

UNIVERSITE GALATASARAY
Institut des Sciences Sociales
Département de Philosophie

147007

L'HERMENEUTIQUE CHEZ MARTIN HEIDEGGER
UNE ETUDE SUR L'ANALYSE FONDAMENTALE
PREPARATOIRE DU DASEIN

Umut Öksüzan

Directeur de recherche: Doç. Dr. Zeynep Direk

Memoire pour l'obtention du DEA "Philosophie"

SEPTEMBRE 2003

PREFACE

Je voudrais remercier les membres du jury, maître de conférence Medar Atıcı, maître de conférence Hülya Uğur Tanrıöver, maître de conférence associé Tarık Necati Ilgıcioğlu, d'avoir accepté de lire et d'évaluer le présent mémoire, et en particulier mon directeur de recherche, maître de conférence Zeynep Direk, qui, avec ses conseils et ses encouragements, m'a beaucoup aidé dans toutes les étapes de cette recherche.



TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
 PREMIERE PARTIE – ONTOLOGIE FONDAMENTALE ET HERMENEUTIQUE	
Chapitre I – Les grandes lignes du projet de l’élaboration d’une ontologie fondamentale	6
Chapitre II – L’analyse de la mondéité : Première esquisse d’une herméneutique originale, la discernation.....	22
 DEUXIEME PARTIE – OUVERTUDE ET HERMENEUTIQUE	
Chapitre I – L’entendre et son caractère projectif.....	36
Chapitre II – Reprise de l’idée d’une herméneutique originale : De la projection ententive à l’entendre qui s’explicite.....	42
Chapitre III – L’analyse ontologique du phénomène de sens.....	48
Chapitre IV – L’élucidation du mode dérivé de l’herméneutique : L’analyse ontologique de l’énoncé.....	51
Chapitre V – La remise en discussion du caractère ontologique de la parole.....	56
Chapitre VI – La saisie plus radicale de la différence entre deux modalités de l’herméneutique : l’analyse ontologique de la vérité.....	61
CONCLUSION.....	73
BIBLIOGRAPHIE.....	82

INTRODUCTION

« *La philosophie est l'ontologie phénoménologique universelle issue de l'herméneutique du Dasein qui, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé comme terme à la démarche de tout questionnement philosophique le point d'où il jaillit et celui auquel il remonte* »¹.

Voici la définition que Heidegger donne de la philosophie dans son maître ouvrage intitulé *Etre et Temps* et publié en 1927. Cette définition peut aussi être envisagée comme une thèse fondamentale dont la justification s'étend sur l'ensemble des analyses exposées dans *Etre et Temps*. Parmi les termes dont Heidegger se sert pour formuler cette thèse, celui d'herméneutique mérite d'être pris pour un objet d'étude particulière. Car, comme Heidegger le souligne dans sa thèse, l'herméneutique constitue non seulement ce sur quoi la philosophie se fonde, mais aussi ce sur quoi elle porte. En d'autres termes, l'herméneutique est à la fois le fondement et l'objet privilégié de la philosophie. S'il en est ainsi, la philosophie n'a alors rien d'autre préoccupation que l'investigation de sa propre possibilité. La question qui s'impose est donc de montrer comment la philosophie peut se prendre pour un « objet » d'investigation tout en étant à l'œuvre. Il paraît impossible d'apporter une réponse adéquate à cette question sans que la conception heideggérienne de l'herméneutique soit mise en lumière.

Il ne s'agit évidemment pas là d'une question toute nouvelle. Au contraire, elle est très ancienne. Elle date plus de deux millénaires, elle remonte jusqu'à l'Antiquité. Est-ce la problématique au sein duquel Heidegger tente d'élaborer cette question qui mérite d'être estimée « révolutionnaire » ? Assurément pas. Dans le *Sophiste*, Platon, lui aussi, emploie toutes ses forces pour donner une réponse à cette question en s'attachant à la même problématique, à savoir celle du sens de « être ». C'est la raison pour laquelle la contribution de Heidegger à la philosophie doit être cherchée non pas dans la

¹ Martin Heidegger, *Etre et Temps*, tr. franç. de F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 66

problématique suivant laquelle il remet en discussion la philosophie elle-même, mais dans ses efforts consacrés à la révision ou à l'élaboration radicale de cette problématique.

Pour Heidegger, ce qui échappe à Platon et partant à toute la philosophie qui lui est postérieur, c'est précisément la différence essentielle entre l'être et l'étant². C'est parce que cette différence ontologique a été ratée dès les premiers pas de la philosophie que la problématique du sens de être a été mal posée, et qu'elle a été même occultée ultérieurement.

Etre et Temps se donne pour tâche principale de rendre manifeste cette différence ontologique. Cette tentative d'élucidation implique la réfutation de l'interprétation de l'être comme l'étant, ce qui donne à l'ontologie traditionnelle son orientation principale. Cette réfutation se concrétise à son tour dans ce que Heidegger appelle la destruction de l'ontologie traditionnelle. Comme Heidegger l'indique à plusieurs reprises, la destruction doit être envisagée non pas comme l'abandon de la philosophie antérieure, mais comme sa réappropriation. On peut ainsi réaffirmer que la problématique du sens de être n'est pas inaugurée par *Etre et Temps*, mais qu'elle est revisitée et réélaborée radicalement par ce dernier.

Ainsi corrigé par l'idée de la différence ontologique, la problématique du sens de être détermine le cadre à l'intérieur duquel Heidegger s'applique à une étude approfondie sur le fondement de la philosophie. D'emblée, la remise en question de la philosophie se trouve inscrite dans une enquête portant sur l'être d'un étant déterminé. Plus précisément, chez Heidegger, réfléchir sur la philosophie revient à interroger l'étant philosophant en direction de son être. Heidegger appelle cet étant philosophant le Dasein. Le philosopher est une des manières d'être ou encore une des possibilités existentielles qui appartiennent à cet étant qui se distingue d'autres étant par le fait même de questionner après le sens de être. Dans *Etre et Temps*, Heidegger tente de montrer phénoménalement comment le philosopher en tant que possibilité existentielle s'enracine dans l'être du Dasein. En d'autres termes, il cherche à démontrer la

² Dans la terminologie heideggérienne, cette différence essentielle entre l'être et l'étant est aussi désigné par le terme « différence ontologique ».

possibilité du philosophe tout en dégageant les structures a priori ontologiques de l'existence, c'est-à-dire l'existentialité de l'existence.

L'analytique de l'existentialité de l'existence, développée par Heidegger dans *Etre et Temps* et nommée également « analytique existentielle du Dasein », révèle que la possibilité du philosophe tient au fait que l'entente de l'être est un moment constitutif fondamental de l'être du Dasein. Cela veut dire que le Dasein s'entend chaque fois déjà d'une certaine façon avant même d'entamer une démarche philosophique. Il s'agit ici d'une entente pré-ontologique, pré-phénoménologique, non-thématique, vague et courante. Que cette entente de l'être inhérente au Dasein ait un caractère préalable ne veut nullement dire qu'elle doit être dépassée par le philosophe. Tout au contraire, elle constitue le thème principal de la philosophie. Le philosophe n'est rien d'autre chose qu'une appropriation, une explicitation, un développement ou bien encore une élaboration de l'entente préalable de l'être. Le philosophe ne saurait ni la dépasser ni s'en soustraire, mais qu'il y trouve son fondement, sa possibilité. C'est justement en ce sens qu'il convient d'interpréter la déclaration de Heidegger selon laquelle la philosophie en tant qu'ontologie phénoménologique est une herméneutique. Le philosophe n'est possible que comme *hermeneuiein*, c'est-à-dire comme une manière d'explicitation de l'entente préalable de l'être, laquelle se révèle en dernière analyse comme une détermination ontologique existentielle du Dasein.

Mais, pour Heidegger, le philosophe n'est ni la première ni la seule manière d'explicitation de cette entente préalable. Par contre, il se manifeste comme un mode dérivé de l'explicitation. Il dérive de la discernation (*Umsicht*) sur la base de laquelle le Dasein s'explicitation originellement d'abord et le plus souvent. Ce qui est donc herméneutique au sens originel du terme, ce n'est aux yeux de Heidegger rien d'autre chose que la discernation. Dès lors, s'il y a une conception heideggérienne de l'herméneutique, celle-ci ne peut être découverte que dans les analyses portant sur la discernation, définie dans *Etre et Temps* comme une possibilité existentielle du Dasein.

Qu'est-ce que Heidegger entend par la discernation ? Comment la discernation tire-t-elle son fondement de l'être du Dasein ? D'où vient son originalité et sa primauté sur le philosophe ? Dans quelle mesure la discernation peut-elle constituer le fondement du philosophe ? Et enfin, que veut dire le philosophe ? De nouveau apparaît la nécessité

de mener une interrogation sur la conception heideggérienne de l'herméneutique. Car, au défaut d'une telle interrogation, toutes ces questions décisives continueraient à rester sans réponse.

La présente recherche porte sur la conception heideggérienne de l'herméneutique telle qu'elle est élaborée dans l'analyse fondamentale préparatoire du Dasein, la première section de la première partie d'*Etre et Temps*. Son intention n'est ni de présenter l'évolution historique du problème de l'interprétation ni non plus de discuter l'origine et la « nouveauté » de l'herméneutique de Heidegger afin de la replacer dans cette évolution³. Elle ne vise pas non plus à explorer les étapes du développement de cette herméneutique dans l'ensemble du parcours intellectuel de Heidegger. Certes, ce sont des tâches indispensables pour mieux évaluer l'herméneutique de Heidegger dans toutes ses dimensions. Mais, il est aussi vrai que chacune de ces tâches réclame une étude particulière qui dépasse largement la portée de la présente recherche. Celle-ci se borne simplement à expliquer, suivant les questions de départ présentées plus haut, pourquoi l'herméneutique s'impose comme une des questions les plus importantes auxquelles Heidegger doit se confronter lors de l'élaboration de son projet de la fondation d'une ontologie fondamentale.

A cette fin, il nous faut adopter une démarche permettant de réunir les considérations consacrées au sujet de l'herméneutique, qui se trouvent éparpillées dans l'ensemble de l'analyse préparatoire fondamentale du Dasein. Tout en restant fidèle au plan d'*Etre et Temps*, nous allons étudier dans un premier temps la partie introductive pour se familiariser avec le thème, la problématique, la méthode et les concepts fondamentaux de la recherche heideggérienne. Nous aborderons ensuite l'analyse de la monéité pour en dégager une première esquisse de la discernation, c'est-à-dire l'herméneutique originale. Dans un deuxième temps, nous allons mener une interrogation sur la structure

³ Sur l'évolution historique de l'herméneutique, voir Wilhelm Dilthey, *Ecrits d'esthétique*, trad. de Danièle Cohn et Evelyne Lafon, Paris, Cerf, 1995 (notamment l'article qui date de 1900 et qui est intitulé *La naissance de l'herméneutique*, p. 291 – 307) ; voir aussi Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Puf, 1993. Dans cet ouvrage, Jean Grondin consacre un chapitre à l'élucidation de l'herméneutique de Heidegger telle qu'elle est élaborée dans *Etre et Temps*. Sur les questions de l'origine de la conception heideggérienne de l'herméneutique et de son développement avant la publication d'*Etre et Temps* nous vous renvoyons à deux ouvrages de Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité – Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Puf, 1994 (voir notamment la partie introductive, p. 1 – 66) ; *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris, Cerf, 2000. Ce dernier ouvrage porte sur les cours professés par Heidegger sous le titre de *Hermeneutik der Faktizität*, à l'Université de Fribourg durant les années 1921-1922.

d'*être-au* (*In-Sein*), un moment constitutif de l'ouverture du Dasein. Cette interrogation nous donnera la possibilité de distinguer nettement le rapport entre la discernation et l'énoncé, le mode dérivé de l'herméneutique, à travers les phénomènes de l'entendre, du sens et de la parole. Et, en dernier lieu, nous regarderons de plus près l'analyse heideggérienne du phénomène de la vérité pour accentuer le contraste entre deux modalités de l'explicitation et discuter la nécessité de la philosophie comme une ontologie phénoménologique.

Il paraît aussi nécessaire d'indiquer que la présente recherche s'abstient intentionnellement de toute référence aux documents secondaires qui portent intégralement ou partiellement sur l'herméneutique de Heidegger. Tout en restant attachée à l'idée d'une « *interprétation idéale* » avancée par Heidegger dans son cours sur le *Sophiste* de Platon, cette recherche veut se construire comme une tentative de laisser parler l'*Etre et Temps* purement pour lui-même⁴. Elle n'a rien d'autre prétention qu'à laisser se présenter les choses mêmes qui sont en question dans cet ouvrage. En ce sens, elle peut être également considérée comme une initiation à la manière heideggérienne de faire la phénoménologie.

⁴ Martin Heidegger, *Platon : Sophiste*, Paris, Gallimard, 2001, p. 217.

PREMIERE PARTIE

ONTOLOGIE FONDAMENTALE ET HERMENEUTIQUE

Chapitre I

Les grandes lignes du projet de l'élaboration d'une ontologie fondamentale

Quel est le sens de être ? Voici la question à laquelle Heidegger tente d'apporter une réponse « *concrètement* » élaborée dans son maître ouvrage, *Etre et Temps*⁵. Chez Heidegger, l'élaboration « concrète » de la question du sens de être va de pair avec la destruction de l'histoire de l'ontologie qui trouve son origine dans la thèse suivante : « *La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli* »⁶. Il s'agit ici de deux tâches que Heidegger considère comme interdépendantes et s'efforce d'accomplir simultanément tout au long de *Etre et Temps*. Autrement dit, Heidegger développe sa propre élaboration de la question du sens de être tout en faisant en même temps la critique des présupposés de l'ontologie traditionnelle. Nous proposons de laisser de côté le problème de la nécessité de poser ou de répéter la question du sens de être et par là même la destruction heideggerienne de l'histoire de l'ontologie pour pouvoir aller tout droit au fond de l'élaboration « concrète » effectuée par Heidegger dans le cadre de *Etre et Temps*.

Après avoir annoncé la question de départ de sa recherche, Heidegger se met à étudier la structure formelle de toute question afin de dégager la particularité de la question de l'être. La structure formelle de la question se constitue en trois moments principaux : le

⁵ Heidegger, *Etre et Temps*, p. 21.

⁶ Ibid., p. 25.

questionné (Gefragtes), l'interrogé (Befragtes) et le point en question (Erfragtes). Ce qui est intéressant de noter, c'est que le questionner, identifié ici au chercher, et conçu comme comportement d'un étant précis, est précédé par le point en question. Cela veut dire que ce que le questionner cherche à élucider, détermine sa direction et sa démarche. Si l'on applique ce que Heidegger découvre grâce à cette étude à la question du sens de être, on obtient les résultats suivants : L'être est le questionné de cette question. L'étant est son interrogé. Le sens de être est le point en question. Si le point en question qui réside dans le questionné lui-même donne au questionner sa direction et sa démarche, on en arrive alors à l'idée que « *le sens de être doit donc être déjà d'une certaine manière à notre disposition* »⁷. Même si nous ne sommes pas en mesure à ce stade de recherche de conceptualiser le sens de être, nous nous mouvons toujours déjà dans une entente de celui-ci. Heidegger définit cette entente de l'être comme une entente courante et vague. Il ajoute aussi que cette entente courante et vague de l'être est un « *fait* », un « *phénomène positif* »⁸. Cependant, l'affaire devient encore plus compliquée lorsque Heidegger affirme que cette entente courante et vague de l'être ne pourra être explicitée qu'au moment où nous aurons obtenu le concept d'être. On peut dire que l'élaboration « concrète » de la question du sens de être consiste à frayer un chemin à travers l'obscurité vers la clarté. Ce dont il s'agit dans cet effort d'élaboration, c'est en quelque sorte l'appropriation d'une possibilité du dévoilement qui se trouve cachée dans ce que l'on a coutume de juger d'obscur. En d'autres termes, l'obscurité n'est pas pour Heidegger complètement obscure, mais au contraire ce qui nous est le plus proche et le plus familier.

Pour pouvoir circonscrire le rôle de l'entente courante et vague de l'être dans l'élaboration « concrète » de son sens, il faut élucider la différence entre le questionné et l'interrogé, c'est-à-dire entre l'être et l'étant. Heidegger détermine l'être par rapport à l'étant en termes suivants :

L'être est « *ce qui détermine l'étant comme étant, ce en direction de quoi l'étant, quelle qu'en soit l'explication, est chaque fois déjà entendu* »⁹.

⁷ Ibid., p. 29.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

Même si l'être est toujours l'être de l'étant, il n'est pas lui-même un étant. C'est la raison pour laquelle l'être de l'étant ou l'étant en tant qu'étant ne peut être explicité en reconduisant cet étant à un autre étant. L'explicitation de l'être de l'étant demande une « *monstration* » originale¹⁰. Cette monstration originale doit être capable de livrer « *sans altération les caractères d'être de l'étant* »¹¹. Dans quelle condition est-il possible de montrer les caractères d'être de l'étant sans pourtant les altérer ? Pour qu'une telle monstration soit possible, il faut que l'étant devienne « *accessible tel qu'il est en lui-même* ». Dès lors, s'impose la nécessité de découvrir un moyen d'accès à l'étant. Ainsi, Heidegger distingue dans un premier temps l'explicitation de l'être de l'étant de celle de l'étant. Il déclare ensuite que l'explicitation du sens de être, lui-aussi, requiert un appareil conceptuel qui diffère de celui par lequel l'étant est dévoilé. Il reste encore à préciser ce que Heidegger entend par le terme « *étant* ».

L'étant est « *tout ce dont nous parlons, tout ce que nous pensons, tout ce à l'égard de quoi nous nous comportons de telle ou telle façon ; ce que nous sommes et comment nous le sommes* »¹².

C'est à partir de cette entente de l'étant qu'il devient possible d'indiquer le lieu où réside l'être lui-même. Puisque l'être est toujours l'être de l'étant, il faut donc éviter d'aller le chercher au delà de l'étant. L'être réside donc « *dans le fait d'être comme dans l'être tel* », « *dans la réalité, dans l'être-là-devant, dans le fond subsistant, dans la valeur, dans l'existencia (Dasein), dans le 'il y a'* »¹³.

A la suite de ces considérations, Heidegger pose la question de savoir s'il y a un étant déterminé qui puisse servir de point de départ pour l'élaboration de la question du sens de être. L'étant qui a la possibilité de questionner après le sens de être est celui que « *nous sommes chaque fois nous-mêmes* »¹⁴. Dans la terminologie de Heidegger, cet étant que nous sommes chaque fois nous-même est désigné par le terme Dasein. On en vient ainsi à élucider ce en quoi le Dasein se distingue des autres étants. Le Dasein s'en distingue par une des possibilités d'être qui lui appartiennent, plus précisément par la

¹⁰ Ibid., p. 30.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Ibid. Les termes « être-là-devant » et « Dasein » s'expliqueront plus loin.

¹⁴ Ibid., p. 31.

possibilité d'élaborer concrètement la question du sens de être. Cela revient à dire que l'étant qui n'est pas de l'ordre du Dasein est dépourvu de cette possibilité insigne. Il est aussi nécessaire de souligner que Heidegger émet à cette occasion la thèse selon laquelle le Dasein, en questionnant après le sens de être, « *se rend transparent à lui-même en son être* »¹⁵. C'est donc en questionnant après le sens de être ou le sens de l'étant en tant qu'étant ou encore le sens de l'être du tout de l'étant que le Dasein s'explicite en son être propre. Il en découle que l'élaboration de la question du sens de être doit être précédée par une explication de l'être du Dasein.

Le fait de mettre en avant la priorité de l'explication de l'être du Dasein amène Heidegger à faire face à une « *objection formelle* »¹⁶. Comment peut-on questionner après l'être du Dasein sans pourtant déjà présupposer l'être ? Ne s'agit-il pas là d'un « *cercle dans le raisonnement* » ? Heidegger renonce ouvertement au formalisme qui soutient la nécessité de poser un principe « *clair* » et « *distincte* » pour en déduire ensuite des propositions. Or, comme le souligne Heidegger, factivement on ne saurait parler ici d'un cercle. Sans aucun doute, l'être doit être présupposé pour expliquer l'être du Dasein. Mais, l'être présupposé dans le cadre de cette explication n'est pas un « *concept disponible* », mais plutôt un « *aperçu sur l'être* » qui trouve son fondement dans l'entente courante et vague de l'être dans lequel le Dasein se meut toujours déjà¹⁷. Cette entente courante et vague de l'être, rappelons-le, est une détermination d'être du Dasein. Le Dasein se détermine dans son être par un rapport à l'être après lequel il questionne.

Comme nous l'avons précédemment montré, le Dasein est conçu chez Heidegger comme un étant. Cependant, le Dasein n'est pas l'unique et le seul étant qui vient à l'encontre. Il ne constitue qu'un secteur de l'étant. Le tout de l'étant peut encore être divisé en d'autres secteurs qui ne sont pas de l'ordre du Dasein, par exemple la nature, l'histoire, l'espace. Il est aussi possible d'élaborer une ontologie pour chacun de ces secteurs. Heidegger prétend que toute science constitue son objet à étudier en délimitant un secteur de l'étant par la formation d'un ensemble de concepts de base. Ainsi délimité par les concepts de base, le secteur de l'étant devient le domaine de recherche d'une

¹⁵ Ibid., p 31.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

science. Cette délimitation consiste, aux yeux de Heidegger, en une élaboration de l'être d'un étant précis. Alors, toute science repose en effet sur une ontologie régionale. D'après Heidegger, dans le domaine scientifique, le progrès ne dépend pas de la capacité d'une science d'accumuler le savoir concernant un étant déterminé, mais de sa capacité de réviser les concepts de base par lesquels elle détermine un étant comme son objet propre. Aussi faut-il noter que les ontologies régionales ne pourront être fondées sur une assise solide qu'une fois le sens de être tiré au clair. Si l'élaboration de la question du sens de être, comme nous en avons parlé plus haut, doit impérativement passer par une explication de l'être du Dasein, alors les ontologies régionales, elles-aussi, ne sont possibles que sur la base de cette explication. C'est en s'appuyant sur ces considérations que Heidegger déclare la primauté ontologique de la question de l'être sur des autres questions.

Il faut cependant garder à l'esprit que ce qui rend possible en effet l'élaboration même du sens de être, c'est une possibilité d'être qui appartient au Dasein. C'est parce que le Dasein entretient dans son être propre un rapport avec l'être lui-même que la question de l'être peut être posée. Dès lors, ce qui est ontologique ce n'est pas la question de l'être en tant que telle, mais précisément une manière d'être qui appartient à celui qui questionne, c'est-à-dire au Dasein. La possibilité même d'être dans son être en rapport avec cet être qui appartient au Dasein le distingue des autres étants. En d'autres termes, il s'en distingue ontiquement par le fait même d'être ontologique¹⁸. Ainsi démontré la primauté ontique de la question de l'être, Heidegger se met à élaborer de nouveau l'entente de l'être sur la base du Dasein.

Puisque le Dasein est l'étant pour qui il y va dans son être de cet être même, il s'entend dans son être. Il se meut toujours déjà dans une certaine entente de l'être. Mais cette entente de l'être est condamnée à rester vague ou obscur jusqu'au moment où l'élaboration concrète de la question du sens de être prend son terme. C'est la raison pour laquelle l'être-ontologique du Dasein doit être considéré pour le moment comme pré-ontologique. Il importe aussi de noter que Heidegger prend cette entente vague de l'être pour une détermination d'être du Dasein¹⁹.

¹⁸ Ibid., p. 36.

¹⁹ Ibid.

Le terme *existence* fait l'objet de l'un des passages difficiles de l'*Etre et Temps*. Jean Greisch, lui-aussi, met l'accent sur la difficulté que ce passage présente à la compréhension²⁰. Dans §4, Heidegger décrit l'existence comme suivant :

« L'être même, par rapport auquel le Dasein peut se comporter de telle ou telle manière et vis-à-vis duquel il a toujours une certaine attitude »²¹.

L'être dont il s'agit dans cette formulation, doit être entendu, suivant une note ajoutée par Heidegger à la marge, comme l'être propre du Dasein. Alors, on peut dire que Heidegger introduit à cette occasion une distinction fondamentale entre l'être du Dasein et son existence. L'existence qui se caractérise par une possibilité propre au Dasein de se comporter par rapport à son être ne peut, voire même, ne doit pas être envisagée de la même manière que l'être du Dasein. Autrement dit, il convient de séparer radicalement l'analyse de l'être du Dasein de celle de son existence, même si la première analyse relève d'une possibilité inhérente à l'existence du Dasein²². Comme l'affirme Heidegger lorsqu'il caractérise l'étant par rapport à l'être, « *ce que nous sommes* » et « *comment nous sommes ce que nous sommes* » sont toujours l'étant. Que le Dasein soit tel ou tel de telle ou telle manière se présente donc simplement comme un problème ontique, c'est-à-dire un problème qui concerne seulement l'existence du Dasein. Dès lors, une analyse qui se borne au caractère ontique du Dasein ou, en d'autres termes, à l'existence de celui-ci ne peut aboutir qu'à une entente existentielle. Mais, ce qui préoccupe essentiellement Heidegger, c'est bien plutôt de mettre en lumière ce par rapport à quoi le Dasein se comporte, il prend une attitude, c'est-à-dire l'être du Dasein. L'être du Dasein se révèle ainsi chez Heidegger comme une condition a priori de possibilité de son existence. En un certain sens, l'être du Dasein doit être compris comme l'ultime possibilité des possibilités d'exister. C'est sur la base de son être que le Dasein se dirige vers multiples et diverses possibilités d'exister, dans lesquelles il est « *tombé* » ou encore au sein desquelles il a « *grandi* »²³.

²⁰ Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité*, Puf, Paris, 1994, p. 86.

²¹ Heidegger, *Etre et Temps*, p. 36.

²² Ibid., p. 37.

²³ Ibid.

Il découle de ces considérations sur l'être et l'existence du Dasein la nécessité de ramener l'analyse à une échelle supérieure pour qu'elle puisse être proprement ontologique. Le fait de questionner après l'être du Dasein ne revient pourtant pas à rompre une fois pour toutes avec l'existence, mais plutôt à mettre en question de l'existentialité de l'existence. Heidegger entend par l'analyse de l'existentialité de l'existence l'explicitation de l'ensemble que forment des structures a priori ontologiques constituant l'existence²⁴. Contrairement à l'entente existentielle ou ontique, l'entente qui prend naissance de l'analyse de l'être du Dasein est de l'ordre existentielle ou ontologique. Heidegger désigne également cette analyse de l'être du Dasein par l'expression « *analytique existentielle du Dasein* »²⁵.

Il reste encore à préciser le statut de l'analytique existentielle du Dasein par rapport à l'élaboration concrète de la question du sens de être, c'est-à-dire par rapport à l'intention prioritaire de la recherche. Ici intervient la primauté dite « *ontique-ontologique* » du Dasein. Le Dasein se caractérise non seulement par la possibilité d'entendre son être propre, mais aussi par la possibilité d'entendre l'être de tout étant qui n'est pas de l'ordre du Dasein. En effet, il nous faut attendre jusqu'à l'élucidation de la détermination fondamentale du Dasein (*être-au-monde*) pour que puisse devenir manifeste cette primauté ontique et ontologique du Dasein. Mais pour le moment, on peut anticiper sur l'analyse et dire que le Dasein qui se détermine dans son être par un rapport avec l'être lui-même, n'est pas seulement un étant en vertu duquel se pose la question de être, mais aussi un étant sur lequel se fondent toutes les ontologies régionales. D'où la nécessité de fonder l'« *ontologie fondamentale* »^a et toutes les ontologies régionales sur une analytique existentielle du Dasein. En dernier lieu, il faut aussi noter que l'ontologie fondamentale se définit non pas comme une construction ayant pour point de départ un principe dépourvu de fondation, mais au contraire comme la radicalisation de l'entente vague ou pré-ontologique de l'être, dans lequel le Dasein se meut chaque fois déjà²⁶.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., p. 38.

^a Heidegger désigne à ce stade de l'analyse la tâche de l'élaboration de la question du sens de être sous cette appellation.

²⁶ Ibid., p. 39.

Une fois la nécessité et le statut d'une analytique existentielle démontrés, Heidegger revient sur la question du meilleur accès possible au Dasein. Cette question ne peut être élaborée de manière qui lui convient qu'après avoir renoncé à un genre spécifique d'être du Dasein. Le Dasein a pour genre d'être entre autres de s'expliquer à partir d'un étant avec lequel il est en commerce. L'étant dont il s'agit ici, est précisément le « monde »²⁷. La considération du « monde » comme point de départ pour l'analytique existentielle est donc une manière de procéder dépourvue de fondement sans que le monde ne soit préalablement tiré au clair dans sa constitution ontologique. Pour Heidegger, c'est la « *quotidienneté moyenne du Dasein* » qui nous permet d'accéder au Dasein « *tel qu'il se montre lui-même à partir de lui-même* »²⁸. La détermination de la quotidienneté moyenne comme meilleur accès au Dasein n'est pas un choix méthodologique arbitraire, tout au contraire elle s'impose comme nécessaire. Car, le Dasein se rencontre « d'abord et le plus souvent » dans sa quotidienneté moyenne²⁹. Il convient ici d'indiquer que le rôle décisif de la quotidienneté moyenne du Dasein sera dégagé encore plus nettement dans l'analyse ontologique du monde.

Les analyses accomplis jusqu'à présent ont révélé la place centrale occupée par l'analytique existentielle dans l'ontologie fondamentale. Heidegger insiste pourtant sur le fait que l'analytique existentielle seule, qui a pour tâche d'explicitier l'être du Dasein, ne suffise pas à la fondation de l'ontologie fondamentale. D'une part, elle n'a aucune prétention à être une ontologie exhaustive du Dasein, c'est-à-dire qu'elle ne prend en vue qu'un nombre limité de ses déterminations ontologiques. D'autre part, étant donné qu'elle se restreint à l'explicitation de l'être du Dasein, elle doit être prise pour une analyse préparatoire. Il faudra encore questionner après le sens de l'être du Dasein. Heidegger affirme en anticipant sur les analyses ultérieures que le sens de l'être du sens se révèle être la temporellité (*Temporalität*)³⁰. D'où la nécessité de répéter l'analytique existentielle pour pouvoir montrer que les structures ontologiques du Dasein, qui auront été dégagées par l'analytique existentielle, sont des modes de la temporellité. Cependant, l'explicitation du sens de l'être du Dasein, à son tour, demeure insuffisante pour

²⁷ Ibid., p. 41. Heidegger préfère mettre entre guillemets le mot de monde pour distinguer le concept ontique du monde de son concept proprement ontologique.

²⁸ Ibid., p. 42.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

l'élaboration du sens de être. Pour ce faire, il nous faut encore mettre en œuvre une autre analytique qui sera plus originale que les précédentes.

Heidegger considère que le phénomène du temps est « *la problématique centrale de toute ontologie* », même si le concept courant de temps qui domine l'histoire de la philosophie depuis Aristote jusqu'à Bergson ne nous permettait jamais d'élaborer originalement le sens de être³¹. Il est donc nécessaire de rompre avec ce dernier, et de former un nouveau concept de temps qui serait cette fois-ci d'ordre ontologique. Par ailleurs, Heidegger prétend que la saisie du temps comme horizon de toute entente de l'être ne peut se produire que sur la base de l'explicitation de la temporalité de l'être. On peut ainsi distinguer chez Heidegger deux niveaux hiérarchiquement ordonnés concernant le phénomène du temps : la temporellité et la temporalité. Le premier se manifeste comme la détermination du sens de l'être du Dasein alors que le deuxième se considère comme celle du sens de être en général.

Nous avons traité jusqu'ici la primauté de la question de l'être et le problème du meilleur accès au Dasein. Le parcours que nous avons traversé nous a également permis d'exposer un certain nombre de thèses fondamentales émises par Heidegger et les arguments qui viennent les soutenir. Suivant la décision annoncée au départ, nous avons laissé de côté le problème de la nécessité de la question de l'être. Une telle décision a été prise pour cette simple raison que la nécessité de la question de l'être et la tâche qu'elle implique – la destruction de l'histoire de l'ontologie – ne pourra constituer un véritable objet de discussion qu'une fois l'élaboration concrète de cette question expliquée dans son originalité. La présente étude s'écarte donc en un certain sens de la démarche fixée par Heidegger pour *Etre et Temps*. Dans celui-ci, rappelons-le, l'élaboration concrète de la question du sens de être va de pair avec la destruction de l'histoire de l'ontologie.

Il convient maintenant d'exposer la méthode qu'exige l'élaboration concrète de la question du sens de être. Le choix de la méthode n'est pas non plus un choix arbitraire. Comme nous l'avons précédemment montré grâce à l'analyse de la structure formelle de la question, il revient au questionné de déterminer la méthode et la démarche du

³¹ Ibid., p. 44.

questionnement. Dans le présent contexte, c'est évidemment l'être en tant que questionné de la question impose au questionnement la méthode qui lui convient. Etant donné que l'être est toujours l'être de l'étant, mais qu'il n'est pas lui-même un étant, il est donc impossible d'interroger l'étant en direction de son être en le reconduisant à un autre étant. Ainsi apparaît-elle la nécessité d'une méthode permettant de montrer l'étant tel qu'il est en lui-même, en son être.

Pour Heidegger, la méthode qui satisfait à cette exigence qui vient de s'exprimer, c'est la phénoménologie³². L'ontologie qui se veut un discours sur l'être ou « *science de l'être* » n'est, pour la raison même du caractère insigne de son objet, possible que comme une phénoménologie. De la même manière, la phénoménologie qui se donne pour tâche d'aller « *droit aux choses mêmes* », c'est-à-dire à l'être de l'étant, n'est possible que comme une ontologie. En bref, l'ontologie doit être impérativement phénoménologique, la phénoménologie doit être impérativement ontologique.

La question qui s'impose ici est de savoir ce que Heidegger désigne par les termes constitutifs du concept de phénoménologie, à savoir le phénomène et le *logos*. Pour expliciter la signification du terme phénomène, Heidegger procède à une étude étymologique³³. Le terme phénomène remonte à l'expression grecque *phainomenôn*. Celui-ci dérive à son tour du verbe *phainesthai* qui veut dire : se montrer. C'est en partant du verbe grec *phainesthai* que Heidegger distingue deux significations de *phainomenôn*. Il désigne dans sa signification positive cela même qui se montre, le manifeste. Heidegger formule celle-ci comme « *le-se-montrant-par-soi-même* ». La même expression désigne dans sa signification privative ce qui a l'air de quelque chose, le semblant. Heidegger considère que la signification privative de *phainomenôn* se fonde dans sa signification positive. C'est seulement dans la mesure où une chose se montre telle qu'elle est en elle-même qu'elle peut se montrer telle qu'elle n'est pas, en d'autres termes, qu'elle peut avoir l'air d'une autre chose³⁴.

Ici intervient un avertissement important. Ni le « phénomène » comme le-se-montrant, ni le « phénomène » comme le-semblant n'ont aucun point commun avec le concept

³² Ibid., § 7.

³³ Ibid., p. 54.

³⁴ Ibid., p. 55.

kantien de l'apparition (*Erscheinung*). Car, Kant fait usage du concept d'apparition en vue de désigner le contenu de l'intuition empirique. Pour Heidegger, ce qui se montre dans l'intuition empirique renvoie à son tour à quelque chose d'autre qui ne se montre pas en elle. L'apparition signifie donc quelque chose qui ne se montre pas, mais qui s'annonce à travers une autre chose qui se montre³⁵. Heidegger donne comme exemples d'apparition les indications, les représentations, les symboles et les symptômes.

Or, il n'y a rien d'autre chose à voir derrière le phénomène de la phénoménologie. Ils constituent donc l'instance ultime auquel une enquête philosophique peut remonter. Cependant, il reste encore à déterminer le phénomène de la phénoménologie. Heidegger, en rappelant que les Grecs identifiaient parfois le phénomène avec l'étant lui-même (*to on*), pose la question suivante : « *Le phénomène est-il chaque fois un étant ou un caractère d'être de l'étant ?* »³⁶. Pour passer du concept formel de phénomène à son concept phénoménologique, il faut donner une réponse à cette question.

La réponse que Heidegger donne à cette question mérite d'être examinée avec attention. Au sens phénoménologique du terme, le « phénomène » est « *manifestement quelque chose qui, d'abord et le plus souvent, ne se montre pas, qui, à la différence de ce qui se montre d'abord et le plus souvent, est en retrait mais qui est, en même temps, quelque chose qui fait essentiellement corps avec ce qui se montre d'abord et le plus souvent de telle sorte qu'il en constitue le sens et le fond. Mais ce qui demeure en retrait dans un sens exceptionnel ou qui retombe sans arrêt dans l'occultation ou qui ne se montre que 'sous un masque' n'est pas cet étant-ci ni celui-là, mais, au contraire [...] l'être de l'étant* »³⁷.

Dans le passage cité ci-dessus, Heidegger s'efforce de mettre en lumière le sens privilégié que le terme phénomène prend dans la phénoménologie. C'est pour faire allusion à ce sens privilégié qu'il écrit le terme phénomène entre guillemets. Car, le « phénomène » de la phénoménologie a ceci de particulier qu'il va à l'encontre de la définition heideggerienne de phénomène. Rappelons que le phénomène a été défini comme le-se-montrant-par-soi-même. Or, maintenant, Heidegger considère que le

³⁵ Ibid., p. 56.

³⁶ Ibid., p. 57.

³⁷ Ibid., p. 62-63.

« phénomène » de la phénoménologie est « *quelque chose qui ne se montre pas d'abord et le plus souvent* ».

Comment est-ce qu'une chose qui *ne se montre pas* d'abord et le plus souvent peut être conçue comme phénomène ou le-se-montrant-par-soi-même ? Ne s'agit-il pas ici de deux déclarations contradictoires ? La pensée de Heidegger souffre-t-elle d'un manque de clarté concernant le concept de phénomène ? Apparemment non. Dans l'expression « quelque chose qui *ne se montre pas* », on s'aperçoit que la structure « *ne...pas* » s'écrit en italique. Ce faisant, Heidegger a l'intention de distinguer nettement la structure ontologique « *ne...pas* » de la structure logique de négation. La structure ontologique « *ne...pas* » fait référence à une privation alors que le « *ne...pas* » pris au sens de négation signifie l'absence ou la non-présence de quelque chose. Alors, l'être de l'étant, le « phénomène » privilégié de la phénoménologie n'est pas dépourvu de la capacité de se montrer. Il n'est pas du tout quelque chose d'insaisissable. Mais, c'est parce qu'il est d'abord et le plus souvent en *retrait*, *occulté*, *voilé* qu'il *ne se montre pas*. L'être de l'étant n'est donc pas pour l'instant un phénomène. Il était jusqu'à présent privé de la lumière nécessaire pour son éclaircissement. Il attend de devenir phénomène. Autrement dit, il *n'est pas* encore, mais il est *à-venir*. D'où la raison même d'être de la phénoménologie. C'est justement parce que l'être de l'étant demeure en retrait ou voilé, et pour le retirer de son retrait ou le dévoiler que nous avons besoin de la phénoménologie. L'être-dévoilé et l'être-voilé (l'être-occulté), avec toutes ses variantes comme l'être en retrait, l'être-enfoui et le masquage, sont des termes centraux de la terminologie de Heidegger. Ils ne prendront leur signification véritable qu'une fois que nous aurons expliqué l'interprétation heideggerienne du mot grec d'*aletheia*.

Ainsi obtenu le concept phénoménologique de phénomène et présenté son caractère particulier, il convient maintenant de s'interroger sur le deuxième élément constitutif du terme phénoménologie, c'est-à-dire sur le *logos*. Une telle interrogation nous permettra de comprendre comment s'opère la méthode nommée phénoménologie, la manière dont elle doit traiter le phénomène qui lui revient à traiter.

Heidegger met l'accent sur la nécessité de dégager la signification fondamentale du mot *logos* de différents usages que Platon et Aristote en ont fait pour pouvoir expliciter sa structure ontologique. L'explicitation de cette structure ontologique est précédée chez

Heidegger par la saisie de la signification du *logos* comme la parole. Sur la base d'un tel saisi de *logos*, sa fonction essentielle se révèle comme *apophainesthai*, c'est-à-dire comme « *faire voir quelque chose à partir de* »³⁸. Dans le *logos*, ce qui est parlé découle de ce sur quoi il est parlé, et ensuite il se dirige à nouveau vers ce dernier pour le rendre manifeste. Alors, dans le *logos*, ce qui est parlé fait voir ce sur quoi il est parlé en le montrant. Il en ressort que le *logos* comme *apophainestai* doit être considéré comme une monstration.

Mais, d'autre part, le *logos* comme *apophainesthai* se caractérise par la structure de *sunthesis*. Cela veut dire que tout *logos* en tant que *apohainestai* fait voir quelque chose comme quelque chose. Aussi faut-il noter que Heidegger renonce aussi bien à l'interprétation de la *sunthesis* comme liaison des représentations qu'à l'opposition de *sunthesis* à la *diairesis* comprise comme la séparation de ces représentations³⁹. Car, ces deux structures fondamentales du *logos apophantikos* ne sont possibles que sur la base d'un *noien* qui prend en vue l'étant en son entièreté. Dès lors, non seulement la *sunthesis*, mais aussi la *diairesis* se présente comme un poser-avec.

Et, c'est parce que le *logos* a pour fonction de faire voir qu'il peut être vraie ou faux. Le *logos* est vrai dans la mesure où il tire ce sur quoi il est parlé de sa retraite, en d'autres termes dans la mesure où il le dévoile. Par contre, il est faux quand il fait passer ce sur quoi il est parlé pour quelque chose qu'il n'est pas, c'est-à-dire quand il le voile. On peut en conclure que la vérité au sens de l'être-dévoilé peut résider dans le *logos* lui-même, mais pas nécessairement.

Pour Heidegger, ce qui est chaque fois vrai, ce n'est pas le *logos*, mais l'*aisthesis*, c'est-à-dire la pure perception de quelque chose⁴⁰. Le percevoir en tant que tel a pour finalité de dévoiler ses *idia*. Chez Heidegger, les *idia* de la perception sont désignées comme l'étant qui est accessible à la perception et pour elle⁴¹. L'entendre est vrai non pas parce qu'il dévoile tel ou tel son, mais parce qu'il dévoile toujours le son en général ; le voir est vrai non parce qu'il dévoile tel ou tel couleur, mais parce qu'il dévoile toujours la

³⁸ Ibid., p. 59.

³⁹ Heidegger, *Platon : Sophiste*, p. 177-179.

⁴⁰ Heidegger, *Etre et Temps*, p. 60.

⁴¹ Ibid.

couleur en générale. Nous observons également que Heidegger identifie l'*aisthesis* avec *noein* conçu comme « *pur et simple percevoir considérant les plus simples déterminations d'être de l'étant comme tel* »⁴².

Qu'est-ce que Heidegger entend par la pureté et la simplicité de la perception ? Qu'en est-il de la perception impure ou non-pure qui doit être nécessairement posée pour que l'on puisse parler d'une pure et simple perception ? Dans quelle mesure est-elle légitime l'identification de l'*aisthesis* avec le *noien* ? Ces questions restent sans réponse dans la partie introductive de *Etre et Temps*.

Ce que nous avons obtenu des analyses précédentes portant sur les concepts de phénomène et de *logos* nous permettent maintenant d'explicitier la conception heideggerienne de la phénoménologie. La phénoménologie qui peut être traduit en grec comme *apophainesthai ta phenomena* consiste donc dans une manière de faire voir l'étant à partir de lui-même. Faire voir l'étant à partir de lui-même veut dire : regarder l'étant en direction de son être, c'est-à-dire en direction du phénomène au sens heideggerien du terme. Et, tout faire voir l'étant à partir de lui-même est un faire voir l'étant en le montrant. Il s'ensuit que la phénoménologie doit impérativement s'opérer comme une « monstration directe » ou une « justification directe »⁴³. Une monstration est directe dans la mesure où elle n'admet aucune « *détermination qui ne soit puisée à la source* »⁴⁴. Dès lors, la phénoménologie se présente comme une monstration de l'étant tel qu'il se montre par lui-même, ou encore une monstration de l'être de l'étant. C'est parce que la phénoménologie n'est en elle-même rien d'autre qu'une monstration que la « phénoménologie descriptive » devient une expression tautologique⁴⁵.

Sans aucun doute, la phénoménologie en tant que monstration de l'être de l'étant est en même temps une description, mais qui, elle aussi, doit être puisée à la source. La phénoménologie prise pour une manière de faire voir ou de montrer ou de décrire l'étant à partir de lui-même ou bien l'être de l'étant n'est possible que sur la base de l'explicitation, c'est-à-dire sur la base de l'herméneutique. « *Le logos de la*

⁴² Ibid., p. 60 - 61.

⁴³ Ibid., p. 62.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

phénoménologie du Dasein a le caractère de l'hermeneuein »⁴⁶. La phénoménologie est herméneutique en ce sens précis qu'elle se donne pour tâche de rendre explicite ce qui *ne* se montre *pas* d'abord et le plus souvent, mais qui constitue le sens et le fond de ce qui se montre d'abord et le plus souvent. C'est donc l'être de l'étant qui demande d'être explicite.

Dans le cadre de l'ontologie fondamentale, ce qui réclame avant toute autre chose l'herméneutique, c'est l'analytique existentielle ayant pour but de dévoiler l'être du Dasein. Alors, l'analytique existentielle telle qu'elle est conçue par Heidegger est une herméneutique du Dasein. Rappelons que les ontologies régionales ne pourront être élaborées qu'une fois que le sens de être en général aura été déterminé à partir de cette herméneutique du Dasein. Il en découle que l'herméneutique en tant qu'herméneutique du Dasein constitue également la condition de possibilité de l'élaboration des ontologies régionales. C'est seulement sur la base de cette herméneutique, à laquelle il revient encore de montrer l'historialité du Dasein, qu'il est possible de concevoir l'herméneutique comme « *méthodologie des sciences historisantes de l'esprit* »⁴⁷. Heidegger ne renonce pas à la conception diltheyenne de l'herméneutique, mais simplement il considère qu'elle a un statut secondaire par rapport à l'herméneutique du Dasein.

Cette herméneutique du Dasein, conçue par Heidegger, est en effet une auto-explicitation du Dasein en son être. En explicitant son être, le Dasein montre que la possibilité d'explicitation son être s'enracine dans son être même. Autrement dit, l'explicitation se fonde sur ce qu'elle tend à expliciter. Voici de nouveau, nous sommes confrontés au cercle. Dans les analyses ultérieures, Heidegger va prétendre que ce cercle n'a rien de vicieux. Au contraire, il est positif et productif. Il est impossible de s'en échapper, car il provient du rapport insigne du Dasein à l'être lui-même. Ce qui importe, c'est de trouver le meilleur accès à ce cercle⁴⁸.

Par ailleurs, en partant de ces considérations, on peut affirmer que Heidegger prend l'entente et l'explicitation pour deux termes complémentaires. Que le Dasein se meuve

⁴⁶ Ibid., p. 65.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., p. 199.

toujours déjà dans une entente de l'être, fût-ce courante et vague, veut dire également que le Dasein a chaque fois un sens plus ou moins explicite d'être en général et par conséquent de son être propre. Là où il y a l'entente de l'être, il y a toujours aussi l'explicitation de cet être. Comme nous le verrons plus loin, le Dasein est un entendre qui s'explique. Cependant, il faut garder à l'esprit que les analyses menées jusqu'ici ne nous permettent pas encore de décider s'il y a ou non une autre herméneutique ou bien un autre mode d'explicitation encore plus originale que celle qui appartient essentiellement à la philosophie en tant qu'ontologie phénoménologique. La philosophie est l'herméneutique du Dasein, c'est-à-dire qu'elle a pour tâche principale d'explicitier le Dasein en son être. Mais, il reste encore à déterminer le statut ontologique de l'herméneutique inhérente à la philosophie.



Chapitre II

L'analyse de la mondéité : Première esquisse d'une herméneutique originale, la discernation

La tâche qui s'impose à ce stade de recherche est de montrer comment l'herméneutique ou l'analytique existentielle du Dasein s'enracine dans son être même. Pour ce faire, il faut d'abord poser la constitution fondamentale du Dasein, et ensuite d'exposer des moments structuraux de cette constitution.

La constitution fondamentale du Dasein est précédée d'une esquisse de deux caractères fondamentaux du Dasein. A chacun de ces deux caractères correspond une thèse émise par Heidegger.

1. « *L' "essence" du Dasein tient dans son existence* »⁴⁹.

Dans les analyses précédentes, nous avons étudié la définition heideggerienne de l'existence ainsi que la différence entre l'entente existentielle et l'entente existentielle. Ici, l'existence devient un terme dont Heidegger se sert afin de distinguer la détermination d'être du Dasein de celle de l'étant qui n'est pas de l'ordre du Dasein. Une telle distinction fait défaut à l'ontologie traditionnelle qui interprète pareillement ces deux déterminations d'être comme *existentia*. Dans la terminologie heideggerienne, *existentia* correspond à l'« *expression interprétative* » être-là-devant (*Vorhandenheit*)⁵⁰. Et Heidegger réserve l'usage de cette « *expression interprétative* » à la dénomination de la détermination d'être de l'étant qui n'est pas de l'ordre du Dasein. Seul le Dasein existe. La quiddité (*essentia*) du Dasein se détermine par son existence.

⁴⁹ Ibid., p. 73.

⁵⁰ Ibid.

Il s'ensuit que les caractères du Dasein ne sont pas des « *qualités* » là-devant d'un étant là-devant mais des manières possibles d'être⁵¹.

2. Dans toutes ses possibles manières d'être, le Dasein a le caractère d'*être-à-chaque-fois-à-moi* (*Jemeinigkeit*)⁵².

Pour expliquer ce caractère, il convient de revenir sur les considérations précédentes. L'étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes, Heidegger l'a désigné par le terme Dasein. Comme nous l'avons aussi montré, le Dasein est chaque fois concerné par son être : Le Dasein est l'étant pour qui il va en son être de cet être même. Il en découle que le Dasein ne peut être jamais indifférent à son être. Pour Heidegger, le Dasein « se rapporte à son être comme à sa possibilité la plus propre »⁵³. Le Dasein est donc chaque fois sa possibilité. C'est parce que le Dasein pour qui il y va en son être de cet être même a le caractère d'être-chaque-fois-à-moi qu'il est possible pour le lui « d'être *proprement*, c'est-à-dire d'être à soi », ainsi que d'être *improprement* ou, si nous nous permettons de dire, de ne pas être à soi⁵⁴.

La propriété et l'impropriété (*Eigentlichkeit* et *Uneigentlichkeit*) sont deux manières possibles d'être du Dasein. Heidegger indique qu'il ne faut pas attribuer à l'impropriété un sens moral. L'impropriété ne comporte aucun jugement moral sur le Dasein. Elle ne désigne qu'une manière déterminée d'être du Dasein. L'impropriété définit le Dasein « *dans ce qu'il a de plus concret, dans son activité, son émotivité* »⁵⁵. Le Dasein se montre d'abord et le plus souvent dans la manière d'être impropre. L'expression « d'abord et le plus souvent » nous renvoie à la quotidienneté du Dasein. La quotidienneté est donc non seulement ce en quoi le Dasein se montre fréquemment, mais aussi ce en quoi il se montre de manière impropre. C'est la raison pour laquelle Heidegger la désigne également comme quotidienneté moyenne. Cependant, l'ontologie ne peut pas sauter au-dessus de la quotidienneté moyenne du Dasein. Même si la quotidienneté du Dasein se caractérise par la fuite devant soi et l'oubli de soi, le

⁵¹ Ibid., p. 74.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

Dasein, dans sa quotidienneté même, est toujours en rapport avec son être. Cela veut dire que la quotidienneté fait partie intégrante de l'existentialité du Dasein⁵⁶.

Heidegger désigne la constitution fondamentale du Dasein par une expression interprétative comme l'*être-au-monde* (*In-der-Welt-Sein*)⁵⁷. L'*être-au-monde* se présente comme un phénomène unitaire. Il ne se laisse pas dissocier en ses éléments constitutifs. Par ailleurs, Heidegger indique que l'*être-au-monde* comporte une multiplicité de moments structuraux comme « ...au monde », le « qui » du Dasein et l'« être-au » (*In-Sein*)⁵⁸. Chacun de ces moments structuraux peut faire l'objet d'une étude particulière. Cependant, même dans une étude particulière, ces moments structuraux se rapportent sans cesse au tout qu'ils participent. Le premier moment, « ...au monde », implique l'explicitation de la structure ontologique du monde, c'est-à-dire la *mondéité* (*Weltlichkeit*). Le deuxième moment est orienté sur la question de savoir « qui est sur le mode de la quotidienneté moyenne du Dasein »⁵⁹. Le troisième et dernier moment concerne la structure ontologique du « au ».

Heidegger préfère donner une première esquisse de la structure « être-au » avant de passer à l'analyse de la mondéité. Il explique cette structure en l'opposant à la catégorie « être-dans... », laquelle évoque une relation d'ordre spatial entre deux étants ayant le genre d'*être-là-devant*⁶⁰. Or, la structure « être-au » est un existentiel, c'est-à-dire une constitution d'être du Dasein, de l'étant qui est chaque fois à moi, de l'étant pour qui il y va en son être de cet être même. A la différence de la catégorie « être-dans », l'existentiel « être-au » exprime l'aspect original de la relation que le Dasein entretient avec le monde.

Pour expliciter l'originalité de cette relation, Heidegger soumet le mot allemand « *In* » à une étude étymologique. La racine de « *In* » se trouve dans les mots allemands « *Innan-* », « *wohnen* »⁶¹. Et, ces derniers correspondent au verbe latin « *habitare* » et aux verbes français « *habiter* », « *séjourner* ». En allemand, le « *an* » a la même signification que le

⁵⁶ Ibid., p. 76.

⁵⁷ Ibid., p. 86.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., p. 87.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., p. 88.

mot latin *colo*. Cela signifie : « *je suis habitué* », « *je suis en familiarité avec* »⁶². Par ailleurs, Heidegger prétend qu'il y a une connexion intime entre la conjugaison du verbe allemand « *Sein* » en première personne singulière, le « *Ich bin* », et l'adverbe allemand « *bei* ». Dès lors, « *je suis* » signifie : j'habite, je séjourne auprès. On peut en tirer la conclusion que le Dasein séjourne auprès du monde qui lui est familier⁶³. C'est ainsi que le « *je suis* » finit par s'associer à l'« *être familier avec* ». Cependant, il faut aussi souligner que l'on n'obtient par cette étude étymologique de la structure de l'« *être-au* » qu'une expression existentielle formelle de l'être du Dasein. La monstration phénoménologique de cet existentiel ne se produira qu'une fois que nous aurons explicité nettement la mondéité du monde, autrement dit l'être du monde ou encore le phénomène du monde.

Comme nous l'avons montré plus haut, la mondéité est un moment structural du phénomène d'*être-au-monde*. Elle doit être donc considérée comme une détermination existentielle du Dasein. Il en découle qu'elle est elle-même un existentiel et qu'elle ne peut être élucidée que dans le cadre de l'analytique existentielle. Ce qui est alors désigné par la mondéité, ce n'est pas « une détermination de l'étant qui n'est pas de l'ordre du Dasein », mais bien « *un caractère du Dasein* »⁶⁴. La mondéité doit impérativement être envisagée sous la question de l'être du Dasein, car, répétons encore une fois, elle en fait partie de la constitution fondamentale.

Pour mieux saisir le sens du concept ontologique existentiel de mondéité, il convient de revenir sur la distinction que Heidegger fait entre différents, mais aussi fréquents, emplois du mot monde. En premier lieu, le monde en tant que concept ontique signifie « *le tout de l'étant* »⁶⁵. Le mot « tout » évoque ici la somme des étants là-devant à l'intérieur au monde. Deuxièmement, le monde s'emploie pour désigner l'être d'une région déterminée de l'étant. Dans cet emploi, il prend un sens ontologique encadré par une ontologie régionale. Heidegger en donne comme exemple le « monde » de la mathématique. Troisièmement, le monde s'emploie en un sens existentiel pré-ontologique pour désigner « *ce "dans quoi" le Dasein factif "vit"* »⁶⁶. Ce dont il s'agit

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., p. 100.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid.

dans cet emploi, c'est le monde quotidien, le plus immédiat du Dasein. Encore plus précisément, le monde évoque ici la manière dont le Dasein se montre d'abord et le plus souvent. C'est évidemment sur cet emploi du mot monde que s'enracine le concept heideggerien de monde ambiant. Et, en dernier lieu, le monde s'entend en un sens ontologique, mais cette fois-ci existentielle comme mondéité. Il faut aussi préciser que dans l'analytique existentielle, le mot monde s'emploie soit dans la première signification, soit dans la troisième signification, citées ci-dessus. Afin de distinguer la première signification de la troisième, Heidegger préfère écrire le mot monde entre guillemets.

La tâche qui s'impose à présent consiste à identifier le meilleur accès possible à la mondéité. Rappelons-nous que Heidegger voit dans la quotidienneté moyenne du Dasein le meilleur accès à son être. Il en va de même pour la mondéité. Celle-ci, elle-aussi, se détermine dans « *l'horizon de la quotidienneté moyenne qui est le genre d'être le plus immédiat du Dasein* »⁶⁷. Et, Heidegger appelle le monde le plus immédiat du Dasein le *monde ambiant* (*Umwelt*). L'explicitation de la mondéité en générale doit passer par celle de la mondéité du monde le plus immédiat du Dasein. Par ailleurs, Heidegger indique que la mondéité du monde ambiant s'obtient grâce à l'interprétation de l'être d'un étant déterminé. L'étant dont il s'agit ici est celui qui « *se rencontre tout de suite au sein du monde ambiant* »⁶⁸. Mais, quel est l'étant dont l'interprétation nous donnera la possibilité de nous rapprocher de la mondéité ? Le §15 d'*Etre et Temps* est consacré à la découverte de cet étant en son être.

Il paraît nécessaire, avant d'étudier l'analyse exposée dans le § 15 d'*Etre et Temps*, de revenir sur la première esquisse donnée par Heidegger du moment structural « *être-au* » de l'*être-au-monde* et d'y relever la structure existentielle « *être-après* ». Dans les analyses menées jusqu'à présent, le Dasein a été distingué du reste de l'étant par le fait qu'il est concerné en son être de cet être même. En outre, nous avons constaté que c'est précisément dans l'être du Dasein que s'enracine l'être de l'étant qui n'est pas de l'ordre du Dasein, qui est dépourvu de l'existence, et par conséquent qui est désigné par le terme ontologique comme *être-là-devant* (*Vorhandenheit*). D'un autre côté, Heidegger nous a donné un premier fil conducteur pour l'explication de cette fondation

⁶⁷ Ibid., p. 101.

⁶⁸ Ibid.

du genre d'*être-là-devant* dans l'être du Dasein en interprétant la constitution ontologique fondamentale du Dasein comme *être-au-monde*. Et, finalement, nous avons constaté que Heidegger entend par l'existential de l'*être-au* non pas un rapport ontique d'ordre spatial, mais un rapport ontologique de familiarité que le Dasein entretient avec le monde. C'est justement là que Heidegger prétend aussi que le Dasein qui est familier avec le monde, qui séjourne auprès du monde, doit chaque fois nécessairement « *être après* » le monde. Le Dasein ne peut se soustraire de ce mode d'« *être après* » qui lui est ontologiquement inhérent. Dès lors, c'est grâce à l'analyse d'un moment structural de la constitution fondamentale du Dasein que l'on obtient deuxième trait ontologique distinctif du Dasein. Seul le Dasein peut *toucher* l'étant là-devant à l'intérieur au monde. Seul le Dasein a la possibilité d'être en *contact* avec ce dernier. Pour Heidegger, l'étant là-devant est dépourvue de cette possibilité d'être après le monde. Autrement dit, l'étant là-devant est *sans-monde*⁶⁹. En bref, c'est parce que l'être du monde trouve son fondement dans l'être du Dasein que le Dasein peut toucher l'étant là-devant à l'intérieur au monde. L'être du monde est déjà d'une certaine manière dévoilé au Dasein, fut-ce encore non-thématiquement⁷⁰.

L'*être-au*, avec la structure de l'« *être après* » qu'il implique, comporte de multiples variétés. Ceux-ci sont regroupés par Heidegger sous le terme *préoccupation* (*Besorgen*)⁷¹. On peut énumérer quelques-unes de ces variétés de l'*être-au* comme suivantes: produire et utiliser quelque chose, faire la culture et l'élevage de, renoncer à quelque chose, se renseigner, considérer, discuter, déterminer. Aussi faut-il noter que c'est en partant de la signification pré-ontologique de la *préoccupation* que Heidegger tente d'arriver à son concept ontologique. Dans son usage pré-ontologique, la *préoccupation* a une triple signification. Elle signifie premièrement « *mener quelque chose à terme* » ou « *exécuter* », deuxièmement « *se procurer quelque chose* » et troisièmement « *craindre* »⁷². Cependant, Heidegger déclare que la *préoccupation* en tant que terme ontologique désigne « *l'être d'un possible être-au-monde* »⁷³. Ce dont il s'agit ici, c'est une déclaration qui anticipe les analyses ultérieures consacrées à l'être du Dasein. La *préoccupation* en tant que nom commun de différentes manières

⁶⁹ Ibid., p. 89.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid., p. 90

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

possibles d'être familier avec le monde apparaît pour la première fois dans sa connexion intime avec l'être du Dasein, c'est-à-dire avec le *souci* (*Sorge*).

Il convient maintenant de reprendre la question de savoir quel est l'être de l'étant qui se rencontre dans la préoccupation, et par l'intermédiaire duquel on explicite la mondéité en générale. Heidegger considère que la préoccupation instaure un *commerce* (*Umgang*) avec l'étant se rencontrant au sein du monde ambiant (*Umwelt*)⁷⁴. Et, ce commerce n'a rien à voir avec une connaissance théorique. Il se forme dans l'activité exécutée par le Dasein dans son monde ambiant quotidien. Chez Heidegger, l'étant avec lequel le Dasein est en commerce dans son monde ambiant prend le nom d'*util* (*Zeug*)⁷⁵. Est l'util ce qui permet au Dasein d'exercer une activité. C'est la raison pour laquelle l'util se caractérise par la structure du « fait pour ». Le marteau est fait pour marteler le clou. Le crayon est fait pour écrire. Cependant, il n'est pas nécessaire que l'util soit le produit final d'une fabrication. Il peut être également quelque chose qui se produit lui-même. Par exemple, pour Heidegger, même la « nature » se présente comme un util dans le monde ambiant du Dasein⁷⁶. Le vent se comprend comme un util dans la mesure où on s'en sert pour faire avancer le bateau à voile. Il s'ensuit que l'être de l'étant qu'on appelle nature est saisissable non pas dans une abstraction non-fondée de monde, mais au contraire dans ce qu'il y a de plus concret, c'est-à-dire dans le monde ambiant du Dasein.

Examinée de plus près, la structure du « fait pour » inhérente à l'util donne à entendre le phénomène de *renvoi* (*Verweisung*)⁷⁷. Le monde ambiant se manifeste dans le co-appartenance des utils. Cela veut dire qu'un util se rapporte toujours à un autre. Par exemple, le crayon ne peut s'entendre comme un util que dans la mesure où il renvoie au papier, à la gomme, à la table, à la porte, à la fenêtre, à la pièce. Avec tous ces utils auxquels il renvoie, le crayon forme un monde ambiant. Aussi faut-il souligner que pour Heidegger, ce qui est saisi de prime abord ce n'est pas le crayon, mais le réseau de renvois auquel il participe, c'est-à-dire le monde ambiant lui-même.

⁷⁴ Ibid., p. 102.

⁷⁵ Ibid., p. 104.

⁷⁶ Ibid., p. 106.

⁷⁷ Ibid., p. 104.

Il convient pour le moment de se garder de pousser encore plus loin l'analyse du phénomène de renvoi sans que ne soient élucidées d'autres structures inhérentes à l'être de l'util.

Le genre d'être de l'util est l'utilisabilité (*Zeughaftigkeit*)⁷⁸. L'utilisabilité de l'util ne provient pas de l'usage que l'on fait de cet util. Par exemple, l'utilisabilité du marteau ne se découvre pas dans le fait de marteler le clou. La structure du « fait pour » de l'util dissimule souvent son utilisabilité. Car, ce que la préoccupation prend prioritairement en vue, ce n'est pas l'util lui-même, mais ce qui est à produire, c'est-à-dire l'ouvrage (*Werk*)⁷⁹. Il est fondamental de constater que l'ouvrage en tant que *pour quoi* de l'util a lui-même le genre d'être de l'util. Une fois que la production de l'ouvrage est terminée, l'ouvrage, lui-aussi, devient du même coup un util parmi d'autres. D'un autre côté, l'ouvrage en tant qu'util à produire implique également un renvoi à l'usager. Autrement dit, l'usager est toujours « présent » à titre de *pour qui* de l'ouvrage dans l'ouvrage lui-même⁸⁰. Cependant, il faut souligner que tous ces composants de la structure de l'util, que nous venons d'exposer ci-dessus, ne donnent pas d'accès à l'utilisabilité de l'util.

De ces considérations on peut tirer la conclusion que le dévoilement de l'util en son utilisabilité doit précéder et guider l'usage que l'on fait de l'util et l'usager auquel il est destiné. La question se pose alors de déterminer ce qui permet de dévoiler l'utilisabilité de l'util. Pour Heidegger, c'est dans une manière spécifique de voir, inhérente à l'être-au, que se produit le dévoilement de l'utilisabilité de l'util. Heidegger désigne cette manière insigne de voir par le terme *discernation* (*Umsicht*)⁸¹. Alors, même sur le mode d'utilisation, le fait de se diriger vers quelque chose se caractérise par une vue. En émettant cette thèse, Heidegger renonce à l'opposition traditionnelle de la théorie et de la pratique. Le comportement théorique n'est qu'une modalité de la préoccupation. Et, il s'enracine, lui aussi, dans la structure ontologique de l'être-au. En un certain sens, la discernation, avec ce qu'elle découvre, est ce qui assure la bonne conduite de l'usage d'un util et par conséquent l'orientation du Dasein dans son monde ambiant. Quant au

⁷⁸ Ibid., p. 105.

⁷⁹ Ibid., p. 106.

⁸⁰ Ibid., p. 107.

⁸¹ Ibid., p. 105.

comportement théorique, comme l'affirme Heidegger, cette fonction est remplie par la méthode⁸².

Dans l'analyse faite jusqu'ici, nous avons vu que l'étant se rencontrant au sein du monde ambiant se définit comme l'util. De son côté, l'être de l'util s'est révélé comme l'utilisabilité. Nous avons aussi constaté que le monde ambiant s'annonce à partir du phénomène du renvoi, ce qui est d'ailleurs constitutif de la structure même de l'util. Ainsi, Heidegger nous a fourni une première esquisse sur le monde ambiant en l'explicitant comme un réseau de renvois. Mais, ce qui saute d'emblée aux yeux dans toutes ces considérations, c'est qu'il leur fait défaut une idée explicite du monde. Autrement dit, l'étant au sein du monde ambiant a été interrogé en direction de son être sans que l'appartenance au monde du monde ambiant et le phénomène du monde soient dévoilés. Par ailleurs, le fait que la mise en œuvre d'une telle interrogation soit possible nous montre que le Dasein se meut chaque fois déjà dans une entente pré-ontologique du monde. Comment pouvons-nous donc passer de cette entente pré-ontologique du monde à l'entente ontologique ? Nous ne pourrions répondre à cette question qu'une fois que nous aurons tiré au clair les conditions dans lesquelles l'util devient manifeste en son être. Car, la phénoménologie s'oppose à toute détermination fortuite de l'être de l'étant. Par contre, elle exige de se rendre auprès de l'étant pour montrer la manière dont il se montre lui-même, c'est-à-dire la manière dont il livre son être.

Nous avons précédemment montré que l'utilisabilité de l'util s'efface derrière cet util avec lequel la préoccupation instaure le commerce. Même s'il en est ainsi, la discernation est chaque fois déjà à l'œuvre. Elle permet à la préoccupation de saisir non-thématiquement l'utilisabilité de l'util et par conséquent d'orienter le commerce qu'elle instaure dans le monde ambiant. Par ailleurs, Heidegger prétend qu'il y a un moment précis où l'utilisabilité de l'util se présente nettement à la vue. C'est aussi en ce moment précis que l'appartenance au monde du monde ambiant, qui, elle aussi, est toujours déjà d'une certaine manière découverte pour la discernation, devient explicite. Comme nous venons de l'indiquer, la question se pose alors de savoir quand et comment l'util se manifeste nettement dans son être, quand et comment le monde ambiant devient explicite dans son appartenance au monde.

⁸² Ibid.

Selon Heidegger, l'être de l'util, l'utilisabilité, se manifeste lorsqu'il devient impossible d'employer cet util⁸³. Plus précisément, l'emploi d'un util devient impossible au moment où la structure du fait pour, qui lui est inhérente, est dérangée. Autrement dit, dans ce cas-là, l'util en tant que renvoi cesse de renvoyer à d'autres utils. Et, c'est justement au moment où il est dérangé que le renvoi devient manifeste. Une fois qu'un renvoi cesse de renvoyer, non seulement l'utilisabilité de l'util, mais aussi avec elle le monde ambiant en tant que réseau de renvois où se tient la préoccupation se présente distinctement à la discernation⁸⁴.

Par ailleurs, Heidegger distingue trois modes principaux sur lesquels l'util se manifeste en son utilisabilité⁸⁵ :

1. La surprenance : Elle exprime les cas suivants : l'util ne marche pas comme il marchait auparavant, ou il est endommagé, ou encore il est en panne.
2. L'importunance : Ce mode désigne le défaut ou l'absence d'un util avec lequel la préoccupation instaure constamment le commerce dans le monde ambiant.
3. La récalcitrance : Que la préoccupation n'arrive pas à instaurer le commerce avec l'util n'empêche pas cet util de livrer son utilisabilité à la discernation.

Alors, pour que l'util ou l'étant intérieur au monde ambiant soit accessible à la discernation, le monde doit être «*chaque fois déjà pré-découvert*»⁸⁶. De toutes ces considérations, Heidegger tire la conclusion suivante : Etre-au-monde signifie «*être plongé de façon non thématique dans la discernation des renvois qui sont constitutifs de l'utilisabilité de l'utilage*»⁸⁷. Ce que Heidegger donne à entendre ici par le terme utilage (*Zeugganzes*), c'est justement le monde ambiant auquel appartient l'util. Dès lors, il paraît que le réseau de renvois devient ce sur quoi se fonde la mondéité. Mais, il reste encore à dévoiler le phénomène du renvoi dans sa provenance ontologique.

⁸³ Ibid., p. 109.

⁸⁴ Ibid., p. 111.

⁸⁵ Ibid., p. 109-110.

⁸⁶ Ibid., p. 113.

⁸⁷ Ibid.

Pour mettre en lumière l'être du renvoi, Heidegger s'adresse à un util particulier. L'util dont il s'agit ici est le *signe* (*Zeichen*)⁸⁸. Selon Heidegger, la particularité du signe réside en ceci qu'il nous permet d'aborder ontologiquement « *tout étant en général* ». Bien entendu, le signe en tant qu'util, lui aussi, comporte la structure du « fait pour ». Cependant, ce qu'il est intéressant de remarquer, c'est le fait que le signe se distingue d'autres utils par la destination même de son « fait pour ». Le signe est fait pour *montrer*. Si l'on admet que la structure du « fait pour » est en effet une structure du renvoi, alors il en résulte que le signe renvoie à l'acte de montrer. Et, si le montrer est en un certain sens un renvoi, alors comment peut-on distinguer le phénomène du renvoi du « *montrer* » en tant que structure du « fait pour » d'un util qu'est le signe ?

Heidegger jette un premier éclairage sur le problème au moyen d'une définition formelle : « *Tout 'montrer' est un renvoi mais tout renvoyer n'est pas un montrer* »⁸⁹. Il détermine ensuite ce par quoi le *montrer* en tant que renvoi se distingue du renvoi « fait pour ». Le *montrer* doit s'entendre comme renvoi qui s'opère sur le plan ontique. Il exprime « la concrétisation ontique du pour-quoi » du signe⁹⁰. Or, la structure du « fait pour » est un renvoi au sens ontologique du terme. Elle désigne une « détermination ontologique catégoriale de l'util en tant qu'util »⁹¹. Alors, le renvoi ne peut pas être conçu ontologiquement comme un signe. Au contraire, il est ce qui constitue l'utilisabilité de tout util. Il faut aussi expliquer brièvement pourquoi la détermination ontologique de l'util est catégoriale, mais non pas existentielle. Elle en est ainsi pour cette raison qu'elle ne concerne pas l'être du Dasein pour qui il y va dans son être de cet être même, mais celui de l'étant qui n'est pas de l'ordre du Dasein. A ce stade de l'analyse, reste encore en suspens la question de savoir dans quelle mesure l'util en tant qu'étant intérieur au monde peut se fonder sur l'étant ayant pour genre d'être l'être-là-devant.

⁸⁸ Ibid., p. 114.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid., p. 115.

⁹¹ Ibid., p. 115.

Par ailleurs, Heidegger affirme que le signe en tant qu'util destiné à montrer requiert une « *application privilégiée* » dans le monde ambiant. D'où vient donc le statut privilégié du signe ? Celui-ci doit être cherché dans le commerce « approprié » qu'instaure la préoccupation avec le signe. Heidegger prétend que le signe s'adresse à la discernation en lui imposant une direction déterminée à suivre. Même lorsque la discernation suit cette direction que le signe lui indique, elle se meut à chaque fois dans une « *vue d'ensemble* » se rapportant à l'ambiance du monde ambiant⁹². Mais, cette « *vue d'ensemble* » ne permet pas à la discernation de saisir l'utilisable. Elle ne fait rien d'autre qu'aider le commerce à s'orienter dans le monde ambiant. A la suite d'une telle interprétation du signe, il devient nécessaire de poser la question de savoir si la discernation ne déploie pas toujours une « *vue d'ensemble* » lorsqu'il s'avance vers la destination indiquée par un util autre que le signe. Il paraît que cette question ne cesse de nous embarrasser tant que nous nous abstenons de tenir tout util sans exception pour signe.

Nous avons vu que le commerce instauré par la préoccupation avec l'util peut s'orienter dans le monde ambiant grâce à la « *vue d'ensemble* » que la discernation assure à la préoccupation. Cela veut dire : pour que la préoccupation puisse instaurer le commerce avec l'étant intérieur au monde, le monde, avec tout ce qui se rencontre dans ce monde, doit être d'une certaine manière préalablement dévoilé. On peut en conclure que le Dasein a une entente pré-ontologique du monde dans sa quotidienneté moyenne. Avant de pousser encore plus loin l'analyse, il nous faut maintenant expliquer ce que Heidegger entend par le dévoilement préalable du monde et de l'étant intérieur au monde.

Comme il a été montré précédemment, l'utilisabilité de l'util se caractérise par le phénomène du renvoi. L'util n'est util que dans la mesure où il renvoie à d'autres utils. Elle a donc pour caractère d'être-renvoyé-à⁹³. Heidegger désigne ce caractère d'être de l'util par le terme *conjointure* (*Bewandtnis*)⁹⁴. La question décisive qui s'impose ici est de savoir pourquoi Heidegger éprouve le besoin d'introduire un nouveau terme pour

⁹² Ibid., p. 116.

⁹³ Ibid., p. 121.

⁹⁴ Ibid., p. 121. Jean Greisch met l'accent sur la difficulté que ce terme allemand présente à la traduction. A la différence de la traduction proposée par Vezin, Greisch préfère le traduire par *tournure*. Voir Greisch, *Ontologie et Temporalité*, p. 140.

l'analyse du monde ambiant au lieu de s'en tenir au terme renvoi. La raison est que le renvoi n'a pas encore été explicité sur le sol phénoménal qui lui est propre. Autrement dit, ce que nous avons obtenu jusqu'à présent, ce n'est qu'une définition formelle de l'être de l'util. Pour expliciter phénoménalement le renvoi, il paraît nécessaire de revenir sur l'util tel qu'il se montre dans le monde ambiant.

Dans le monde ambiant, l'util se trouve conjoint *avec* et *après* d'autres utils. En un certain sens, la conjointure est l'expression ontologique du pour-quoi constitutif de l'util. La conjointure d'un util se détermine à partir de l'entièreté de la conjointure constituée par le monde ambiant. Et, en poursuivant la conjointure de l'util jusqu'au bout, on arrive finalement à une conjointure initiale où l'enchaînement prend son terme et au-delà duquel il n'y a plus de conjointure. Selon Heidegger, cette conjointure initiale se rapporte à une des possibilités d'être du Dasein. C'est la raison pour laquelle il vaut mieux de considérer ce pour-quoi initial (*Wozu*) non pas comme une conjointure parmi d'autres, mais comme un *à-dessein-de-quelque chose* (*Worum-willen*)⁹⁵. Car, le Dasein n'est pas un étant intérieur au monde ou un util, mais un étant qui est toujours concerné par son être. Cela veut dire que le Dasein n'a rien d'autre dessein que son être lui-même.

Mais, il reste encore à montrer comment la structure existentielle d'*à-dessein-de* se conjugue avec la détermination ontologique catégoriale de la conjointure. Nous ne pourrions expliquer le dévoilement préalable du monde qu'une fois que cette question aura trouvé une réponse. Le Dasein en tant qu'étant pour qui il y va dans son être de cet être même a chaque fois une entente de l'être. Cette entente de l'être que Heidegger juge de pré-ontologique ou de non thématique implique une entente de l'être-au-monde et par conséquent une entente de l'être du monde ou de la mondéité. Et, dire que le Dasein se meut chaque fois déjà dans une entente de la mondéité, c'est en même temps de vouloir dire que le monde est chaque fois déjà découvert, accessible à la préoccupation. Il s'ensuit que l'ouvertude préalable du monde (*Erschlossenheit*) constitue la condition de possibilité du commerce instauré par la préoccupation avec l'étant intérieur au monde. Par ailleurs, c'est parce que la mondéité se fonde sur la constitution fondamentale du Dasein que l'utilisabilité de l'util en tant que conjointure

⁹⁵ Heidegger, *Etre et Temps*, p. 122.

finir par renouer avec une possibilité d'être du Dasein, qui s'exprime par la structure de l'« *à-dessein-de* » (*Um-Willen*).

Dans sa quotidienneté moyenne, le Dasein a tendance à entendre son commerce avec l'entièreté de renvois comme un rapport de signification. D'ailleurs, le Dasein quotidien croit que le monde n'a aucune signification en lui-même, et que c'est à lui qu'il revient d'y assigner après coup une signification. Cependant, aux yeux de Heidegger, cette assignation de signification n'est possible que si le monde se détermine chaque fois déjà en son être par une signification originaire. La mondéité en tant qu'entièreté de conjonction a pour détermination d'être la *significativité* (*Bedeutsamkeit*)⁹⁶.

⁹⁶ Ibid., p. 125.

DEUXIEME PARTIE

OUVERTUDE ET HERMENEUTIQUE

Chapitre I

L'entendre et son caractère projectif

Nous venons de montrer que le commerce qu'instaure la préoccupation avec l'étant intérieur au monde se fonde sur l'entente préalable du monde, qui s'enracine à son tour dans l'entente préalable de la constitution fondamentale du Dasein, c'est-à-dire de l'être-au-monde. Finalement, toutes ces ententes retrouvent leur origine à l'entente de l'être, qui est une détermination ontologique fondamentale du Dasein⁹⁷. Nous n'avons pas encore expliqué comment l'entente en tant que telle s'enracine dans l'être du Dasein. Les analyses suivantes sont consacrées à l'explicitation de la détermination ontologique de l'entendre.

Il faut préciser que Heidegger se donne pour tâche de traiter la question de savoir « qui » est le Dasein dans la quotidienneté moyenne avant d'entreprendre l'analyse du phénomène de l'entendre. En raison de la portée de notre recherche, nous nous abstenons d'examiner en détail les structures ontologiques existentielles révélées dans le cadre de la question du « qui ». Toutefois, il convient de rappeler que ces structures ontologiques sont au nombre de deux, à savoir l'être-avec et l'être-soi-même. La première structure est aussi désigné par l'expression « souci mutuel ». La deuxième structure se révèle à son tour comme la réponse que Heidegger donne à la question

⁹⁷ Ibid., p. 123.

d'expliciter le « qui » du Dasein quotidien. Avec l'être après le monde (la préoccupation), ces structures ontologiques constituent les rapports essentiels de l'être-au-monde⁹⁸. De son côté, l'analyse du phénomène de l'entendre, elle aussi, s'inscrit dans l'analyse de la constitution fondamentale du Dasein. Cependant, à la différence des trois structures énumérées ci-dessus, elle s'attache à un autre moment structural de l'être-au-monde. L'entendre se considère comme un phénomène inhérent au moment structural de l'être-au. Mais, l'entendre n'est pas le seul phénomène qui concerne directement la question ontologique de la familiarité du Dasein avec le monde. A l'être-au appartient également le phénomène de la disposibilité (*Befindlichkeit*). D'ailleurs, Heidegger déclare que l'entendre et la disposibilité sont deux phénomènes cooriginaux et qu'ils constituent existentiellement le phénomène du là. Il en découle la nécessité de considérer ces deux structures constitutives de l'existential de l'être-au dans leur rapport avec le phénomène du là. Les existentiels ont ceci de particulier qu'il est impossible d'interpréter l'un en le séparant de l'autre. Ils résistent à toute fragmentation. Par contre, ce qui est phénoménalement positif dans les existentiels, ne peut être révélé que par le biais d'une interprétation qui met en garde leur intégralité. Pour expliciter la détermination ontologique de l'entendre, il faut d'abord préciser ce que signifie ontologiquement le là.

A y regarder de plus près, nous remarquons d'emblée que le mot « là » est inclus dans le terme Dasein. On peut même le traduire en français par « être-là ». Dès lors, le Dasein peut aussi se définir comme un étant qui est là. Mais, que veut dire donc ontologiquement le « là » et l'être-là ? Comme le souligne Heidegger, le mot « là » signifie dans le langage courant à la fois « ici » et « là-bas »⁹⁹. Pour qu'on puisse désigner ontiquement un lieu comme « ici » ou bien « là-bas », il faut que le lieu en tant que tel ait été déjà « là », c'est-à-dire que la spatialité ait été déjà d'une certaine manière ouverte. Le « là » constitue donc la condition de possibilité de l'« ici » et du « là-bas ». Le « là » devient ainsi l'expression ontique de l'ouvertude de l'étant.

Cependant, le « là » se fonde ontologiquement dans l'être d'un étant déterminé. Cet étant que l'on appelle le Dasein est celui qui en son être rend possible le « là ». On peut en conclure que le Dasein est le là, c'est-à-dire l'ouvertude lui-même. De même, en tant

⁹⁸ Ibid., p. 175.

⁹⁹ Ibid., p. 176.

qu'ouvertude, le Dasein est chaque fois déjà ouvert en son être. Car, le Dasein est l'étant pour lequel il y va dans son être de cet être même. Il entend d'une certaine manière son être. Entendre son être veut dire : Etre-ouvert, être-là. En bref, le Dasein est à la fois préalablement ouvert et l'ouvertude lui-même. Autrement dit, Le Dasein a pour détermination ontologique non seulement l'être-là, mais aussi l'être le là¹⁰⁰. Aux yeux de Heidegger, l'existence n'est possible que dans l'ouvertude du Dasein. Heidegger appelle cet être-ouvert du Dasein dans son être l'*ek-sistence*¹⁰¹. L'existence n'est rien d'autre que d'être installé dans l'*ek-sistence*.

Pour l'élaboration du phénomène du là, Heidegger propose une démarche à deux étapes. En premier lieu, le phénomène de l'être-au ou du là est interrogé en direction de sa constitution existentielle. Pour mener à bien cette interrogation, deux manières cooriginalement constitutives d'être le là, la disponibilité et l'entendre avec ce qui les détermine, c'est-à-dire avec la parole, doivent être mises en lumière. En deuxième lieu, Heidegger cherche à dégager les variantes impropres ou dérivées de ces deux manières existentielles d'être le là dans la quotidienneté du Dasein. A cette fin, il faut questionner après des phénomènes de l'*on-dit*, de la *curiosité* et l'*équivoque*. C'est justement en partant de ces phénomènes que Heidegger arrive finalement à dégager une manière d'être particulière du Dasein : le *dévalement*. En raison de la portée de son objet, la présente recherche s'abstient aussi bien de l'analyse existentielle de la disponibilité que de l'analyse de la peur qui se présente comme un mode de la disponibilité.

Dès le début de la recherche nous avons précisé que le Dasein se détermine comme un étant pour lequel il y va dans son être de cet être même. Ce qui distingue ontiquement le Dasein d'autres étants, c'est qu'il est ontologique. Le Dasein est le seul étant qui est concerné par son être, et qui pose la question de l'être. Nous avons aussi montré que le Dasein entend toujours son être et l'être lui-même, fût-ce implicitement. Et, puisqu'il entend son être, le Dasein est chaque fois déjà découvert. Cela veut dire que le Dasein est chaque fois déjà accessible à lui-même. Et, le monde, étant un moment structural de la constitution existentielle fondamentale du Dasein, lui-aussi est chaque fois déjà découvert en son être. L'ouvertude du monde se fonde dans celle du Dasein. C'est parce que le monde est chaque fois déjà découvert que le Dasein peut s'orienter sur lui par la

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid., p. 177.

préoccupation discernant. Il s'ensuit que ce qui rend possible l'ouverture du Dasein et par conséquent celle du monde, est sans doute l'entente que le Dasein a préalablement de son être. La tâche qui se pose à présent est donc de mettre en lumière cette entente dans son caractère préalable.

Heidegger affirme que cette entente préalable est en même temps un entendre originale et fondamentale. Il s'agit ici d'un entendre ancré dans l'être du Dasein. En d'autres termes, ce qui permet au Dasein de se rapporter à son être, se fonde dans son être même. Il s'ensuit que l'entendre qui provient de l'être du Dasein et qui retourne à ce dernier doit se considérer comme un existentiel fondamental, comme une détermination ontologique du Dasein. Quelle est donc la structure existentielle de cet entendre original et primordial qui joue un rôle décisif dans l'ouverture du Dasein ? Heidegger la détermine comme la *projection* (*Entwurf*). Alors, dire que le Dasein s'entend revient à dire en même temps que le Dasein se projette. C'est non pour introduire dans son discours une préposition décorative, mais pour mettre l'accent sur le caractère projectif de l'entendre que Heidegger émet dès le début du §31 la thèse suivante : « *Entendre est inséparable de vibrer* » (« *Verstehen ist immer gestimmtes* »)¹⁰². Mais, sur quoi le Dasein se projette-t-il ? C'est précisément ici qu'intervient un autre terme important pour l'analytique existentielle du Dasein, en l'occurrence la *possibilité* (*Möglichkeit*). La possibilité se définit comme ce sur quoi le Dasein se projette ou il projette son être. On peut en conclure que le Dasein se trouve préalablement projeté sur les possibilités. Dans le présent contexte, la question est de savoir ce que Heidegger entend par le terme possibilité. Quel est le sens que le terme possibilité prend dans le cadre de l'analytique existentielle du Dasein ?

Heidegger renonce ouvertement à l'interprétation de la possibilité comme une catégorie modale. A titre de la catégorie modale, la possibilité se considère comme ce qui n'est pas encore réel ou comme ce qui n'est pas nécessaire. Or, selon l'interprétation heideggérienne, la possibilité désigne ce que le Dasein est et comment il l'est existentiellement. Pris au sens existentiel, la possibilité ne veut donc nullement dire « *pouvoir quelque chose* » ou « *être à la hauteur d'une chose* », mais au contraire « *pouvoir-être* » (*Seinkönnen*)¹⁰³. Dès lors, la possibilité n'exprime rien d'autre que les

¹⁰² Ibid., p. 187.

¹⁰³ Ibid., p. 188.

manières existentielles d'être du Dasein. Cependant, cette interprétation existentielle de la possibilité comme le pouvoir-être n'est possible que si le Dasein se détermine ontologiquement comme « être-possible » (*Möglichsein*)¹⁰⁴. Ce que le Dasein n'est pas existentiellement, il l'est toujours existentiellement. Il en ressort que le Dasein en tant qu'être-possible se projète constamment sur les possibilités existentielles d'être. En effet, le Dasein, se projetant sur les possibilités existentielles d'être, « se lance loin en avant » celles-ci. Et, c'est parce qu'elles sont toujours devancées par la projection du Dasein que ces possibilités se posent comme possibilités. Cela nous montre encore une fois que le Dasein est ontologiquement chaque fois déjà devant ses possibilités existentielles.

En bref, dans la pensée de Heidegger, ce qui est désigné par l'entente préalable de l'être propre au Dasein correspondent à une détermination ontologique fondamentale du Dasein, celle d'être-préalablement-projeté sur les possibilités existentielles d'être. Il faut encore ajouter que c'est sur la base du caractère projectif de l'entendre que se fonde l'ouverture du Dasein, ainsi que celle du monde.

Par ailleurs, la détermination ontologique existentielle d'être-préalablement-projeté comporte aussi en elle la *visée* du Dasein (*Sicht* des Daseins). Ce que cette visée, qui est, elle aussi, préalable de par sa provenance ontologique, vise c'est précisément la *transparence à soi-même* du Dasein (*Durschichtigkeit*)¹⁰⁵. Pour Heidegger, le « voir » (« *Sehe* ») propre à cette visée préalable ne correspond ni à la perception oculaire ni à l'« inspection d'un soi ponctuel ». Elle est antérieure à l'« intuition » (*Anschauung*) et la « pensée » (« *Denken* ») prise au sens de l'entendement ou de *dianoia*. Même l'« intuition de l'essence » prend base dans cette visée préalable¹⁰⁶. De la même manière, le « comprendre » (« *Verstehen* ») et l'« expliquer » (« *Erklären* »), à titre de la saisie ontique de l'étant, doivent être pris pour deux modes dérivés de l'entendre existentiel. Comment peut-on déterminer donc cette visée ? Heidegger montre de la prudence à ce propos. Il se contente d'en donner une définition provisoire selon laquelle cette visée est une saisie projective qui a pour fonction d'« embrasser l'ouverture de l'être-au-monde telle qu'elle transparaît à travers ses moments

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid., p. 192.

¹⁰⁶ Ibid.

constitutifs »¹⁰⁷. Le « voir » de cette visée préalable accède à l'étant de telle manière que ce dernier se présente dévoilé en lui-même. Mais, Heidegger déclare qu'il s'abstient intentionnellement d'approfondir cette analyse du « voir » jusqu'au moment où l'être et la structure d'être auront été suffisamment conceptualisés.

¹⁰⁷ Ibid.

Chapitre II

Reprise de l'idée d'une herméneutique originale : De la projection ententive à l'entendre qui s'explicite

Une fois déterminé l'entendre à partir de sa structure phénoménale, s'ouvre la question de l'*explicitation* (*Auslegung*) qui est identifiée dans le §7 de l'introduction d'*Etre et Temps* avec l'herméneutique. La tâche que Heidegger se fixe à ce stade de recherche est de mettre en lumière l'explicitation dans le rapport qu'elle entretient avec l'entente préalable. D'emblée, nous remarquons que l'explicitation se définit comme « *le développement (Ausarbeitung) de l'entendre* »¹⁰⁸. L'explicitation est ce qui permet au Dasein de s'approprier son être qu'il projette constamment sur les possibilités existentielles. Cela ne veut pas dire que le Dasein prenne connaissance de par l'explicitation de ce qu'il n'est pas arrivé jusqu'à présent à « connaître ». Au contraire, l'explicitation est ce par le biais duquel le Dasein fait un retour à ce qu'il « connaît » chaque fois déjà d'une certaine manière. Le Dasein ne peut s'approprier que ce qui lui est déjà propre. En ce sens, l'explicitation ne fait rien d'autre que développer les possibilités sur lesquelles le Dasein se projette constamment. Elle ne précède pas l'entente ou la projection préalable du Dasein. Par contre, elle en tire son fondement. C'est la raison pour laquelle l'explicitation, tout comme l'entendre en tant que projection, doit être considérée comme une détermination ontologique existentielle du Dasein.

Heidegger met l'accent à plusieurs reprises sur la cooriginalité ontologique de l'entendre et de l'explicitation en définissant le Dasein comme l'« entendre qui s'explicite »¹⁰⁹. La difficulté que le phénomène de l'explicitation présente à l'analyse,

¹⁰⁸ Ibid., p. 193. Jean Greisch traduit le mot allemand d'*Ausarbeitung* par *élaboration*. Voir Greisch, *Ontologie et Temporalité*, p. 194.

¹⁰⁹ Heidegger, *Etre et Temps*, § 32.

tient à ceci que le Dasein se projette constamment aussi bien sur la possibilité existentielle propre que sur la possibilité existentielle impropre. A chacune de ces manières d'exister correspond un genre spécifique d'explicitation. Dans son pouvoir-être impropre, le Dasein explicite son être à partir de ce dont il se préoccupe, c'est-à-dire du monde. Cependant, dans son pouvoir-être propre, le Dasein s'explicité à partir de lui-même. C'est justement à ce dernier genre d'explicitation que prétend la phénoménologie. La phénoménologie n'est donc nullement une méthode à construire, mais qu'elle est chaque fois déjà à l'œuvre pour autant que le Dasein ne tourne pas le dos à son pouvoir-être propre. Il s'ensuit que le Dasein ne peut s'explicité en son pouvoir-être propre que tant qu'il séjourne en celui-ci. D'autre part, le pouvoir-être propre n'implique pas l'élimination du pouvoir-être impropre. Comme nous l'avons souligné précédemment, le Dasein se tient en même temps dans ces deux possibilités d'être. Mais, comment le Dasein peut-il donc poursuivre une existence propre sans pourtant renier son attachement quotidien au monde ? Evidemment, cette question est condamnée à rester en suspens sans que soit dégagée la condition ontologique de possibilité du pouvoir-être propre et par là même celle de l'analytique existentielle du Dasein. Cette question est abordée dans la deuxième section, intitulée *Dasein et Temporellité, d'Etre et Temps*.

Toutefois, les analyses menées jusqu'ici nous ont déjà montré que la quotidienneté fournit le premier accès au Dasein. Elle constitue le point de départ de l'analytique existentielle, mais non pas du tout le sol phénoménal en tant que tel. Plus précisément, la quotidienneté consiste en ceci que le Dasein se montre le plus souvent, mais improprement. Il est incontestable que l'analytique existentielle n'a pas pour but d'induire le pouvoir-être propre du Dasein de sa quotidienneté. Elle se borne à montrer que le pouvoir-être propre du Dasein accompagne toujours la manière dont le Dasein se montre dans sa quotidienneté. En effet, tout cela veut dire que sur le plan ontologique, le Dasein s'explicité chaque fois qu'il s'entend. En projetant son être, le Dasein se l'approprie. Il ne s'agit plus ici d'un expliciter qui vient après coup compléter l'entendre comme projeter. Au contraire, ontologiquement, il s'enracine dans ce dernier, et il va de pair avec lui. En ce sens, la discernation (*Umsicht*) qui permet au Dasein de s'orienter dans le monde ambiant n'est possible que dans un entendre qui s'explicité. Au Dasein qui projette son être sur les possibilités existentielles en se l'appropriant non seulement son être mais aussi le monde ambiant sont chaque fois déjà accessibles.

L'étant intérieur au monde ambiant qui est chaque fois déjà rendu accessible à la préoccupation par la projection primordiale du Dasein est explicité par la discernation. L'util devient explicite lorsqu'il livre sa structure « fait pour » à la discernation. Pour Heidegger, conformément à sa structure, l'util s'explique sur la base de « en tant que quelque chose »¹¹⁰. Autrement dit, « expliciter ce à quoi sert un util » revient à prendre cet util pour quelque chose. L'« en tant que » (*als*) est la structure dans laquelle l'util projeté s'exprime explicitement. L'« en tant que » se révèle ainsi comme la structure fondamentale de l'explicitation. Si l'explicitation s'enracine dans l'entendre, alors il faut reconnaître avec Heidegger que l'« en tant que » est en même temps « *la constitution existentielle apriorique de l'entendre* »¹¹¹. La discernation explicite l'util dans le commerce qu'instaure la préoccupation avec le monde ambiant. Comme le souligne Heidegger, une fois l'util explicité par la discernation, le commerce n'éprouve aucun besoin de l'expliquer davantage en formulant un énoncé à son propos. Cependant, il est important d'accuser le contraste entre la discernation et l'énoncé pour pouvoir mieux comprendre la conception heideggérienne de l'explicitation.

Heidegger définit la discernation comme un « *simple voir antéprédicatif* »¹¹². Que la discernation soit simple et précède l'énoncé ne veut nullement dire qu'elle soit moins importante que l'énoncé. Au contraire, la discernation est l'explicitation véritable, et l'énoncé en est un mode dérivé. L'« en tant que », sur la base duquel l'util s'explique, est inhérent à la discernation, même s'il ne s'exprime pas littéralement dans celle-ci. Or, l'énoncé ne peut « expliciter » que ce qui est exprimable par l'expression. La discernation s'enracine dans un entendre qui s'explique alors que l'énoncé est privé d'un tel fondement ; car il n'est possible qu'à partir de l'abstraction de l'« en tant que » constitutif de la discernation. D'après Heidegger, une telle abstraction nécessite un « *changement d'attitude* » et la prise d'« *un point de vue spéciale* »¹¹³. L'énoncé consiste à thématiser ce qui est projeté par la projection. Mais, en thématisant le projeté,

¹¹⁰ Ibid., p. 194.

¹¹¹ Ibid., p. 195.

¹¹² Ibid., p. 194.

¹¹³ Ibid., p. 195.

l'énoncé l'arrache à son caractère de possibilité. Ce faisant, l'énoncé perd de vue le sol phénoménal sur lequel le projeté se montre originalement¹¹⁴.

Par ailleurs, Heidegger tient à distinguer la discernation de la perception. Il faut éviter de considérer la discernation comme une pure perception de quelque chose. Le monde est chaque fois déjà découvert par la projection du Dasein avant la perception de l'util. La perception n'est possible que dans l'ouvertude du monde. Elle a pour fonction d'orienter la discernation sur « *la rencontre de quelque chose comme quelque chose* »¹¹⁵. A ce stade de la recherche, Heidegger se garde de pousser plus loin l'analyse portant sur la distinction entre la discernation et la perception. Au lieu d'expliquer en détail comment la perception prépare le terrain pour la rencontre de la discernation avec l'util, il préfère entreprendre une étude plus élaborée de la structure de l'explicitation.

Comme il a été précédemment dégagé, l'« en tant que » constitue la base sur laquelle la discernation explicite l'étant intérieur au monde ambiant. Heidegger fait un pas en avant en questionnant après ce sur quoi prend appui la constitution fondamentale de l'explicitation. En d'autres termes, il commence à s'interroger sur les conditions ontologiques de possibilité de l'explicitation de quelque chose « en tant que » quelque chose. Pour mener à bien une telle interrogation, il faut revenir sur l'entendre tel qu'il est ontologiquement défini comme projection ; car, rappelons-le, l'explicitation en tant qu'appropriation de ce qui est projeté par la projection s'enracine dans la projection elle-même. Heidegger considère que l'entendre se caractérise structurellement par trois préalables, à savoir l'acquis préalable (*Vorhabe*), la visée préalable (*Vorsicht*) et la saisie préalable (*Vorgriff*). Si l'on tient en compte l'enracinement de l'entendre dans le phénomène de la projection, ces préalables doivent être donc envisagés comme divers moments constitutifs du phénomène de la projection.

Ce qui est projeté par la projection constitue l'acquis préalable de la projection. Déterminé ontologiquement comme projection, le Dasein projette son être. Pour que le Dasein projette son être sur les possibilités existentielles, il faut qu'il l'acquière

¹¹⁴ Il est à noter que le phénomène de l'énoncé fait l'objet d'une étude particulière au §33 d'*Etre et Temps*.

¹¹⁵ Heidegger, *Etre et Temps*, p. 195.

préalablement. Alors, l'être du Dasein doit être considéré comme l'acquis préalable de la projection et de l'appropriation qui trouve son fondement dans celle-ci.

D'autre part, le Dasein en tant que projection ne peut projeter son être sur une possibilité existentielle déterminée que s'il est capable de « voir » préalablement son être, c'est-à-dire que s'il est préalablement transparent à lui-même. Autrement dit, c'est en direction d'elle-même que la projection regarde lorsqu'elle se projette sur un pouvoir-être. Il en résulte que la visée préalable du voir inhérent à la projection n'est rien d'autre que la projection elle-même. La visée préalable est toujours l'être du Dasein.

Finalement, c'est en fonction du type de possibilité existentielle, propre ou impropre, sur lequel elle se projette que la projection se donne préalablement d'elle-même une saisie. L'appropriation de ce qui est projeté se meut toujours dans cette saisie que la projection se donne préalablement d'elle-même. L'appareil conceptuel auquel l'appropriation recourt est déterminé par le caractère de cette saisie¹¹⁶. D'où la thèse heideggerienne suivante : il n'y a pas d'explicitation soustraite de présupposés. Mais, la propriété de l'explicitation dépend de la manière dont elle tire ses présupposés. Elle est propre lorsqu'elle explicite l'étant par l'intermédiaire des concepts que ce dernier met à sa disposition. Elle est impropre lorsqu'elle tente de s'approcher de l'étant à expliciter à l'aide des concepts qui ne correspondent pas à son genre d'être. En dernière analyse, Heidegger considère que toute appropriation de ce qui est projeté par la projection se fonde dans les préalables d'acquis, de visée et de saisie de la projection.

En passant, il faut noter que le discours que Heidegger tient sur l'entendre est marqué par l'ambiguïté. Il fait usage du terme d'entendre aussi bien dans le contexte ontique que dans le contexte ontologique. Il paraît difficile de distinguer les usages relatifs à ces deux contextes l'un de l'autre ; car ils se trouvent le plus souvent entremêlés. On peut se demander pourquoi Heidegger insiste sur les préalables de l'entendre après avoir annoncé que l'entendre se définit comme un existentiel, et qu'il se détermine structurellement par la projection. De quel entendre s'agit-il ici ? L'entendre en tant que projection, sur lequel se fonde l'explicitation, est pris pour une détermination a priori

¹¹⁶ Ibid., p. 196.

ontologique du Dasein. Dès lors, ce qui est désigné par les préalables d'acquis, de visée et de saisie auxquels se soumet l'entendre, n'est-ce justement pas des différents moments structuraux purement ontologiques du phénomène de la projection ? Que faut-il encore faire pour montrer que « *la structure à préalables de l'entendre et la structure de l' "en tant que" de l'explicitation forment un tout ontologique existentiel qui apparaîtrait avec le phénomène de la projection* » ? ¹¹⁷ Heidegger considère que l'analyse menée jusqu'ici est encore loin de nous donner la possibilité d'apporter une réponse suffisante à cette dernière question. A ce stade de la recherche, Heidegger retarde intentionnellement l'explication détaillée du phénomène de la projection pour mettre en lumière un autre phénomène qui, lui aussi, s'enracine ontologiquement dans la projection. Ce dont il s'agit dans cette mise en lumière, c'est le phénomène du sens.

¹¹⁷ Ibid.

Chapitre III

L'analyse ontologique du phénomène de sens

Comme il a été déjà montré, l'ouverture du monde prend base dans l'ouverture du Dasein. Le Dasein s'ouvre de lui-même sur lui-même en se projetant sur les possibilités existentielles. Dans cette projection, le monde se révèle comme l'entièreté de conjointure ou la significativité dans laquelle l'étant intérieur au monde devient accessible à la préoccupation discernant. Si l'on ne tient pas en compte la particularité phénoménale de l'ouverture, on risque de conclure que le monde a sens. Or, comme le souligne Heidegger, ce qui est projeté dans la projection, ce n'est pas le sens, mais l'étant lui-même, c'est-à-dire le Dasein et, avec lui, le monde. Que veut dire donc le sens ? « *Le sens est un existential du Dasein* »¹¹⁸. Autrement dit, le Dasein est existentiellement sens. Le Dasein en tant que sens, en se projetant sur les possibilités existentielles, donne accès non seulement à lui-même et mais aussi en même temps à l'étant intérieur au monde. De ces considérations découle la thèse suivante : « *Seul le Dasein peut être chargé de sens ou vide de sens* »¹¹⁹. Si le Dasein a à être son être, et s'il est existentiellement sens, que veut donc dire « être vide de sens » ? Comment peut-on considérer cet « être vide de sens » comme une possibilité d'être, qui appartient au Dasein ? Pour saisir ce que cette thèse donne à entendre, il est nécessaire de voir de plus près la phrase qui la précède et celle qui y succède.

Dans la phrase qui précède cette thèse, Heidegger déclare que « *Sens "a" seulement le Dasein dans la mesure où l'ouverture de l'être-au-monde est "remplissable" par l'étant dévoilable en elle* »¹²⁰. Il convient de commencer par préciser l'« étant dévoilable » dans l'ouverture du là. Incontestablement, cet étant n'est de prime abord

¹¹⁸ Ibid., p. 197.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid.

rien d'autre que celui que nous sommes chaque fois nous-mêmes, c'est-à-dire le Dasein. Si le sens est un existentiel du Dasein, alors le Dasein est lui-même son être tant qu'il « remplit » son ouvertude.

Mais, que veut dire « remplir son ouvertude » ? Pour répondre à cette question, il faut porter le regard sur la phrase qui succède à la thèse. « *Son propre être et l'étant découvert avec lui peuvent s'appropriier l'un à l'autre dans l'entente ou demeurer fermés l'un à l'autre par inentente* »¹²¹. Il en résulte que le Dasein « remplit » son ouvertude en s'appropriant son être. Et, cette appropriation se produit dans la projection. Il faut encore ajouter qu'il s'agit ici d'une appropriation bilatérale, réciproque. En projetant son être sur des possibilités existentielles, le Dasein s'approprie son être de telle sorte qu'il est approprié en même temps par ce dernier. En d'autres termes, le Dasein s'approprie lui-même en se projetant sur les possibilités existentielles. Dès lors, tant qu'il projette son être sur les possibilités existentielles, le Dasein est chargé de sens, c'est-à-dire de son être. Inversement, là où il cesse de se projeter, le Dasein se caractérise par le vide de sens, c'est-à-dire qu'il s'éloigne de son être. Cependant, la question qui se pose ici, comme nous l'avons précédemment indiqué, est de savoir comment le vide de sens, que nous proposons d'interpréter ontologiquement comme le ne-pas-se-projeter, peut être considéré comme une possibilité du Dasein.

Si l'on reconnaît avec Heidegger que le Dasein a à être son être, on doit aussitôt reconnaître qu'à côté du se-projeter, le ne-pas-se-projeter, lui aussi, est une détermination ontologique du Dasein. Du point de vue logique, cette double détermination d'être du Dasein paraît paradoxale. Or, au niveau phénoménal, il en va tout autrement. Dans le ne-pas-se-projeter s'exprime la fermetude du Dasein à lui-même, qui est la contrepartie de l'ouvertude du là. De là découle une série de questions qui jouent un rôle important dans le développement ultérieur de l'analytique existentielle du Dasein. Comment interpréter alors ontologiquement cette fermetude du là, le ne-pas-se-projeter comme détermination ontologique du Dasein ? Dans quelle mesure peut-on affirmer que cette fermetude, ce ne-pas-se-projeter, est l'expression de la mort du Dasein ? Que veut dire ontologiquement la mort ? Est-ce que la mort se fonde dans un se-projeter insigne ou au contraire dans un ne-pas-se-projeter ? Bien évidemment, on ne

¹²¹ Ibid.

peut répondre à ces questions qu'une fois donnée l'interprétation ontologique de la mort et de la vie. Aussi faut-il souligner qu'en dernière instance, toute détermination d'être du Dasein retrouve sa justification dans l'interprétation de l'être du Dasein comme souci. C'est précisément dans l'entièreté du souci que chacune de ces déterminations, comme l'être-jeté et la projection, reçoit son sens ontologique existentielle.

L'analyse de l'entendre, faite par Heidegger, prend son terme avec la mise en question d'une objection que l'on peut y adresser sur le plan logique¹²². Si l'entendre se détermine par les préalables d'acquis, de visée et de saisie découlant du phénomène de la projection, n'est-il donc pas enfermé dans un cercle vicieux que l'on doit éviter à tout prix ? Ici intervient de nouveau la différence ontologique. Incontestablement, nous sommes confrontés à un cercle tant que l'entendre est pris pour une possibilité existentielle du Dasein. Toutefois, aux yeux de Heidegger, il n'y a rien de vicieux dans ce cercle ; car toute possibilité existentielle se fonde dans la détermination ontologique du Dasein interprété comme un être-possible. Vouloir éviter ce cercle revient à perdre de vue la constitution fondamentale du Dasein. D'autre part, Heidegger met l'accent sur le fait que l'entendre en tant qu'existentiel, ce en quoi s'enracine ontologiquement l'« entendre » comme possibilité existentielle, donc le phénomène de projection n'implique aucune structure de cercle.

¹²² Ibid., p. 198-199.

Chapitre IV

L'élucidation du mode dérivé de l'herméneutique : L'analyse ontologique de l'énoncé

Une fois élucidée l'appartenance existentielle de l'entendre, de l'explicitation et du sens à l'ouvertude du Dasein à partir du phénomène purement ontologique de la projection, débute l'analyse d'un mode dérivé de l'explicitation, à savoir celle de l'énoncé.

Heidegger commence par distinguer trois moments essentiels de la structure de l'énoncé : la monstration (*Aufzeigung*), la prédication (*Prädikation*) et la communication (*Mitteilung*). L'interprétation de l'énoncé comme monstration remonte à l'Antiquité. Ce sont les Grecs qui ont considéré pour la première fois le *logos* comme *apophansis*. Selon cette considération, le *logos* a pour fonction de « faire voir l'étant à partir de lui-même »¹²³. Ce qui est donc montré dans l'énoncé, ce n'est pas le « sens », le « contenu du jugement », mais l'étant lui-même, l'être de l'étant. Il en est toujours ainsi, même si l'étant ne fait pas l'objet d'une perception au moment où il est montré dans l'énoncé. C'est en affirmant le caractère apophantique de l'énoncé que Heidegger s'oppose à l'interprétation de la monstration comme représentation.

En ce qui concerne deuxième moment de la structure de l'énoncé, la prédication, Heidegger affirme qu'elle n'est possible que comme monstration. Ce qui est montré dans l'énoncé, c'est toujours l'étant lui-même. Le prédicat ne saurait être envisagé comme ce qui permet à l'énoncé de montrer l'étant en le reconduisant à un autre étant. En d'autres termes, ce qui détermine l'étant, réside dans cet étant même. Dès lors, en articulant le « sujet » avec le « prédicat », l'énoncé ne fait rien d'autre que montrer l'étant en sa détermination d'être.

¹²³ Ibid., p. 200.

Le troisième moment de la structure de l'énoncé, la communication, prend base sur ces deux premiers moments que nous venons de présenter. L'énoncé est communication dans la mesure où il fait voir à autrui l'étant en sa détermination ontologique. Il faut noter que le caractère communicatif de l'énoncé s'enracine dans la détermination existentielle de l'être-avec (*Mitsein*). Ce qui est « mis en commun », « partagé » (*Geteilt*) de par l'énoncé en tant que communication, c'est en effet la constitution fondamentale du Dasein, c'est-à-dire l'être-au-monde ; car, pour Heidegger, l'étant qui est montré dans l'énoncé vient à la rencontre du Dasein à partir du monde avec lequel il est en préoccupation. L'énoncé en tant que communication doit se considérer également comme propagation. Cependant, l'inconvénient de la propagation réside en ceci qu'elle peut voiler de nouveau ce qui a été auparavant montré en sa détermination d'être. Plus l'énoncé se répand dans le monde public, plus l'étant qui est montré dans celle-ci risque d'être déraciné. A ce stade de la recherche, Heidegger se garde d'expliquer en détail pourquoi l'énoncé en tant que propagation court le risque de voiler l'étant. Cette explication s'inscrit dans l'analyse du dévalement du Dasein, notamment dans le paragraphe consacré au phénomène de le on-dit (*Gerede*).

L'analyse de ces trois moments essentiels débouche sur une définition qui a la prétention à prendre en garde l'unité du phénomène de l'énoncé : « *L'énoncé est une monstration qui détermine et communique* »¹²⁴.

De toutes ces considérations nous pouvons conclure que Heidegger ne refuse aucunement à l'énoncé la possibilité de dévoiler l'étant lui-même. Même dans l'énoncé, il s'agit justement de l'étant qui se dévoile. Ce qui fait l'objet d'une réfutation chez Heidegger, c'est précisément la thèse selon laquelle l'énoncé est le « site premier et propre » de la vérité¹²⁵. Pour Heidegger, l'énoncé n'est pas le seul fil conducteur par l'intermédiaire duquel on accède à l'étant tel qu'il est en son être. Incontestablement, l'énoncé est un mode d'explicitation. Mais, elle en est un mode dérivé. Elle dérive d'une explicitation originale, c'est-à-dire de la discernation. La tâche est donc de montrer premièrement dans quelle mesure l'énoncé est un mode d'explicitation, et deuxièmement en quoi consiste son caractère dérivé.

¹²⁴ Ibid., p. 202.

¹²⁵ Ibid., p. 200.

Etant donné que toute explicitation se fonde dans l'entendre, l'énoncé comme un mode d'explicitation, lui aussi, se fonde dans ce dernier. Tout entendre repose à son tour sur le phénomène de la projection. L'entendre en tant que tel n'est possible que dans les préalables d'acquis, de visée et de saisie que lui procure le phénomène ontologique existentiel de la projection. Il s'ensuit que l'énoncé « *ne s'élance pas dans le vide* », mais qu'il se soumet lui aussi à ces préalables en raison du rapport qu'il entretient avec l'entendre¹²⁶. L'énoncé fait partie intégrante de la constitution fondamentale du Dasein.

Heidegger tente de mettre en lumière le caractère dérivé de l'énoncé en le comparant avec ce dont il dérive, c'est-à-dire avec la discernation en tant qu'explicitation originale. D'emblée fait son apparition la première différence entre ces deux modes d'explicitation. L'explicitation qu'accomplit l'énoncé se fait dans et en vertu des mots. Par contre, la discernation accomplit son explicitation sans y avoir recourt. Qu'elle puisse être accompagnée d'un énoncé, cela ne veut nullement dire qu'elle le soit nécessairement. C'est parce que le *logos* n'a pas encore été élaboré dans le cadre de l'analytique existentielle que Heidegger a raison de se garder ici de définir la discernation comme un mode d'explicitation indépendant du *logos*. La deuxième différence se montre dans les attitudes respectives de la discernation et de l'énoncé vis-à-vis de l'acquis préalable. Dans la discernation, l'acquis préalable que constitue l'étant s'entend comme un étant se rencontrant dans le monde ambiant, comme un utilisable (*Zuhanden*). Cependant, l'énoncé est ce qu'il est tant qu'il suscite une modification dans l'acquis préalable de la discernation. Dans l'énoncé, l'utilisable est tiré de l'entièreté de conjonction sur la base de laquelle il se montre en son être. Ainsi, l'utilisable est voilé en son utilisabilité afin d'être dévoilé en tant qu'étant-là-devant (*Vorhanden*). Le dévoilement de l'étant en son genre d'être-là-devant (*Vorhandenheit*) nécessite donc le voilement de son utilisabilité (*Zuhandenheit*). Ce qu'il faut retenir de cette analyse, c'est l'idée que le dévoilement de l'étant en son genre d'être-là-devant n'est possible que sur la base de son utilisabilité. Le passage de la discernation à l'énoncé implique également la modification de la structure de l'en tant que inhérente à toute explicitation. Heidegger définit la discernation comme une explicitation ententive. La structure dans laquelle la discernation s'opère est un « en-tant-que » original. Heidegger prend l'« explicitation

¹²⁶ Ibid. p. 202.

ententive par discernation » pour synonyme du terme grec *hermeneia*. Dès lors, l'« en-tant-que » original de la discernation se révèle être un « *en-tant-que herméneutique existential* »¹²⁷. Or, la structure de l'énoncé est déterminé par l'« en-tant-que » apophantique. Heidegger souligne qu'il existe « divers degrés intermédiaires » d'explicitation, qui s'intercalent entre la discernation et l'énoncé théorique. Parmi ceux-ci, on peut énumérer la « description d'utilisable », le « récit d'incident » et le « compte rendu de situation ». Avec tous ces différents modes d'explicitation, l'énoncé en tant que monstration de l'étant dans sa détermination d'être tire son origine de la discernation. On peut en conclure que, chez Heidegger, l'herméneutique ne prend pas du tout en charge de la fonction accomplie par l'apophantique, mais qu'elle en constitue simplement la condition ontologique de possibilité.

Avant de passer à l'analyse ontologique du *logos*, il convient de revenir sur la définition que Heidegger donne de la phénoménologie dans la partie introductive d'*Etre et Temps*. Rappelons que la phénoménologie y est définie comme une « *monstration directe* » de l'étant lui-même. En d'autres termes, la phénoménologie consiste à faire voir l'étant à partir de lui-même. Si toute monstration comporte en elle une détermination, alors la phénoménologie doit se considérer comme une monstration de l'étant en sa détermination d'être. En ce sens, la phénoménologie n'est rien d'autre chose qu'une explicitation d'ordre énonciative théorique. Elle est une pure considération de l'étant lui-même. Le *logos* de la phénoménologie est donc un *logos apophantikos*. C'est la raison pour laquelle la phénoménologie doit être envisagée non comme une explicitation originale, mais une explicitation dérivée. Comme tout énoncé, la phénoménologie en tant qu'explicitation dérivée est basée sur l'explicitation ententive par discernation, c'est-à-dire sur l'*hermeneia*. Dès lors, la phénoménologie ne saurait jamais prétendre au titre d'une herméneutique originale. Elle se donne pour tâche de montrer ce qui est originellement herméneutique, c'est-à-dire ce dont elle tire son fondement. Elle ne fait rien d'autre que d'interroger sa propre condition ontologique de possibilité. La phénoménologie comme un pouvoir-être du Dasein cherche constamment à élucider sur la base d'un mode dérivé d'explicitation la manière dont elle s'enracine dans la préoccupation discernant et partant dans l'être du Dasein. Elle

¹²⁷ Ibid., p. 204.

poursuit cette recherche au détriment du caractère de possibilité propre à l'être du Dasein.

Il est clair qu'il nous faut encore interroger le *logos* en direction de sa détermination ontologique pour parvenir à une compréhension plus précise de la phénoménologie. La tâche qui s'impose ici est de montrer le caractère insigne du *logos* de la phénoménologie en accentuant ce en quoi il se distingue d'autres types possibles de *logos*.



Chapitre V

La remise en discussion du caractère ontologique de la parole

La nécessité de mettre en lumière le fondement ontologique de la langue est apparu lors de l'analyse de la communication en tant que troisième moment structural de l'énoncé, qui s'enracine dans la détermination existentielle d'être-avec. Pour mener à bien une analyse ontologique de la langue, il faut d'abord commencer par l'élucidation étymologique du mot *langue* (*Sprache*). Heidegger indique que l'origine du mot *langue* remonte à l'ancien grec. Même s'il fait défaut à l'ancien grec un mot spécifique pour désigner la langue, il y en a pourtant un autre ayant le sens de *parole* (*Rede*), à savoir le *logos*. Heidegger porte un intérêt particulier sur la reconnaissance du sens original du mot *logos* comme parole ; car, c'est justement de ce sens original que dérivent les interprétations tardives du *logos* comme « raison », « jugement » ou encore « relation ». A y regarder de plus près, on observe que ces interprétations tardives trouvent leur fondement dans l'ontologie antique. Pour Heidegger, dès le début de la philosophie, le *logos* a été compris de travers quant à son fondement ontologique. Platon et Aristote interprètent le genre d'être du *logos* comme l'être-là-devant. Ils considèrent que le *logos* en tant qu'étant-là-devant s'exprime dans des mots qui, eux aussi, sont pris pour des étants-là-devant. Tandis que Platon caractérise la structure du *logos* comme un « agencement des mots », Aristote y découvre une double détermination. Selon la doctrine aristotélicienne, le *logos* est à la fois synthèse et diérèse. En d'autres termes, l'énoncé rassemble de même qu'il dissocie. Cependant, Aristote s'abstient de faire avancer son analyse afin de mettre en lumière le phénomène sur lequel prend appui cette double détermination de la structure du *logos*. D'après Heidegger, il s'agit ici du phénomène de « quelque chose en tant que quelque chose »¹²⁸. Et, ce phénomène ne peut être découvert qu'à partir de l'enracinement de

¹²⁸ Ibid., p. 205.

l' « en-tant-que » apophantique de l'énoncé dans l' « en-tant-que » herméneutique de la discernation. Il doit donc s'élucider dans le cadre de l'analytique existentielle du Dasein.

Nous avons exposé brièvement la critique heideggérienne de la doctrine traditionnelle du *logos*. Il convient maintenant d'examiner de plus près l'analyse phénoménologique du *logos*, élaborée par Heidegger dans *Etre et Temps*¹²⁹.

Comme il a été indiqué précédemment, le *logos* ou la parole constitue, cooriginellement avec la disponibilité et l'entendre, un existentiel fondamental du là, de l'ouvertude du Dasein. La tâche qui s'impose d'emblée est de montrer comment la parole s'enracine dans l'être du Dasein. En d'autres termes, il nous faut parvenir à une « *entente positive de la structure fondamentalement apriorique de la parole* »¹³⁰.

D'entrée de jeu, Heidegger entreprend de déterminer le statut ontologique de la parole par rapport à celui de la langue. La parole ne découle pas de la langue. Au contraire, elle en constitue le soubassement ontologique. La langue est un util, un étant se rencontrant au sein du monde ambiant du Dasein. Elle a le genre d'être de l'utilisabilité. Par ailleurs, nous observons que le phénomène de la parole s'élucide à partir du rapport qu'elle entretient avec l'explicitation, c'est-à-dire avec la discernation et l'énoncé. Heidegger définit la parole comme « *l'articulation de l'intelligence (Verständlichkeit) du là, de l'être-au-mode* »¹³¹. L'articulation qu'accomplit la parole s'estime plus originale que celle de l'explicitation. D'autre part, l'intelligence qui est inhérente à la parole se caractérise par l'antériorité sur celle qui tire son origine de l'explicitation. Il en résulte que l'explicitation avec ses deux modes essentiels, la discernation et l'énoncé, s'enracine existentiellement dans la parole.

¹²⁹ Ibid., § 34, p. 207-213.

¹³⁰ Ibid., p. 212.

¹³¹ Ibid., p. 207.

Dernièrement, nous devons mettre l'accent sur la thèse heideggérienne selon laquelle la parole n'est possible que sur la base de l'entendre. L'appartenance existentielle de la parole à l'entendre s'exprime dans une possibilité qui appartient à la parole, à savoir l'écoute. « *Seul celui qui entend déjà peut être à l'écoute* »¹³². Celui qui entend et donc écoute, ce n'est rien d'autre que l'étant pour lequel il y va de son être de cet être même, l'étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes, c'est-à-dire le Dasein. Dès lors, ce que le Dasein entend et écoute, c'est sans aucun doute son être ; car même dans son genre d'être-au-monde en compagnie des autres, le Dasein est chaque fois déjà à l'écoute non seulement de la coexistence mais aussi de lui-même. C'est justement pour cette raison que l'« être à l'écoute de... » est envisagé comme le caractère constitutif de « *l'ouvertude primordiale et véritable du Dasein à son pouvoir-être le plus propre* »¹³³. Il faut aussi noter que l'« être à l'écoute de... » s'interprète aussi comme l'obéissance du Dasein à son être. C'est seulement dans la mesure où il entend son être que le Dasein a la possibilité d'y obéir, de s'y soumettre.

Avant de passer à la présentation de l'analyse heideggérienne portant sur la structure existentielle de la parole, il convient d'aborder brièvement une autre possibilité existentielle qui lui appartient, à savoir le silence¹³⁴. A l'instar de l'écoute, le silence est ancré dans la parole. Le Dasein ne peut se taire que dans la mesure où il est déterminé existentiellement par la parole. Il ne s'agit pas ici d'une parole quelconque. Suivant la note marginale, on peut avancer que la particularité de cette parole tient à ce dont elle parle. Cette parole parle de l'être. Il s'ensuit que la possibilité de se taire propre au Dasein se tient dans la parole qui parle de l'être. Par ailleurs, Heidegger prétend que la possibilité d'un silence véritable réside dans le « *parler à l'état pur* ». Cependant, il s'abstient, pour le moins à ce stade de la recherche, de donner des explications sur la pureté de cet état de la parole. Il se contente d'affirmer que le silence a pour condition de possibilité « *une véritable et riche ouvertude du Dasein* »¹³⁵. La structure existentielle de la parole comprend quatre moments essentiels : le *sur-quoi* (*Worüber*) de la parole, le *parlé* (*Geredete*) de la parole, la *communication* et le *message* (*Bekundung*). Heidegger considère ces moments structuraux de la parole comme des « *caractères existentiels*

¹³² Ibid., p. 211.

¹³³ Ibid., p. 210.

¹³⁴ Ibid., p. 211.

¹³⁵ Ibid.

enracinés dans la constitution d'être du Dasein »¹³⁶. Il est impossible de les dégager de manière empirique de la langue ; car ils se présentent comme condition a priori ontologique de la possibilité de celle-ci. De nouveau, Heidegger met l'accent à cette occasion sur la prééminence de la parole sur la langue.

Examinons maintenant de plus près chacun de ces moments structuraux de la parole. Toute parole se constitue dans un parler. Et, tout parler doit être compris comme un *parler sur* quelque chose. Heidegger signale que ce sur quoi la parole parle, le sur-quoi de la parole, ne se laisse « presque » jamais caractériser comme le thème d'un énoncé. Cet avertissement trouve sa justification dans les analyses que nous venons de présenter. Rappelons-le, l'articulation de l'intelligence du là accomplie par la parole est plus originale que celle de l'explicitation. Toute explicitation se fonde existentiellement dans la parole, mais jamais l'inverse. Par ailleurs il est à noter qu'aucun type de parole n'est soustrait à la structure du sur-quoi ; car la parole en tant que telle est ancrée dans la constitution fondamentale du Dasein, c'est-à-dire dans l'être-au-monde. Elle contribue à l'ouvertude de ce dernier. Heidegger ne réserve que deux phrases très courtes à l'explication du second moment structural de la parole. Il se borne à faire observer que la parole est structurellement déterminée par ce qui est parlé en elle, et que ce parlé de la parole se révèle comme ce en quoi la parole se communique. En tant que « partage » et « mise en commun » de l'entente et de la disponibilité qu'implique la détermination existentielle d'être-avec, la communication n'est possible que dans la parole. Dès lors, du point de vue ontologique, la communication n'a rien à voir avec un processus d'extériorisation d'une opinion ou d'une « *impression vécue* ». Le dernier moment structural de la parole, le message, se détermine comme un *s'exprimer* (*Sichaussprechens*)¹³⁷. Heidegger s'oppose à la thèse traditionnelle selon laquelle le Dasein est une « intériorité » qui « s'extériorise » après coup par l'intermédiaire de la parole. Il est incontestable que cette thèse implique la soumission de l'ouvertude du Dasein à la parole. Or, pour Heidegger, le Dasein est chaque fois déjà son ouvertude, son là. Il a la détermination ontologique d'« *être-au-dehors* »¹³⁸. Dès lors, la parole n'est possible que dans l'ouvertude qui est chaque fois déjà préalable. En s'ex-primant dans la parole, le Dasein ne fait rien d'autre que d'exprimer son ouvertude. C'est la

¹³⁶ Ibid. p. 209.

¹³⁷ Ibid., p. 208.

¹³⁸ Ibid., p. 209.

raison pour laquelle Heidegger considère la parole comme le « messenger » de l'ouverture du Dasein.

Bien que Heidegger insiste sur la cooriginalité des existentiels constitutifs de l'ouverture du Dasein, suivant l'analyse ontologique qui vient d'être présentée nous pouvons tout de même avancer que le phénomène de l'entendre a une primauté sur la parole. Comme nous l'avons montré, la parole se fonde dans l'entendre grâce à l'écoute, une possibilité qui lui appartient essentiellement. De la même manière, nous pouvons affirmer la primauté de la parole sur l'explicitation. Qu'elle soit originale ou dérivée, toute explicitation n'est possible que dans la parole. La parole articule l'intelligence de l'ouverture de l'être-au-monde plus originalement que la discernation et l'énoncé. Que les mots fassent défaut à la discernation ne veut jamais dire qu'elle se produise en dehors de la parole. Les mots sont simplement des outils se rencontrant au sein du monde ambiant alors que la parole est définie dans le cadre de l'analytique existentielle comme une détermination ontologique du Dasein. Si l'ouverture de l'étant intérieur au monde implique l'ouverture du Dasein, il en résulte que le mot en tant qu'outil se détermine dans son utilisabilité à partir de la parole qui est un existentiel constitutif de cette ouverture.

Par ailleurs, Heidegger s'oppose aussi bien à la réduction de la parole à l'énoncé qu'à la conséquence de cette réduction, c'est-à-dire à la caractérisation de l'énoncé comme le « lieu » premier de la vérité. Cette manière de caractériser l'énoncé n'est rien d'autre qu'une méconnaissance des soubassements ontologiques de la parole et de la vérité. Nous avons déjà présenté les grandes lignes de l'analyse ontologique de la parole, telle qu'elle est mise en œuvre dans *Etre et Temps*. Pour mieux comprendre l'objection adressée par Heidegger à la conception traditionnelle de la vérité, il convient maintenant d'aborder sa propre analyse portant sur le même phénomène.

Chapitre VI

La saisie plus radicale de la différence entre deux modalités de l'herméneutique : l'analyse ontologique de la vérité

Intitulé *Dasein, Ouverture et Vérité*, le § 44 d'*Etre et Temps* est consacré à l'analyse ontologique du phénomène de la vérité¹³⁹. Ce paragraphe prend place à la fin du sixième et dernier chapitre de la première section. Plus précisément, c'est avec ce paragraphe que prennent leurs termes l'interprétation de l'être du Dasein comme souci et l'analyse préparatoire du Dasein. On peut même considérer le § 44 comme une transition qui donne accès à l'élaboration encore plus originale de la problématique de l'ontologie fondamentale, à savoir celle du sens de être. Ce paragraphe qui mérite d'être étudié avec une attention particulière en raison du thème dont elle traite et de la fonction qu'elle remplit pour le développement ultérieur de l'ouvrage se compose de trois sous-titres suivants :

- a) Le concept traditionnel de vérité et ses soubassements ontologiques
- b) Le phénomène original de la vérité et le caractère dérivé du concept traditionnel de vérité
- c) Le genre d'être de la vérité et la présupposition de vérité

Ces trois sous-titres qui viennent d'être énumérés résument en quelque sorte le plan suivant lequel est structuré le paragraphe en question. En premier lieu, Heidegger se donne pour tâche la mise en œuvre d'une brève destruction de l'ontologie traditionnelle pour montrer l'insuffisance ontologique de la conception de la vérité qui en prend naissance. En deuxième lieu, il s'agit de parvenir à un « concept » phénoménologique de la vérité, qui tire son origine de l'analytique existentielle du Dasein. Une fois élucidé

¹³⁹ Ibid., p. 263 – 282.

le phénomène de la vérité, il faudra ensuite s'approprier de nouveau le concept traditionnel de la vérité pour le réintégrer dans l'entreprise de l'ontologie fondamentale. En dernier lieu, tout en faisant la critique du scepticisme et de l'idée d'un « sujet idéal », Heidegger essaie de fonder la connexion entre être et vérité sur l'ouverture du Dasein. Ainsi exposées les tâches qu'implique le § 44, il convient maintenant de l'examiner de plus près pour y repérer les thèses principales et les arguments qui viennent soutenir celles-ci. Contrairement à la démarche fixée au départ de notre enquête, l'interprétation suivante prendra en considération la destruction accomplie par Heidegger afin d'accentuer l'originalité de son analyse ontologique du phénomène de la vérité.

La présentation des thèses fondamentales avancées par Heidegger au sujet du phénomène de la vérité nous permettra d'accéder plus facilement à l'analyse ontologique du phénomène en question. La connexion entre être et vérité a été reconnue dès l'Antiquité comme une problématique fondamentale de la philosophie. Cependant, la méconnaissance de la différence ontologique – la différence entre être et étant – a empêché l'ontologie antique de parvenir à la fondation de la vérité dans l'être. Que les propos d'Aristote sur le *noesis* et le *pragma* aient été compris de travers a donné naissance, au Moyen Âge, à un concept de vérité, qui n'a fait rien d'autre que d'occulter la problématique initiale. Kant a repris cette conception traditionnelle de la vérité sans avoir mis en cause les soubassements ontologiques sur lesquels elle prend appui¹⁴⁰. D'où la nécessité de tirer au clair la vérité quant à son être et de doter le concept traditionnel de vérité d'une fondation ontologique ferme. Il faut aussi noter que Heidegger voit dans l'élucidation du phénomène de la vérité une « nouvelle base de départ pour l'analytique existentielle du Dasein »¹⁴¹.

Il est utile de présenter aussi la question de départ pour mieux comprendre l'intention de Heidegger. « *Dans quelle relation ontique-ontologique la "vérité" se rattache-t-elle au Dasein et à sa détermination ontique que nous appelons entente de l'être ?* »¹⁴² De nouveau, on s'aperçoit qu'il ne s'agit pas du tout de rejeter une fois pour toute le concept traditionnel de vérité, mais plutôt de le faire regagner son propre statut ontologique. Il est évident que le sort d'une telle entreprise dépend du succès de

¹⁴⁰ Ibid., p. 266.

¹⁴¹ Ibid., p. 265.

¹⁴² Ibid., p. 264.

l'élucidation du rapport du phénomène de la vérité à l'être du Dasein. Laissons de côté maintenant cette tâche d'élucidation ontologique pour la reprendre ultérieurement, et commençons à étudier la critique heideggérienne du concept traditionnel de vérité.

Heidegger distingue trois thèses principales sur lesquelles repose le concept traditionnel de vérité¹⁴³ :

- i. L'énoncé (jugement) est le « lieu » de la vérité.
- ii. L'essence de la vérité tient dans l'« accord » du jugement avec son objet (*adæquatio intellectus et rei*).
- iii. C'est Aristote qui caractérise le jugement comme le « lieu » de la vérité, et qui définit l'essence de la vérité comme « accord ».

Dans la première partie du § 44, toutes ces trois thèses sont réfutées l'une après l'autre. Heidegger s'en prend d'abord à la troisième thèse. Les tenants de la deuxième thèse – ce sont par ordre chronologique Isaac Israéli, Avicenne et Thomas d'Aquin – ont recours à un passage tiré de *De l'interprétation* d'Aristote pour s'assurer un argument : « Les 'vécus' de l'âme, les *noemata* ('les représentations') sont des adéquations aux choses »¹⁴⁴. D'après Heidegger, il ne s'agit pas du tout ici d'une définition de l'essence de la vérité. Cependant, au lieu de donner une explication de ce dont Aristote parle dans ce passage, Heidegger préfère montrer la fidélité de Kant à cette deuxième thèse.

La réfutation de la deuxième thèse se produit lors de la mise en question du fondement ontologique de l'« accord ». Heidegger commence par aborder l'idée selon laquelle tout « accord », et donc toute « vérité » implique une relation. Au contraire, dit Heidegger, la « vérité » ne fait que présupposer une relation. D'où la structure de « tel-que » inhérente à la « vérité ». Ensuite, Heidegger met l'accent sur la nécessité de radicaliser l'interrogation pour parvenir à mettre en lumière la « connexion d'être » dans laquelle s'enracine cette relation présupposée par la « vérité »¹⁴⁵. Autrement dit, c'est parce qu'elle ne peut s'entendre structurellement à partir de la présupposition d'une

¹⁴³ Ibid., p. 265. Notons également que, suivant le geste de Heidegger, le concept traditionnel de vérité est désormais désigné par le mot de vérité, mis entre guillemets.

¹⁴⁴ Aristote, *De l'interprétation*, 1, 16a 6. La traduction, les guillemets et les paranthèses appartiennent à Heidegger.

¹⁴⁵ Heidegger, *Etre et Temps*, p. 267.

telle relation que la vérité réclame une interrogation radicale. Par ailleurs, la distinction néo-kantienne du jugement comme processus psychique réel et du jugement comme contenu idéal, elle ne peut pas non plus nous fournir la possibilité d'atteindre la structure de la vérité. D'après Heidegger, l'idée suivant laquelle le jugement comme contenu idéal réside dans l'« accord » ne nous permet jamais de décider si l'« accord », et donc la « vérité », est lui-même réel ou idéal ou encore d'un tout autre caractère¹⁴⁶. En dernière analyse, nous remarquons que le problème relève de la séparation même du réel et de l'idéal, et de ce qui va de pair avec cette séparation, c'est-à-dire la fondation du réel dans l'idéal, la *methexis*. La « théorie de la connaissance » n'a pas encore réussi d'y fournir une base ontologique ferme.

Une fois démarquée la définition de l'essence de la vérité comme l'« accord » du jugement avec son objet, la tâche qui s'impose d'emblée est celle de tirer au clair la détermination ontologique de l'énoncé. Est-ce que l'énoncé est le « lieu » de la vérité ? Bien évidemment, on n'aura la possibilité de répondre à cette question que quand la tâche de l'élucidation de la détermination ontologique de l'énoncé sera accomplie.

Pour Heidegger, l'énoncer (le juger) ne peut se définir ni comme la représentation au sens de processus psychique réel, ni non plus comme le représenté au sens de contenu idéal. L'énoncer est « un être », plus précisément « *l'être en rapport avec la chose même en train d'être* »¹⁴⁷. En ce sens, on peut dire que l'énoncer est une manière d'être du Dasein, une de ses possibilités existentielles. Quant à ce qui se montre dans l'énoncer, ce n'est rien d'autre que l'étant lui-même, l'étant en tant que tel, l'être de l'étant. Cet être en rapport avec... porte en lui-même le dévoilement de l'étant. Autrement dit, en tant qu'être en rapport avec l'étant lui-même, l'énoncer, et donc le Dasein, dévoile (*Entdeckt*) cet étant¹⁴⁸. Dans l'énoncer, l'étant se montre lui-même en son être-dévoilé (*Entdecktheit*). Si l'énoncer est une possibilité existentielle du Dasein et s'il a pour fonction de dévoiler l'étant, on peut donc reconnaître avec Heidegger que le Dasein se caractérise ontiquement comme un être-dévoilant (*Entdeckend-sein*), plus précisément comme un pouvoir-être-dévoilant. Dès lors, la vérité, l'être-vrai (*Wahrsein*), de l'énoncé doit être envisagée comme la vérité du Dasein. De là découle la

¹⁴⁶ Ibid., p. 267.

¹⁴⁷ Ibid., p. 269.

¹⁴⁸ Ibid.

nécessité d'entendre la vérité de l'énoncé à partir de la détermination ontique du Dasein, qui vient d'être explicitée. Dans l'optique heideggérienne, la vérité, l'être-vrai, n'est donc rien d'autre que le Dasein en tant que pouvoir-être-dévoilant. Par ailleurs, Heidegger souligne que le pouvoir-être-dévoilant trouve son soubassement ontologique dans la constitution fondamentale du Dasein, dans l'être-au-monde. La tâche est donc de montrer comment l'être-vrai comme pouvoir-être-dévoilant se fonde sur l'être-au-monde, par là même sur l'ouverture du Dasein.

Pour Heidegger, le phénomène le plus original de la vérité (l'être-vrai comme être-dévoilant) s'élucide dans l'ouverture du Dasein, dans l'être-au en tant que tel, plus précisément dans l'être en familiarité avec le monde. Comme il a été dégagé dans les considérations antérieures, cet être-en-familiarité-avec-le-monde, l'ouverture du Dasein, se caractérise par trois structures a priori fondamentales, à savoir la disponibilité, l'entendre et la parole. La structure de l'énoncé comme l'en-tant-que apophantique a été déjà découverte et distinguée de la structure d'en-tant-que herméneutique inhérente à la discernation au cours de l'analyse existentielle de l'entendre. Nous avons aussi constaté que le caractère dérivé de l'énoncé provient de l'enracinement de sa structure d'en-tant-que apophantique dans l'en-tant-que herméneutique de la discernation. Il est clair que le Dasein dévoile l'étant intérieur au monde sur la base de ces deux types d'explicitation. Maintenant, Heidegger distingue deux modalités de vérité. Il considère que ce qui est dévoilé dans l'explicitation doit être jugé de « vrai » en un sens second. Cependant, ce qui est vrai au sens premier, c'est le Dasein comme être-dévoilant. Il s'ensuit que la vérité au sens d'être-dévoilant est ontologiquement antérieure à la vérité au sens d'être-dévoilé. Dès lors, il convient d'interpréter la thèse de Heidegger, « *le Dasein est "dans la vérité"* »¹⁴⁹, comme suivant : La vérité est un existentiel du Dasein, ou bien, le Dasein est existentiellement vérité. Mais, on s'aperçoit d'emblée que l'affaire n'est pas aussi simple que l'on se l'imagine lors que Heidegger émet une deuxième thèse concernant le rapport du Dasein à la vérité, suivant laquelle « *le Dasein est, le plus souvent, dans la "non-vérité"* »¹⁵⁰.

Pour mieux comprendre la première thèse, il faut revenir sur le phénomène de la projection, qui appartient à la constitution d'être du Dasein. Rappelons que le Dasein en

¹⁴⁹ Ibid., p. 272.

¹⁵⁰ Ibid., p. 273.

tant qu'être-possible se projète constamment aussi bien sur un pouvoir-être propre que sur un pouvoir-être impropre. Dans le pouvoir-être impropre, le Dasein s'entend à partir du monde, il ne parvient qu'à une entente impropre de son être, c'est-à-dire qu'il s'entend comme un être-là-devant. Par contre, dans son pouvoir-être propre, le Dasein peut s'entendre à partir de lui-même, c'est-à-dire qu'il s'entend comme un être-au-monde, un être-là ou encore le souci. Heidegger prétend que la vérité comme être-découvrant ne peut se découvrir que dans le pouvoir-être propre qui appartient au Dasein. Car, cette possibilité d'être implique une ouvertude propre du Dasein. En dernière analyse, on peut dire que c'est parce que le Dasein se caractérise en son être par la projection sur un pouvoir-être propre qu'il est existentiellement vérité au sens d'être-dévoilant, qu'il est « dans la vérité », qu'il se dévoile lui-même de même qu'il dévoile l'étant intérieur au monde.

Quant à la deuxième thèse, il faut souligner qu'elle trouve sa justification dans le phénomène du dévalement¹⁵¹. Cooriginalement avec l'être-jeté et la projection, le dévalement appartient à la constitution d'être du Dasein. D'ailleurs, Heidegger prétend que le Dasein se montre le plus souvent sur le mode d'être-en-déval. Il est le plus souvent « perdu » dans la publicité. Dans son être-en-déval, le Dasein se laisse dominer par l'explicitation publique. Trois modalités fondamentales du dévalement, l'on-dit, la curiosité et l'équivoque, courent le risque d'occultier ce qui est dévoilé. Cela ne veut nullement dire que l'étant soit complètement en retrait dans le dévalement. Par contre, l'étant reste toujours dévoilé, mais cette fois-ci sur le mode du semblant. Plus précisément, sur le mode d'être-en-déval, l'étant ne retombe pas dans le retrait, mais qu'il se montre autrement qu'il est en lui-même. Parmi les manières d'être-occulté que Heidegger distingue au § 7, celle qui se rencontre le plus fréquemment dans le dévalement du Dasein est le masquage. C'est parce qu'il se montre le plus souvent sur le mode d'être-en-déval, parce qu'il se rapporte le plus souvent à l'étant qui se montre « sous un masque » que le Dasein est « dans la non-vérité ». D'où la nécessité de reconquérir sans arrêt l'être-dévoilé et la raison d'être de la phénoménologie. Pour Heidegger, il faut lutter « contre le semblant et le masquage » pour parvenir à l'être-dévoilé. Il faut « *extorquer l'être-dévoilé à l'étant* », parce que « *l'étant est ravi au*

¹⁵¹ Le phénomène du dévalement ne fait pas l'objet de la présente recherche. Pour plus de précisions, voir les §35, §36, §37 et §38 d'*Etre et Temps*.

retrait »¹⁵². D'ailleurs, l'être-dévoilé – la vérité dans son sens non-original – se considère comme un rapt¹⁵³. Heidegger trouve l'origine de la conception de la vérité comme rapt dans l'expression grecque « *aletheia* ». Il prétend que le terme *aletheia* atteste la présence chez les Grecs d'une entente préphénoménologique de l'être-dans-la-non-vérité comme détermination ontologique du Dasein.

De ces considérations découle une série de questions. Au niveau d'explicitation énonciative théorique, la reconquête de l'être-dévoilé implique sans doute une lutte contre le dévalement. La question est pourtant de savoir si le Dasein en tant que préoccupation discernant court aussi le risque d'être dans la non-vérité. Comme il a été précédemment montré, c'est parce que l'ouvertude du monde prend base sur l'ouvertude du Dasein que le Dasein, déterminé ontiquement comme un être-après-le-monde (la préoccupation), peut instaurer le commerce avec l'étant intérieur au monde ambiant par l'intermédiaire de la discernation. La discernation, avec sa structure d'en tant que herméneutique, permet au Dasein de s'appropriier chaque fois l'être (l'utilisabilité) de l'util à partir du réseau de renvois auquel il participe. Le monde, dit Heidegger, est chaque fois déjà pré-découvert à la préoccupation qui discerne, même s'il ne « *se signale à l'attention* » qu'au moment où l'util devient inutilisable¹⁵⁴.

Revenons maintenant sur le phénomène du dévalement et focalisons-nous sur l'on-dit qui est une modalité de ce phénomène. Même si Heidegger définit l'on-dit comme un « *état d'explicitation quotidien* », il ne s'abstient pourtant pas de reconnaître qu'il se concrétise dans la parole « *qui est déjà prononcée* »¹⁵⁵. Il est incontestable que le Dasein s'imisce dans le on à travers cette parole prononcée. L'on-dit en tant que « parole prononcée », discours, ou encore énoncé doit se considérer en dernière analyse comme un étant qui se rencontre au sein du monde ambiant. Dès lors, il faut admettre que l'on-dit en tant que parole prononcée se découvre comme un util dont l'utilisabilité, son « fait pour », n'est rien d'autre que de montrer un autre util intérieur au monde ambiant ou le Dasein.

¹⁵² Heidegger, *Etre et Temps*, p. 273.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid., p. 113.

¹⁵⁵ Ibid., p. 214, 217.

Pour que l'on-dit en tant qu'util se rencontrant au monde ambiant puisse être envisagé comme une manière de « montrer » revoilant, il faut que ce qui est revoilé dans l'état d'explicitation moyenne que représente l'on-dit soit en dehors du champ de la discernation du Dasein, c'est-à-dire en dehors du monde ambiant du Dasein. Car, c'est seulement dans cette condition que le Dasein est dépourvu de la possibilité d'entendre et de s'approprier originalement l'étant sur lequel porte l'on-dit, et par là, qu'il doit rester attaché à l'entente moyenne qui en découle. Mais, quel est donc l'étant qui échappe à la préoccupation qui discerne ? Tant que le Dasein se caractérise ontiquement comme un être-après-le-monde (la préoccupation) qui discerne, comment peut-on avancer l'idée que l'être-en-déval est une détermination ontologique du Dasein ? Si l'énoncé en tant que mode dérivé de l'explicitation s'enracine dans une explicitation originale qu'est la discernation, comment peut-on donc affirmer que l'énoncé peut être aussi bien dévoilant que revoilant ? Il ne suffit pas de déclarer que l'énoncé montre chaque fois l'étant en son être-dévoilé, et que c'est seulement au moment où il est repris, propagé, redit qu'il est susceptible de le revoiler en interrompant le « *rapport d'être* » que le Dasein entretient avec cet étant. Encore faut-il interroger cette interruption en direction de sa condition ontologique de possibilité. Dès lors, pour pouvoir justifier ce double caractère de l'énoncé, il faut ou bien montrer la possibilité d'un énoncer qui ne prend pas base dans la discernation, c'est-à-dire dans une appropriation originale, ou bien reconnaître que la discernation, elle aussi, court le risque de revoiler l'étant auquel il se rapporte.

Il nous reste encore à étudier l'analyse heideggérienne du caractère dérivé de la conception de la vérité comme l'accord entre l'énoncé et l'étant. Comme il a été déjà indiqué, chez Heidegger, l'énoncer se conçoit comme un être en rapport avec l'étant lui-même, comme une manière d'être qui appartient au Dasein. Dans la terminologie heideggérienne, cet être-en-rapport-avec est aussi nommé monstration. Et, l'énoncer en tant que monstration se détermine également comme dévoilement. Dans l'énoncer, l'étant se montre en son être-dévoilé. En effet, le dévoilement accompli par l'énoncer est d'une importance secondaire, car ce qu'il met en œuvre n'est rien d'autre qu'une réappropriation de l'étant. L'étant en tant qu'être-dévoilé est chaque fois déjà entendu dans l'ouvertude « en général », fût-ce non thématiquement. Ainsi entendu, l'étant est tout d'abord approprié par une explicitation originale que Heidegger appelle discernation.

La discernation comme une possibilité de l'être-après-le-monde dévoile l'étant à partir du genre d'être de l'utilisabilité (*Zuhandenheit*). Autrement dit, ce qui est dévoilé dans la discernation, c'est l'util en son utilisabilité. Il faut encore rappeler que la discernation dévoile l'util à partir du réseau de renvois dans lequel il s'insère. En effet, la discernation est une « vue » de l'ensemble que forme ce réseau de renvoi. Elle ne prend pas en « vue » un util déterminé en l'isolant des autres auxquels il renvoie. La « vue d'ensemble » porte aussi en elle-même la « vue » d'un util déterminé dans son utilisabilité. Tout en permettant de « voir » le tout, la discernation permet en même temps de « voir » le particulier.

Quant à l'énoncer, une autre possibilité de l'être-après-le-monde, il implique une modification du genre d'être de l'étant. L'énoncer consiste à faire voir l'étant en l'isolant du réseau de renvois auquel il participe. Dans l'énoncé, l'étant cesse de se montrer dans son utilisabilité, il se fait jour dans le genre d'être de l'être-là-devant (*Vorhandenheit*). Cependant, une fois qu'il est exprimé, prononcé, l'énoncé se transforme lui-même en un util, un étant intérieur au monde ambiant. Ainsi devenu un util, l'énoncé se laisse propager et redire. Pour Heidegger, même lors qu'il est exprimé, l'énoncé garde toujours en lui-même l'être-dévoilé de l'étant sur lequel il porte. C'est justement cet enracinement de l'être-dévoilé (l'étant) dans l'être-dévoilant (l'énoncé) qui échappe à l'interprétation traditionnelle de la vérité. D'ailleurs, elle n'est pas non plus en mesure de voir qu'elle n'est possible que dans le phénomène original de la vérité. Loin d'étudier phénoménalement l'énoncé, elle s'en tient à l'exprimé et envisage ce dernier et l'étant qu'il garde dans son être-dévoilé comme deux étants là-devant. La « vérité », elle aussi, devient du même coup une relation là-devant entre deux étants là-devant. En termes heideggériens, dans l'interprétation traditionnelle, « *la vérité comme ouvertude et être dévoilant par rapport à l'étant dévoilé s'est changée en vérité comme accord entre de l'étant là-devant intérieur au monde* »¹⁵⁶. Comme il a été déjà montré, l'intention de Heidegger n'est pas de réfuter le concept traditionnel de vérité, mais plutôt de mettre en lumière les fondements ontologiques sur lesquels il se dresse. Autrement dit, Heidegger cherche à établir la condition ontologique de possibilité de l'interprétation de la vérité comme accord entre l'énoncé et l'étant, et par là celle de la

¹⁵⁶ Ibid., p. 276.

science. De ces considérations on peut conclure que le « lieu » primaire de la vérité n'est pas l'énoncé qui se détermine comme un mode de l'explicitation de l'étant, mais par contre l'ouvertude du Dasein¹⁵⁷. La vérité est un existentiel. Cela veut dire qu'elle est constitutive de l'existentialité de l'existence, et donc de l'être du Dasein.

Il convient en dernier lieu d'aborder l'analyse de Heidegger concernant le genre d'être de la vérité et la présupposition de vérité¹⁵⁸. Suivant les analyses exposées ci-dessus, on peut deviner que la vérité n'a pour genre d'être ni l'utilisabilité ni l'être-là-devant. Au contraire, elle est de l'ordre du Dasein. Le Dasein, rappelons-le, est existentiellement vérité (l'être-vrai) au sens d'être-dévoilant. Alors, la vérité prend ses racines dans l'ouvertude du Dasein, puisque le Dasein est dans la mesure où il est son ouvertude. Autrement dit, le Dasein est chaque fois déjà découvert, car l'ouvertude appartient à sa constitution d'être. Heidegger explique le rapport du Dasein comme être-dévoilant à son ouvertude en termes suivants : « *Il n' 'y a' de vérité que dans la mesure où et aussi longtemps que (un) Dasein est* »¹⁵⁹. Quant à la vérité au sens d'être-dévoilé de l'étant, elle se fonde de la même manière dans l'ouvertude du Dasein. Si l'on veut, il n' « y a » de monde que dans la mesure où et aussi longtemps que (un) Dasein est. Puisque le Dasein est une préoccupation dévoilant, l'étant se montre en son être-dévoilé. Dès lors, ce qui est susceptible d'être présupposé, ce n'est donc aucunement la vérité comme l'être-dévoilant et comme l'être-dévoilé, mais au contraire, la « vérité » prise au sens d'adéquation entre l'énoncé et l'étant. La présupposition de la « vérité » trouve sa condition ontologique de possibilité dans le phénomène original de la vérité, c'est-à-dire dans le Dasein comme être-dévoilant, dans l'ouvertude, dans l'être-au-monde. En d'autres termes, c'est parce que la vérité est un existentiel du Dasein que quelque chose de tel que la « vérité » peut être présupposée.

De fait, à y regarder de plus près, la vérité et la non-vérité se manifestent comme deux déterminations a priori ontologiques du Dasein factif. Ceux-ci ne font pas l'objet d'une présupposition, mais qu'ils relèvent de l'entente de l'être qui constitue une possibilité existentielle du Dasein. Sans aucun doute, sur le plan énonciatif, l'être du Dasein ne saurait être élucidé sans qu'il soit au départ présupposé. Mais, cette présupposition de

¹⁵⁷ Ibid., p. 277.

¹⁵⁸ Ibid., p. 278-282.

¹⁵⁹ Ibid., p. 278.

l'être repose sur le fait que le Dasein se meut chaque fois déjà phénoménalement dans une entente non-thématique de son être. D'ailleurs, même là où il n'y a plus d'énoncé, la vérité est toujours déjà présupposé pour autant que le Dasein est. Comme Heidegger l'a souligné dans la partie introductive d'*Etre et Temps*, l'être doit être présupposé jusqu'à ce que l'entente de l'être inhérente au Dasein comme un être-au-monde soit tirée au clair. Evidemment, que l'être soit présupposé ne veut pas dire que l'on dispose d'un « *concept disponible* ». Ce que cette présupposition met à notre disposition, c'est bien plutôt d'un « *aperçu anticipé sur l'être* »¹⁶⁰. Et, comme nous venons de l'indiquer, c'est cet aperçu anticipé sur l'être qui provient de l'entente non-thématique de l'être, qui est un moment constitutif de l'existentialité de l'existence et dans laquelle le Dasein factif se meut toujours déjà.

A la lumière de ces considérations, on peut conclure à l'impossibilité du scepticisme. La dénégation de la vérité implique celle du Dasein et donc de l'être lui-même. Car, la vérité n'est pas « *au dehors de* » ou « *au-dessus de* » Dasein¹⁶¹. Au contraire, elle est le Dasein lui-même. Un « *sceptique* » ne peut réfuter la vérité qu'au cas où il serait en mesure de renoncer à lui-même. Pour que le sceptique puisse énoncer qu'« *il n'est pas* », il faut qu'il soit toujours déjà dans la vérité, qu'il soit toujours déjà découvert, dévoilé, et donc accessible à lui-même. C'est parce qu'il est dépourvu de la possibilité de l'autonégation que le « *sceptique* » ne saurait jamais nier la vérité. Par ailleurs, Heidegger s'oppose à l'idée d'un « *scepticisme* » pris au sens cartésien du terme. La « *doute* » ne peut être envisagée comme un point de départ pour parvenir à une « *vérité première* ». Car, « *la vérité ne se laisse pas démontrer en sa nécessité parce qu'il n'est pas possible de soumettre à preuve le Dasein eu égard à lui-même* »¹⁶². De même, il est impossible de faire reposer la vérité et la nécessité de sa présupposition sur une assise ferme à l'aide de la conception d'un « *sujet idéal* » comme a priori. Pour Heidegger, il s'agit là simplement d'« *un sujet idéalisé de manière purement imaginaire* »¹⁶³.

¹⁶⁰ Ibid., p. 31.

¹⁶¹ Ibid., p. 279.

¹⁶² Ibid., p. 280.

¹⁶³ Ibid., p. 281.

Ce qui échappe à cette conception, c'est le fait que la vérité et la non-vérité s'enracine dans la factivité du Dasein. D'après Heidegger, l'idée d'un « *sujet absolu idéalisé* » trouve son origine dans les « *résidus de la théologie chrétienne qui se sont immiscés dans la problématique philosophique et qui sont encore loin d'en avoir été radicalement évacués* »¹⁶⁴. Même les tentatives qui se donnent pour tâche de fonder phénoménalement l'« idéalité » du Dasein se développent sous l'emprise de la théologie.

¹⁶⁴ Ibid., p. 281.

CONCLUSION

Etre et Temps est une tentative de fonder l'ontologie fondamentale - la science de l'étant en tant que tel, la science de l'être de l'étant. Il porte sur la question du sens de être. Suivant sa prétention d'être une science, il se fixe pour tâche principale de thématiser, si l'on veut, d'objectiver le sens de être. Il procède à cette thématisation sur la base de l'idée de la différence de l'être et de l'étant. *Etre et Temps* est en même temps une interrogation sur la possibilité de cette thématisation. Mais, il faut souligner qu'il ne s'agit pas ici de deux tâches qui viennent l'une après l'autre. Par contre, la mise en œuvre de la première implique chaque fois nécessairement celle de la seconde, et réciproquement. Car, ce que la thématisation cherche à thématiser, ce n'est rien d'autre chose que son fondement même. Autrement dit, la thématisation cherche à se thématiser elle-même.

Si l'on tient en compte la démarche prévue par Heidegger pour la fondation de l'ontologie fondamentale, on s'aperçoit d'emblée que la thématisation du sens de être est conçue comme la dernière étape d'une série d'analyses phénoménologiques. Les deux premières étapes du projet heideggérien sont respectivement l'analyse de l'être du Dasein et celle du sens de l'être du même étant. Comme Heidegger l'indique expressément, l'analyse du sens de l'être du Dasein consiste à répéter l'analyse de l'être du Dasein, mais cette fois-ci de façon encore plus radicale, dans son rapport avec le phénomène du temps. L'analyse du sens de l'être du Dasein est exposée dans la deuxième section de la première partie d'*Etre et Temps*. Rappelons que cette analyse ne fait pas l'objet de la présente étude. Mais, en anticipant sur les analyses ultérieures, Heidegger donne dès la partie introductive du même ouvrage quelques indications sur le sens de l'être du Dasein. Le temps y serait envisagé comme l'horizon de toute entente de l'être, et le sens de l'être du Dasein se révélerait comme la temporellité. Pour parvenir à dégager le sens de être, c'est-à-dire la temporalité, il faudrait encore questionner après l'originalité ontologique du phénomène de temps. Même si Heidegger annonce dans la partie introductive que ce dernier questionnement serait élaboré sous le

titre *Temps et Etre* dans la troisième section de la première partie, on constate pourtant qu'il ne prend pas place dans *Etre et Temps*.

Du défaut de ce questionnement peut-on conclure à l'échec ou à l'abandon du projet de l'ontologie fondamentale ? Voici la question qui suscite tant de débats dans les milieux philosophiques actuels. Certains y voient un signe d'échec ou d'abandon alors que d'autres défendent l'idée selon laquelle Heidegger a comblé cette lacune par ses travaux postérieurs à *Etre et Temps*. Quelle que soit la position prise dans ces débats, chacun reconnaît néanmoins que cet ouvrage publié en 1927 est resté inachevé. S'il en est ainsi, quelles sont donc les raisons de cet inachèvement ? Où faut-il donc chercher ces raisons ? Dans les exigences d'une carrière académique ? Dans la problématique même du sens de être ? Ou bien encore dans la différence ontologique elle-même ? Et finalement, *Etre et Temps* est-ce vraiment un ouvrage inachevé ?

Nous nous sommes gardés intentionnellement de nous engager dans cette polémique qui dépasse largement les limites de notre recherche. Nous nous sommes décidés d'étudier en détail l'analyse fondamentale préparatoire du Dasein qui constitue la première étape de l'élaboration concrète de la question du sens de être. Nous avons pris le thème d'herméneutique – explicitation – pour le fil conducteur de notre étude. Car, Heidegger déclare vers la fin de la partie introductive d'*Etre et Temps* que la thématization du sens de être, et donc l'ontologie fondamentale, repose sur l'herméneutique. Essayons maintenant de récapituler les résultats de notre étude.

Dans *Etre et Temps*, la thématization du sens de être se révèle comme une possibilité d'être qui appartient à un étant déterminé. Heidegger préfère désigner cet étant par le terme Dasein, que l'on traduit en français par l'être-là. Comme il a été montré dans les analyses précédentes, le Dasein se distingue des autres étants par le fait même de pouvoir questionner après le sens de être. Le propre du Dasein tient à ceci qu'il est ontiquement ontologique. Cette thèse à laquelle nous avons fait référence à plusieurs reprises est également exprimée sous la formule suivante : « *Le Dasein est l'étant pour qui il y va dans son être de cet être même* ». De là découle l'idée selon laquelle le Dasein entend chaque fois déjà d'une certaine manière l'être et avec celui-ci son être propre. D'ailleurs, Heidegger considère cette entente préalable de l'être comme une détermination ontologique du Dasein ou encore comme un existentiel, un élément

constitutif de son existentialité. Le Dasein existe en tant qu'il est un étant ententif. C'est toujours sur le caractère préalable de cette entente que Heidegger veut mettre l'accent lors qu'il recourt aux adjectifs tels que non-thématique, pré-scientifique, pré-ontologique, pré-phénoménologique, courante et vague.

Par ailleurs, nous avons montré que cette entente préalable de l'être se rapporte au phénomène de la projection. Dire que le Dasein s'entend chaque fois déjà, fut-ce implicitement, signifie pour Heidegger qu'il se projette constamment sur des possibilités existentielles. La détermination de l'entendre comme projection repose sur l'interprétation du Dasein comme un être-possible. D'où l'idée selon laquelle ce que le Dasein n'est pas encore ontiquement, il l'est toujours ontologiquement. De fait, le caractère projectif de l'entendre inhérent au Dasein traduit parfaitement la structure fondamentale de son être interprété par Heidegger comme souci. Le Dasein est un être-en-avance-sur-soi. En d'autres termes, ontologiquement, le Dasein se manifeste comme un entendre projectif qui est toujours devancé par lui-même.

L'analyse de la structure phénoménale de l'entendre débouche sur la question de l'explicitation. En ce qui concerne cette question, Heidegger émet d'abord la thèse suivante : L'entendre ne relève pas de l'explicitation. Tout au contraire, c'est l'explicitation qui provient de l'entendre. Au sens ontologique du terme, l'explicitation signifie le développement, l'élaboration ou encore l'appropriation de ce que le Dasein entend chaque fois préalablement, plus précisément, de son être propre. Là où le Dasein s'entend, il se projette sur des possibilités existentielles, en même temps il s'approprie lui-même. L'explicitation est ainsi élevée au statut d'un existential fondamental du Dasein. Cooriginalement avec l'entendre, l'explicitation est constitutive de l'existentialité de l'existence. De ces considérations découle la définition heideggérienne du Dasein comme un entendre qui s'explicite.

Mais, l'affaire se complique d'emblée lors que Heidegger prend aussi ces deux ententiaux, l'entendre et l'explicitation, pour deux possibilités existentielles du Dasein. L'entendre est non seulement une structure a priori ontologique existentielle, mais une possibilité à laquelle le Dasein se rapporte constamment dans son existence. Pour confirmer le double caractère de l'analyse heideggérienne, il suffit de revenir sur sa déclaration que nous venons de citer plus haut: « *Ontiquement, le Dasein est*

ontologique ». Le Dasein s'entend, c'est-à-dire qu'il entend son être. Mais, il faut se garder de voir dans la structure préalable - a priori – de l'entente de l'être une certaine antériorité par rapport à l'existence. Puis que l'entente de l'être se produit dans l'existence et qu'elle est continuellement à l'œuvre dans celle-ci, il convient d'interpréter le Dasein comme un accomplissement perpétuel.

Il en va de même pour l'explicitation. Celle-ci n'est pas du tout seulement un existentiel qui trouve son fondement dans l'entente préalable de l'être, mais également une des possibilités existentielles insignes qui appartiennent au Dasein. Pour justifier cette considération, il convient de reprendre la constitution fondamentale du Dasein telle qu'elle a été posée par Heidegger dans l'analyse existentielle préparatoire du Dasein. Rappelons-nous que le Dasein y est défini comme un être-au-monde. La structure de l'être-au par laquelle Heidegger désigne aussi le là ou l'ouvertude du Dasein, implique celle de l'être-après. Le Dasein en tant qu'être-au-monde est aussi envisagé comme un être-après-le-monde. En d'autres termes, la familiarité du Dasein avec le monde se manifeste à travers la préoccupation dont Heidegger distingue deux modalités fondamentales, à savoir la discernation et l'énoncé. Si l'on tient en compte le fait que la discernation et l'énoncé soient aussi baptisées deux modalités de l'explicitation, on peut aussitôt en venir à l'idée que la préoccupation n'est possible que comme explicitation et vice versa. Le Dasein en tant que préoccupation discernant s'approprie l'utilisabilité de l'étant intérieur au monde ambiant, et par là même, en remontant jusqu'au bout des conjointures, ce à dessein de quoi il est, c'est-à-dire son être propre. En tant qu'être-au-monde-existant-en-préoccupation-discernant, le Dasein est un entendre qui s'explicité perpétuellement. Et, si l'entendre est constitutif de l'ouvertude du Dasein, il faut alors interpréter ce dernier non pas comme un état établi une fois pour toute, mais au contraire comme un accomplissement qui est toujours à l'œuvre.

En fait, à y regarder de plus près, nous voyons que la difficulté de l'analyse ontologique de Heidegger relève de l'une de ses thèses fondamentales, qu'il émet dès le début de l'analyse fondamentale préparatoire du Dasein. « *L'essence du Dasein tient dans son existence* »¹⁶⁵. Ce dont il s'agit dans cette thèse, ne peut être aucunement interprété comme un simple renversement de la conception traditionnelle de la primauté de

¹⁶⁵ Ibid., p. 73.

l'essence sur l'existence en faveur de ce dernier. Mais, c'est bien plutôt l'identité de l'essence avec l'existence. Ce que Heidegger donne à entendre par là, se manifeste expressément dans la phrase qui vient juste après cette thèse. « *En conséquence les caractères qui peuvent être relevés sur cet étant^a ne sont pas des "des qualités" là-devant d'un étant là-devant ayant l' "air" de ceci ou de cela, ce sont au contraire chaque fois pour lui des manières possibles d'être, et rien que cela* »¹⁶⁶. Dès lors, comme nous l'avons soutenu plus haut, l'entente et l'explicitation sont aussi bien des structures a priori ontologiques de l'existence que des possibilités existentielles qui appartiennent au Dasein. On peut ainsi affirmer que l'analyse ontologique de Heidegger s'installe justement sur le point de l'entrecroisement de la possibilité et du fondement de cette possibilité, en d'autres termes sur celui de l'existentialité et de l'existence.

Par conséquent, la différence ontologique doit être prise pour l'expression théorique de ce qui est phénoménalement indissociable, inséparable, indivisible. Car, dans sa factivité, le Dasein est indifférent de son être. Il a à être son être. On peut dire que le Dasein est en quelque sorte « dans » un solipsisme total. Plus précisément, le Dasein est le solipsisme même. Il est chaque fois déjà dé-couvert, transparent, accessible à lui-même. Il est toujours en face de lui-même. Répétons-le, Heidegger met en avant l'idée de la différence ontologique pour ne parvenir qu'à décrire sur le plan théorique cette indifférence essentielle au Dasein.

Il convient maintenant de revenir sur le thème de l'explicitation. Comme nous l'avons déjà indiqué, Heidegger y distingue deux modes fondamentaux, à savoir la discernation et l'énoncé. La discernation et l'énoncé sont traités respectivement dans l'analyse ontologique du monde et dans l'analyse de la structure existentielle de l'être-au. Pour Heidegger, la discernation est le mode original de l'explicitation alors que l'énoncé n'en est qu'un mode dérivé. Ce dont il dérive, c'est justement la discernation elle-même. Heidegger définit la discernation comme une « *vue d'ensemble* », un « *voir antéprédicatif* » qui permet à la préoccupation, et donc au Dasein, d'instaurer le commerce avec l'étant intérieur au monde ambiant. En d'autres termes, la discernation est ce qui permet au Dasein de s'orienter dans son monde environnant. De fait, aux yeux

^a C'est-à-dire le Dasein [Note de l'auteur de la présente étude].

¹⁶⁶ Ibid., p. 73 – 74.

de Heidegger, le monde ambiant dans son appartenance au monde est toujours déjà découvert en son être. Puisque le monde fait partie intégrante de la constitution fondamentale du Dasein, l'ouvertude du Dasein implique chaque fois nécessairement l'ouvertude du monde. Dès lors, la discernation a pour fonction de faire approprier au Dasein ce qui lui est toujours déjà propre, ce qui lui est toujours déjà accessible en son être. En ce sens, la discernation peut être considérée comme une explicitation initiale de ce que le Dasein entend chaque fois déjà implicitement. Il faut pourtant garder à l'esprit que l'explicitation mise en œuvre par la discernation n'accomplit pas elle-même la thématization, mais qu'elle en constitue le fondement. Au premier regard, la discernation semble concerner uniquement l'explicitation de l'être de l'étant intérieur au monde ambiant, ce que Heidegger désigne également par l'utilisabilité de l'util. Or, les analyses précédentes ont montré que tout en suivant la conjointure jusqu'au bout, la préoccupation discerne en fin de compte un « à dessein de quoi » au-delà duquel il n'y a rien à discerner. Cet « à dessein de quoi » est l'être du Dasein. Cela veut dire qu'avec la discernation, le Dasein s'approprie aussi bien l'être du monde ambiant et par là même l'util en son utilisabilité que son être propre. Comme l'entendre, la discernation est toujours à l'œuvre. Elle ne nécessite aucune prise de décision pour se mettre en marche. Tout en prenant le risque de déformer le discours de Heidegger, on peut même considérer la discernation comme une « attitude naturelle » du Dasein. Que la discernation s'enracine dans l'entente de l'être ne veut pourtant pas dire qu'elle est précédée par celle-ci. Mais, au contraire, ils fonctionnent tous de manière synchronique.

Par ailleurs, on a vu que la structure fondamentale de toute explicitation se détermine par le phénomène de l'« en tant que ». Pour Heidegger, la discernation qui est une explicitation ententive originale a la structure d'en tant que herméneutique existentielle alors que l'énoncé s'opère dans une autre structure, précisément dans celle d'en tant que apophantique. La transition de la discernation à l'énoncé implique la modification du genre d'être de l'étant qui fait l'objet de l'explicitation. L'étant qui s'explicite dans la discernation comme un util est montré par l'énoncé comme un étant là-devant. Le dévoilement de l'étant sur la base énonciative réclame donc le voilement de son utilisabilité. L'énoncé tire l'étant de l'entièreté de conjointure à laquelle il participe. Heidegger prétend que l'énoncé, et donc la thématization, consiste dans une abstraction de l'en tant que constitutif de la discernation. Comme il a été montré, Heidegger voit dans cette abstraction un changement de vue ou encore une prise de position spéciale.

En outre, il insiste sur le fait que l'énoncé en tant qu'abstraction de la structure inhérente à l'explicitation ententive se caractérise par la perte de vue du sol phénoménal sur lequel l'étant se montre de manière tout à fait originale. L'énoncé dépouille l'étant de son caractère de possibilité.

Dans l'analyse fondamentale préparatoire du Dasein, la philosophie en tant qu'ontologie phénoménologique se révèle ainsi être une explicitation – une herméneutique – au sens dérivé du terme. Elle est une considération énonciative théorique. Elle se fonde sur la discernation, et par la suite sur l'entente de l'être. Et, elle porte ce sur quoi elle se fonde. En termes heideggériennes, la philosophie remonte à ce dont elle jaillit.

Mais, il y a encore une autre question à laquelle nous avons essayé d'apporter une réponse convenable à la fin de notre étude. Si le Dasein entend son être fut-ce non-thématiquement, s'il s'approprie de par la discernation aussi bien l'être de l'étant intérieur au monde ambiant que son être propre, d'où vient donc la nécessité d'énoncer, de philosopher, de thématiser le sens de être ? Pourquoi faut-il donc fonder une ontologie phénoménologique ? C'est dans les paragraphes consacrés aux phénomènes de la parole, du dévalement et de la vérité que Heidegger traite cette question décisive.

Le phénomène du dévalement dont relève la nécessité de la philosophie se considère comme une modalité de l'ouvertude du Dasein, une détermination ontologique du Dasein autre que la projection. D'après Heidegger, dans sa factivité, le Dasein est d'abord et plus souvent en déval. L'être-en-déval se traduit par la fuite du Dasein devant lui-même. Il faut cependant éviter d'interpréter le dévalement comme la contrepartie de la projection. Heidegger indique expressément que le dévalement n'est possible que sur la base de l'entente de l'être. Le dévalement ne signifie donc aucunement l'absence ou l'interruption de l'entente de l'être inhérente au Dasein. Au contraire, ce sont deux phénomènes cooriginaux. Compte tenu de l'enracinement du dévalement dans l'entendre, on peut pour autant reconnaître à l'entendre une certaine primauté ontologique sur le dévalement.

Par ailleurs, nous avons constaté que Heidegger distingue trois modes fondamentaux du dévalement, à savoir le on-dit, la curiosité et l'équivoque. Parmi ceux-ci, le on-dit se présente comme l'explicitation publique au sein duquel le Dasein se meut d'abord et le

plus souvent. Le on-dit est en effet un ensemble d'énoncés où l'étant se montre autrement qu'il est en son être. En d'autres termes, dans le on-dit, l'étant se montre comme semblant, sous un masque. Cela veut dire que le on-dit revoile ce qui est chaque fois déjà dévoilé. Pour Heidegger, tant que le Dasein s'en tient au on-dit, il est dans la non-vérité. On s'aperçoit ainsi que l'énoncé en tant que mode dérivé de l'explicitation est subdivisée chez Heidegger en deux genres : l'énoncé qui montre l'étant à partir de lui-même et le on-dit en tant qu'énoncé qui montre l'étant autrement qu'il est en son être. Chez Heidegger, la phénoménologie qui se veut une monstration directe de l'étant lui-même tire sa raison d'être de l'immersion du Dasein dans le on-dit, ou bien encore de son séjour dans la non-vérité. La phénoménologie se révèle ainsi comme une lutte contre l'explicitation moyenne qu'implique le on-dit.

Mais, d'où vient donc le caractère d'être-revoilant inhérent au on-dit ? Et, quelles sont les conditions de possibilités de l'immersion du Dasein dans le on-dit là où il est caractérisé comme un être-au-monde-en-préoccupation-discernant ?

Heidegger considère que le caractère d'être-revoilant du on-dit relève du fait de répéter un énoncé déjà exprimé de façon orale ou écrite sans pourtant s'approprier originalement par la discernation l'étant que cet énoncé montre dans son être. Il apparaît ainsi que chez Heidegger, le on-dit déterminé comme le séjour du Dasein dans la non-vérité implique non seulement la répétition de l'énoncé, mais aussi la suspension de la discernation, et donc celle de l'explicitation ententive originale. Dans ce contexte, le on-dit se manifeste comme l'intente de l'être et partant la fermeture du Dasein sur lui-même. Cependant, il est bien évident qu'une fois l'énoncé exprimé, il devient aussitôt un util parmi d'autres se rencontrant au sein du monde ambiant du Dasein. Il est aussi incontestable que le Dasein ne peut instaurer le commerce avec l'énoncé exprimé en tant qu'util intérieur au monde ambiant que par l'intermédiaire de la discernation. Mais, chez Heidegger, curieusement, la discernation s'arrête là tout d'un coup. Bien que Heidegger reconnaisse au Dasein quotidien la possibilité de discerner l'énoncé comme util, il lui refuse pourtant la discernation de l'étant se montrant dans celui-ci. Comment faut-il donc interpréter ces considérations ? Le Dasein dans son être-en-déval tourne le dos à la discernation et par la suite à l'entente originale de l'être avec laquelle elle entre en rapport avec l'énoncé. Le dévalement du Dasein signifie donc l'emprise de l'énoncé déjà exprimé et divulgué sur l'explicitation ententive originale de l'étant qui se montre

dans cet énoncé même. Ce que demande le maxime « *droit aux choses mêmes* », prôné par la phénoménologie, ce n'est donc dans l'optique heideggérienne rien d'autre que le retour du Dasein à l'explicitation ententive originale, c'est-à-dire le retour du Dasein à lui-même. Mais, si l'on tient en compte que ce qui se montre dans l'énoncé pris au sens heideggérien du terme est l'étant lui-même, alors en dernière analyse il faut considérer ontologiquement le Dasein et donc l'ouvertude comme un retour constant à soi-même. La philosophie en tant qu'ontologique phénoménologique est une des modalités de ce retour. Mais contrairement à la discernation sur laquelle elle prend appui, la philosophie ne peut être mise en marche que suivant une « décision » prise par le Dasein. Le Dasein est « libre » aussi bien de s'en tenir au on-dit que de s'engager dans une considération énonciative théorique qui lui permettra de tourner vers lui-même.

Dans la présente étude, tout en suivant le fil conducteur de l'explicitation, nous avons cherché à élucider la possibilité et la nécessité de la philosophie, telles qu'elles sont élaborées dans le cadre de l'analyse préparatoire fondamentale du Dasein, exposée dans *Etre et Temps*, le maître ouvrage de Heidegger. Ce que nous avons obtenu jusqu'à présent nous permet simplement d'entrevoir l'importance de la question de l'herméneutique pour le projet heideggérien de l'élaboration d'une ontologie fondamentale. Certes, là où la présente étude prend son terme, une nouvelle question fait son apparition et une nouvelle recherche s'impose. Car, la cooriginalité de la projection et du dévalement nous empêche de parvenir à une compréhension plus raffinée de l'accomplissement d'une ontologie phénoménologique en tant que mode dérivé de l'herméneutique. La question décisive est de montrer comment le Dasein factif se libère du on-dit pour décrire originalement son être sur le plan énonciatif théorique. On ne peut apporter une réponse adéquate à cette question qu'une fois tirée au clair la possibilité existentielle propre du Dasein. Mais, pour cela il faudra étudier en détail la deuxième section de la première partie d'*Etre et Temps*, où Heidegger s'engage dans une recherche ontologique portant sur le phénomène de temps.

BIBLIOGRAPHIE

A. Ouvrages de Heidegger

- *Etre et Temps*, traduit par François Vezin, Paris, Gallimard, 1999
- *Platon : Sophiste*, traduit par Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle et Philippe Quesne, Paris, Gallimard, 2001
- *Acheminement vers la parole*, traduit par François Fédier, Wolfgang Brockmeier et Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1996
- *Introduction à la métaphysique*, traduit par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1998
- *L'interprétation phénoménologique de la critique de la raison pure de Kant*, traduit par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1982
- *Questions III – IV*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret et alii., Paris, Gallimard, 1976

B. Ouvrages Généraux

- ARISTOTE, *Organon – De l'interprétation* (t.2), traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1997
- DERRIDA Jacques, *De l'esprit – Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987
- DILTHEY Wilhelm, *Critique de la raison historique - Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, traduit par Sylvie Mesure, Paris, Cerf, 1992
- *Ecrits d'esthétique - suivi de la naissance de l'herméneutique*, traduit par Daniel Cohn et Evelyne Lafon, Paris, Cerf, 1995
- GADAMER Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996
- GREISCH Jean, *Ontologie et Temporalité – Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994
- *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris, Cerf, 2000
- GRONDIN Jean, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, Puf, 1993
- LEVINAS Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1994
- ÖZLEM Doğan, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) dersleri I-II*, İstanbul, İnkılâp, 1996
- PLATON, *Apologie de Socrate*, traduit par Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965
- *Alcibiade*, traduit par Maurice Croiset, Paris, Gallimard, 1998
- *Ménon*, traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin, Paris, Gallimard, 1984
- *Phédon*, traduit par Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965
- *Phèdre*, traduit par Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1995
- *Sophiste*, traduit par Léon Robin avec la collaboration de M. J. Moreau, Paris, Pléiade, 1942
- *Timée*, traduit par Luc Brisson avec la collaboration de Michel Patillon, Paris, Gallimard, 1999
- RICHARD E. Palmer, *Hermenötik*, traduit par İbrahim Görener, İstanbul, Anka, 2002

C. Articles

AUBENQUE Pierre, « Onto-logique », in Encyclopédie Philosophique Universelle (Vol.1) – L'Univers Philosophique, Paris, Puf, 1997, pp. 1-16

GREISCH Jean, « Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique », Revue Internationale de Philosophie, Vol. 54, No. 213, S eptembre 2000, pp. 447-468

GRONDIN Jean, « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et Méthode », Revue Internationale de Philosophie, Vol. 54, No. 213, septembre 2000, pp. 469-485

- « Herméneutique dans Sein und Zeit », in Heidegger 1919 - 1929 : De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein : actes du colloque (Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994), Paris, J. Vrin, 1996, pp 179-193

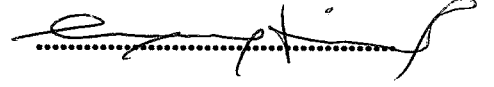
- « Herméneutique », in Encyclopédie Philosophique Universelle (Vol.2) – Les Notions Philosophiques (Tome 1), Paris, Puf, 1998, pp. 1129-1134



CIRCULAIRE DE SIGNATURES

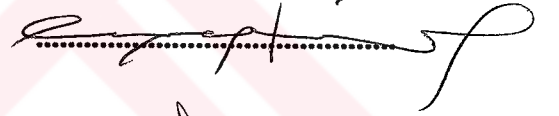
Directeur de recherche

Doç. Dr. Zeynep Doçuk (Akay)



Suffragants

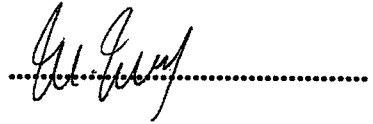
Doç. Dr. Zeynep Doçuk (Akay)



Yrd. Doç. Dr. Hülya UĞUR TANRIÖVER



Doç. Dr. Medağ Estel



Doç. Dr. İdil KAYA
Galatasaray Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Müdürü

Date de soutien du mémoire: