simplement mieux comprendre la nature existentielle véritable de ses concepts, c'est-à-dire finalement l'originalité du lieu où il se tient. D'où une première thèse relative au rapport de la philosophie et de la théologie : « La philosophie est le correctif formel-indicatif ontologique du contenu ontique, c'est-à-dire pré-chrétien, des concepts théologiques fondamentaux » (GA 9, 65 [119]).

Pour être bien comprise, cette thèse a besoin d'une précision supplémentaire. La « correction » que la philosophie exerce à l'égard de la théologie ne correspond en aucune manière à une nécessité intrinsèque de son essence, définie par « le questionner libre du *Dasein* purement posé sur ses propres pieds » (*das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins*). Deux déterminations centrales interviennent ici, qui doivent l'une et l'autre être comprises dans le sens qu'elles reçoivent dans le cadre de l'analytique existentielle : la liberté et l'autonomie. Ce n'est pas la philosophie qui a besoin de la théologie pour se comprendre elle-même. Ce qui vaut pour le rapport général de la philosophie aux sciences vaut également pour le rapport de la philosophie à la théologie, mais avec la nuance particulière indiquée plus haut :



En aucun cas la philosophie n'a donc besoin de la théologie pour (mieux) se comprendre elle-même. Pour Heidegger, il est inconcevable que la philosophie puisse être *interpellée* par la théologie ! C'est la nuance qu'apporte la formulation plus précise de la thèse citée à l'instant : « La philosophie est le correctif *possible* formel-indicatif ontologique du contenu ontique, c'est-à-dire pré-chrétien, des concepts théologiques fondamentaux. Or la *philosophie* peut être ce qu'elle est, sans fonctionner *facticiellement* comme ce correctif » (GA 9, 66 [119]). C'est moi qui souligne.

Il faut encore ajouter, indépendamment de cette détermination du rap-

port entre les deux sciences, que, du point de vue *existentiel*, la foi en tant que forme d'existence est l'ennemie mortelle de la philosophie, sous toutes ses expressions historiques. A ce niveau, l'opposition *existentielle* entre la croyance (*Gläubigkeit*) et « la libre assumption de soi de l'existence tout entière » est insurmontable. Le théologien ne peut pas ignorer que la « folie de la Croix » condamne toute forme de sagesse humaine. Le compromis qu'offre la « philosophie chrétienne » n'en est pas un, car il s'agit d'un « concept bâtard » (*Unbegriff*), comparable au cercle carré des logiciens.

Le philosophe — du moins le philosophe de l'analytique existentielle —, doit ramener le projet entier de l'analytique à la « résolution », seul lieu où l'existential et l'existentiel se recourent véritablement. De ce point de vue, tout se passe comme s'il y avait une opposition insurmontable entre la résolution et la *Gläubigkeit*. A la limite, on pourrait alors se demander si la croyance n'est pas une des figures possibles de l'irrésolution.

La discussion de cette opposition entraînerait au-delà de la conférence que nous avons cherché à lire à la lumière de *Sein und Zeit*. Sa conclusion est claire : en aucun cas, la théologie ne saurait s'annexer la phénoménologie, entendue au sens heideggerien. Il ne saurait donc y avoir, pour Heidegger au moins, de « tournant théologique de la phénoménologie », pas plus qu'il ne saurait y avoir de « tournant phénoménologique de la théologie ». Ce n'est qu'en s'exposant aussi loyalement que possible à la « crise des fondements » de sa propre discipline et en poussant à leur limite ses propres concepts que le théologien pourra s'ouvrir à une interrogation plus radicale, phénoménologique et ontologique en même temps. En ce sens, le seul espace de rencontre possible entre la philosophie et la théologie est pour Heidegger celui d'une ontologie phénoménologique.

II

Intentionnalité et transcendance

Suite à cet « interlude », je voudrais maintenant mettre à l'épreuve d'une brève lecture des derniers cours de Marbourg une première hypothèse de travail relative au statut de l'intentionnalité à l'issue de *Sein und Zeit*. Dès 1925, dans un passage des *Prolégomènes* qui a incontestablement valeur programmatique, Heidegger postulait la nécessité d'une « critique fondamentale de la problématique phénoménologique » qui s'énonçait dans les termes suivants : « En partant du phénomène du souci comme structure fondamentale du *Dasein*, on peut montrer que ce qu'on a appréhendé en phénoménologie à travers la notion d'intentionnalité, et la manière dont on l'a fait, est fragmentaire, simplement un phénomène vu de l'extérieur. Or, ce qui est visé par la notion d'intentionnalité — le simple se diriger-vers — doit bien plutôt être encore remplacé (*zurückverlegt*) dans la structure fondamentale unitaire du être-au-devant-de-soi dans le déjà-être-auprès-de. Celui-ci seulement est le phénomène proprement dit, qui correspond à ce qui est visé improprement, et dans une direction isolée, comme intentionnalité » (GA 20, 40). Les analyses du souci et du devancement de soi dans *Sein und Zeit* doivent ainsi être lues comme la mise en œuvre systématique de cette *Zurückverlegung*, qui fait que, grâce à l'identification de l'intentionnalité avec le souci, on passe d'une perspective extérieure à une perspective intérieure sur le phénomène de l'intentionnalité.

Mais précisément, une fois découvert le visage caché de l'intentionnalité sous les espèces du souci, le véritable travail de déchiffrement du « phénomène proprement dit » ne fait que commencer. S'impose alors la nécessité de repenser le concept d'intentionnalité lui-même, en l'articulant avec le concept de transcendance, tel que Heidegger avait commencé à le développer progressivement à partir des § 12-13 jusqu'au § 69 de *Sein und Zeit*. *Transcendance et intentionnalité* : ainsi s'énonce un problème qui ne pouvait surgir qu'au terme de *Sein und Zeit*. Dans une note du § 69, Heidegger avait suggéré que l'intentionnalité devait être fondée sur la transcendance, tout en réservant la démonstration à la troisième partie de l'ouvrage : « Que et comment l'intentionnalité de la "conscience" se fonde à son tour dans la temporalité ekstatique du *Dasein*, c'est ce que montrera notre prochaine section » (SZ 363 note). Ainsi se trouve indiquée en creux une tâche qui correspond à

un problème ontologique fondamental (GA 26, 215). Que les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1927, aussi bien que les *Anfangsgründe der Logik* de 1928, lui accordent une place si importante, n'est donc pas un hasard. Tentons rapidement de retracer la configuration générale du problème¹.

1. L'INTENTIONNALITÉ REVISITÉE : DE LA TRANSCENDANCE ONTIQUE À LA TRANSCENDANCE ONTOLOGIQUE

Dans la première partie des *Problèmes fondamentaux*, la réflexion sur le statut de l'intentionnalité épouse étroitement le mouvement d'une analyse qui passe en revue quatre thèses centrales de l'ontologie traditionnelle, tour à tour présentées dans leur teneur doctrinale, puis soumises à une clarification phénoménologique, qui débouche elle-même sur la nécessité d'une clarification encore plus fondamentale. Or, à quatre reprises, cette structure argumentative assez particulière, dont nous aurons à préciser le statut plus loin, engage le problème de l'intentionnalité.

1/ C'est d'abord la structure intentionnelle de la perception, cachée derrière la plurivocité des notions du percevoir, du perçu ou de l'être perçu, qui entraîne l'aveu « qu'il s'en faut de beaucoup que ce phénomène énigmatique qu'est l'intentionnalité soit aujourd'hui conçu de manière satisfaisante » et, corrélativement, fait conclure à la nécessité d'une recherche qui s'attache « précisément à apercevoir plus clairement ce phénomène » (GA 24, 81 [82]). Trois ans après les *Prolegomenes*, Heidegger revient donc à la charge, en montrant, d'abord à l'occasion du problème de la perception, la « nécessité d'une fondation ontologique de l'intentionnalité dans la constitution fondamentale du *Dasein* » (GA 24, 82 [83]). Mais alors qu'en 1925, le débat avec les difficultés externes, à savoir les théories philosophiques erronées de l'intentionnalité, occupait le devant de la scène, tout se passe maintenant comme si les vrais obstacles, « les moins visibles et les plus difficiles à écarter », qui empêchent de « voir simplement et sans préjugé les phénomènes de l'intentionnalité », venaient plutôt de l'intérieur même du *Dasein*.

Non que les adversaires extérieurs (Natorp, Rickert, surtout Nicolai Hartmann) soient complètement perdus de vue ; mais au terme de *Sein und Zeit*, il est devenu clair que c'est la compréhension naturelle du *Dasein* qui est à l'origine des mécompréhensions les plus tenaces. Si, au cours de cette analyse, un certain nombre de thèses déjà énoncées dans les *Prolegomenes*

1. Sur le même problème, cf. Rudolf Bernet, Transcendence et intentionnalité : Heidegger et Husserl sur les prolegomenes d'une ontologie phénoménologique, in F. Volpi et al. (éds), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, op. cit., p. 195-216.

refont surface — « la relation intentionnelle ne résulte pas de l'adjonction d'un objet à un sujet... mais le sujet est en soi structuré intentionnellement (GA 24, 84 [84]) ; l'intentionnalité « appartient à l'essence des comportements, si bien que parler d'un comportement intentionnel est déjà un pléonasme » (GA 24, 85 [86]), de même que, inversement, « aussi longtemps que l'intentionnalité n'est pas aperçue comme telle, les comportements sont pensés de manière confuse » (GA 24, 86 [86]) — Heidegger met l'accent principal sur une bonne et une mauvaise manière de poser le problème de la transcendance. Le vrai problème de la transcendance doit en quelque sorte être conquis à travers la critique d'un « pseudo-problème de la transcendance » qui est représenté par le nouveau réalisme théorético-gnoséologique de Nicolai Hartmann. Ce sont encore les mêmes positions qui sont soumises à une critique acerbe dans le dernier cours de Marbourg.

C'est contre Hartmann que Heidegger dirige l'exigence « d'ouvrir les yeux et d'accueillir les phénomènes tels qu'ils se donnent » (GA 24, 87 [87]) en donnant congé à toute « théorie avec laquelle on ferme les yeux devant les phénomènes au lieu de leur laisser la parole » (GA 24, 88 [87]). Un interdit presque aussi solennel que celui de la déesse parméniennienne qui dit au penseur : « Non, sur cette route, tu ne t'engageras pas ! » barre la route à la fausse formulation du problème de la transcendance : « Il ne m'est pas possible ni permis de demander comment le vécu intentionnel interne accède à un dehors » (GA 24, 89 [88]). La raison pourquoi on se fourvoie nécessairement sur ce chemin est qu'en se posant ce genre de question on oublie le fait primordial que « les comportements intentionnels constituent par eux-mêmes la transcendance » (GA 24, 89 [89]), de sorte que « je n'ai pas besoin de demander comment le vécu intentionnel immanent reçoit une validité transcendante, puisqu'il s'agit au contraire de voir que c'est précisément dans l'intentionnalité et elle seule que réside la transcendance » (GA 24, 89 [88]).

On aurait toutefois tort d'en conclure à une équation simpliste du type : *intentionnalité = transcendance*. En effet, à partir du moment où nous acceptons la thèse centrale que « l'intentionnalité est précisément un caractère distinctif de l'existant par rapport au présent-subsistant »¹ (GA 24, 90 [89]), son statut devient pleinement problématique. Elle a pour conséquence la thèse que « l'intentionnalité est la *ratio cognoscendi* de la transcendance », alors que « cette dernière est la *ratio essendi* de l'intentionnalité dans ses différents modes » (GA 24, 91 [90]). Le moins qu'on puisse dire est que, loin de dissiper le caractère énigmatique du phénomène, cette déclaration ne fait que le confirmer, comme le montre l'analyse que Heidegger propose du troisième moment de la conscience perceptive, la perceptivité, qui est synonyme de découverte (*Entdecktheit*) de l'étant : « Le percevoir *délivre* l'étant-subsistant en le faisant venir à l'encontre. Le transcender est un découvrir. Le *Dasein*

1. Dans les citations des *Problèmes fondamentaux* nous conservons la traduction du terme *Vorhandenheit* par présent-subsistant.

existe en tant que celui qui découvre » (GA 24, 98 [96]). Mais l'équation entre transcender et découvrir renvoie elle-même à l'essence du temps (GA 24, 98 [95]).

2/ Le problème du rapport entre intentionnalité et transcendance refait une seconde fois surface à l'occasion de la discussion de la distinction traditionnelle de l'essence et de l'existence. Dans l'interprétation heideggérienne, l'élucidation phénoménologique de cette distinction oblige à analyser la structure intentionnelle d'un autre comportement du *Dasein*, l'attitude de production (GA 24, 159 [143]). Ici encore, seule une *Wesensschau* phénoménologique est capable de découvrir que, tout comme cela était le cas pour la conscience perceptive, la structure intentionnelle spécifique du produire implique déjà une compréhension déterminée de l'être : « le produit est compris comme ce qui est délivré à soi-même et par là est en soi » (GA 160 [144]). Or, c'est justement dans ce caractère de *délivrance* et d'*affranchissement* (*Entlassungs- und Freigabecharakter*) que se manifeste une transcendance spécifique, au sujet de laquelle Heidegger affirme qu'elle « n'est possible que sur la base de la temporalité » (GA 24, 161 [145]). Même si la vérification de cette thèse est renvoyée à plus tard, on peut indiquer un motif de cette inscription inévitable de la temporalité dans la structure intentionnelle de la production. La *Herstellung*, dit Heidegger dans le même contexte, signifie un mouvement de rapprochement où un objet est rendu disponible pour l'usage.

3/ Le troisième lieu d'émergence du problème est peut-être le plus remarquable. Il surgit à l'occasion de la thèse, sur laquelle je reviendrai plus loin, que la philosophie moderne, pour tranché que soit le relief qu'elle a donné à la distinction de la *res cogitans* et de la *res extensa*, porte la trace d'un *Versäumnis* fondamental, qui la condamne à méconnaître, ou à passer sous silence, le *mode d'être* du sujet (GA 24, 221 [192]). D'où une ambivalence foncière qui caractérise toutes les philosophies modernes du sujet : si d'un côté, le sujet et l'objet sont placés en régime de stricte séparation de biens, ils restent secrètement complices en raison d'une conceptualité ontologique empruntée à la sphère de la production, qui les condamne à penser le sujet comme un auteur, c'est-à-dire en fin de compte, comme un producteur.

Signaler cette ambivalence n'est pas suffisant ; la tâche d'une critique phénoménologique est de montrer qu'elle ne peut être surmontée que grâce au concept d'intentionnalité, tel qu'il a été défini dans *Sein und Zeit*. De fait le caractère intentionnel qui caractérise tous les comportements du *Dasein*, condamne déjà le clivage du sujet et de l'objet, puisque, en raison justement de son caractère intentionnel, le sujet se tient en rapport avec cela même qu'il n'est pas lui-même (GA 24, 221 [192]). A cette première nécessité de « poser la question de l'être du sujet de telle sorte que la détermination essentielle du se-référent-à, autrement dit que l'intentionnalité soit comprise dans le concept du sujet » (GA 24, 224 [195]) s'ajoute celle de définir le statut phénoménologique et ontologique de l'auto-compréhension, c'est-à-dire la nécessité de « questionner phénoménologiquement pour savoir quelle est

la guise en laquelle l'*Ego*, le Soi est donné au *Dasein* ; en quelle guise le *Dasein*, en existant, est-il lui-même, proprement, approprié à lui-même » (GA 24, 225 [196]). Or la question : « comment le Soi est-il donné ? » s'avère être absolument inséparable de la question : comment le soi se rapporte-t-il au monde ?

Nous retrouvons ici la thèse d'une « rétrojection de la compréhension du monde sur l'explicitation du *Dasein* » que nous avons déjà rencontrée au début de *Sein und Zeit*, lorsqu'il s'agissait de rompre avec une conception du sujet qui accèderait à son ipséité la plus intime grâce à un mouvement réflexif. Si exister signifie être-au-monde, alors le *Dasein* est constitué par une « transposition » du sujet qui ne peut que se comprendre à partir du monde. C'est ce phénomène que Heidegger choisit d'appeler « transcendance du *Dasein* » (GA 24, 248 [214]), en précisant que l'intentionnalité la présuppose, alors que le concept courant d'intentionnalité le masque. C'est précisément dans ce contexte que s'impose le rapprochement avec la monade leibnizienne ! D'une certaine façon, le *Dasein*, tout comme la monade, n'a pas de fenêtres, parce qu'il n'en a pas besoin, étant déjà un « vivant miroir de l'univers », autrement dit, dans le langage de l'analytique existentielle, étant déjà ouvert au monde.

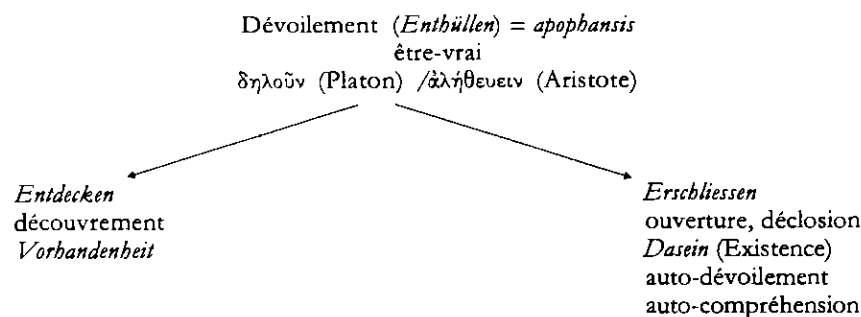
Le *Dasein* n'a pas besoin de fenêtre

« Seule la constitution ontologique fondamentale du *Dasein*, de l'être-au-monde (la transcendance), telle que nous l'avons explicitée, permet d'éclairer véritablement la signification ultime de la proposition leibnizienne relative aux monades sans fenêtres. A titre de monade, le *Dasein* n'a pas besoin de fenêtre pour voir ce qui est-au-dehors, non pas, comme le croit Leibniz, parce que tout ce qui est, est déjà accessible à l'intérieur de la boîte et peut donc fort bien y être enfermé et comme enkysté, mais parce que la monade, le *Dasein* est déjà au-dehors, conformément à son être-propre (la transcendance) ; dehors, c'est-à-dire auprès d'un autre étant, ce qui veut dire toujours auprès de soi-même. Le *Dasein* n'est pas enfermé dans une boîte. Les fenêtres lui sont inutiles en raison de sa transcendance originaire. En déclarant, dans son interprétation monadologique de la substance, que les monades n'ont pas de fenêtres, Leibniz a assurément aperçu un authentique phénomène. Seule l'orientation sur le concept traditionnel de substance l'a empêché de concevoir la véritable raison de cette absence de fenêtre, et par là d'interpréter réellement le phénomène qu'il avait en vue. Leibniz n'a pas réussi à voir que la monade, dans la mesure où elle est essentiellement représentative, c'est-à-dire miroir du monde, est transcendance, et qu'elle n'est pas un étant subsistant à la manière d'une substance, une boîte dépourvue de fenêtre » (GA 24, 427 [361]).

4/ Le quatrième lieu d'élaboration du problème se rattache à la tentative de clarification du statut phénoménologique de l'énoncé, développé dans les § 17-18. La difficulté fondamentale, déjà évoquée dans *Sein und Zeit* (SZ 32), est ici celle de « l'incertitude et l'insuffisance de la délimitation du phéno-

mène du *logos* pris dans son ensemble » (GA 24, 292 [247]). Or cette délimitation, ni la logique, ni la simple philosophie du langage qui, comme nous l'avons vu, travaille elle-même avec un appareil catégoriel tiré de la logique, ne sauraient la réaliser, puisque la question décisive demeure celle « de savoir comment est appréhendé en premier lieu ce qui, par-delà la suite des mots, appartient nécessairement au *logos* » (GA 24, 294 [249]). Seule une analyse phénoménologique de l'énonciation en tant que comportement intentionnel spécifique du *Dasein* pourra apporter la réponse à la question. Sa tâche est de montrer comment les trois traits spécifiques de l'énoncé apophantique dégagés au § 33 de *Sein und Zeit*, à savoir sa structure prédicative, déterminante et communicative découlent directement de son caractère apophantique.

En outre, il s'agit de montrer que la structure intentionnelle qui commande le λόγος τινός, l'énoncé *sur* quelque chose, implique une compréhension spécifique de l'être de l'étant. L'opposition immanence/transcendance refait surface à l'occasion de l'examen de la thèse aristotélicienne, doublement ambiguë, mais entérinée par une longue tradition, que l'être-vrai de l'énoncé n'est pas ἐν πράγμασιν, parmi les choses, mais ἐν διαβολῇ, dans l'entendement. Pour Heidegger la seule manière de donner un sens phénoménologique à cette thèse est de définir la vérité comme un milieu « entre » les choses et le *Dasein*. Dire que la vérité n'est pas une chose parmi les choses, revient à refuser d'identifier son sens avec la *Vorhandenheit*. Mais elle n'est pas subjective pour autant, puisque le sens intentionnel de l'étant est le dévoilement (= δηλοῦν chez Platon, ἀλήθευειν chez Aristote), qui présente un autre « visage » selon qu'on a affaire à la *Vorhandenheit* ou au *Dasein* (GA 24, 307 [259]).



En ce sens, il faut dire que « l'être-vrai n'est présent-substantif (*vorhanden*), ni parmi les choses, ni dans l'âme ». Or, ajoute Heidegger laconiquement, « le phénomène de la vérité se rattache à la structure fondamentale du *Dasein*, la transcendance » (GA 24, 311 [262]). Au terme de cette analyse, qui recoupe en grande partie la discussion de la présupposition de vérité au

§ 44 de *Sein und Zeit* (SZ 226-230), il formule une conclusion qui n'apparaissait pas encore dans ce paragraphe, mais que tous les développements de la seconde partie de *Sein und Zeit* imposaient : « le dévoilement et l'être-dévoilé, c'est-à-dire la vérité, se fondent dans la transcendance du *Dasein*, et n'existent aussi longtemps que le *Dasein* existe lui-même » (GA 24, 316 [267]).

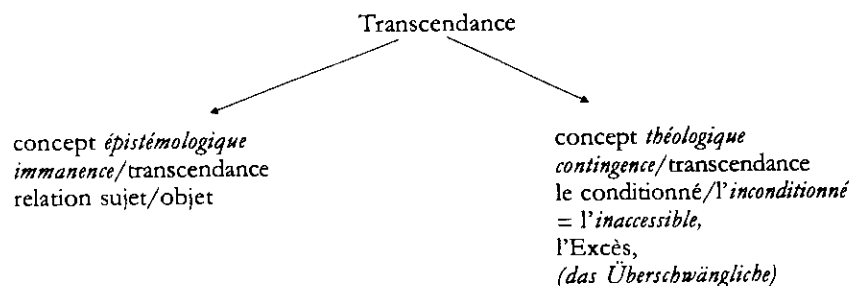
2. L'ARCHI-TRANSCENDANCE ET LE PROBLÈME DE LA TEMPORALITÉ

Si la première partie des *Problèmes fondamentaux* fait ainsi bouger le problème du côté du concept d'intentionnalité, la seconde partie de ce cours, et plus vigoureusement encore les *Anfangsgründe*, font un travail comparable du côté du concept de transcendance. Une grande partie de la seconde partie du dernier cours est en effet consacrée à une discussion approfondie du problème de la transcendance (GA 26, § 9-13, 160-284) et, comme nous le verrons plus loin, la première auto-interprétation heideggerienne est clairement ordonnée à ce problème. La complémentarité des deux approches n'est nullement accidentelle ; elle correspond au contraire à une nécessité intrinsèque du problème lui-même. Ce n'est que si on l'aborde au niveau du rapport que le *Dasein* entretient avec le monde, c'est-à-dire de son être-au-monde, dont la structure générale a été définie aux § 12-13 de *Sein und Zeit* (GA 26, 164), qu'il devient possible de formuler le problème de l'intentionnalité non comme un simple problème épistémologique (c'est-à-dire comme une solution originale apportée au problème classique de la relation sujet/objet), mais comme une donnée ontologique fondamentale, dont la saisie « en tant que structure essentielle du *Dasein* doit révolutionner le concept tout entier de l'homme » (GA 26, 167). C'est ce que Husserl, du moins aux yeux de Heidegger, n'a justement pas su faire, parce que ce n'est que si on maintient le « sens naturel de l'intentionnalité » qu'on peut liquider le pseudo-problème de la relation sujet/objet (GA 26, 168).

1 / Mais précisément, pour Heidegger, une fois accomplie cette libération, l'intentionnalité redevient doublement problématique. D'abord, parce qu'il faut définir les limites et la fonction exacte de ce concept et en même temps redéfinir sa signification fondamentale. Or, seule une compréhension adéquate de la transcendance du *Dasein* permet ici d'aller plus loin, car « c'est la transcendance du *Dasein* qui est le problème central » (GA 26, 170). Heidegger suggère alors de distinguer deux figures de la transcendance : la *transcendance ontique*, qui se confond avec l'intentionnalité noétique, qui permet à un sujet de se dépasser pour atteindre un objet, et la *transcendance ontologique*, assimilée à l'être-au-monde qui constitue lui-même « l'archi-transcendance » (*Urtranszendenz*) qui rend possible tout rapport intentionnel à l'étant. Dans cette « archi-transcendance » se trouve immédiatement impliqué le problème de la vérité, car « l'essence de la vérité en son intégralité ne peut être clarifiée que comme problème de la transcendance en général » (GA 26, 171). C'est exactement en ce point qu'intervient l'auto-

interprétation de Heidegger, dont le but est de « fixer le problème de la transcendance » (GA 26, 171).

Comment fixer celui-ci ? Tout dépend d'une certaine façon de l'idée qu'on se fait de la subjectivité du sujet, c'est-à-dire de la constitution fondamentale du *Dasein*, de même que, inversement, la « transcendance bien comprise permet justement de cerner l'essence de la subjectivité » (GA 26, 206). Le problème de Heidegger est de trancher par une sorte de coup de force le nœud gordien de « problèmes posés à moitié ou mal posés » que recouvre le concept habituel de la transcendance qui louche à la fois vers l'épistémologie et vers la théologie, de sorte que ces deux problèmes, de soi distincts, se contaminent réciproquement :



Le coup de force consiste dans le rejet simultané de l'un et l'autre concept : « La transcendance n'est ni une relation entre une sphère interne et une sphère externe, de telle sorte que ce qui y serait transcendé, serait une limite appartenant au sujet qui le séparerait de la sphère externe. Mais la transcendance n'est pas non plus principalement la relation cognitive d'un sujet à un objet, qui appartiendrait au sujet en sus de sa subjectivité. A plus forte raison, la transcendance n'est pas simplement le titre pour désigner l'Excès, qui est inaccessible à la connaissance finie » (GA 26, 210-211).

Une fois qu'a été congédié ce double concept philosophique de transcendance, il n'y a pas d'autre solution que de revenir à ce qui se donne à penser dans l'usage préphilosophique du mot : transcender, c'est « aller au-delà, franchir, traverser et aussi surpasser » (GA 24, 423 [358]). Le mot désigne une *opération* qui doit être pensée comme telle. Or, la seule manière de lui conférer un sens philosophique, consiste à admettre que le *Dasein* lui-même est transgressif par nature (GA 26, 211). Heidegger estime qu'en explorant cette voie, il fait cavalier seul ou presque, car personne — pas même Scheler, ni Husserl, surtout pas Bergson, n'a su voir ce phénomène (GA 26, 215). Il avoue aussi l'inadéquation relative de sa propre élaboration du problème, ce qui implique la nécessité de penser une « intentionnalité encore plus radicale » que celle qui a été pensée jusqu'alors.

2 / Le problème devient alors celui de définir un usage rigoureusement *transcendental*, c'est-à-dire *ontologique*, c'est-à-dire en fin de compte « *fondamental-ontologique* » de la transcendance (GA 26, 233). Compris en ce sens radical, le phénomène de la transcendance transcende — c'est le cas de le dire ! — les distinctions traditionnelles entre l'intuition théorique et esthétique, une des tâches essentielles d'une ontologie du *Dasein* étant justement de revenir en deçà de ces distinctions des comportements vers leur racine commune (GA 26, 236). Il ne suffit pas en effet de revendiquer le primat de la raison pratique sur la raison théorique, car le véritable problème est de comprendre pourquoi le phénomène de la transcendance ne se laisse pas ranger sous une attitude déterminée, qu'elle soit théorique, pratique ou esthétique.

3 / Paradoxalement Platon, qui est le principal responsable de l'ancrage de l'idée de transcendance dans l'intuition théorique, est en même temps le penseur qui a le plus profondément compris la nécessité d'aller au-delà vers une transcendance plus originaire : ἐπεκεῖνα τῆς οὐσίας, « au-delà de l'essence ! » Telle semble être la fonction spécifique de l'idée du Bien, qui n'est pas un nom ancien pour désigner ce que les modernes, les néo-kantiens en particulier, appellent « valeur » (GA 26, 237). L'interprétation heideggérienne de ce célèbre motif platonicien est commandée par la maxime herméneutique qui guidait déjà sa lecture du *Sophiste* en 1924 : c'est Aristote qui a compris Platon mieux que celui-ci ne s'est compris lui-même (GA 19, 11-12). Il faut donc penser l'idée platonicienne du Bien à partir du οὐ ἐνεκα, du « en vue de » (*Umwillen*) qui définit le bien comme cause finale chez Aristote¹. C'est cet *Umwillen* qui représente la « forme d'organisation transcendante du monde », et qui lui confère son intégralité spécifique.

Là où il y a de l'*Umwillen*, il faut qu'il y ait une volonté (GA 226, 238)

1. Si pour Aristote, la forme suprême de sagesse est celle dans laquelle n'intervient « aucun intérêt étranger », de sorte qu'elle « est à elle-même sa propre fin » (Met A, 2, 982 a 25-30, celle-ci entretient un rapport spécial avec « le bien qui est la cause de toute génération et de tout mouvement » (Met A, 983 a 31). En 1924 Heidegger commente : « Dieses letzte Weshalb bzw. *Worumwillen*, οὐ ἐνεκα, ist als τέλος immer ein ἀγαθόν » (GA 19, 122). En comptant le bien comme cause finale parmi les quatre causes, Aristote conquiert pour la première fois une compréhension fondamentale de celui-ci, correspondant à la *détermination d'être de l'étant* qui a le statut du *Fertigsein*. En faire une « valeur » est un contre-sens, pour Heidegger son véritable sens est défini par le schéma suivant (GA 19, 123) :

ἀγαθόν
|
τέλος 5D
|
πέρας
|
ἀρχὴ τοῦ ὄντος

qui, en l'occurrence, se confond avec le concept existentiel de *liberté*. La notion aristotélicienne du *Umwillein* peut alors être mise en relation avec un thème central de la seconde *Critique* de Kant, à savoir l'idée de la personne comme fin en soi : « Le *Dasein* existe sur le mode de l'être-au-monde et il est comme tel en vue de soi-même. Cet étant ne se borne pas en effet à être purement et simplement, mais, dès lors qu'il est, il y va pour lui de son propre pouvoir-être. L'être-en-vue-de-soi-même appartient donc, tout comme le concept d'être-au-monde, à l'existant. Le *Dasein* existe, c'est-à-dire qu'il est en vue de son propre pouvoir-être-au-monde » (GA 24, 242 [210]). A cette déclaration fait écho la proposition plus laconique, mais d'autant plus éloquente, des *Anfangsgründe* : « Seulement là où il y a de la liberté, y a-t-il un en-vue-de et là seulement y a-t-il un monde. Bref : la transcendance du *Dasein* et la liberté sont identiques ! » (GA 26, 238).

Le concept métaphysique de liberté qui est en cause ici n'a rien à voir avec la notion habituelle de libre-arbitre et doit être arrachée à l'opposition traditionnelle de la contrainte et de la spontanéité. Définir l'essence fondamentale de la transcendance comme liberté revient à poser une ipséité qui n'a plus rien à voir avec une autonomie altière, et en même temps une attache (*Bindung*) qui n'a rien d'une servitude : « Le monde qui est primordialement caractérisé par le en-vue-de est l'intégralité originaire de ce que le *Dasein* se donne à comprendre en tant qu'il est libre. La liberté se donne à comprendre, elle est le comprendre originaire, c'est-à-dire le projet originaire de ce qu'elle rend elle-même possible. Dans le projet du vouloir de l'en-vue-de (*Worumwillen*) en tant que tel, le *Dasein* se donne l'attache (*Bindung*) originaire. La liberté attache le *Dasein* à lui-même au fond de son être (*macht verbindlich*), plus exactement : elle lui donne à lui-même la possibilité de l'attache. La totalité de l'attache contenue dans le en-vue-de est le monde. En vertu de cette attache le *Dasein* s'attache à un pouvoir-être en rapport à soi-même en tant que pouvoir-être avec les autres dans le pouvoir-être auprès du sous-la-main. L'ipséité est le libre attachement pour et à l'égard de soi-même » (GA 26, 247).

4 / Ce n'est encore là qu'une première caractérisation de l'essence métaphysique de la liberté, où celle-ci apparaît comme projet d'un monde (*Weltentwurf*) qui se présente au *Dasein* comme un espace de jeu où se déploient des possibles qui *excèdent* (= transcendent) tout étant effectif (GA 26, 248). Ce caractère intrinsèquement excessif du *Dasein* trouve son expression ontico-existentielle dans des attitudes telles que le manque (saint Augustin : « *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* »), l'insatisfaction, la frustration, le désespoir, etc. Aucune d'elles n'est en effet intelligible si elle n'est pas rapportée au phénomène de la liberté, tel qu'il vient d'être décrit. Et c'est exactement de cette manière que Heidegger glose l'*ἐντελέχεια* platonicien : « Welt ist der freie übertrifftige Widerhalt des Umwillen » (GA 26, 249).

5 / Pour une caractérisation plus complète du phénomène de la transcendance, il faut toutefois ajouter à la notion de « projet du monde » (*Weltentwurf*), la notion complémentaire de « l'entrée-au-monde » (*Welteingang*) qui

ne devient intelligible que dans un horizon temporel. Le *Dasein*, en sa liberté « transcendante », est la possibilité pour que les étants puissent se déployer au sein du monde ; mais la possibilité de leur entrée-au-monde se trouve elle-même fondée dans la temporalité : « Ce n'est que si, dans la totalité de l'étant, l'étant devient plus étant dans l'existence du *Dasein*, c'est-à-dire si la temporalité elle-même se temporalise, qu'il y a l'heure et le jour de l'entrée-au-monde de l'étant » (GA 26, 149). Inutile de préciser que cette « entrée-au-monde » n'a strictement rien à voir avec le problème d'une éventuelle création du monde ! Le *Dasein* ne fait pas exister les étants au sens qu'il serait la cause démiurgique de leur existence ; il est simplement la condition de possibilité transcendante de leur intelligibilité au sein de la totalité de renvois que forme le monde.

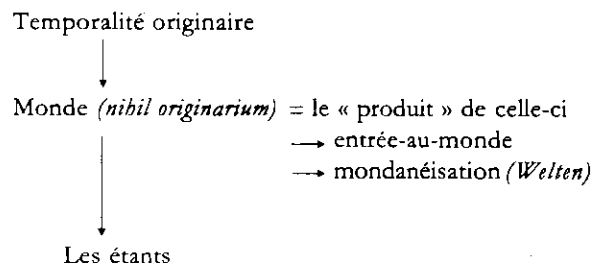
S'il fallait illustrer la question « transcendante » qui est posée ici, on pourrait évoquer l'aphorisme lapidaire de Wittgenstein dans le *Tractatus* : « Le moi apparaît en philosophie du fait que le "monde est mon monde". »¹ Sans doute le transcendentalisme qui est présupposé dans l'argumentation heideggerienne est-il fort différent de celui que présuppose l'argumentation wittgensteinienne, mais de part et d'autre, il s'agit d'une question *transcendante* qui ne devient intelligible qu'en tant que telle. A la différence de la perspective wittgensteinienne, il est évident pour Heidegger que l'entrée-au-monde doit être pensée comme un *événement*, inséparable de l'historialité du *Dasein*. « L'entrée-au-monde se produit quand se produit la transcendance, c'est-à-dire quand existe un *Dasein* historial... seul le *Dasein* en tant qu'existant donne lieu à l'entrée-au-monde » (GA 26, 251). Il est absolument impossible d'identifier le monde heideggerien à un étant subsistant, ni à la somme de ceux-ci, ce qui pourrait conduire à une glose quasi wittgensteinienne du genre suivant : « Die Welt ist alles, was vorhanden ist. » Il faut précisément dire que le monde n'est *rien* de tout cela. Mais ce « rien » n'est pas un *nihil negativum*, un simple « rien du tout », il est au contraire le *nihil originarium* : « Le monde est le Rien qui se temporalise originairement, ce qui jaillit dans et avec la temporalisation comme telle — c'est pourquoi nous l'appelons le *nihil originarium* » (GA 26, 272).

Et ce *nihil* originaire ne serait lui-même rien du tout s'il ne s'alimentait pas à la source donatrice de toute donation, au lieu même du *es gibt*, c'est-à-dire à la *temporalité originaire*. Or, « la possibilité interne de la transcendance, c'est ce que j'affirme, c'est le temps en tant que temporalité originaire » (GA 26, 252). Dans les *Anfangsgründe*, cette thèse entraîne une reprise détaillée de la caractérisation de la temporalité ekstático-horizontale. Plus fortement encore que dans *Sein und Zeit*, Heidegger y souligne la différence entre la temporalité ekstatique et le temps vulgaire. « Ce n'est que rarement que nous prenons possession du temps qui, en un sens métaphysique, nous possède nous-mêmes, ce n'est que rarement que nous nous rendons maîtres de

1. *Tractatus logico-philosophicus* 5.641 (trad. mod.).

cette puissance que nous sommes nous-mêmes, ce n'est que rarement que nous existons librement » (GA 26, 258).

S'il est vrai que l'unité des ekstases est elle-même ekstatique (GA 26, 268), celle des différents horizons temporels doit elle-même être comprise comme *unité ekstématique* et « cette unité ekstématique de l'horizon de la temporalité n'est rien d'autre que la condition de la possibilité du monde et de son appartenance à la transcendance » (GA 269-270). Une telle temporalisation équivaut à une mondanéisation, de sorte qu'en fin de compte « l'entrée-au-monde » repose sur la temporalité qui constitue « le fait métaphysique par excellence » (GA 26, 270).



6/ Ajoutons, pour conclure, trois thèses qui soulignent la portée plus générale de cette analyse du phénomène de la transcendance.

a) Faire de la temporalité originaire elle-même l'origine ultime de la transcendance, revient à lui attribuer une « productivité » spécifique, celle-là même que Kant avait en vue dans sa doctrine de l'imagination transcendantale productrice, mais qu'il n'a pas su penser. Or, aux yeux de Heidegger ce n'est qu'en empruntant ce chemin que la métaphysique pourra être libérée de la logique.

b) De quel prix faut-il payer cette libération de *Chronos* de l'emprise de *Logos*? N'équivaut-elle pas à une régression dans les pouvoirs ambigus de *Mythos*? De fait, Heidegger estime que c'est à partir de ce concept radical de la temporalité originaire qu'on peut tenter une légitimation philosophique du discours mythique, autrement dit élaborer une « métaphysique du mythe ». Alors qu'au début de *Sein und Zeit* (§ 11) il avait formulé ses réticences à l'égard d'une problématique du mythe comme celle que Ernst Cassirer développait dans le second tome de sa *Philosophie des formes symboliques*, tout se passe comme si, à l'issue de cette période, le concept de temporalité originaire l'obligeait à se tourner vers le Schelling des *Âges du Monde*! *Welt-egang*, *Urereignis*, *Urgeschichte*, etc. : toutes ces notions ne connotent-elles pas une catastrophe de la pensée conceptuelle qui sombre dans la spéculation mythique? Pas tout à fait, dans la mesure où toute tentative d'une élucidation concrète de la transcendance se trouve renvoyée au phénomène du souci, la temporalité devenant ainsi le vrai principe d'individuation.

c) Un lexique philosophique dans lequel résonnent si fortement les valeurs lexicales du « *Ur-* », de l'originaire, attire presque inévitablement les valeurs lexicales du « *Grund* ». Et de fait, pour Heidegger, il est essentiel de mettre en rapport le phénomène du *Umwillen*, de la transcendance et « le phénomène originaire du fondement ». La liberté existentielle qui fait du *Dasein* une « ipséité fondée sur une transcendance » (GA 24, 426 [360]) est une *Freiheit zum Grunde* (GA 26, 276). Une telle liberté est condamnée à la question « Pourquoi? », qui n'est pas une question luxueuse pour oisifs, ou réservée aux philosophes de métier, mais inscrite dans la constitution même du *Dasein*. « Le *Dasein* est, d'après son essence métaphysique, celui qui pose la question du pourquoi. L'homme n'est pas primordialement celui qui dit non (comme le disait Scheler dans ses derniers écrits), mais pas non plus celui qui dit oui, mais celui qui demande : pourquoi? » (GA 26, 280). Plus précisément, ajoute Heidegger dans la conclusion de son cours sur Leibniz, il demande : *pourquoi* y a-t-il quelque chose *plutôt que rien*? C'est cet énigmatique *potius quam* qui atteste à sa manière la constitution excessive, transgressive du *Dasein*.

III

L'ontologie fondamentale et son thème :
la différence ontologique

Nous ferions preuve de beaucoup de désinvolture en prétendant retrouver dans le corpus de textes qui fait l'objet de cette troisième partie de notre interprétation, les indices d'une reprise directe du problème de l'intuition catégoriale, tel que Heidegger l'avait présenté en 1925 dans les *Prolegomènes*. Encore ne faut-il pas oublier trop vite l'affirmation sur laquelle s'achevait la présentation de l'intuition catégoriale dans cet ouvrage : celle-ci entraîne un élargissement de l'idée de l'objectivité qui rend possible la percée vers une ontologie scientifique : « Avec la recherche phénoménologique qui effectue ainsi sa percée est conquis le type de recherche que cherchait l'ancienne ontologie. Il n'y a pas une ontologie à côté de la phénoménologie ; au contraire, *l'ontologie scientifique n'est rien d'autre que la phénoménologie* » (GA 20, 98).

1. LE STATUT PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'ONTOLOGIE

A l'issue de *Sein und Zeit* s'est clarifié le sens *phénoménologique* de la thèse qui assigne à la philosophie une vocation essentiellement *ontologique*, étant donné que « l'être est le véritable et unique thème de la philosophie » (GA 24, 15 [28]). Il importe en effet de comprendre le sens exact de l'affirmation plusieurs fois répétée du § 3 des *Problèmes fondamentaux* que « la philosophie est la science de l'être » (GA 24, 15 [29] ; 17 [30]), ne fût-ce que parce qu'elle se double de la conviction paradoxale que « toutes les grandes philosophies depuis l'Antiquité se sont plus ou moins explicitement comprises comme ontologies, mais qu'elles ont également toutes échoué à se constituer comme ontologie » (GA 24, 16 [29]). « Porter l'être au concept », telle est, face à une situation aussi contradictoire, « la tâche la plus urgente de la philosophie » (GA 24, 19 [32]). Dans cette perspective, il faut dire : Aristote et Platon, même combat ! En effet, l'aveu de l'étranger d'Elée sur lequel s'ouvrait *Sein und Zeit*, se retrouve maintenant dans la bouche d'Aristote, avouant : « Ce qui depuis toujours, à présent, à l'avenir et constamment est recherché, ce devant quoi la question échoue toujours à nouveau,

c'est le problème : « Qu'est-ce que l'être ? »¹ Sans doute les formulations du problème peuvent-elles varier, mais pour celui qui essaie de penser ce qu'il lit dans les textes, il ne saurait y avoir de doute que la question initiale et ultime, la question fondamentale de la philosophie est la question : « Que signifie l'être ? A partir de quoi quelque chose comme l'être en général devient-il intelligible ? Comment la compréhension de l'être est-elle en général possible ? » (GA 24, 19 [32]).

Si *Sein und Zeit* a permis d'élucider l'ancrage existentiel de la question, la tâche ultérieure est de prendre la mesure de son ampleur et de sa radicalité. L'analytique existentielle avait pour but de montrer que « quelque chose comme l'être s'offre à nous dans la compréhension de l'être, l'entente de l'être qui est sous-jacente à toute attitude par rapport à l'étant » (GA 24, 21 [33-34]) et de dégager les différentes modalités de cette compréhension, en remontant jusqu'à sa constitution la plus originaire : la *temporalité* (GA 24, 22 [34]). Or — ceci est évidemment capital —, la temporalité originaire, qui est le point d'aboutissement de l'analytique existentielle, peut également être considérée comme le point de départ de l'*ontologie fondamentale* proprement dite ! Du problème « être et temps », on passe alors au problème « temps et être ».

Il ne faut surtout pas sous-estimer la complexité de ce retournement de perspective qui se marque terminologiquement par la distinction entre *Zeitlichkeit* et *Temporalität*². La *Temporalität* n'est rien d'autre que la *Zeitlichkeit*, de même que l'analytique existentielle n'est rien d'autre que l'ontologie fondamentale (en tout cas, elle n'est pas une simple propédeutique à une ontologie fondamentale, propédeutique à laquelle on pourrait tourner le dos aussitôt qu'on est entré dans la terre promise de celle-ci). Mais de part et d'autre, c'est la perspective qui change :

Idée de l'être	= ontologie fondamentale = interprétation temporelle de l'être
↑	
TEMPORALITÄT	= horizon temporel de l'être en général
ZEITLICHKEIT	= temporalité originaire
↓	
Dasein	enveloppant une compréhension de l'être = analytique existentielle

Ce n'est qu'en épousant ce mouvement complexe qu'il devient possible de prendre en vue toute l'ampleur, en même temps que la cohérence « systé-

1. *Met Z* 1, 1028 b 2 sq.

2. Pour une présentation synthétique de la problématique, cf. Marion Heinz, *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie*, Würzburg/Amsterdam, Königshausen & Neumann, 1982. Surtout p. 164-207.

matique » interne de la question de l'être. La méthode correspondante est une méthode phénoménologique, car « dans l'ontologie, c'est grâce à la méthode phénoménologique qu'il convient d'appréhender l'être et de s'y mouvoir » (GA 24, 28 [39]). Méthode elle-même complexe, puisqu'elle comporte trois aspects ou trois opérations fondamentales : la *réduction*, la *construction* et la *destruction* (GA 24, 31 [41]). En l'occurrence, chacune de ces opérations reçoit un sens explicitement ontologique. Pour Heidegger en effet, la réduction signifie la « reconduction du regard de l'étant naïvement saisi à l'être » (GA 24, 29 [39]) et rien d'autre¹ ; la *construction* signifie porter au regard l'être dans un libre projet (GA 24, 29 [40]) et rien d'autre ; la *destruction* signifie la déconstruction critique des concepts reçus de la tradition (GA 24, 31 [41]) et rien d'autre².

L'idée d'une ontologie fondamentale, telle qu'elle se dégage à l'issue de *Sein und Zeit*, permet de poser pour la première fois le problème de l'être en toute sa radicalité et de façon universelle (GA 26, 187-195). L'exigence de radicalisation porte sur la double question du rapport de l'âme à l'être et du temps à l'être. L'analytique existentielle seule permet de comprendre le lien indissoluble entre les deux questions. Ce n'est en effet que si l'âme est pensée

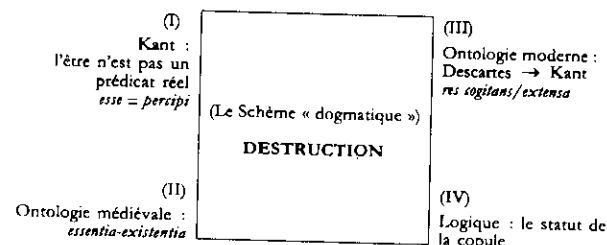
1. Sur l'usage heideggerien de la notion de réduction, cf. l'étude fondamentale de Jean-François Courtine, *Réduction phénoménologique-transcendante et différence ontico-ontologique*, in *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 207-247. Au terme d'un examen minutieux des textes, cherchant à dépasser l'opposition ancienne entre les négateurs de la réduction chez Heidegger (Biemel, Landgrebe) et ceux qui en font une présupposition essentielle de l'analytique de l'être-au-monde (Merleau-Ponty), Courtine conclut à l'impossibilité de « soutenir purement et simplement que la réduction phénoménologique transcendante, à coup sûr pièce essentielle de la phénoménologie comme méthode, est absente de *Sein und Zeit* » (p. 244) et affirme qu'au prix d'une « série de transformations réglées » (p. 245) « l'entreprise de *Sein und Zeit* se fonde... sur la radicalisation de la réduction phénoménologique-transcendante de Husserl » (p. 244) en ajoutant que « seule cette fidélité au principe de la réduction... justifie le maintien par Heidegger de l'intitulé "phénoménologie" d'un bout à l'autre de son œuvre » (p. 244-245) !

2. Rappelons une dernière fois que, dès les premières occurrences du motif de la déconstruction dans les textes du début des années 20, il est évident pour Heidegger que la déconstruction ne peut avoir qu'un sens phénoménologique, de même que la maxime phénoménologique du contact avec les choses mêmes requiert le geste de la déconstruction, comme le suggère un passage particulièrement explicite des *Remarques sur Karl Jaspers* : « Pour aller jusqu'aux "choses mêmes" qui entrent en considération pour la philosophie, le chemin est long, de sorte que, dans la prodigalité en matière de visées d'essences qui se manifeste abondamment depuis peu chez les phénoménologues, les choses prennent un tour qui donne hélas à penser, et qui s'accorde mal avec "l'ouverture" et "l'abandon" que l'on prêche. Il se pourrait que même les directions d'accès aux choses soient recouvertes et qu'il y ait besoin radicalement de débâter pour bâtir à rebours, besoin d'une véritable explication, accomplie du même coup au sens de la philosophie elle-même, avec l'histoire que nous-mêmes "sommes" » (GA 9, 28, trad. franç. *Critique* 11, p. 6-7). Cf. notamment GA 59, 29-41.

comme lieu de déploiement de la compréhension de l'être, c'est-à-dire comme *Dasein*, que celui-ci, lui-même interprété plus originairement, requiert la temporalité originaire. L'exigence d'universalisation signifie, d'abord négativement, le rejet de toute formulation du problème ontologique qui ne rompt pas décidément avec la théorie de la connaissance et les pseudo-problèmes que celle-ci engendre, comme le problème de l'existence d'un monde « externe » ou la quête d'un « en soi » totalement indépendant du sujet connaissant (GA 26, 191).

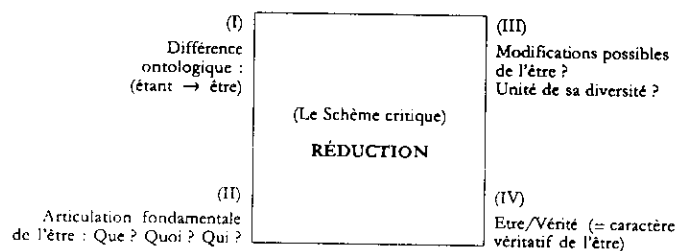
Positivement, cette universalisation exige que soit développée la cohérence interne des questions fondamentales impliquées dans la question générale de l'être. Dans les *Anfangsgründe*, tout comme dans les *Problèmes fondamentaux*, il s'agit d'un quadruple questionnement, dont la nécessité ne devient visible que s'il est passé par le triple crible de la réduction, de la construction et de la construction phénoménologique telles qu'elles viennent d'être définies à l'instant. Ainsi, pour bien comprendre la « logique » assez particulière qui sous-tend toute l'argumentation des *Problèmes fondamentaux*, il me semble indispensable d'en donner une triple figuration, dont le tracé schématique se laisse représenter de la façon suivante.

Pour commencer, nous tracerons un premier schéma que je propose d'appeler le « schéma de la déconstruction ». Il est formé par les quatre thèses de l'ontologie traditionnelle sur lesquelles porte la critique de Heidegger dans la première partie de ce cours. Soit :



Ce qui, à première vue, se présente comme une sélection parfaitement gratuite de thèses historiques, n'obéissant même pas à un plan chronologique précis, devra apparaître, au terme d'une « discussion phénoménologique-critique », comme un lien profond, formant système, entre les quatre dimensions intrinsèques de la question de l'être. Il s'agit, dans l'ordre de leur apparition dans les *Problèmes fondamentaux*, des problèmes de la différence ontologique, de l'articulation fondamentale de l'être, selon qu'on l'expose à la question *que ?*, *quoi ?*, ou *qui ?*, qui justifie la distinction traditionnelle de l'essence et de l'existence, de l'unité de l'idée d'être nonobstant ses possibles modifications régionales, et enfin de son caractère véridatif, correspondant au problème de la copule. La même énumération est reprise en 1928, mais en suivant un ordre différent (GA 26, 192-193).

D'où un seconde figuration, qui nous semble plutôt correspondre à l'opération de la *réduction* phénoménologique, elle-même inséparable d'une construction phénoménologique. Soit :



Cette seconde figure permet ainsi de prendre conscience de la problématique *interne* de l'idée d'être, telle qu'elle résulte de la compréhension d'être véhiculée par le *Dasein*. Encore faut-il phénoménologiquement « porter au concept » ces quatre problèmes fondamentaux. Telle est la tâche spécifique de la *construction* phénoménologique — un terme qui vient « manifestement prendre le relais de la "constitution" husserlienne »¹ — dont le schéma pourrait être figuré de la manière suivante :



2. LES MULTIPLES VISAGES DE LA « DIFFÉRENCE ONTOLOGIQUE »

Pareille figuration géométrique ne saurait évidemment rendre compte des raisons profondes qui rattachent toutes ces dimensions les unes aux autres ; seule la construction phénoménologique effective y arrivera. On se rend alors rapidement compte que chaque problème se répercute sur les autres, à commencer par le premier qui, dans les *Problèmes fondamentaux*,

occupe le devant de la scène : celui de la *différence ontologique*. Si en effet le problème : comment faut-il envisager l'être de l'étant ? comment rendre compte de sa possibilité ?, s'impose d'emblée comme le problème liminaire de l'ontologie, comme le véritable « Sésame ouvre-toi ! » de celle-ci, puisque « c'est seulement à travers cette différence que le thème de l'ontologie, et par suite de la philosophie elle-même, peut être conquis » (GA 24, 22 [35]), il est impossible de le cantonner dans cette fonction liminaire de rendre possible l'ontologie comme « science transcendante de l'être » (GA 24, 23 [35]). Pour une raison de *méthode* tout d'abord : c'est la différence ontologique qui donne son véritable sens à la *réduction* phénoménologique, dont la portée est universelle. Pour une raison de fond ensuite : s'il est vrai, comme tente de le montrer le premier chapitre de la deuxième partie des *Problèmes fondamentaux*, que la temporalité, et elle seule, « rend possible la distinction et la différenciation de l'être et de l'étant » (GA 24, 23 [35]), celle-ci n'est pas un simple seuil, mais le cœur même de l'ontologie, car « avec le problème de la différence ontologique s'impose le problème originel de l'être et le centre de la question de l'être » (GA 26, 193).

Dans son ouvrage *Réduction et donation*, Jean-Luc Marion a consacré une importante étude à cet « enjeu, presque sans limite, de la différence ontologique »¹. Sans entrer dans le détail de l'argumentation de cette étude, j'en dégagerai trois thèses centrales.

1/ D'abord l'affirmation que Heidegger utilise dès *Sein und Zeit* la formule « différence ontologique » (*ontologischer Unterschied, Unterscheidung*). Même si les données lexicales invoquées sont irréfutables, je préfère, pour des raisons de prudence philologique, ne pas ratifier telle quelle la thèse que « la "différence ontologique" apparaît littéralement dans *Sein und Zeit* même, parce que la percée de 1927 s'accomplit au sein même de la différence ontologique »² et m'en tenir, à mon avis sans inconvénient majeur, à l'interprétation de Jean Beaufret, John Sallis et Gérard Granel, que Jean-Luc Marion juge « paradoxale jusqu'à l'incohérence »³, consistant à estimer que le « baptême terminologique » officiel de la « différence ontologique » n'a lieu qu'à l'issue de *Sein und Zeit*. Etant donné la distance temporelle extrêmement mince qui sépare l'*Hauptwerk* des derniers cours de Marbourg, cette question peut être dédramatisée, l'important étant d'admettre que, concernant la chose même, *Sein und Zeit* se meut déjà dans la différence.

2/ Bien plus décisive pour la compréhension de la chose même me semble être la thèse que « le fil conducteur pour accéder à la différence ontologique, telle qu'elle travaille *Sein und Zeit*, prend son origine chez Husserl »⁴. On retiendra surtout la suggestion que « la rupture théorique entre

1. Cf. Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, chap. IV : « Question de l'être ou différence ontologique », p. 163-210, p. 164.

2. *Ibid.*, p. 181.

3. *Ibid.*, p. 174.

4. *Ibid.*, p. 182.

1. Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 230.

Husserl et Heidegger dès avant 1927, s'est précisément jouée sur l'interprétation de la différence... entre la "conscience" (ou l'existence) et la "chose" (ou réalité). Heidegger ne se sépare pas de Husserl en introduisant une "différence ontologique" que celui-ci aurait ignorée, mais en approfondissement radicalement comme ontologique une différence d'essence et de manière d'être laissée encore indéterminée comme telle par Husserl »¹.

3 / La troisième suggestion, sur laquelle s'achève l'étude de Jean-Luc Marion, est la plus précieuse pour notre propos. Constatant la « non-correspondance de la locution et du travail de son concept »², l'auteur invite à reconstituer la topique extrêmement complexe de la différence ontologique, telle que l'article *Sein und Zeit*. Il suggère de distinguer trois figures superposées de celle-ci : la différence *ontique* de la conscience et de la réalité, déjà entrevue par Husserl, la différence entre *manières d'être*, qui oblige par exemple de distinguer *Vorhandenheit* et *Existence* et enfin la différence entre *l'être* et *l'étant*. De ces trois figures, la seconde, qui est en quelque sorte à cheval entre les deux autres, semble être la plus typique de *Sein und Zeit*. L'ambiguïté de cette topique et de ses résultats³ semble être liée à l'entrecroisement d'un schème binaire (la différence de l'être et de l'étant qui forme la « différence ontologique canonique ») et la structure ternaire de la construction de la *Seinsfrage*. Jean-Luc Marion se demande même si le fait que « la « différence ontologique » obéit, dans *Sein und Zeit*, à la construction ternaire de la question de l'être, n'interdit pas l'accès à la dimension strictement duelle de la future différence ontologique⁴.

En tout état de cause, cette construction ternaire a pour effet principal une « démultiplication de la différence dans *Sein und Zeit* »⁵ qui devient ainsi presque protéiforme. Le fait que, d'après un témoignage de Max Müller⁶, Heidegger avait prévu pour la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* trois figures distinctes de la différence, désignées respectivement comme différence « transcendantale » ou ontologique au sens étroit (c'est-à-dire la différence de l'étant avec son élanité), différence « selon la transcendance » (*transzendenzhaft*) ou ontologique au sens large (la différence de l'étant et de l'être) et enfin la différence « transcendante » ou théologique au sens étroit (c'est-à-dire la différence de Dieu avec l'étant, l'élanité et l'être), indique, comme Jean-Luc Marion l'a bien vu, « plus une hésitation qu'une élaboration rigoureuse »⁷. A la limite, on pourrait même se demander si elle ne formalise pas « insuffisamment ou à tort, ce qui a été éprouvé déjà à fond »⁸.

1. *Ibid.*, p. 185.

2. *Ibid.*, p. 191.

3. *Ibid.*, p. 193.

4. *Ibid.*, p. 203.

5. *Ibid.*, p. 197.

6. Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1964, p. 66-67.

7. *Ibid.*, p. 197.

8. *Ibid.*, p. 197.

Quoi qu'il en soit de ces hésitations, la terminologie proposée invite à relire les derniers cours de Marbourg comme une première tentative de transformer ces tâtonnements en élaboration rigoureuse. Dans cette optique, j'avancerai trois hypothèses :

1 / Les derniers cours confirment explicitement la thèse qu'il « revient au *Dasein* d'accomplir la différence »¹, de sorte que celui-ci apparaît comme le véritable « ouvrier de la différence ontologique »².

Le *Dasein* comme « ouvrier » de la différence ontologique

« Le *Dasein* comprend d'une certaine manière quelque chose comme l'être. Pour peu qu'il existe, il comprend l'être et se rapporte à l'étant. La distinction de l'être et de l'étant est là de manière latente avec le *Dasein* lui-même et son existence, même si elle n'est pas expressément connue. La distinction est là, elle a le mode d'être du *Dasein*, elle fait partie de son existence. Exister est pour ainsi dire synonyme d'effectuer cette distinction. Seule l'âme qui est capable de faire cette distinction est à même de dépasser l'âme propre de l'animalité pour devenir âme humaine. La distinction de l'être et de l'étant est temporalisée dans la temporalisation de la temporalité. C'est seulement parce qu'elle se temporalise toujours à partir de la temporalité et avec elle, parce qu'elle est d'une certaine manière projetée, c'est-à-dire dévoilée, que cette distinction peut être à proprement parler et expressément connue et, dans la mesure où elle est connue, faire l'objet d'une question, et dans la mesure où elle est questionnée, être recherchée et appréhendée conceptuellement. La distinction de l'être et de l'étant est là *préontologiquement*, autrement dit, sans un concept explicite de l'être, elle est présente de façon latente à travers l'existence du *Dasein*. Et en tant que telle elle peut devenir *différence expressément comprise*. L'unité immédiate de la compréhension de l'être et du comportement par rapport à l'étant appartient à l'existence du *Dasein* en raison de sa temporalité. Si cette distinction peut s'explicitier de différentes manières, c'est uniquement parce qu'elle appartient à l'existence. Cette distinction être-étant une fois explicitée, les termes ainsi distingués ressortent dans leur opposition mutuelle, et l'être peut donc devenir le thème d'une saisie conceptuelle expresse (*ἵππος*). Nous nommons *différence ontologique* la distinction de l'être et de l'étant quand elle est expressément soulignée. Il n'y a donc rien d'arbitraire ni de fortuit à marquer et à souligner la différence ontologique, pour autant qu'elle est fondée sur l'existence du *Dasein*, mais c'est là au contraire un comportement fondamental du *Dasein* à travers lequel se constitue l'ontologie, c'est-à-dire la philosophie comme science » (GA 24, 454 [382-383]).

1. *Ibid.*, p. 198.

2. *Ibid.*, p. 200. « Il est sur le mode de la différence ontologique, parce qu'il est ontiquement l'ontologiquement différent » (p. 201).

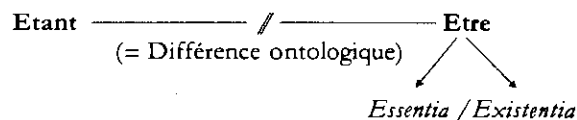
2/ L'effet le plus lointain de « la topique, à trois termes de la question de l'être »¹ sur la formulation du problème de la différence ontologique, est qu'elle conduit à l'articulation de l'ontologie fondamentale sur une « métontologie ».

3/ La démultiplication de la différence ontologique que signalent les distinctions terminologiques citées par Max Müller se trouve clairement ordonnée dans les derniers cours au quadruple déploiement des questions fondamentales de l'ontologie déjà évoqué ci-dessus.

La vérification passe par un examen attentif des clarifications phénoménologiques qui complètent l'exposé des thèses ontologiques dans la première partie des *Problèmes fondamentaux*. On y trouve amplement confirmée l'implication de la différence ontologique dans l'ensemble des problèmes abordés. Mais à chaque fois, cette implication est suffisamment spécifique pour révéler un nouveau visage de celle-ci.

1/ Ainsi, l'analyse du sens intentionnel de la perception conduit-elle tout d'abord à la nécessité de distinguer « non seulement terminologiquement, mais encore pour des raisons qui tiennent à la chose même, la découverte d'un étant et l'ouverture de son être » (GA 24, 102 [98]). Cette « possibilité de saisir la différence de l'étant découvert dans le découvremment et de l'être ouvert dans l'ouverture » (*ibid.*) constitue ainsi ce qu'à notre avis, il faut appeler le premier visage phénoménologique de la différence ontologique, un visage qui en appelle d'autres, comme Heidegger s'empresse d'ajouter aussitôt (GA 24, 107 [102]).

2/ De fait, dès les premières lignes de l'exposition de la seconde thèse, il apparaît qu'on n'a pas laissé derrière soi le problème de la différence ontologique. Non pour la raison qu'invoquerait peut-être un représentant de l'ontologie scolastique, en affirmant que la distinction *essentia/existentia* qui est en cause ici, est elle-même ontologiquement fondamentale. Pour Heidegger au contraire, il est capital de voir que « la distinction entre la *realitas* ou l'*essentia* et l'*existentia*... ne coïncide pas avec la différence ontologique, mais cette distinction ne trouve sa place que sur un seul versant de la différence ontologique » (GA 24, 109 [104]). Soit :



Le problème en effet fondamental de l'articulation fondamentale de l'être qui se cache derrière la distinction *essentia/existentia* ne pourra donc ressortir que « sur le fond de la question fondamentale de la différence ontologique »

1. *Ibid.*, p. 198.

(GA 24, 110 [105]), de même que, inversement, cette dernière commence à se préciser — et à se complexifier —, si elle est rapportée à cette distinction. Même si on tient avec Suarez que la distinction entre l'être fini et l'être infini est la plus fondamentale de toutes les distinctions ontologiques (GA 24, 115 [109]), il faut dire que cette distinction elle aussi, loin de la neutraliser, présuppose la différence ontologique qui s'avère ainsi être plus fondamentale en un autre sens¹.

Au terme de la longue discussion phénoménologique du sens de cette seconde thèse — discussion dont le centre de gravité est formé par la découverte qu'au Moyen Age, tout comme chez Aristote déjà, « la question de l'existence et celle de l'essentialité sont orientées sur l'effectuation au sens du créer et du produire » (GA 24, 138 [126]) — la différence ontologique se présente sous un nouveau visage (son second visage phénoménologique), dans la mesure où il apparaît que, contrairement à ce que laissait entendre l'ontologie ancienne et médiévale, les questions *an sit?* et *quid sit?* n'épuisent pas toutes les possibilités d'interroger l'être de l'étant. Car il y a au moins un étant, à savoir le *Dasein*, qui ne se laisse aborder adéquatement qu'à travers la question *qui?*, question qui, de soi, excède l'horizon d'une ontologie de la production (GA 24, 170 [151]).

3/ En introduisant ce paramètre inédit, non seulement Heidegger estime avoir montré que la distinction *essentia/existentia* « ne représente qu'un aspect plus spécial de la question de la différence de l'être et de l'étant » (GA 24, 170 [152]), il relance le problème ontologique dans une troisième direction, celle de la « multiplicité possible de l'être, et du même coup la question de l'unité du concept d'être en général » (*ibid.*). Envisagée en termes historiques, la scène qui correspond à cette interrogation est celle de la philosophie moderne, pour autant qu'à partir de Descartes, elle est dominée par l'opposition de la *res cogitans* et de la *res extensa*. Qui dit *qui?* ne pose-t-il pas en effet un sujet? Et la contribution fondamentale de la philosophie moderne n'est-elle pas d'avoir dégagé dans toute son irréductibilité le statut de la subjectivité? Oui, sans doute! Mais dans les *Problèmes fondamentaux*, Heidegger ne peut que réitérer une conviction à laquelle nous avons déjà fait allusion à plusieurs reprises, à savoir que, d'un point de vue ontologique, « dans la philosophie moderne tout demeure en l'état comme auparavant » (*ontologisch bleibt alles beim Alten*, GA 24, 175 [156]). S'il n'est pas question de nier le retournement complet du questionnement qu'accomplit la philosophie moderne en prenant son départ avec le sujet, ce retournement n'en est pas un du point de vue ontologique. Non seulement parce que les concepts de l'ontologie ancienne et médiévale restent en circulation, mais parce que cette

1. C'est précisément ici que pourrait intervenir un débat entre Gilson et Heidegger qui n'a pas eu lieu, cf. Jean-François Courtine, *Différence métaphysique et différence ontologique*. (A propos d'un débat Gilson-Heidegger qui n'a pas eu lieu), in *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 33-53.

pensée se montre incapable de poser la question du statut du sujet comme une question d'ontologie fondamentale. D'où le jugement sévère, qui tombe comme un couperet : « le renversement philosophique opéré par la philosophie moderne se trouve dans son principe, et ontologiquement, annulé et non avenu » (GA 24, 175 [156]).

Il est important de noter qu'ici encore, le principal témoin à charge est Kant. C'est en effet en examinant la formulation kantienne du problème du sujet du triple point de vue de la *personalitas transcendentalis, psychologica* et *moralis*, que Heidegger non seulement pense pouvoir étayer son jugement, mais transformer le témoin à charge en allié, en lui faisant jouer exactement le même rôle que par rapport au problème du temps. En effet, le résultat principal de l'examen de la problématique kantienne est que Kant se montre le plus phénoménologique et ontologique, là où on l'attendrait le moins, à savoir dans sa détermination de la personne morale (GA 24, 185 [164]). Ce n'est qu'ici que Kant propose une détermination indissociablement ontologique et phénoménologique de l'être du sujet. Que « la conscience de soi morale caractérise proprement la personne en son être » (GA 24, 186 [165]) cela se montre dans le phénomène du respect, qui est pour Heidegger « assurément l'analyse phénoménologique la plus lumineuse du phénomène de la moralité que nous ait laissée Kant » (GA 24, 189 [167]). C'est la répétition phénoménologique de cette analyse kantienne qui permet d'entrevoir une chance inespérée de « déterminer ontologiquement le Soi tel qu'il se révèle *ontiquement* à titre de Moi dans le sentiment moral du respect » (GA 24, 194 [171]), étant donné que celui-ci « est le mode authentique de révélation de l'existence de l'homme, non pas au sens d'une constatation pure et simple, d'une prise de connaissance, mais de telle sorte que dans le respect je *suis* moi-même, autrement dit, j'agis » (*ibid.*).

Les *Problèmes fondamentaux* viennent ainsi apporter un complément important au problème de l'ipséité, tel qu'il avait été élaboré au § 64 de *Sein und Zeit*. Ce n'est pas seulement souci et ipséité qui doivent être pensés ensemble, mais aussi responsabilité (respect) et ipséité. Pourtant, pour Heidegger il n'y a aucun doute que ce qui représente la conquête la plus précieuse de Kant doit être soumis à une « critique phénoménologique », puisque « les déterminations ontologiques de la personne morale éludent la question ontologique de fond du mode d'être qui est le sien » (GA 24, 199 [175]). Ce que Kant, et lui seul, a conquis, c'est le point d'ancrage de l'élucidation du statut ontologique de l'ipséité, mais en aucune manière il n'a résolu le problème lui-même : « L'interprétation du Moi comme personne morale ne livre aucun éclaircissement véritable sur le mode d'être du Moi » (GA 24, 201 [177]). Heidegger ne peut donc qu'appliquer à Kant la notion de *Versäumnis*, du « ratage » que, comme nous l'avions vu, il avait appliqué en 1925 au traitement husserlien du problème de l'intentionnalité. Kant se trouve donc, par rapport au problème du statut ontologique de l'ipséité, exactement dans la même situation qui est celle de Husserl par

rapport au problème de l'intentionnalité : « Bien que Kant s'avance plus loin que tout autre dans la structure ontologique de la personnalité, il ne parvient pourtant pas...à poser expressément la question du mode d'être de la personne » (GA 24, 218 [190]).

Ce constat négatif, doublé de la démonstration que Kant demeure empêtré dans l'horizon d'une ontologie de la production (GA 24, 211 [184]), ne peut évidemment pas être le dernier mot d'une critique qui se veut phénoménologique, c'est-à-dire positive. Elle a besoin d'être complétée par une « méditation expresse quant au chemin sur lequel le *Dasein* lui-même peut recevoir une détermination ontologique adéquate » (GA 24, 218 [190]). La critique montre que, pour importante qu'elle soit dans la philosophie moderne, la distinction *res cogitans/res extensa* est surplombée par « le concept moyen de l'être au sens de l'être produit » (GA 24, 219 [191]). Pour Heidegger, cela veut dire que loin de la nier, l'ontologie du *Dasein* doit l'aggraver, en faisant sauter le double verrou du concept moyen de l'être produit et de la relation sujet-objet, qui ne permet ni de comprendre le statut ontologique de l'objet, ni celui du sujet. Il n'y a qu'une seule voie qui permet de surmonter cet obstacle : se poser pour de bon la question : « Que signifie *exister* pour le *Dasein*? » Positivement, ce qu'il s'agit de reconnaître, c'est que « le se référer-à appartient à la constitution ontologique du sujet *lui-même* » (GA 24, 224 [194]), c'est-à-dire que *exister* signifie « aussi être auprès de l'étant en se comportant par rapport à lui » (GA 24, 224 [195]).

C'est la mise en évidence de la structure intentionnelle de l'auto-compréhension, enveloppant l'être-au-monde, qui rend possible un renversement du renversement qui n'équivaut pas à un simple retour en arrière. « On ne saurait déterminer la constitution ontologique du *Dasein* à l'aide de la conscience-de-soi, mais il faut au contraire clarifier les diverses possibilités d'auto-compréhension à partir de la structure de l'existence et après avoir suffisamment clarifié celle-ci » (GA 24, 247 [214]) : c'est en ces termes que Heidegger, au terme de sa longue traversée de la philosophie moderne du sujet, postule la nécessité d'un renversement de la problématique moderne du sujet. La première conséquence est, comme nous l'avons signalé, que loin d'être dissoute, la différence entre la *res cogitans* et la *res extensa* s'en trouve aggravée, au point de devenir elle-même un visage de la différence ontologique : « La différence ontologique entre la constitution ontologique du *Dasein* et celle de la nature se révèle si tranchée qu'il semble tout d'abord impossible de comparer ces deux guises de l'être et de les déterminer en ce dernier en fonction d'un seul et même concept de l'être en général. Existence et être subsistant sont plus disparates que ne le sont par exemple dans l'ontologie traditionnelle, les déterminations de l'être de Dieu et celui de l'homme. Ces deux étants sont encore conçus en effet comme présent-subsistants » (GA 24, 250 [216]).

Il est difficile de donner une expression plus forte à la différence en question qu'en la comparant à la différence abyssale qui sépare l'infinité de l'être

divin de la finitude de l'être humain. Cette « aggravation du problème » appelle deux remarques :

- il importe aussi de ne pas oublier que la *Vorhandenheit*, tout comme l'existence, se dit de multiples manières. Même si Heidegger ne s'est apparemment pas aventuré bien loin en direction d'une ontologie de la nature, on retiendra sa déclaration que « l'être de l'étant qui n'est pas de l'ordre du *Dasein* a une structure riche et complexe, qui va bien au-delà de la caractérisation courante du présent subsistant au sens d'un contexte de choses » (GA 24, 249 [215]) ;
- d'autre part, c'est seulement sur fond de cette dramatisation de la différence que la question : « Comment faut-il concevoir l'unité du concept d'être par rapport à une multiplicité possible de guises de l'être ? » (GA 24, 251 [216]) devient une question réelle. Et il n'y a plus alors qu'à parier sur la possibilité d'une compréhension ontologique qui, précisément parce qu'elle embrasse tout étant, qu'il soit humain ou divin, spirituel ou naturel, est « de prime abord indifférente ». C'est cette « indifférence de l'être » qui se dévoile dans la compréhension quotidienne de l'étant qui nous fait découvrir un quatrième visage de la différence ontologique — en quelque sorte son visage le plus anonyme et le plus voilé. En effet, il ne suffit pas de montrer qu'il existe une compréhension ontologique indifférente — car dans ce cas, elle risquerait de neutraliser simplement la différence ontologique — il faut encore montrer qu'elle est « à chaque fois différenciable » (GA 24, 250 [216]). Le lieu de cette différenciation sur fond d'indifférence n'est autre que la *copule*.

4/ Aux yeux de Heidegger, la plurivocité de la copule qui en fait une sorte de « signifiant flottant » de la pensée, loin de représenter une menace pour une compréhension différenciée de l'être, est le vrai garant « de la structure elle-même multiple de l'être d'un étant — et par conséquent de la compréhension de l'être en général » (GA 24, 291 [247]). Cela n'a évidemment de sens que pour celui qui admet l'existence d'une sorte de « verbe mental » interne au *Dasein*, précédant les significations linguistiques publiques et qui est le lieu premier de l'articulation de la compréhension de l'être. Ce n'est que dans ce cas qu'il devient possible de dire : « L'indifférence de la copule n'est pas un défaut, mais elle indique seulement le caractère second de toute énonciation. Dans la proposition, le "est" peut se permettre, pour ainsi dire, cette indéterminité sémantique, parce qu'il provient, en tant qu'exprimé, du *Dasein* s'exprimant, qui comprend déjà de telle ou telle façon l'être visé dans le "est". Le "est" a déjà reçu sa différenciation dans le comprendre facticiel avant même d'être exprimé dans la proposition » (GA 24, 301 [255]). Ou encore : « La différenciation de la signification du "est", telle qu'elle est déjà accomplie dans la fonction ostensive du *logos*, peut demeurer indéterminée dans l'énoncé en tant que communication, parce que la *mise-en-lumière* elle-même présuppose l'être à-découvert de l'étant et par là la différenciation de la compréhension de l'être » (GA 24, 302 [255]). Et de la même manière,

l'être-vrai que la copule peut exprimer, sans le faire nécessairement, fait partie du sens intentionnel de l'énoncé.

Ainsi se confirme la réciprocité et l'interdépendance des quatre problèmes fondamentaux de l'ontologie qui forment aux yeux de Heidegger « les problèmes constitutifs de l'ensemble de la problématique fondamentale de l'ontologie » (GA 24, 321 [273]), exactement de la même manière que le problème du rapport entre l'intentionnalité et la transcendance s'y trouve à chaque fois impliqué d'une manière différente.

3. ONTOLOGIE FONDAMENTALE ET METONTOLOGIE : LE VIRAGE

Pour terminer, jetons un regard sur la seconde hypothèse concernant le statut complexe de la différence ontologique formulée ci-dessus : l'ouverture de l'ontologie fondamentale sur une « métontologie ». Cette transformation s'annonce dans un passage capital des *Anfangsgründe*, intitulé « Caractérisation de l'idée et de la fonction d'une ontologie fondamentale » (GA 26, 196-202). Après avoir rappelé une fois encore que l'ontologie fondamentale ne peut pas être une simple propédeutique à une ontologie future, mais qu'elle est la fondation de l'ontologie comme telle, Heidegger lui assigne une triple tâche : interprétation du *Dasein* comme temporalité (ce qui correspond à la partie publiée de *Sein und Zeit*) ; exposition temporelle du problème de l'être (tâche réservée à la troisième section, non publiée, de la première partie de l'ouvrage, au moins inchoativement mise en œuvre dans les *Problèmes fondamentaux*) ; enfin — ce qui est plutôt surprenant — « développement de l'autocompréhension de cette problématique, sa tâche et ses limites, le retournement (*Umschlag*) » !

Ce passage peut être lu comme une méditation, aux accents presque tragiques, sur la finitude de l'existence, qui marque de son empreinte l'activité philosophique comme n'importe quelle autre activité. Face à la blessure de la finitude, le philosophe semble rencontrer une double tentation. La tentation de la facilité bien évidemment, qui consiste à se laisser guider par les intérêts momentanés du *Zeitgeist* qui est, dans l'ordre philosophique, l'équivalent fonctionnel du « On ». Mais il y a encore une tentation plus subtile : celle de la difficulté, qui consiste à absolutiser et à transformer en « tâche éternelle » (GA 28, 198) une problématique dont on a reconnu le caractère central et originaire, comme cela est manifestement le cas avec l'ontologie fondamentale. « La vraie finitude de la philosophie ne consiste pas en ceci qu'elle bute contre des limites et qu'elle ne parvient pas à aller plus loin, mais que, dans la simplicité de sa problématique centrale, elle abrite une richesse qui, à chaque fois, requiert un nouvel éveil » (GA 26, 198). Chacun a les tentations qu'il mérite. La vraie tentation pour celui qui adopte le questionnement de l'ontologie, avec l'universalité et la radicalité qui le caractérisent, est celle de la fausse absolutisation qui empêche de reconnaître que

« ces problèmes sont sans doute centraux, mais précisément pour cela, en leur essentialité, ils ne sont jamais les seuls. En d'autres termes : l'ontologie fondamentale n'épuise pas le concept de la métaphysique » (GA 26, 199) !

Cet énoncé, qui pourrait tout aussi bien servir de conclusion à notre essai d'interprétation, marque exactement le seuil où, pour la première fois, Heidegger est obligé de parler le langage du « tournant » : « Puisqu'il n'y a l'être que pour autant qu'il y a précisément aussi déjà l'étant dans le là, l'ontologie fondamentale contient à l'état latent la tendance à une transformation métaphysique originelle qui ne devient possible que si l'être est compris dans sa problématique intégrale » (GA 26, 199). Revirement surprenant, spectaculaire même : alors qu'il n'est nullement question de contester le caractère fondamental de la recherche entreprise jusqu'alors, pour la réduire au rôle de simple propédeutique, tout à coup tout se passe comme si l'ontologie fondamentale n'avait plus le dernier mot. Comment entendre ce revirement ?

La bonne règle herméneutique exige de prêter d'abord attention aux données lexicales. De fait, le « tournant » se dit dans le triple lexique du *Zurückschlagen*, de la *Verwandlung* et de l'*Umschlag*. Rejaillissement ou rebondissement, transmutation et retournement : qu'est-ce-à-dire ?

a) De l'être à l'étant : le rebondissement

Le lexème du « rebondissement » (*Zurückschlagen*) nous l'avions rencontré au début et à la fin de *Sein und Zeit*, aux deux extrémités de la sorte de grande boucle herméneutique qui relie le § 7 au § 83 de l'ouvrage. Rappelons-nous les deux passages clé : « La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il jaillit et là où il rejaillit » (SZ § 7, 38). Au dernier paragraphe de l'ouvrage, après avoir cité la même phrase, Heidegger précisait que « cette thèse ne doit pas non plus être prise comme un dogme, mais comme la formulation d'un problème fondamental encore "enveloppé" : l'ontologie se laisse-t-elle *ontologiquement* fonder, ou bien est-il besoin pour cela d'un fondement *ontique*, et quel étant doit-il assumer la fonction de la fondation ? » (SZ 436).

b) La transformation (die Verwandlung)

Les derniers cours de Marbourg peuvent être lus comme une première tentative de « développement » — au sens presque photographique du terme — de ce problème encore « enveloppé » dans *Sein und Zeit*. Or, tout se passe comme si ce développement (c'est-à-dire aussi bien l'effectuation — *Vollzug* — de la différence ontologique) valait transformation (*Verwandlung*) de la problématique. En aucun cas, la transformation ne saurait signifier que la réduction qui a permis de passer de l'étant à l'être, soit remise en cause. Au contraire : seule la réduction bien comprise, autrement dit la différence ontologique *in actu exercitu*, rend possible le retour de l'être aux étants.

c) Le retournement (Umschlag)

En résulte « la nécessité d'une problématique spécifique, qui prend pour thème l'étant en sa totalité » (GA 26, 195). C'est cette problématique nouvelle que Heidegger choisit de désigner du nom curieux de *métontologie*. La métontologie, c'est en quelque sorte la terre promise d'une métaphysique que seule l'ontologie fondamentale permet d'entrevoir. Le terme est construit à partir de l'expression grecque μεταβολή qui connote le revirement (*Kehre*, GA 26, 201). Or, en dernière instance, l'analytique temporelle exige un tel revirement de l'ontologie fondamentale en ontique métaphysique : « Il s'agit d'amener l'ontologie, par la mobilité de la radicalisation et de l'universalisation au retournement (*Umschlag*) qu'elle contient à titre latent. C'est là où s'accomplit le revirement et que se produit le retournement vers la métontologie » (GA 26, 201).

On aurait tort d'imaginer que ces déclarations programmatiques annoncent une conversion, comme si tout à coup Heidegger se repentait de s'être évadé des existants en direction de l'existence. Néanmoins, on ne peut qu'être impressionné par la multiplication des promesses et des avertissements contenus dans ces lignes. Promesses : « le questionner métontologique-existential délimite le domaine de la métaphysique de l'existence — c'est-à-dire aussi bien le cadre dans lequel pourra être posé la question de l'éthique » (GA 26, 199) ! Avertissement : tout en prenant en compte l'étant en sa totalité, la métontologie ne saurait être confondue avec une ontique sommative au sens d'une science universelle des étants. Ce n'est donc pas comme si, après l'excursion aventureuse dans l'ontologie, animée par le désir de comprendre l'être de l'étant, on revenait sur le terrain familier des étants et des différences ontiques qui les distinguent les uns des autres. « La métontologie n'est possible que sur la base et dans la perspective de la problématique ontologique radicale et en union avec celle-ci » (GA 26, 200). C'est ensemble que l'ontologie fondamentale et la métontologie forment le concept de la métaphysique (GA 26, 202). Et, une fois qu'aura été opérée leur synthèse, Heidegger laisse entendre, en recourant une nouvelle fois au lexique de la transformation — c'est sans doute sa promesse la plus ambiguë et en même temps la plus ambiguë — que la synthèse de ces deux perspectives complémentaires qui reflètent le double visage de la différence ontologique, exprime la transformation de « l'unique problème fondamental de la philosophie elle-même » qui se présente dès le début comme « philosophie première » et comme « théologie ». Et, ajoute-t-il énigmatiquement, « cela n'est que la concrétion à chaque fois différente (*jeweilige*) de la différence ontologique, c'est-à-dire la concrétion de l'effectuation de la compréhension de l'être. En d'autres termes : la philosophie est la concrétion centrale et totale de l'essence métaphysique de l'existence » (*ibid.*).

IV

De la temporalité à l'interprétation temporelle de l'être : le problème de l'a priori

Deux noms propres dominent la brève présentation du « sens originel de l'a priori » que Heidegger propose au § 7 des *Prolégomènes* : Platon et Kant (GA 20, 99-105). L'un et l'autre sont ordonnés clairement à une thèse centrale : entendu phénoménologiquement, l'a priori n'est pas le titre d'un comportement, mais un titre de l'être. A l'issue de *Sein und Zeit*, le sens de cette thèse programmatique s'est précisé. Il est maintenant établi que le vrai nom de l'a priori est la temporalité originaire. C'est précisément cette découverte capitale qui permet de repenser aussi bien Kant que Platon, venant ainsi confirmer l'affirmation du § 44 de *Sein und Zeit* : « La philosophie a pour thème l'a priori et non "des faits empiriques" » (SZ 229).

Que ce soit justement la notion de temporalité originaire qui permet de faire se rencontrer Platon et Kant ne va pas de soi. Pour cela, il faut appliquer à l'un et l'autre penseur la maxime herméneutique qu'en philosophie, plus peut-être qu'ailleurs, il s'agit de comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même. Au semestre d'hiver 1927-1928, Heidegger ouvre son cours sur la *Critique de la raison pure* par une considération préliminaire entièrement dominée par cette maxime : « "Mieux comprendre" : cette expression dit la nécessité de la lutte philosophique qui se livre dans toute interprétation effective » (GA 25, 4 [24]). Cette déclaration fait écho à une formulation semblable, sur laquelle s'était ouvert en 1924 le cours sur le *Sophiste* de Platon. Citant la vieille maxime herméneutique que l'interprète doit aller du clair vers l'obscur, Heidegger proposait de lire Platon à partir d'Aristote, qui a mieux compris Platon que celui-ci ne s'est compris lui-même, et il ajoutait : « De même en général, concernant la question du comprendre, il faut dire que les successeurs comprennent toujours mieux les prédécesseurs qu'ils ne se sont compris eux-mêmes. C'est précisément en cela que réside le caractère élémentaire de la recherche créatrice, qu'elle ne se comprend pas elle-même dans ce qui est décisif » (GA 19, 11).

A l'issue de *Sein und Zeit*, les conditions d'appropriation de Platon et de Kant se sont encore précisées, puisque c'est en fonction de la problématique de cet ouvrage que l'un et l'autre pourront être mieux compris qu'ils ne se sont compris eux-mêmes.

1. UNE INTERPRÉTATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA DÉCOUVERTE PLATONICIENNE DE L'« A PRIORI »

Dès le cours sur le *Sophiste*, Heidegger établissait un lien entre la connaissance eidétique et le problème de l'a priori. Pour pouvoir penser ensemble (*syllabein*) *kinêsis* et *stasis*, il faut pouvoir détourner le regard (*apidein*) de leur signification obvie. La démarche dialectique telle que Platon la présente dans ce dialogue, comporte les deux moments structurels du « prendre ensemble » (*syllabein*) et de l'*apidein*, une expression que Heidegger paraphrase par « *heraussehendes Nachgeben* » (GA 19, 493) ou par « *Heraussehen* » (GA 19, 494) en précisant qu'il s'agit exactement de ce qu'on appelle de nos jours « intuition eidétique » (*Wesensbetrachtung*) ou « connaissance de l'a priori ». Toujours dans le même contexte, il insiste sur le caractère non-aporétique de ce type de connaissance. Point n'est besoin de fermer les yeux sur le visible pour découvrir l'a priori. Il s'agit au contraire d'un « *Heraussehen aus dem Vorgegebenen und dem Herausgesehenen nachgeben* » (*ibid.*). Ce n'est pas non plus comme si l'âme avait besoin d'être délivrée de son immanence pour atteindre un a priori transcendant. Il s'agit là d'un « pseudo-problème qui résulte d'une application erronée de la théorie kantienne de la connaissance » (GA 19, 495). L'essentiel — rendu possible par la phénoménologie — est de reconnaître que « cette connaissance eidétique a rapport avec le problème général de l'être, avec la question de savoir comment en général quelque chose peut être avant autre chose et celle de savoir ce que veut dire cette antécédence (*Vorordnung*) particulière » (GA 19, 495). Mais, ajoute Heidegger, les Grecs n'avaient aucune raison de réfléchir au sens de leur découverte, parce qu'ils laissaient d'emblée se dérouler tout ce lien de l'étant et de l'être dans le présent. En d'autres termes, ce n'est que si on prend au sérieux le problème de la temporalité que l'a priori peut être reconnu comme problème ontologique fondamental.

A l'issue de *Sein und Zeit*, l'interprétation phénoménologique de la découverte platonicienne de l'a priori (GA 24, 463-464 [390]) que Heidegger propose, dans des textes étonnamment parallèles aussi bien dans les *Grundprobleme* que dans les *Anfangsgründe*, passe par une reprise de deux motifs platoniciens centraux : l'ἐπεξεῖνα τῆς οὐσίας de la *République*¹ (GA 24, 399-405 [338-343] ; GA 26, 237-238) et le motif de la réminiscence (ἀνάμνησις) du *Phédon*² et du *Phèdre*³ (GA 24, 464-465 [390-391] ; GA 26, 186-187).

1. *République* 506b.

2. *Phédon* 72, 5 sq.

3. *Phèdre* 249b 5c-6.

a) « *Ce que nous cherchons c'est l'ἐπεκείνα τῆς οὐσίας* »
(GA 24, 404 [343])

L'un et l'autre motif sont commandés par la question de la temporalité comme « condition de possibilité de la compréhension de l'être en général » (GA 24, 389 [330]). Qui dit « condition de possibilité » dit « *a priori* » et réciproquement. Mais ce dont il s'agit en l'occurrence, c'est de la condition de possibilité d'une compréhension de l'être. La question, à peine esquissée dans *Sein und Zeit*, devient alors celle de savoir en quel sens le concept *existential* du comprendre, tel qu'il a été introduit au § 31 de cet ouvrage, et temporairement approfondi au § 68 (SZ 336-339), permet de mieux comprendre ce qu'il faut entendre exactement par *compréhension de l'être*. C'est la question de savoir si la structure fondamentale du comprendre existentiel, à savoir sa structure *projective*, qui fait que, se comprenant, le *Dasein* se projette vers un horizon de possibles, vaut également pour la compréhension de l'être lui-même. Nous devons ainsi nous demander si nous avons le droit de parler d'un « projet d'être », autrement dit, d'un « comprendre qui, à titre de projet, ne comprend pas seulement l'étant à partir de l'être, mais qui, dans la mesure même où l'être est lui-même compris, a d'une certaine façon aussi ouvert-en-projet l'être comme tel » (GA 24, 396 [336]).

La réponse de Heidegger est sans équivoque : oui, il faut admettre la structure projective de la compréhension de l'être : « L'être n'est compris que dans la mesure où il est de son côté ouvert-en-projet en direction de quelque chose » (GA 24, 396 [337]). Mais quel est ce « quelque chose » ? On devine évidemment la réponse : l'horizon de cette projection, c'est la temporalité originaire, ou plutôt la *Temporalität* (GA 24, 397 [337]) au sens où nous l'avons définie plus haut. De fait, Heidegger s'empresse d'avancer cette réponse, mais ce n'est que pour mieux souligner son côté déroutant qui fait vaciller l'idée habituelle de l'ontologie comme science.

Tout se passe en effet comme si la compréhension conceptuelle, et en ce sens « objective » de l'être, était débordée de deux côtés à la fois : du côté de ses fondements et du côté de son horizon. L'ontologie comme science ne pourrait jamais s'échafauder, si elle n'était pas adossée à un « prédonné » (*Vorgabe*, GA 24, 398 [338]), la *compréhension préontologique* de l'être ; elle ne pourrait pas non plus s'achever si elle n'osait pas « questionner au-delà de l'être » (GA 24, 399 [339]). Mais comment être sûr qu'un tel questionnement n'est pas un « chemin qui ne mène nulle part », une déroute de la raison ? C'est ici que Heidegger découvre en la personne de Platon un allié qui confirme la justesse de ce difficile pari. Mais ce n'est que pour mieux se retourner contre Platon lui-même. L'au-delà de l'être platonicien et l'au-delà de l'être heideggerien diffèrent du tout au tout. L'idée platonicienne du Bien ne saurait à ses yeux constituer l'horizon d'intelligibilité ultime de l'être (GA 24, 405 [343])¹. L'ontologie

1. La critique du Bien platonicien se poursuit dans les cours ultérieurs. Cf. notamment la longue discussion du cours du semestre d'hiver 1931-1932, GA 34, 95-116.

n'a pas pour condition de possibilité une « agathologie », mais une « chronologie », ce qui veut dire, comme nous l'avons vu déjà, qu'elle ne se comprend adéquatement elle-même que comme « ontochronie ».

Si la temporalité est la condition de possibilité ultime de toute compréhension de l'être, la différence ontologique, qui elle aussi enveloppe le problème de l'*a priori*, devra elle-même être « interprétée temporairement » (GA 24, 406 [344]). Comme nous l'avons vu, la temporalité, comprise en ce sens radical, comme l'horizon sur lequel se projette la compréhension de l'être même, doit être appelée *Temporalität*, « être-temporal » (GA 24, 414 [350]). Parler de l'ἐπεκείνα devient une nécessité, à partir du moment où on y reconnaît l'écho de la transcendance constitutive de l'être même (GA 24, 425 [360]). En ce sens, c'est bien elle qui est la garante du lien postulé entre la transcendance et l'intentionnalité : « La temporalité, dans son unité ekstatische-horizontale, est la condition de possibilité de l'ἐπεκείνα, c'est-à-dire de la transcendance constitutive du *Dasein* lui-même » (GA 24, 436 [369]), ou encore, sous forme d'un énoncé récapitulatif : « La temporalité en général est le projet horizontal-ekstatique du Soi comme tel, sur la base duquel la transcendance du *Dasein* est possible ; dans cette transcendance s'enracine la constitution fondamentale du *Dasein* — l'être-au-monde et le souci ; c'est elle qui à son tout rend possible l'intentionnalité » (GA 24, 444 [375]).

b) « *La surpuissance de la source* » (Übermacht der Quelle)

Si l'ἐπεκείνα, phénoménologiquement et existentiellement compris, nous a ramenés à la structure projective du comprendre, il ne faut pas non plus perdre de vue que le concept existentiel du comprendre implique la thèse de la priorité du possible sur le réel (SZ 145). Cette thèse doit également valoir, en quelque sorte à la source, pour la temporalité originaire : « La temporalité originaire est... nécessairement plus riche que tout ce qui peut en résulter » (GA 24, 438 [370]). Ce n'est donc nullement une innocente image que Heidegger introduit en parlant de « la surpuissance de la source » (GA 24, 438 [370]). C'est précisément cette « image » qui révèle la vraie nature de l'*a priori*. C'est elle qui permet de comprendre la différence ontologique comme un mouvement de temporalisation : « la distinction de l'être et de l'étant est temporalisée dans la temporalisation de la temporalité » (GA 24, 454 [383]). Ce que nous avons dit plus haut de la double condition de possibilité de l'ontologie — dépendance d'un prédonné, projection vers un « horizon » au-delà de l'être — vaut également pour la différence ontologique : si elle n'était pas depuis toujours déjà présente, à l'état latent, dans l'existence même du *Dasein* et si elle n'était pas inscrite dans la temporalité originaire, elle serait une distinction purement conceptuelle, sans portée ontologique. En ce sens aussi, il faut dire que l'acte fondamental de la constitution de l'ontologie est une « objectivation » (*Vergegenständlichung*) de l'être qui ne ressemble en rien aux objectivations que pratiquent les sciences ontiques. « L'objectivation » de l'être — qui ne sera jamais un « objet » —,

présuppose « l'ouverture en projet de l'être dans l'horizon de sa compréhensibilité » (GA 24, 459 [387]), de sorte qu'il faut dire que « toutes les propositions ontologiques sont des propositions temporelles » (GA 24, 460 [387]), autrement dit, des propositions *a priori* (GA 24, 461 [388]). C'est la « temporalité de l'être » qui nous introduit ainsi au cœur le plus secret de l'*a priori*. Le paradoxe de cette interprétation temporelle de l'*a priori* est qu'elle nous oblige à penser une « origine » — « source de toute possibilité » (Quelle aller Ermöglichungen, GA 24, 463 [390]) plus « ancienne » que toute antériorité purement chronologique.

L'*a priori* comme source de toutes les possibilités

« ... Tout comportement par rapport à l'étant comprend déjà l'être, non pas accessoirement, mais au sens où quelque chose de tel doit nécessairement être préalablement (c'est-à-dire en prenant les devants) compris. La possibilité du comportement par rapport à l'étant requiert une compréhension préalable de l'être, et la possibilité de compréhension de l'être requiert à son tour un projet préalable en direction du temps. Mais quelle est l'instance qui décide de ces conditions à chaque fois préalables ? C'est la temporalité elle-même à titre de constitution fondamentale du *Dasein*. Dans la mesure où elle rend du même coup possible, en raison de son essence ekstatische-horizontale, la compréhension de l'être et le comportement par rapport à l'étant, la possibilité, c'est-à-dire ce qui possibilise (les possibilités au sens kantien) sont, dans leur connexion spécifique, "temporelles", c'est-à-dire temporelles. Dans la mesure où le temps est ce qui possibilise originellement, où il est l'origine de la possibilité elle-même, le temps se temporalise lui-même comme le *prius* absolu. Le temps précède toute priorité possible de quelque nature qu'elle soit, parce qu'il est la condition fondamentale de la priorité en général. Et dans la mesure où le temps comme source de toute possibilité (possibilités) est le *prius* absolu, toutes les possibilités comme telles, dans leur fonction de possibilité, sont caractérisées par la priorité, autrement dit, elles sont *a priori*. Mais de ce que le temps est le *prius* absolu, au sens de la possibilité de toute priorité et de toute relation de fondation apriorique, il ne s'ensuit pas que le temps soit toujours ni éternellement, pour laisser entièrement de côté le fait que le temps ne saurait en aucune façon être nommé un étant » (GA 24, 462-463 [389-390]).

L'être vient « avant » l'étant. Il ne nous précède pas seulement dans l'ordre de la connaissance (πρώτερον γνῶσει), mais même dans celui de l'être (πρώτερον φύσει) de sorte que « tout questionner ontologique est un questionner en vue de l'*a priori* et sa détermination » (GA 26, 184). De même que le temps est impliqué dans la détermination de l'être comme permanence et comme présence constante, il est également impliqué de manière voilée dans la notion d'*a priori*. Toutefois, jamais la philosophie passée n'a

réussi à élucider le statut ontologique — respectivement « métontologique » ! de cette priorité irréductible au logico-gnoséologique, mais également au simplement ontique, car cela impliquerait la remontée infinie vers un hypothétique étant premier (GA 26, 185). Il est alors évident que, compris en un sens ontologique, l'*a priori* présuppose la différence ontologique. Ce n'est en effet que si on peut dire que « l'être n'est pas de l'étant », respectivement que « l'être se donne selon une guise qui est totalement distincte de la saisie de l'étant » (GA 26, 185) que le problème de l'*a priori* reconduit au problème fondamental du rapport originnaire du temps à l'être : « Etre et temps, c'est là le problème fondamental » (GA 26, 186).

C'est précisément cette possibilité-là que Platon semble avoir entrevu dans sa doctrine de la réminiscence, même s'il l'a enveloppé dans le mythe de la préexistence de l'âme. L'ἐπεξεῖνα τῆς οὐσίας sur lequel débouche le mythe de la caverne, et l'ἀνάμνησις qui s'adosse au mythe de la préexistence de l'âme, ont l'un et l'autre besoin d'être « démythologisés ». Alors nous serons en mesure de comprendre que l'un et l'autre mythe disent au fond la même chose : « L'être a un caractère de *prius*, que l'homme, qui ne connaît de prime abord et le plus souvent que l'étant, a oublié. La libération des prisonniers enchaînés dans la caverne, et leur conversion vers la lumière, ne consistent en rien d'autre qu'à s'arracher de l'oubli et à se souvenir du *prius*. C'est de cette démarche que dépend la possibilité de compréhension de l'être-même » (GA 24, 465 [391]). C'est de ce « souvenir métaphysique » (GA 26, 186-187), que le *Dasein* est le gardien.

2. L'ONTOLOGIE COMME SCIENCE TRANSCENDANTE (KANT)

Peut-être devons-nous faire encore un pas de plus et affirmer que non seulement les mythes platoniciens de la caverne et de l'âme disent la même chose, mais que, concernant le problème de l'*a priori*, Platon et Kant disent eux aussi au fond la même chose. Telle paraît bien être la conviction qui sous-tend l'interprétation phénoménologique de la *Critique de la raison pure* que Heidegger développe dans le cours professé à Marbourg pendant le semestre d'hiver 1977-1978. A plusieurs reprises, ce cours souligne la proximité essentielle entre les deux auteurs. C'est Kant qui « a réussi à percevoir pour la première fois de façon distincte ce que Platon, d'une certaine manière, avait déjà découvert » (GA 25, 45 [60]), parce que c'est lui qui « a de nouveau perçu en toute clarté le problème platonicien de la fondation de l'étant par les principes de l'être » (GA 25, 46 [61]). Inversement, rien n'éclaire mieux la problématique kantienne, en particulier le statut temporel de l'aperception transcendante, que l'allégorie platonicienne de la caverne (GA 25, 398 [346-347]). C'est ce postulat d'une proximité essentielle entre les deux auteurs, concernant la manière de poser le problème de l'*a priori*, qui commande les grandes hypothèses interprétatives — qui sont autant de

décisions — qui scandent ce cours, chacune d'elles comportant une part de violence reconnue, car l'interprétation phénoménologique doit faire « dire à Kant plus que lui-même n'a dit » (GA 25, 67 [78]) et pratiquer un constant « sur-éclaircissement de l'œuvre » (GA 25, 93 [103]) qui oblige de se « mettre en quête de ce que Kant a voulu dire, voire même de ce qu'il aurait dû dire » (GA 25, 338 [300]).

a) *Le transcendantal et l'ontologique*

En la personne de Kant, Heidegger salue le premier penseur qui ait tenté « de clarifier le concept d'ontologie, et ainsi de saisir à neuf le concept de la métaphysique » (GA 25, 15 [36]). A ses yeux il n'y a pas de doute que le problème général de la philosophie transcendantale, à savoir celui des conditions de possibilité des jugements synthétiques *a priori*, se confond avec celui de la compréhension de l'être qui précède toute connaissance ontique des étants. Ce n'est que parce que « par-delà, avant et pour le comportement par rapport à l'étant nous comprenons quelque chose comme l'être et la constitution d'être » (GA 25, 23 [43]) que le problème kantien de l'*a priori* peut devenir un problème philosophique fondamental. On comprend alors que la question kantienne : « Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » n'est véritablement intelligible que sous sa reformulation heideggerienne : « Comment est possible la compréhension d'être préontologique ou explicitement ontologique de l'étant sur laquelle repose toute objectivation de l'étant dans la science ? » (GA 25, 51-52 [65-66]).

C'est encore l'équation compréhension d'être de l'étant = connaissance synthétique *a priori* qui fournit la clé d'intelligibilité de la « révolution copernicienne » qui ne signifie rien d'autre que ceci : « La connaissance ontique de l'étant doit toujours déjà être orientée sur une connaissance ontologique » (GA 25, 56 [69]). Par le fait même, elle ne saurait avoir le sens subjectiviste que dénoncent si volontiers les partisans de « l'objectivité » : « Loin de dissoudre l'étant effectif en représentations subjectives, c'est la révolution copernicienne qui porte pour la première fois à la clarté la possibilité de l'accès aux objets eux-mêmes » (*ibid.*). L'expression « philosophie transcendantale » n'est donc elle-même qu'une « autre désignation de l'ontologie et une autre formulation de son problème » (GA 25, 66 [77]). Rien d'étonnant que Heidegger rejette vigoureusement toute assimilation de la *Critique* à une simple « théorie de la connaissance des sciences » (GA 25, 66 [77]), autrement dit, à une épistémologie, à plus forte raison à une simple épistémologie de la science mathématique de la nature (GA 25, 66 [78]).

b) *Une « interprétation phénoménologique » de Kant*

C'est avec les yeux de Husserl que Heidegger relit la *Critique de la raison pure*, comme il l'avoue à la fin du cours : relisant cet ouvrage sur l'arrière-plan de la phénoménologie husserlienne, ses « yeux se dessillèrent » et Kant devint « une confirmation essentielle » de son propre chemin de recherche

(GA 25, 431 [373]). Une telle interprétation *phénoménologique* de Kant, qui parie sur le fait que « la *méthode* de la *Critique*, considérée comme attitude fondamentale, est ce que, depuis Husserl, nous comprenons, accomplissons et apprenons à fonder plus radicalement comme *méthode phénoménologique* » (GA 25, 71 [82]), combat une triple mésinterprétation de la *Critique* : la mésinterprétation métaphysique (Fichte), la mésinterprétation gnoséologique (Cohen) et la mésinterprétation psychologique (GA 25, 73 [84]). Nonobstant l'incertitude de Kant quant au contenu et quant à la méthode mise en œuvre pour traiter du problème de la possibilité d'une connaissance synthétique *a priori*, il faut lui reconnaître une réelle « puissance de voir phénoménologique » (GA 25, 324 [288]), sinon l'interprétation phénoménologique de la *Critique* serait une entreprise impossible. Elle peut être lue comme un long combat pour justifier dans toute sa radicalité l'équation : *Intuition* = *Donation* (GA 25, 392 [342]).

c) *Intuition et donation : la Syndosis*

Une première grande décision interprétative est qu'à l'encontre d'une lecture exclusivement épistémologique de la *Critique*, qui ne voit dans l'Esthétique transcendantale qu'un simple résidu de la période précritique, il faut rapatrier celle-ci dans le projet d'ensemble de la philosophie transcendantale. Quel rapport cela a-t-il avec le problème de l'*a priori* ? La réponse semble aller de soi : la tâche fondamentale de l'Esthétique transcendantale n'est-elle pas de mettre en évidence le rôle de l'*intuition* dans la connaissance synthétique *a priori* ? Encore faut-il examiner de manière précise le statut de celle-ci, en se demandant sous quelles conditions exactement l'intuition peut être dite *a priori*.

Heidegger entend rester pleinement fidèle au principe que *toute* pensée sans exception, et donc également la connaissance synthétique *a priori*, se tient au service de l'intuition, en posant la « question suprêmement fatale pour tous les kantien » : « Quelle est l'intuition qui est à la base du connaître ontologique et à laquelle tend tout penser philosophique ? » Et sa réponse, que toute son interprétation phénoménologique de la *Critique* cherche à étayer, se ramène à la thèse que « ce qui constitue comme intuition la *connaissance* ontologique, c'est le *temps* » (GA 25, 84 [95]).

Pour le phénoménologue, l'intuition est synonyme de donation : intuitionner, c'est « le se-laisser-donner quelque chose comme la chose en chair et en os qu'elle est ; c'est le laisser-faire-encounter immédiat d'un étant » (GA 25, 85 [96]). S'agissant du connaître humain, le secret de cette donation n'est pas à chercher dans les organes du sens, mais dans la sensibilité, c'est-à-dire en fin de compte, dans l'affection, de sorte qu'à la base de l'Esthétique transcendantale, il faut poser l'équation : finitude = affection (GA 25, 87 [97]). La pensée, tout comme la sensibilité, a affaire à l'intuition, mais chacune dans son mode propre. Et c'est sous cette condition seulement qu'on peut se demander si, pour accorder à l'intuition « son droit de pouvoir propre et spécifique » (GA 25, 91 [101]), et, par le fait même, « com-

prendre le caractère unitaire de la connaissance » (GA 25, 92 [102]), il ne devient pas nécessaire de rattacher ces deux souches à une raison commune, la plus cachée, à savoir *l'imagination*. Montrer que « cette racine n'est autre que le *temps* saisi radicalement en son essence » (GA 25, 93 [103]).

Toute connaissance est intuition

« Kant nous dit... : la connaissance en général est relation à des objets, d'une part, et d'autre part il y a dans le connaître une multiplicité variée de modes solidaires et subordonnés de se rapporter à des objets, et la relation à des objets vers laquelle toutes les autres tendent (abzwecken) est l'intuition. Kant écrit plus précisément encore : "Toute pensée" est seulement "moyen", et toute pensée est au service de l'intuition, toute pensée repose sur le fondement de l'intuitionner des objets et elle ne sert qu'à l'explicitation (*Auslegung*) et à la détermination de ce qui est devenu accessible dans l'intuitionner. Cette phrase, quiconque veut poursuivre le débat philosophique avec Kant doit pour ainsi dire commencer par se l'enfoncer dans la tête à coups de marteau.

« Si tout connaître en général est primordialement intuition et si tous les autres modes possibles du se-rapporter à des objets sont au service de l'intuition, cela implique que même la connaissance synthétique *a priori* est primordialement intuition, que même et surtout la connaissance ontologique, c'est-à-dire philosophique est en première et dernière instance intuition — mais intuition en un sens que le problème central de la "Critique" est précisément de déterminer.

« A notre époque Husserl, le fondateur de la recherche phénoménologique, a redécouvert, indépendamment de Kant, ce trait essentiel de la connaissance en général et de la connaissance philosophique en particulier. C'est justement cette conception, fondamentale pour la phénoménologie, du caractère d'intuition du connaître qui suscite la résistance de la philosophie actuelle. Mais toute invocation de Kant contre la phénoménologie a déjà buté contre la première phrase de la "Critique". Que le connaître soit aussi un penser, cela n'a jamais été contesté depuis l'Antiquité, mais que tout connaître repose sur l'intuition se trouve à son service — et la manière dont il s'y trouve —, c'est là un problème central qui, dans l'interprétation de la connaissance philosophique, ne cesse de se dérober au regard. C'est une tendance fondamentale de la phénoménologie que de maintenir solidement cette idée.

« Il est possible de formuler le problème fondamental de la "Critique" — comment des connaissances synthétiques *a priori* sont-elles possibles ? — de cette manière plus déterminée : quelle est l'intuition qui est à la base du connaître ontologique et à laquelle tend tout penser philosophique ? A cette question suprêmement fatale pour tous les kantien, la réponse de Kant est en substance celle-ci : ce qui constitue comme intuition la connaissance ontologique, c'est le *temps*. Ce que cela signifie, dans quelle mesure le temps doit être une intuition ou, si nous reculons plus loin que Kant, doit même être la condition de possibilité de toute intuition et connaissance en général, voilà un problème aussi difficile qu'excitant » (GA 25, 83-84 [96-98]).

Toute l'interprétation heideggerienne de la *Critique* se dirige obstinément vers ce résultat. Pour commencer, il est nécessaire d'admettre que la connaissance synthétique *a priori* requiert une « intuition fondatrice », c'est-à-dire une intuition qui rend possible un type déterminé de synthèse. Si le « phénomène », c'est tout ce qui peut devenir objet d'une intuition empirique — à l'encontre d'un contresens largement répandu, Heidegger souligne vigoureusement que « les phénomènes sont les choses elles-mêmes » (GA 25, 99 [108]) —, il faut admettre qu'en toute intuition il y a plus que le divers donné dans la sensation (GA 25, 103-104 [111]), parce que « les rapports selon lesquels le divers fait rencontre sous forme ordonnée ne sont pas des sensations » (GA 25, 104 [111]). L'intuition empirique présuppose donc, à titre de condition de possibilité, un certain *a priori*. Mais de quelle nature ? A l'encontre de l'interprétation marbourgeoise, Heidegger cherche à montrer que ce n'est pas d'un *a priori* de pensée, c'est-à-dire de catégories qu'il s'agit, mais de la forme *a priori* de l'intuition elle-même, c'est-à-dire de l'espace et du temps (GA 25, 122 [127]).

L'intuition *a priori* doit être pensée comme donation. Il faut donc éviter de confondre « forme de l'intuition » et « intuition formelle » (GA 25, 132 [135]). Pour souligner l'originalité de la totalisation qu'opèrent l'espace et le temps comme formes *a priori* de l'intuition, Heidegger introduit une expression autour de laquelle se noue toute son interprétation phénoménologique de l'Esthétique transcendantale : *Syn-dosis* (GA 25, 135 [137], cf. 241 [265]), qui désigne « la con-donation préalable et unissante de la pure multiplicité de l'espace et de temps ». Ce n'est que si sa structure originale, irréductible à la synthèse que rend possible l'entendement qui produit des concepts, c'est-à-dire des catégories, est reconnue, que pourra également se poser la question cruciale ultérieure de la nature particulière de la « synthèse » de troisième type qui permet de réunir deux « unités » aussi dissemblables.

L'interprétation phénoménologique de l'Esthétique transcendantale a pour enjeu de justifier pourquoi l'analyse de ce double pouvoir d'intuitionner *a priori* manifeste d'emblée « une primauté spécifique du temps sur l'espace », celle-là même établie au § 70 de *Sein und Zeit*, de sorte que « c'est toujours le temps qui réapparaît comme la pièce essentielle de la problématique transcendantale, c'est-à-dire ontologique » (GA 25, 111 [117]). Il faut en quelque sorte, contrairement à ce que semblait suggérer l'expression « con-donation préalable » citée à l'instant, postuler qu'en un sens très précis, le temps est encore plus *a priori* que l'espace, dans la mesure où lui seul est « la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général » (GA 25, 111 [117]). C'est en déterminant le temps comme *auto-affectation* que Kant réussit à concilier le paradoxe d'une appartenance plus originelle au sujet et de la forme de tous les phénomènes sans exception. Aux yeux de Heidegger, c'est de cette manière qu'il a pu conquérir « la compréhension la plus radicale du temps, une compréhension qui n'avait ni ne devait être atteinte ni avant ni après lui » (GA 25, 151 [150]). Et c'est sur la base de cet acquis kantien qu'il peut lui-même se lancer dans sa propre tentative d'une « expli-

cation plus originelle du concept de temps » (GA 25, 152 [151]). Kant lui apporte la confirmation de la justesse de sa thèse selon laquelle toutes les propositions ontologiques sont des propositions temporelles, ou, pour le dire dans un langage plus kantien, que « les jugements synthétiques *a priori* sont des déterminations transcendantales du temps » (GA 25, 162 [159]).

d) Logique et ontologie

Si nous avons conquis ainsi une première idée de la façon dont les yeux de Heidegger se sont dessillés en lisant l'Esthétique transcendantale, il faut encore examiner le second lieu de dessillement, la logique transcendantale et notamment l'Analytique des concepts. C'est le second visage de l'*a priori* au plan de la pensée comme pouvoir de juger qui retient alors l'attention. La fonction d'union (de *synthèse*) qu'assure le pouvoir de juger comme acte de pensée est d'une tout autre nature que la *Syndosis* évoquée plus haut. Encore faut-il accepter de distinguer entre la manière dont la logique générale se rapporte aux objets, et la façon dont la logique transcendantale le fait. C'est sous cette condition seulement que la notion de « transcendantal » reçoit sa qualification proprement ontologique : « Est transcendantale une connaissance qui scrute la possibilité de la compréhension de l'être, plus précisément de la compréhension préontologique, et cette recherche est la tâche de l'ontologie. La connaissance transcendantale est connaissance ontologique, c'est-à-dire connaissance apriorique de la constitution d'être de l'étant. C'est parce que la connaissance transcendantale est une connaissance ontologique que Kant peut assimiler la philosophie transcendantale à l'ontologie » (GA 25, 186 [179]). Ou encore, sous forme de résultat : « Est transcendantal un mode de connaissance qui est apriorique dans sa méthode et, du point de vue de l'objet, a pour thème la connaissance ontologique, c'est-à-dire la connaissance apriorique de la constitution d'être de l'étant » (GA 25, 187 [180]).

Tout se passe toutefois comme si Kant, victime d'une tradition séculaire, ne réussissait pas véritablement à dégager la connaissance ontologique, telle qu'elle vient d'être définie, du carcan de la logique. Il « aperçoit sans doute une problématique ontologique fondamentale, mais il s'embrouille dans des problèmes de logique » (GA 25, 215 [201]). Rien ne le montre mieux que les obscurités, avouées par Kant lui-même, de l'idée de « déduction transcendantale ». L'interprétation phénoménologique ne doit surtout pas se laisser égarer par l'architecture externe de l'Analytique, qui distingue l'analytique des concepts et l'analytique des principes (GA 25, 198 [189]), ce qui est aux yeux de Heidegger « la source de toutes les mésinterprétations de la logique transcendantale » (GA 25, 209 [197]). Elle doit souligner plus vigoureusement que Kant n'a su ou voulu le faire, la différence entre les problèmes « logiques » qui relèvent d'une logique générale pure et les problèmes « ontologiques » dont traite la logique transcendantale, ce qui implique la nécessité d'une clarification plus poussée du rapport entre logique et ontologie (GA 25, 205 [194]). Au fond, les questions dont s'oc-

cupe la logique transcendantale ne sont plus des questions de logique « mais quelque chose de totalement autre » (GA 25, 212 [119]).

Les néo-kantiens, qui parlent à ce sujet d'une « logique de l'origine » (*Ursprungslogik*), ne croient pas si bien dire, même s'ils ne comprennent pas eux-mêmes ce qu'ils disent, en employant ce terme : c'est « l'origine des purs principes de l'entendement à partir de l'intuition pure... l'origine des catégories dans le temps » (GA 25, 211 [199]) qu'il s'agit de penser ! Ce qu'il s'agit de combattre, c'est la subordination de l'entendement, dans sa relation à l'objet, à l'entendement purement logique, censé être « plus apriorique », ce qui revient à concevoir « la pensée comme plus originellement apriorique que l'intuition », au lieu de « considérer inversement celle-ci — le temps — comme plus apriorique que la pensée » (GA 25, 247 [227]). Une seconde fois est affirmée la priorité irréductible du temps. La première fois, c'était au niveau de l'Esthétique transcendantale, où il s'agissait de la primauté du temps comme auto-affectation par rapport à l'espace. Maintenant, il faut tirer la seule conséquence possible de la thèse — fondamentalement phénoménologique — que la pensée elle-même est assignée à l'intuition et donc fondée sur celle-ci : « Les fonctions de l'union comme modes de l'action pure de la pensée comme telle doivent — en tant qu'elles sont rapportées *a priori* à l'intuition — être essentiellement rapportées au temps et fondées sur lui » (GA 25, 253 [231]).

La fameuse table des catégories, qui répertorie les douze formes du jugement, doit être lue, non comme une table *logique*, mais comme une table *transcendantale* (GA 25, 259 [237]), c'est-à-dire finalement comme une table ontologique. Ce n'est que de cette manière qu'il devient possible de mettre Kant à l'abri des reproches que lui ont adressés les néo-kantiens. Pour Heidegger, la question de savoir « à partir de quel horizon la table des jugements doit être comprise » (GA 25, 262 [239]) se décide au niveau de la section III du chapitre I de l'Analytique où, sous le titre générique de « synthèse », Kant traite de trois problèmes à la fois : la synthèse en sa fonction logique d'union, la « synthèse » comme unité spécifique de l'intuition, appelée plus haut *Syndosis*, et enfin le problème de l'union possible de l'une et de l'autre. C'est en effet ici que Kant découvre, mais sans prendre la mesure de sa découverte, une synthèse originale et irréductible aussi bien à l'intuition qu'à la pensée, combinant à la fois la donation et l'action. C'est évidemment de l'imagination comme source ultime de la connaissance com-préhensive qu'il s'agit. Même si Kant n'a pas réussi à en donner une interprétation fondamental-ontologique adéquate (GA 25, 280 [253]), il a au moins deviné qu'elle doit être rapportée au temps, puisqu'elle est « l'union imaginative du pur divers temporel » (GA 25, 282 [254]) ou « le temps imaginativement uni » (GA 25, 283 [255]). A ce niveau transcendantal, l'imagination ne peut évidemment pas seulement être conçue comme un moyen terme paradoxal entre l'intuition et la pensée, mais comme la troisième source de la connaissance synthétique *a priori*, la racine des deux autres. A ce titre seulement elle permet de comprendre la vraie nature de la connaissance ontologique, à la différence de la connaissance ontique, scientifique, des étants.

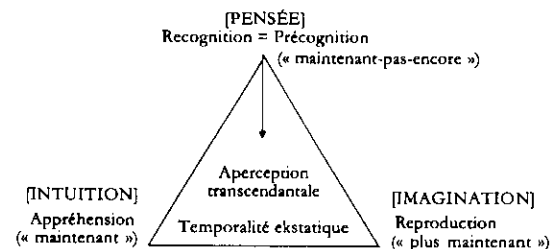
e) *Transcendance du Dasein et a priori :
une interprétation temporelle de l'aperception transcendante*

C'est surtout dans son interprétation phénoménologique de la déduction transcendante que Heidegger dépasse ce qui lui semble être l'« incroyable naïveté » (GA 25, 304 [272]) de l'analyse kantienne. Que Kant se soit si profondément fourvoyé n'est pas un hasard : au lieu de se demander comment les concepts purs sont fondés sur la synthèse imaginative pure du temps, il « contrevient à l'essence de la pensée et à sa position de servante de l'intuition » (GA 25, 313 [279]). Tout se passe donc comme si la méconnaissance de l'essence phénoménologique de l'intuition retentissait nécessairement sur la conception de la transcendance et de l'*a priori*. La tâche propre d'une interprétation phénoménologique de la déduction transcendante consiste à considérer la connexion de celle-ci avec le problème de la transcendance que Kant a au moins entrevu, même s'il n'a pas su discerner le phénomène fondamental de la transcendance du *Dasein* (GA 25, 315 [284]). Une telle « phénoménologie apriorique de la constitution transcendante du sujet » (GA 25, 332 [294]) doit s'attacher à décrire les connexions structurelles et fonctionnelles qui lient l'intuition pure, l'imagination pure et la pensée pure. C'est une triple synthèse qu'il s'agit alors d'envisager : la synthèse de l'*appréhension*, de la *reproduction* et de la *recognition*. Si d'un point de vue empirique, on peut se contenter de distinguer ces trois modes, du point de vue phénoménologique et transcendantal il faut « reprendre les trois synthèses dans l'imagination transcendante originellement saisie » (GA 25, 342 [303]).

Du point de vue phénoménologique, il faut montrer en quel sens chacune de ces trois synthèses présuppose le temps. Pour l'offrande du divers comme divers dans l'intuition qui constitue l'appréhension, cela ne pose pas de problème majeur, car l'appréhension est « ce mode d'union où sur la base de l'orientation sur le maintenant un plusieurs est parcouru et compris » (GA 25, 346 [305]). L'appréhension de son côté renvoie à la reproduction : au même titre qu'il est possible de se rapporter à un maintenant, il est possible de rapporter à un « plus maintenant », les deux actions formant ce qui constitue le temps comme intuition pure (GA 25, 354 [312]). Mais attribuer une relation essentielle au temps à la synthèse de la recognition est plus difficile. Kant lui-même y a échoué (GA 25, 356 [316]). La synthèse de la recognition est une « synthèse de l'identification » (GA 25, 363 [319]). Or il est impossible d'accomplir cet acte dans l'après-coup ; au contraire, il doit toujours déjà avoir lieu. L'identification doit toujours déjà avoir été *anticipée*, de sorte que le vrai nom de la synthèse de recognition est « synthèse de la *précognition* ». Ainsi comprise, elle a un rapport essentiel au temps : « La recognition est essentiellement précognition et a une relation fondamentale au temps » (GA 25, 373 [327]).

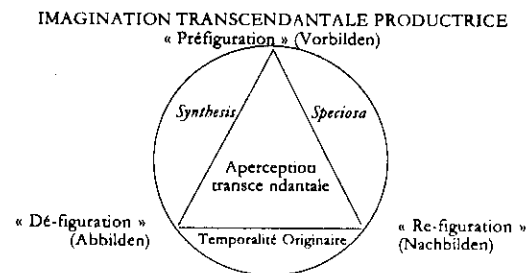
Il reste à se demander en quel sens ces trois synthèses, pour être distinctes, trouvent le fondement de leur propre unité dans celle du temps (GA 25, 364 [320]). Cela oblige à faire ce que Kant lui-même n'a pas pu

faire, à savoir donner une interprétation temporelle à l'aperception transcendante, l'interpréter comme *ekstase* (GA 25, 390 [340]). Là où Kant détemporalise totalement l'aperception transcendante, Heidegger la retemporalise intégralement, en posant que « le sujet est dans son ipséité originelle la temporalité elle-même » (GA 25, 394 [343]). La synthèse de la précognition joue ici un rôle central, dans la mesure où elle renvoie directement à l'auto-identification du sujet. Nous pouvons représenter dans le schéma suivant l'interprétation temporelle de l'unité ekstasique des trois synthèses :



f) *Synthesis speciosa :
temporalité originelle et imagination transcendante productrice*

L'ultime pas de l'interprétation phénoménologique de Kant consiste à s'interroger sur la possibilité interne d'une telle synthèse. La réponse à cette question est apportée par la doctrine du schématisme. S'il est vrai que l'aperception transcendante elle-même n'est pensable que comme *ekstase*, il faut se poser la question de savoir ce qui, en dernière instance, rend possible l'aperception transcendante elle-même. Avec cette question, on retrouve l'imagination, mais maintenant ce n'est plus de l'imagination *reproductrice* qu'il s'agit. C'est l'imagination *productrice* au sens de la *synthesis speciosa* qui rend possible toute figuration au triple sens du *Nachbilden* (« re-figuration »), du *Abbilden* (« dé-figuration ») et du *Vorbilden* (« préfiguration »). L'imagination productrice et elle seule mérite donc d'être appelée *temporalité originelle* (GA 25, 418 [362]). En ce sens, si nous voulons donner une représentation possible de la temporalité originelle elle-même, nous pouvons compléter notre schéma de la manière suivante :



La synthèse productrice de l'imagination ainsi comprise est « la synthèse du temps comme forme pure des phénomènes » (GA 25, 420 [364]), ce qui veut dire qu'elle seule nous fait comprendre en quel sens les jugements synthétiques *a priori* sont de pures propositions temporelles, des déterminations temporelles transcendantales » (GA 25, 430 [371]), de sorte que nous atteignons ainsi « la sphère originelle de la fondation radicale de la possibilité de la connaissance ontologique » (GA 25, 431 [372]). Kant, phénoménologiquement mieux compris qu'il ne s'est compris lui-même, est le plus grand témoin du caractère temporel de l'ensemble des propositions ontologiques, que l'histoire de la philosophie ait produit, dessinant en creux la tâche même de *Sein und Zeit* : penser ensemble l'universalité de l'être et la radicalité du temps (GA 25, 427 [369]).

V

« Le problème de *Sein und Zeit* » (La première auto-interprétation)

Comme je l'ai déjà indiqué, je voudrais clore cet essai d'une interprétation de *Sein und Zeit* — du livre et de la problématique — en rendant la parole à Heidegger lui-même, au moment où lui-même amorce le travail d'auto-interprétation de son *Hauptwerk*, travail qu'il poursuivra jusqu'à la fin de sa vie. C'est un document étonnant qui retient ici notre attention. Il s'agit du § 10 du dernier cours de Marbourg, intitulé précisément : « Le problème de la transcendance et le problème de *Sein und Zeit* » (GA 26, 171-195). Qu'une année à peine après la publication de son *Hauptwerk*, Heidegger ait éprouvé déjà le besoin de fixer, sous forme de 12 « propositions directrices », appelées également « thèses », de façon quasi canonique la manière dont il souhaitait que cette œuvre soit lue, est en soi déjà assez remarquable. A les examiner de plus près, le contenu de ces thèses l'est plus encore.

Le paragraphe s'ouvre sur une espèce d'avertissement liminaire, sous forme de rappel de la finalité purement ontologique de l'analytique existentielle qui ne cherche ni à édifier une anthropologie, ni une éthique. D'autre part, son caractère purement préparatoire l'empêche de mettre déjà au centre la « métaphysique du *Dasein* » (GA 26, 171). Formulation remarquable et énigmatique à la fois : d'un côté, tout se passe comme si l'ontologie fondamentale se confondait avec l'analytique du *Dasein*, puisque Heidegger parle de « l'ontologie fondamentale en tant qu'analytique du *Dasein* » (*ibid.*) ; de l'autre, l'analytique, en raison justement de son caractère purement préparatoire, n'est pas encore une « métaphysique du *Dasein* ». Même si Heidegger lui-même n'a pas toujours respecté cette restriction, notamment dans le *Kantbuch*, cette affirmation nous oblige à nous demander : qu'est-ce donc qu'une « métaphysique du *Dasein* » ? Quelle que puisse être la réponse à cette question, elle nous fournit une justification supplémentaire de la prudence avec laquelle, tout au long de notre interprétation, nous avons évité le terme de « métaphysique ».

Ce n'est là qu'une des surprises que nous réservent les 12 propositions directrices qui forment la trame de cette auto-interprétation. Comme l'indique Heidegger lui-même, on peut répartir ces thèses en deux séries : la première série, formée par les 10 premières thèses, propose une interpréta-

tion thématique des principaux thèmes abordés dans le cadre de l'analytique, avec le souci de préciser la manière dont ces thèmes doivent être traités. La seconde série, formée par les deux dernières thèses, présente ce qu'on pourrait peut-être appeler le *style* propre de l'analytique.

A l'intérieur de la première série, on peut distinguer deux sous-groupes. Le mot-clé du premier sous-groupe, correspondant aux cinq premières thèses, est l'adjectif « neutre », respectivement le substantif « neutralité ». A suivre l'auto-interprétation, l'analytique doit être créditée d'une *neutralité* qui présente un quintuple visage.

1 / Tout commence par, et tout dépend de la neutralité foncière qui caractérise la notion même de *Dasein* à la différence de celle d'homme. Ce premier aspect de la neutralité peut être désigné comme « neutralité anthropologique », puisque toute anthropologie, qu'elle se présente comme scientifique, théologique ou même philosophique, suppose déjà l'adoption d'une idée déterminée de l'homme. Mais il faut noter l'allure paradoxale de cette neutralité que Heidegger revendique pour le *Dasein* : précisément parce qu'elle n'implique aucune option anthropologique particulière, il ne peut pas s'agir d'une neutralité par exclusion, ou d'une neutralité d'indifférence. En effet, elle n'annule pas, et ne saurait « neutraliser » la définition même du *Dasein* qui en fait l'étant pour qui, dans son existence, *il y va de son être*. D'où la conclusion paradoxale que le titre *Dasein* désigne l'étant « pour qui sa propre manière d'être est non-indifférente (*ungleichgültig*) en un sens déterminé » (GA 26, 171).

2 / Tout aussi surprenant est le second aspect de la neutralité que Heidegger introduit aussitôt après avoir affirmé que l'interprétation de cet étant qu'est le *Dasein* doit être mise en œuvre « préalablement à toute concrétion factuelle », autrement dit, préalablement à toute espèce d'anthropologie. « Cette neutralité signifie également que le *Dasein* n'est aucun des deux sexes » (GA 26, 172). Second aspect de la neutralité donc : d'une certaine manière, l'analytique existentielle est obligée de « neutraliser » la différence sexuelle. Pour le dire brutalement : le *Dasein*, en tant que *Dasein*, n'a pas de sexe !

Avant de se gausser, ou de soupçonner, il faut chercher à comprendre le sens de cette étonnante proposition. Dans le contexte, elle veut dire précisément ceci : quelle que puisse être l'importance anthropologique, psychologique, éventuellement même métaphysique, de la différence des sexes, le *Dasein*, en tant qu'il y va dans son existence de son être même, en tant qu'il est le lieu d'une compréhension de l'être, est le même, qu'il s'agisse d'un étant masculin ou féminin. Prétendre le contraire, reviendrait à mettre l'ontologie fondamentale elle-même au masculin ou au féminin, ce qui serait une absurdité. La différence sexuelle n'est donc pas un thème possible de l'analytique existentielle¹.

1. Sur cette question cf. Jacques Derrida, *Geschlecht, Différence sexuelle, différence ontologique*, in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 395-414.

Mais de nouveau, Heidegger éprouve le besoin de préciser le sens de cette neutralité. Elle aussi n'est pas synonyme d'indifférence, tout au contraire. « Mais cette asexualité n'est pas l'indifférence de la nullité vide, la faible négativité d'un néant ontique indifférent. Le *Dasein* dans sa neutralité n'est pas indifféremment personne et tout le monde, mais la positivité et la puissance originelle de l'essence » (GA 26, 172). Peut-être cette seconde proposition, loin d'atténuer le scandale, ne fait-elle que l'aggraver. Car, on est alors obligé de se demander ce qui, au plan même des existentiels, atteste la puissance originelle invoquée ici.

3 / La neutralité n'est pas non plus synonyme d'abstraction. Un des principaux avantages du terme *Dasein* est précisément qu'il est impossible d'y voir une notion abstraite tirée d'une détermination anthropologique plus concrète. C'est pourquoi toutes les déterminations concrètes-factuelles y sont contenues comme *en leur origine*. Cette troisième thèse ne fait que confirmer les affirmations de *Sein und Zeit*, postulant la possibilité de poursuivre le travail de fondation ontologique effectué par l'analytique existentielle en direction d'une anthropologie plus concrète.

4 / Le *Dasein* ne se confond jamais avec tel ou tel existant concret-factuel. Il n'est jamais une donnée factuelle-empirique, puisque sa « réalité » ne peut être cernée qu'en termes de possibilités et de conditions de possibilité. En ce sens il est « la source originelle de la possibilité intérieure qui jaillit en tout existant et qui rend l'existence intérieurement possible » (GA 26, 172). Cette thèse marque un quatrième aspect de la neutralité du *Dasein* : « L'analytique ne parle toujours dans le *Dasein* que du *Dasein* de l'existant, mais elle ne parle pas au *Dasein* des existences » (GA 26, 172). Deux jeux de langage sont ici mis en contraste : le jeu de langage du discours référentiel et le jeu de langage exhortatif de celui qui proclame un « message ». Or, d'aucune manière, l'analytique existentielle ne veut délivrer de message. Cet interdire correspond à ce qu'on pourrait peut-être appeler la « neutralité idéologique » de l'analytique. Elle « précède toute prophétie et proclamation d'une vision du monde », ce que lui reprochent justement les partisans d'une « philosophie de la vie » qui soupçonnent sa conceptualité d'être insuffisamment « proche de la vie ».

Nous retrouvons ici le refus intransigeant de confondre la philosophie avec une vision du monde, et partant, le rejet de toute conception qui ferait du philosophe un gourou qui se sentirait investi d'une mission de direction spirituelle. On notera toutefois que la proposition ne vise pas seulement les visions du monde religieuses ou non religieuses, mais qu'elle comporte un autre aspect remarquable : l'analytique existentielle n'a rien d'un « discours de sagesse », qu'il s'agisse des sagesse traditionnelles préphilosophiques, véhiculées par le *Tao te king* ou par le livre de la Sagesse biblique, ou d'une sagesse encore à venir, qu'il appartiendrait à une métaphysique future de promouvoir.

5 / L'ultime visage de la neutralité est « l'isolement métaphysique de l'homme » que le § 40 de *Sein und Zeit* nous avait fait découvrir sous les espèces du « solipsisme existentiel », auquel l'affection fondamentale de l'an-

goisse livre l'accès. De nouveau, cet isolement n'a rien à voir avec la solitude ontique, c'est-à-dire avec l'égoïsme du caractériel ou du misanthrope incapables d'entrer en relation avec autrui. L'isolement *métaphysique* du *Dasein* n'est pas une solitude par indifférence, car le « fait que, dans son existence, le *Dasein* s'appartient à lui-même » est la condition de possibilité de toute rencontre et de tout rapport à autrui.

6 / Le thème de l'isolement métaphysique forme une espèce de commun dénominateur des cinq thèses suivantes qui explorent en quelque sorte chacune un aspect plus particulier de cet isolement. Ainsi la sixième thèse, de loin la plus longue de toute cette esquisse d'une auto-interprétation, discute-t-elle le statut du corps propre, dont nous avons noté l'absence troublante dans les analyses de *Sein und Zeit*. Voici que cette dimension de la corporéité, et plus précisément, celle d'une corporéité sexuée, refait surface. La neutralité du *Dasein* ne saurait donc signifier que celui-ci n'a pas de corps ! La vraie question est celle de savoir si l'appartenance à soi-même qui le caractérise implique la médiation corporelle et en quel sens elle le fait.

Elle reçoit tout son relief si elle est rapportée à ce que le cours sur la *Critique de la raison pure* présente comme « une question méthodique fondamentale où se décide la possibilité de la philosophie en général, à savoir : est-il possible de fonder la philosophie comme telle si l'on place le sol de la problématique elle-même dans la sensibilité » (GA 25, 397 [346]). Et par rapport à cette question fondamentale, Heidegger est « intellectualiste », tout comme Platon et Kant : « Tout dévoilement, toute mise au jour conceptuelle doit nécessairement s'installer dans un domaine où en général le conceptuel comme tel a vie et vigueur, dans le rationnel au sens le plus vaste, dans l'aperception transcendante, ou, comme nous disons, dans l'existence du *Dasein* » (*ibid.*), ce qui veut dire, en termes platoniciens, que « la caverne du *Dasein*, avec tout ce qu'elle contient d'ombreux et de fugace, n'est... saisissable que dans la lumière » (*ibid.*, 398 [346]). Mais ce « noyau philosophique » (*ibid.*, 399 [347]) devra lui-même être déplacé vers la temporalité.

De la même manière Heidegger, dans son auto-interprétation, s'applique à distinguer aussi soigneusement que possible le plan empirique-factuel et celui des conditions de possibilité, qui est le plan propre de l'analytique existentielle. Que tout existant soit doté d'un corps qui l'accompagne partout est une évidence de sens commun et le fait que ce corps soit un corps sexué, nul ne songerait à le nier. Mais, loin de se confondre avec la matérialité d'un corps, le *Dasein* doit être pensé comme la *condition de possibilité* de la corporéité et de la sexualité. Plus précisément encore : « Le *Dasein* en général abrite en lui la possibilité interne de la dispersion (*Zerstreuung*) facticielle dans la corporéité et la sexualité » (GA 26, 173). Si l'analytique existentielle avait parlé de la corporéité et de la sexualité — nous avons vu qu'elle ne l'a pas fait, ou si peu — elle n'aurait pu en parler qu'en termes de dispersion, d'éclatement (*Zersplitterung*), et même de clivage (*Zerspaltung*).

D'où vient ce lexique étrange ? Heidegger lui-même avoue qu'il ne va pas sans risques et pourtant il semble bien qu'il soit inévitable. Dire que « le

Dasein en tant que facticiciel est entre autres à chaque fois éclaté en un corps et par le fait même à chaque fois clivé en une sexualité déterminée » (GA 26, 173) semble réveiller les vieux fantasmes gnostiques du mythe orphique d'une âme tombée dans un corps qui la retient prisonnière, aussi longtemps que la mort ne lui a pas apporté la délivrance à laquelle elle aspire. Or, ce n'est nullement ce genre de représentation anthropologique, fondée sur le mépris, voire sur la haine du corps, que l'analytique existentielle veut cautionner. Le problème de Heidegger est, en l'occurrence, plutôt un problème « leibnizien ». S'il est vrai que le *Dasein*, en raison de son « isolement métaphysique », ressemble à la monade leibnizienne, alors la question de savoir comment il peut comporter une multiplicité interne est une question bien réelle. Evidemment, cette multiplicité ne peut pas être conçue à la façon du mythe androgyne, qui décompose l'homme primitif pour donner naissance à deux êtres sexuels, masculins et féminins, qui n'aspirent qu'à retrouver l'unité perdue.

D'une manière ou d'une autre, la « diversification » (*Vermannigfaltigung*), que renferme le *Dasein* lui-même, a à voir avec la corporéité. Heidegger précise en effet que celle-ci « représente un de ses facteurs d'organisation » (*die Vermannigfaltigung... für die die Leiblichkeit einen Organisationsfaktor darstellt*, GA 26, 173). Il est difficile d'être plus vague : en quel sens la corporéité est-elle un « facteur d'organisation » de la multiplicité interne du *Dasein* ? Y en a-t-il d'autres ? Quel est le rôle de la différence sexuelle dans cette *Vermannigfaltigung* ? Le problème se complique encore par la déclaration qu'il ne s'agit pas d'une simple pluralité formelle de déterminations, mais d'une multiplicité qui « fait partie de l'être même » (*ibid.*). Tout se passe donc comme si deux multiplicités demandaient à être coordonnées : d'une part la multiplicité de l'être, signifiée par l'énoncé aristotélicien : *εἶναι πολλάχως λέγεται*, dont, comme nous l'avons vu, le souci est le gardien, et sans doute la temporalité originaire la source ; de l'autre une multiplicité dont la corporéité sexuelle est un des « facteurs d'organisation ».

Nous sommes ainsi ramenés en droite ligne à l'alternative de Didier Franck : « temporalité du souci » ou « analytique de la chair » ? Pour Heidegger, le choix semble être clair : seule la multiplicité originaire de l'être qu'abrite la temporalité (*Streuung*) est à même de faire comprendre la corporéité et la sexualité dans lesquelles le *Dasein* se trouve dispersé (*Zerstreuung*). On comprend alors pour quelles raisons il faut leur refuser le privilège de définir le *Dasein* en son intégralité. Elles ne représentent tout au plus qu'une dimension ou un aspect du phénomène global de la dispersion, dont l'étiement historial et la spatialité existentielle sont d'autres manifestations.

Il faut laisser à ces remarques énigmatiques et allusives, relatives au statut de la corporéité et de la sexualité, leur indice de problématicité, sans chercher à en tirer ce que manifestement elles ne peuvent pas donner : une phénoménologie élaborée de la corporéité, car, comme le disait Heidegger en mars 1972, en réponse à une question provocante de Medard Boss, fai-

sant état des reproches de Jean-Paul Sartre : « La corporéité, c'est la chose la plus difficile et, à l'époque, je n'étais pas capable d'en dire plus. »¹

Loin donc de compenser l'absence d'une analyse spécifique du phénomène de la corporéité dans *Sein und Zeit*, ces quelques allusions ne font qu'esquisser le cadre d'une élaboration encore à venir, toute la question étant évidemment de savoir si l'on accepte d'homologuer ce type de cadre, c'est-à-dire, pour l'essentiel, la thèse de la priorité transcendante de la multiplicité de l'être, dont le souci est le vrai gardien, par rapport à la multiplicité corporelle, y compris la différence sexuelle. Pour accroître encore la difficulté du problème, on ne peut pas ne pas remarquer que le lexique utilisé ici pour dire la signification de la corporéité et de la sexualité est très exactement le même dont Heidegger se servira ultérieurement pour dire le déploiement de la différence ontologique.

7 / La dispersion transcendante, comme condition de possibilité de l'éclatement et du clivage facticiel, a en fait déjà été identifiée dans *Sein und Zeit*, quoique sous un autre nom : il s'agit de « l'être-jeté ». Inversement, on pourra se demander si, rapporté à ce nouveau problème, l'être-jeté ne révèle pas des aspects inédits, non encore explorés dans *Sein und Zeit*.

8 / C'est ce que semble confirmer la thèse suivante : « Seul ce qui par son essence est jeté et pris dans quelque chose peut se laisser porter et envelopper par lui » (GA 26, 174). De nouveau, il importe de ne pas confondre le plan de la factualité empirique et celui des conditions de possibilité. En tant qu'attitude empirique, le jeter s'oppose bien évidemment à d'autres attitudes, telles que : « porter », « étreindre », etc. Or, l'être-jeté, au sens où il a été défini dans le cadre de l'analytique existentielle, non seulement ne s'oppose pas à ces autres modalités, mais les rend possibles. Opposer par exemple le sentiment de l'homme primitif, qui se sentirait « porté » par une nature mythique, à l'isolement de l'homme moderne, faustien, qui sait qu'il n'est plus entouré par de telles puissances protectrices, parce qu'il est devenu trop lucide, est une absurdité du point de vue de l'analytique existentielle. Sans doute est-il juste de dire que le *Dasein* primitif n'a « pas conscience » du mode d'être qu'implique le sentiment d'être porté, mais une telle « conscience » est le propre de tout être-jeté et de toute *Befangenheit*. En ce sens l'homme moderne, du moins s'il est appréhendé comme un existant, n'est pas plus lucide, pas plus conscient que l'homme primitif. « Tout *Dasein*, dit Heidegger, peut atteindre la simplicité et "l'insouciance" d'un être-porté

absolu » (GA 26, 174). Quand ? Sous quelles conditions ? Cela, l'auto-interprétation ne nous le dit pas.

9 / Tout aussi paradoxale est la détermination du rapport entre « la dispersion essentiellement jetée » du *Dasein* et « l'être-avec un autre *Dasein* » (*Mitsein mit Dasein*, GA 26, 174). Loin de contredire l'isolement métaphysique du *Dasein*, la « pulsion à s'associer et à s'unir, conforme à l'espèce » (*dieses gattungshafte Zusammenstreben und die gattungshafte Einigung*, GA 26, 175) qui trouve son expression dans l'accouplement sexuel, le présuppose comme sa condition de possibilité. Ni la corporéité, ni la sexualité, ni l'altérité, au sens de la relation « Je-Tu »¹ ne semblent pouvoir occuper cette position transcendante.

10 / De même, l'être-avec présuppose la liberté, c'est-à-dire la possibilité d'être soi-même, la capacité de l'autodétermination, qui semble former le cœur de l'isolement métaphysique du *Dasein* : « L'essence métaphysique fondamentale du *Dasein* métaphysiquement isolé a son centre dans la liberté » (GA 26, 175). D'où la nécessité d'une clarification ontologique métaphysique plus poussée de ce concept.

A ces dix thèses qui résument les thèmes ou les contenus centraux de l'analytique du *Dasein*, Heidegger ajoute deux thèses complémentaires relatives à sa mise en œuvre, c'est-à-dire à son style.

11 / L'analytique existentielle n'a pas seulement la liberté pour thème, elle veut être comprise comme un *exercice de liberté*, pour autant qu'elle « peut seulement être conquise dans le libre projet de la constitution d'être elle-même » (GA 26, 175). Ici le maître-mot, qui domine toute la seconde partie de *Sein und Zeit* refait surface : *Ganzheit*, « intégralité ». « La direction du projet vise le *Dasein* en tant qu'intégral et les déterminations fondamentales de son intégralité » (GA 26, 176). Du point de vue existentiel, l'attitude adéquate au solipsisme existentiel inévitable (c'est-à-dire l'isolement et la neutralité métaphysique) est « l'engagement (*Einsatz*) existentiel extrême du projetant lui-même » (*ibid.*).

En ce sens très particulier, l'analytique existentielle est une « philosophie engagée », mais engagée de telle sorte que le sens aigu de la finitude et de la facticité lui interdit toute prise de position idéologique particulière. Précisément parce qu'elle est « au service de la totalité à chaque fois possible » (GA 26, 176) elle n'implique pas de militance pour telle ou telle cause particulière. On reconnaît dans cette formule l'écho lointain d'une formule déjà

1. Zoll. Sem. 292. Citons ici, pour illustrer cette incapacité, une déclaration du cours sur la *Critique de la raison pure*, qui consonne manifestement avec l'auto-interprétation de 1928 : « Quelque influence que l'on veuille accorder à la corporéité sur les possibilités factuelles du *Dasein*, une connaissance philosophique de l'homme en tant que connaissance conceptuelle devra toujours prendre l'esprit pour centre, à tout le moins pour rester suffisamment prudente tant qu'elle n'est pas parvenue à montrer que l'allégation de telle ou telle fonction — des sucs gastriques, par exemple — ne constitue qu'une interprétation de l'homme » (GA 25, 399 [347]).

1. « La relation Je-Tu n'est pas déjà elle-même la relation de transcendance, elle se fonde plutôt dans la transcendance du *Dasein*. Il est erroné de croire que la relation Je-Tu serait comme telle primordialement constitutive de la possible découverte du monde, car elle peut justement la rendre au contraire impossible ; la relation Je-Tu du ressentiment, par exemple, peut m'empêcher de voir le monde d'autrui. Les problèmes de relation Je-Tu ressassés par la psychologie et la psychanalyse sont dépourvus de toute fondation philosophique s'ils ne sont d'abord enracinés dans l'ontologie fondamentale du *Dasein* en général » (GA 25, 315-316 [281]).

utilisée dans la conclusion de la dissertation de 1913. Si l'idée que Heidegger se fait de la philosophie lui interdit de s'afficher comme un gourou, ou un guide spirituel, la question reste cependant ouverte de savoir si le projet même de *Sein und Zeit* n'implique pas « une direction existentielle, à savoir une direction indirecte » (*ibid.*). La formule a beau être allusive, elle reflète la conception très haute que Heidegger se faisait de sa tâche d'enseignant, confirmée par de nombreux témoignages de la correspondance de cette époque.

12/ L'ultime exigence « stylistique » est celle de la *concrétude* de l'analyse des phénomènes constitutifs du *Dasein*. Elle comporte le risque d'un malentendu inévitable : croire qu'il faut être angoissé pour comprendre ce qu'est l'angoisse, être soucieux pour comprendre la nature du souci, etc.¹, et, finalement, être « disciple de Heidegger » pour adhérer à sa conception de la philosophie. Heidegger mentionne en particulier l'illusion (*Schein*) de croire que l'engagement extrême dans la question du sens de l'être, et rien que cela, va de pair avec un « athéisme radical, individualiste à l'extrême » (*GA* 26, 177). Peut-être le lecteur qui a accompagné la tentative heideggerienne d'une nouvelle élaboration de la question du sens de l'être devra-t-il aussi retenir cette leçon : ce n'est pas en étant un « heideggerien » fervent qu'on aura les meilleures chances de comprendre les enjeux et les limites de son entreprise.

1. Cf. la présentation, pleine d'une ironie féroce, de ces malentendus dans l'auto-interprétation de 1941, *GA* 49, 30-35.

Index des noms

- Abraham a Santa Clara, 5.
 Agamben G., 36.
 Alain, 452.
 Alféri P., 244.
 Alquié F., 275.
 Apel K. O., 299.
 Arendt H., 14, 130, 167, 283, 303, 354-356, 427.
 Aristote, 1-2, 6-7, 21, 24, 26, 29, 40, 44, 46, 56, 63, 72, 75, 89, 93, 96-98, 100-101, 104-105, 110, 115-116, 157, 183-184, 186, 203, 210, 221-222, 246, 248-250, 252, 256-259, 334, 371, 384, 386, 404-407, 410-416, 428, 447, 460, 463, 468, 477, 484.
 Aubenque P., 115-116, 257, 427.
 Aulagnier P., 217.
 Austin J.-L., 210-211.
 Bachelard G., 80.
 Bachelard S., 246.
 Barash J. A., 359.
 Barreau H., 409.
 Barth K., 82, 437.
 Beaufret J., 473.
 Becker O., 14, 35, 118, 154.
 Belœil J., 2.
 Benveniste E., 136, 204-205, 208, 339, 388.
 Bergson H., 30, 45, 50, 93, 117, 327, 386, 393, 401, 405, 412, 415-416, 462.
 Berner Ch., 313.
 Bernet R., 456.
 Biemel W., 96, 470.
 Binswanger L., 92, 169-170.
 Bloch E., 336.
 Blochmann E., 431, 433.
 Blumenberg H., 220.
 Boèce, 257.
 Boehm R., 70.
 Bollnow O. F., 177.
 Born N., 223.
 Boss M., 23, 92, 503.
 Bouddha, 279.
 Brague R., 97, 404, 407.
 Braig C., 6, 59.
 Braudel F., 82.
 Brentano F., 2, 6-8, 17, 44-46, 49, 83, 257.
 Breton S., 29.
 Brisart R., 3.
 Broda M., 390.
 Brouwer L. F., 81.
 Buber M., 169, 172.
 Bultmann R., 82, 427-428.
 Bunge M., 243.
 Cajetan, 144.
 Calvin, 118.
 Cano M., 445.
 Cassin B., 98, 415.
 Cassirer E., 120, 137, 142, 427, 466.
 Castoriadis-Aulagnier P., 217.
 Celan P., 191, 390.
 César J., 161.
 Chapelle A., 69.
 Charcosset J.-Y., 176, 178.
 Chladenius J.-M., 197.
 Christoph Colomb, 97.
 Cohen H., 17, 443, 491.
 Conen P. F., 404.
 Corbin H., 70, 355.
 Courtine J.-F., 4, 40, 63, 71, 94, 97-99, 146, 213, 265, 282, 355, 391, 423, 425, 470, 472, 477.

- Dali S., 234.
 Dastur F., 65, 325.
 d'Autrecourt N., 244.
 David, 6, 177, 271.
 de Certeau M., 378.
 de La Fontaine J., 242.
 de Launay M., 43.
 de Waelhens A., 70, 92, 162.
 Deleuze G., 20, 90, 241, 393, 449.
 Derrida J., 53-54, 98, 146, 154, 323, 390, 397, 414, 500.
 Descartes R., 41-42, 47, 61, 97, 99, 101, 116-117, 129, 143-146, 161, 182, 245, 257, 315, 471, 477.
 Devos R., 113.
 Dilthey W., 14, 17-18, 23, 30, 36-37, 39, 45, 82, 109, 117, 152, 164, 188, 242, 245, 247, 352-354, 357, 359-360, 366, 379-380, 392, 439.
 Dreyfus H.-L., 69, 264.
 Driesch H., 20, 81.
 Drong P., 155.
 Droysen J. G., 380.
 Ducrot O., 215.
 Duméry H., 59.
 Duns Scot, 10.

 Ferretti G., 117.
 Feuerbach L., 169.
 Fichte G., 15, 17, 491.
 Fink E., 280, 379.
 Foucault M., 39, 237, 379.
 Franck D., 146, 153, 233, 238, 246, 330, 334, 338, 349, 355, 401, 503.
 Freud S., 14, 102, 181, 194, 224, 230-231, 233-235, 289-291, 298.
 Friedrich C. D., 177.
 Froment-Meurice M., 176, 185.

 Gaboriau F., 10.
 Gadamer H. G., 6, 14, 29, 70, 109, 128, 199, 359-361, 376-377.
 Gardiner P., 376.
 Garfinkel, 168.
 Geertz C., 120.
 Geffré C., 379.
 Gelb A., 274.
 Geldsetzer L., 197.

 Gelven M., 69.
 Gethmann C. F., 14, 197.
 Gethmann-Siefert A.-M., 6, 28.
 Gilson E., 477.
 Givord R., 89.
 Goelenius R., 72.
 Goldschmidt V., 404.
 Goodfield J., 409.
 Grabman M., 10.
 Granel G., 473.
 Greisch J., 186, 295.
 Grimm J., 187.
 Gröber C., 2, 6-7.
 Groh R. D., 370.
 Grondin J., 36, 109.
 Grünbaum A., 409.
 Guattari F., 20, 90.
 Guillaume G., 244, 322.

 Haar M., 43-44, 176-177, 266, 273, 275, 304, 328.
 Habermas J., 168-169, 299.
 Hartmann N., 188, 456-457.
 Hegel G. W. F., 13, 66, 79, 96-97, 221, 257, 315, 320-321, 325, 361-362, 375, 379, 385-386, 410-417, 434.
 Heinz M., 469.
 Hempel C. G., 376.
 Henry M., 59, 70, 92, 107, 121, 158, 182, 322.
 Héraclite, 213, 218, 252.
 Hilbert D., 81.
 Hobbes Th., 353.
 Hoffmann E. T. A., 235.
 Hölderlin F., 211, 213, 439.
 Horkheimer M., 14.
 Humboldt F., 161.
 Hünermann P., 380.
 Husserl E., 7-10, 13-14, 17-18, 23-24, 37, 42, 44-46, 49-53, 55-58, 60-63, 66, 105-106, 108, 110, 117, 133, 137, 154, 158, 161, 168, 180, 246, 249-251, 253-254, 286, 319-320, 324, 332, 388, 401, 428, 456, 461-462, 470, 473-474, 478, 490-492.
 Hygin, 241.
 Hyppolite J., 362, 379.

 Jacottet Ph., 189.
 Jäger, 447.
 Jakobson R., 212.
 James W., 45.
 Jamme Chr., 36.
 Janicaud D., 73, 431.
 Jarczyk G., 79.
 Jaspers K., 20-21, 38, 41, 87, 96, 423, 425, 470.
 Jésus-Christ, 275.
 Jonas H., 14, 186, 427.
 Jossua J.-P., 379.

 Kant E., 17, 26, 29, 45, 51, 71, 83, 86, 96-99, 101, 103, 143, 152, 154, 199, 245, 250, 314-315, 345-346, 410-411, 413, 426-427, 433, 464, 466, 471, 478-479, 484, 489-498, 502.
 Kearney R., 188.
 Kierkegaard S., 24, 35, 39, 87, 236, 302, 332, 428, 439, 441, 445.
 Kisiel Th., 6, 18, 36.
 Klein M., 290.
 Klossowski P., 195.
 Koselleck R., 360.
 Krebs E., 8.
 Kübler-Ross E., 273.
 Kuhn Th., 81.
 Külpe O., 20.

 La Boétie, 268-269.
 Labarrière P.-J., 79.
 Lacoste J.-Y., 120, 336.
 Landgrebe L., 470.
 Laplanche J., 230-231.
 Lask E., 10, 13, 17, 24.
 Leenhardt M., 120.
 Lehmann K., 2.
 Lehnert F., 366.
 Leibniz G., 137, 143, 345, 353, 386, 413, 418, 426, 447, 459, 467.
 Lévi-Strauss C., 120, 140.
 Lévinas E., 25, 33, 50, 70, 107, 121, 140, 161, 170-172, 214, 270, 272, 295, 309, 399-401.
 Lipps H., 202.
 Lipps Th., 164, 202.
 Lotze H., 14, 17, 201.

 Löwith K., 14, 36, 118, 169-170, 172, 235.
 Luckmann Th., 168.
 Luther M., 24, 39, 118, 236, 428, 439.

 Maître Eckhart, 64, 310.
 Makreel R., 26, 36.
 Maldiney H., 92, 123, 176-177, 322.
 Mann Th., 363.
 Mannheim K., 366.
 Marcel G., 140, 268.
 Marion J.-L., 41-42, 53-54, 63, 97, 107, 145, 182, 469, 473-474.
 Martin G., 99.
 Martineau E., 70, 77, 85-86, 94, 97, 140-141, 150, 157, 162-163, 185, 187, 192, 195, 202, 204, 206-207, 214, 216, 218, 222, 225, 227, 229, 232, 234-235, 252, 276, 291, 300, 305, 331, 334, 336-337, 340, 342, 344, 355, 365, 367-368, 374, 377-378, 392, 405, 418.
 Marx K., 224.
 Mattéi J.-F., 73.
 Mauss M., 140.
 Merleau-Ponty M., 153, 470.
 Messer, 20.
 Mesure S., 352.
 Misch G., 9.
 Montaigne M., 268-269.
 Moreau J., 404.
 Morgenstern Ch., 55, 57.
 Müller M., 474, 476.
 Musil R., 189-190, 224.

 Nancy J.-L., 109.
 Natorp P., 8, 25, 28, 40, 42, 98, 371, 428, 456.
 Newman J. H., 444.
 Newton I., 259.
 Nietzsche F., 18, 30, 35, 98, 223-224, 294, 296, 377-379, 439-440.
 Novalis F., 13.

 Ott H., 2, 5-6, 8-10, 42.
 Overbeck F., 440, 445.

 Pankow G., 196.
 Papenfuss D., 26, 36.

Parménide, 15, 59, 71-72, 89, 110, 221, 248, 253, 257, 400.
 Pascal B., 37, 127, 222.
 Pauchard B., 210.
 Peirce C. S., 136-137, 142.
 Philonenko A., 152.
 Piguet, 99.
 Pinchard B., 144.
 Platon, 26, 59, 63, 65, 71-72, 78, 93, 96, 104, 110, 203, 208, 222, 249, 403, 468, 484-486, 489, 502.
 Plessner H., 29.
 Plotin, 65, 405.
 Pöggeler O., 1, 4, 6, 26, 28, 36, 254, 425.
 Ponce-Pilate, 215.
 Ponge F., 125, 131-132, 135.
 Przywara E., 8.
 Puntel L. B., 250.
 Rahner K., 89.
 Reichenbach H., 409.
 Rickert H., 9-10, 14-18, 23, 47, 82, 103, 356, 456.
 Ricoeur P., 39, 47, 70, 99, 102, 124, 157-159, 162, 167, 194, 202, 208, 213-214, 237, 242, 264, 266, 288, 293-295, 299, 302-304, 306-308, 314, 316-321, 324, 326, 340, 354-355, 357-360, 366-367, 372-375, 379, 384-385, 387-389, 391-392, 399, 403-407, 409, 452.
 Riedel M., 352-353.
 Rilke R. M., 180, 270, 391, 408, 423.
 Rimbaud A., 158.
 Ritter J., 14.
 Rochais H., 89.
 Rodi F., 380.
 Rolland J., 295.
 Romain J., 102.
 Rombach H., 245.
 Rosenzweig F., 221.
 Rousseau J.-J., 208-210.
 Ryle G., 70.
 Saint Augustin, 39, 65, 127, 176, 221, 236, 254-255, 302, 322-324, 384, 388, 405, 410, 451, 464.
 Saint Bonaventure, 59.
 Saint Paul, 118, 367.

Sallis J., 71, 473.
 Saner, 96.
 Sartre J.-P., 153, 335, 504.
 Saussure F., 136, 139, 204-205.
 Schaeffler R., 6.
 Schapp W., 388.
 Scheler M., 3, 35, 37, 61-62, 117-118, 164, 184, 247, 297-298, 430, 447, 462, 467.
 Schelling F., 87, 228, 423-424, 466.
 Schlegel F., 13.
 Schleiermacher F., 6, 313, 429, 443, 445, 447.
 Schotte J., 123.
 Schütz A., 168, 366.
 Searle J. R., 210.
 Sed N. J., 339.
 Shakespeare W., 161.
 Shalom A., 155.
 Sheehan Th., 1, 6, 201.
 Simmel G., 20, 356.
 Simon M., 1, 355.
 Souche-Dagues D., 414.
 Spemann H., 81.
 Spengler O., 137.
 Spitzer L., 178.
 Stein E., 37, 55, 164.
 Strawson P., 155.
 Suarez F., 97, 447, 477.
 Szondi L., 123, 191.
 Taminiaux J., 63, 157, 303.
 Tati, 118.
 Tedlock D., 120.
 Theunissen M., 168-170.
 Thomä D., 2, 4, 6-10.
 Thomas d'Aquin, 89, 251.
 Thomas d'Erfurt, 10.
 Thomas L. V., 274.
 Thucydide, 110.
 Tillich P., 427, 439.
 Toulmin St., 409.
 Tricot J., 221, 257-258.
 Troeltsch E., 438, 446-447.
 Tugendhat E., 254.
 Unger K., 82.
 Uric, 271.

Vezin F., 70, 77, 85-86, 97-98, 115, 141, 150, 152, 163, 176, 185, 192, 195, 197, 202, 204, 206-207, 214-216, 218, 222-223, 225, 227, 229, 232, 235, 276-277, 280-281, 288, 291, 294, 300, 305, 307, 331, 334, 336, 340, 342, 344, 355, 365, 367-368, 372, 374-375, 378, 392, 418.
 Volpi F., 157, 201, 456.
 von Balthasar H. U., 446.
 von Harnack A., 438.
 von Herrmann F., 69-70, 76, 81, 99-100, 103, 106, 108.
 von Ranke L., 377, 381.
 von Uexküll J., 29, 81.
 von Wolzogen Ch., 28.

Waldenfels B., 350.
 Walsh G., 366.

Weber M., 168, 438.
 Weil E., 199, 205, 377.
 Weyl H., 81.
 Wiedemann G., 349.
 Wilde O., 350.
 Windelband L., 14, 17.
 Wittgenstein L., 30, 47, 128-129, 137, 139-140, 151, 174, 190, 195, 202, 208, 228, 342, 369, 377, 436-437, 465.
 Wolff Chr., 353.
 Wust P., 75.
 Yorck von Wartenburg, 82, 380-381.
 Zarader M., 117.
 Zaslavsky D., 243.
 Zwingli U., 118.

Table des matières

Avant-propos	v
------------------------	---

INTRODUCTION HISTORIQUE

De l'herméneutique de la facticité à l'ontologie fondamentale (1919-1928)

1. 1910-1918 : Le temps de formation et des premiers enseignements	4
1. Un souvenir d'enfance : le « mystère du clocher »	4
2. Des « écrits théologiques de jeunesse » ?	5
3. Les premiers travaux philosophiques	9
2. 1919-1923 : La découverte de la vie factuelle (l'entrée en phénoménologie et l'herméneutique de la facticité)	13
1. Le premier parricide : la rupture avec le néo-kantisme	14
2. Le statut de la philosophie : entre la « vision du monde » et la « science »	18
3. « Savoir voir » : les « yeux de Husserl » ou l'entrée en phénoménologie	23
4. La « vie factuelle » : le rendez-vous avec la philosophie de la vie	30
a) <i>Une tâche : penser la vie</i>	30
b) <i>Une herméneutique de la facticité</i>	34
c) <i>Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt : les trois visages du « monde de la vie »</i>	38
5. Esquisse d'une problématique ontologique : le « sens d'être » du <i>je suis</i>	40

3. 1923-1928 : Marbourg, ou l'entrée en ontologie	42
I. L'interprétation heideggerienne de la phénoménologie	44
A. <i>La percée phénoménologique</i>	44
1. L'intentionnalité	46
2. L'élargissement du regard : de l'intuition sensible à l'intuition catégoriale	50
a) <i>Actes signifiants et actes de remplissement</i>	52
b) <i>Intuition et évidence</i>	52
c) <i>Intuition et expression. Le problème du langage</i>	53
d) <i>Intuition sensible et intuition catégoriale</i>	54
e) <i>Actes de synthèse et actes d'idéation</i>	56
α) Les actes de synthèse	56
β) Les actes d'idéation	57
f) <i>Conséquences ontologiques</i>	57
3. Le sens originaire de l' <i>a priori</i>	58
B. <i>Le « ratage » (Versäumnis) et la nécessité d'un second départ de la phénoménologie</i>	61
II. « Comprendre le temps à partir du temps » : de l'ontologie à l'ontochronie	64

PREMIÈRE PARTIE

LA QUESTION DE L'ÊTRE ET L'ANALYSE DU *DASEIN*

Introduction générale à la lecture de <i>Sein und Zeit</i>	69
L'introduction : exposition de la question du sens de l'être et tracé d'un plan d'immanence	71
La « préface »	71
A. La question de l'être : nécessité, structure et primauté	75
§ 1. Les raisons d'un oubli	75
§ 2. La structure formelle de la question de l'être	76
§ 3. Des ontologies régionales à l'ontologie fondamentale. La primauté ontologique de la question de l'être	80
§ 4. La question de l'être et l'étant interrogeant : la priorité ontique de la question de l'être	85

B. Comment élaborer la question de l'être ? Une double tâche et des problèmes de méthode	90
§ 5. La première tâche de l'analytique existentielle : dégager un horizon pour une interprétation du sens de l'être en général	90
§ 6. La seconde tâche : « destruction » de l'histoire de l'ontologie	95
§ 7. Ontologie et phénoménologie	101
1. Qu'est-ce qu'un « phénomène » ?	102
2. « L'essence délotique » du logos	104
3. Phénoménologie et herméneutique : le préconcept de la phénoménologie	106

Première section

L'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein*

I. Exposition de la tâche d'une analyse préparatoire du <i>Dasein</i>	111
§ 9. Le thème fondamental de l'analytique existentielle	111
1. La mienneté ou l'ontologie à la première personne	112
2. Deux sens du verbe « exister » : <i>Vorhandenheit</i> et existence	113
3. Authenticité et inauthenticité	114
4. Le <i>Dasein</i> au quotidien : la médiocrité	114
5. Existentiels et catégories : exister se dit de multiples manières	115
§ 10. L'analytique existentielle et les disciplines voisines	116
§ 11. Quotidienneté et primitivité. Le statut de l'ethnologie	119
II. L'être-au-monde comme constitution fondamentale du <i>Dasein</i>	121
§ 12. Introduction : caractérisation générale du phénomène « être-au-monde »	121
§ 13. Une difficulté « épistémologique » : quel statut donner à la « connaissance du monde » ?	126
III. La mondanéité du monde	128
§ 14. Du monde à la mondanéité : une décision terminologique et ses enjeux	128
A / Monde ambiant et « monde »	130
§ 15. Les « choses » à même le monde ambiant : les « ustensiles »	130
§ 16. Le monde s'annonce	134

§ 17. Renvoi et signes. Ebauche d'une sémiotique phénoménologique	136
§ 18. Mondanéité et significativité	139
B / Un exemple de ratage de la question de la mondanéité du monde : René Descartes	143
§ 19. Le monde comme « chose étendue »	143
§ 20. Les présuppositions ontologiques de la conception cartésienne du monde : la <i>substantialité</i>	144
§ 21. Discussion herméneutique de l'ontologie cartésienne du monde	145
C / L'ambiance du monde ambiant : le <i>Dasein</i> comme espacement	147
§ 22. La spatialité propre des ustensiles intra-mondains : « l'ambiance »	148
§ 23. La spatialité constitutive du <i>Dasein</i>	150
1. L'éloignement (<i>Ent-fernung</i>)	150
2. L'orientation (<i>Ausrichtung</i>)	152
§ 24. De la spatialité du <i>Dasein</i> à l'espace objectif	153
IV. Le soi, l'autre, le on. Esquisse d'une herméneutique du soi	155
§ 25. Du moi au soi : le problème	157
§ 26. Co-existence et être-avec autrui. L'intersubjectivité au quotidien	159
§ 27. Soi-même et le « on »	166
1. La contestation « phénoménologique » (E. Husserl, A. Schütz)	168
2. La contestation « dialogique » (Karl Löwith)	169
3. La contestation « érotique » (Ludwig Binswanger)	170
4. La contestation « éthique » (Emmanuel Lévinas)	170
V. L'être-dans comme tel	173
§ 28. Tâche d'une analyse thématique de l'être-dans	173
A / La constitution existentielle du Là	176
§ 29. Le <i>Dasein</i> « en situation » : l'affection	176
§ 30. Une illustration : la peur comme mode de l'affection	184
§ 31. De l'affection à la compréhension : le sens du possible	187
§ 32. Compréhension et explicitation : le « cercle herméneutique »	193
§ 33. De « l'en tant que herméneutique » à « l'en tant que apophantique ». Le statut de l'énoncé	200

§ 34. Le « discours » ou les mots pour le dire	204
1. Le langage comme objet de la linguistique et de la phénoménologie herméneutique. Le problème épistémologique	207
2. Redécouvrir l'acte discursif complet	210
3. Ecouter et taire	212
a) Dire et écouter	213
b) <i>Dire et taire</i> (Schweigen)	214
B / Le « Là » en régime de quotidienneté : la déchéance	216
§ 35. Le discours au quotidien : le bavardage (<i>Das Gerede</i>)	216
§ 36. Le comprendre au quotidien : la curiosité	220
§ 37. L'équivoque ou l'affection au quotidien	223
§ 38. L'être-jeté comme déchéance	225
VI. L'intégralité originelle du <i>Dasein</i> : souci et angoisse	229
§ 39. Le problème d'une intégralité originelle de la totalité structurale du <i>Dasein</i>	229
§ 40. L'angoisse comme affection fondamentale : une ouverture privilégiée du <i>Dasein</i>	230
§ 41. L'être du <i>Dasein</i> : le souci	236
1. La structure ontologique du souci : le devancement de soi	236
2. Impulsion et penchant : deux visages complémentaires du souci	239
3. Le souci comme gardien de la plurivocité de l'être	240
§ 42. Le souci et l'auto-interprétation pré-ontologique du <i>Dasein</i>	241
§ 43. La compréhension de l'être et le « problème de la réalité »	243
1. L'existence et la démontrabilité du « monde externe » : un faux problème	244
2. La réalité comme problème ontologique : le phénomène de la résistance	246
3. Réalité et souci	247
§ 44. Le « phénomène de la vérité » : de la vérité logique au concept existentiel de vérité	248
1. Les insuffisances ontologiques du concept traditionnel de la vérité : de la vérité-adéquation à la vérité-évidence	249
2. Le sens existentiel de la vérité et le caractère dérivé du concept traditionnel de vérité	251
3. De la présupposition au don : « il y a la vérité » (<i>es gibt Wahrheit</i>)	259

DEUXIÈME PARTIE
DASEIN ET TEMPORALITÉ

Deuxième section

§ 45. Bilan et nouvelles tâches	263
I. L'être-pour-la-mort	267
§ 46. Déterminer ontologiquement l'être-tout du <i>Dasein</i> : une tâche impossible?	267
§ 47. La mort d'autrui : une fausse approche?	268
§ 48. Excédent, fin et totalité	272
§ 49. Analyse existentielle et interprétation existentielle de la mort	274
§ 50. Première pré-esquisse de la structure ontologico-existentielle de la mort	276
§ 51. La mort au quotidien	277
§ 52. « La certitude » quotidienne de la mort et le concept existentiel plénier de la mort	278
§ 53. Projet existentiel d'un être-pour-la-mort authentique	279
II. L'appel de la conscience	284
§ 54. Un nouveau problème : comment s'atteste une possibilité existentielle authentique?	284
§ 55. Les fondements ontologico-existentiels de la conscience	285
§ 56. Le caractère d'appel de la conscience. La structure d'appel	287
§ 57. L'instance appelante : le souci	288
§ 58. Comprendre l'appel : la « dette » (<i>Schuld</i>)	291
§ 59. L'interprétation existentielle et l'explicitation vulgaire de la conscience	296
1. « Bonne » et « mauvaise » conscience : comment rendre compte de cette distinction?	296
2. L'expérience quotidienne de la conscience ignore-t-elle l'être ad-voqué à l'être-en-dette?	297
3. La conscience se rapporte-t-elle nécessairement à un acte commis ou voulu?	298

4. Comment l'interprétation existentielle rend-elle compte de la fonction critique de la conscience?	298
§ 60. Attestation et résolution	298
1. La triple structure de l'attestation : affection, comprendre et discours	299
2. De l'attestation à la résolution	300
a) <i>Erschlossenheit</i> et <i>Entschlossenheit</i> (la dimension ontologique)	300
b) <i>Résolution</i> et <i>décision</i> : l'articulation de l'existentiel et de l'existentiel	301
c) <i>Résolution</i> et <i>situation</i> (le problème de l'agir)	302
III. La temporalité comme sens ontologique du souci	305
§ 61. L'être-intégral authentique du <i>Dasein</i> et le phénomène de la temporalité	305
§ 62. Le pouvoir-être-existentiellement-intégral authentique du <i>Dasein</i> comme résolution devançante	306
§ 63. La situation herméneutique conquise pour une interprétation du sens d'être du souci et le caractère méthodique de l'analytique existentielle en général	310
§ 64. Souci et ipséité	313
§ 65. La temporalité comme sens ontologique du souci	317
1. Temps et essence	318
2. Le triple déploiement « ekstatique » du temps	319
3. Temporalité originaire et finitude	325
§ 66. Nouvelles tâches : nécessité d'une répétition plus originaire de l'analyse existentielle	326
IV. Temporalité et quotidienneté	329
§ 67. Esquisse provisoire de l'interprétation temporelle de la constitution existentielle du <i>Dasein</i>	329
§ 68. La temporalité de l'ouverture en général	330
1. Sous le signe de l'advenue : la temporalité du comprendre	330
2. Sous le signe de l'être-été : la temporalité de l'affection	333
3. Sous le signe du présent : la temporalité de la déchéance	337
4. La temporalité du discours	338

§ 69. Temporalité et transcendance : l'être-au-monde	339
1. La temporalité de la préoccupation circonspecte	340
2. De la préoccupation à la connaissance	343
3. Le problème temporel de la transcendance du monde	345
§ 70. La temporalité de la spatialité propre du <i>Dasein</i>	348
§ 71. Le sens temporel de la quotidienneté	349
V. Temporalité et historicité	352
§ 72. Exposition existentielle-ontologique du problème de l'histoire	352
§ 73. La compréhension vulgaire de l'histoire et l'événementialité du <i>Dasein</i>	359
§ 74. La constitution fondamentale de l'historialité	364
§ 75. De l'historialité <i>primaire</i> à l'historialité <i>secondaire</i> : le statut de « l'histoire du monde »	369
§ 76. Le statut épistémologique de la science historique et son origine existentielle dans l'historialité du <i>Dasein</i>	373
§ 77. Lien de la problématique exposée avec les recherches de Wilhelm Dilthey et les idées du comte Yorck	380
VI. Temporalité et intratemporalité	383
§ 78. L'incomplétude de l'analyse temporelle précédente du <i>Dasein</i>	383
§ 79. La temporalité du <i>Dasein</i> et la préoccupation du temps	386
1. Les mots pour dire l'intratemporalité	387
2. Datation et databilité	388
3. Etendue et étirement	390
§ 80. Le temps de la préoccupation et l'intratemporalité	394
1. La publicité : le temps public comme temps commun	394
2. Significativité et temps du monde	397
3. Significativité et altérité	399
4. Compter et mesurer	402
§ 81. L'intratemporalité et la genèse du concept vulgaire du temps	404
§ 82. Temps et esprit : renoncer à Hegel	411
1. Le concept hégélien du temps	411
a) « L'espace comme temps »	412
b) « Le droit exorbitant du maintenant »	413

2. L'interprétation hégélienne du rapport entre le temps et l'esprit	416
§ 83. L'analytique temporel-existential du <i>Dasein</i> et la question fondamentale-ontologique du sens de l'être en général	417

TROISIÈME PARTIE

TEMPS ET ÊTRE

L'invention de la différence ontologique

Introduction générale	423
I. Interlude : phénoménologie et théologie	427
1. Du christianisme à la christianité : la positivité spécifique de la théologie	438
2. La scientificité de la théologie	443
3. Philosophie et théologie : une relation nécessairement conflictuelle	448
II. Intentionnalité et transcendance	455
1. L'intentionnalité revisitée : de la transcendance ontique à la transcendance ontologique	456
2. L'archi-transcendance et le problème de la temporalité	461
III. L'ontologie fondamentale et son thème : la différence ontologique	468
1. Le statut phénoménologique de l'ontologie	468
2. Les multiples visages de la « différence ontologique »	472
3. Ontologie fondamentale et métontologie : le virage	481
a) <i>De l'être à l'étant : le rebondissement</i>	482
b) <i>La transformation (Verwandlung)</i>	482
c) <i>Le retournement (Umschlag)</i>	483
IV. De la temporalité à l'interprétation temporelle de l'être : le problème de l' <i>a priori</i>	484
1. Une interprétation phénoménologique de la découverte platonicienne de l' <i>a priori</i>	485
a) « Ce que nous cherchons c'est l'ἐπεξεῖνα τῆς οὐσίας »	486
b) <i>La « surpuissance de la source » (Übermacht der Quelle)</i>	487

2. L'ontologie comme science transcendantale (Kant)	489
a) <i>Le transcendantal et l'ontologique</i>	490
b) <i>Une « interprétation phénoménologique » de Kant</i>	490
c) <i>Intuition et donation : la Syndosis</i>	491
d) <i>Logique et ontologie</i>	494
e) <i>Transcendance du Dasein et a priori : une interprétation temporelle de l'aperception transcendantale</i>	496
f) <i>Synthesis speciosa : temporalité originaire et imagination transcendantale productrice</i>	497
V. « Le problème de <i>Sein und Zeit</i> » (La première auto-interprétation) .	499
Index des noms	507