

Université de Montréal

Langage et commencement  
dans la pensée de Martin Heidegger

par  
Alexandre St-Pierre

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)  
en Philosophie  
option Philosophie au collégial

Avril 2004

© Alexandre St-Pierre, 2004



B

29

U54

2004

v. 015

22

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Langage et commencement  
dans la pensée de Martin Heidegger

présenté par :

Alexandre St-Pierre

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

*M. Claude Piché*  
président-rapporteur

*M. Jean Grondin*  
directeur de recherche

*M. Iain Macdonald*  
membre du jury

## Remerciements

Pour la réalisation de ce mémoire, je tenais à remercier M. Jean Grondin, pour ses précieux conseils de rédaction. Je voudrais également témoigner de mon appréciation pour l'appui constant reçu de Mme. Jocelyne Doyon, depuis le début de mes études, ainsi que de M. François Lepage, pour son soutien financier.

À Roxane Bernier...

## Résumé

Ce mémoire aura pour thème un examen du rapport entre le langage et l'idée de commencement dans la pensée de Martin Heidegger ; le but sera de montrer qu'il s'agit du cadre fondamental de ses réflexions sur le problème de la métaphysique. Nous tenterons aussi de cerner l'étendue problématique de ce rapport, qui est lié à la recherche d'une démarche proprement philosophique. Nous examinerons pour cela trois moments charnières de sa pensée.

D'abord, pour en orienter la compréhension, nous rattacherons ce thème aux problématiques traitées dans *Être et temps* de 1927, car c'est ce texte qui jette les bases théoriques qui donnent leur élan à l'œuvre ultérieure de Heidegger. Le problème de la métaphysique se solvant ici par l'élaboration d'une ontologie fondamentale, nous verrons de ce point de vue ce qu'il faut entendre par « commencement » et dans quelle mesure cela est lié à une remise en question des perspectives traditionnelles sur le « langage ». Ensuite, nous expliquerons pourquoi ces développements mènent à un renversement de perspective, un « tournant » qui donne lieu à une prise de position nouvelle à l'égard du problème de la métaphysique ainsi que sur la manière de traiter notre thème. Nous examinerons, à cet effet, certains opuscules des *Questions*. Enfin, il nous faudra montrer comment ce « tournant » trouve sa figure décisive dans une approche de la poésie de Hölderlin, approche qui est marquée par une prise de distance définitive à l'égard de la métaphysique. Nous verrons en quoi le langage poétique se voit accordé le privilège révélateur du commencement, ce à quoi nous serviront principalement les textes *Introduction à la métaphysique*, *Les hymnes de Hölderlin*, *La Germanie et le Rhin* et *Approche de Hölderlin*. En suivant ce parcours, nous verrons que la philosophie peut trouver une démarche qui lui est propre en resserrant les liens qui unissent les termes de ce rapport.

Mots-clés : philosophie, métaphysique, Heidegger, langage, poésie

## Abstract

The aim of this thesis is to establish the relation between «Language and Beginning» in Martin Heidegger's thought, in order to show his theoretical frame work on metaphysics. In addition, we show to what extent this relation is problematic for philosophy, which is looking for his own field of thinking; that is, by using three critical moments of Heidegger's philosophical path.

Referring to the 1927's *Being and Time*, from which he has set his theoretical basis for future work, we first direct the understanding of this relation. Accordingly Heidegger's project of a «fundamental ontology» aimed to establish metaphysics give us the opportunity to investigate what «beginning» means, therefore how it modifies the traditional view of language. As shown in *Pathmarks*, around a « turn » (*Kehre*), we explain why his project has failed and changes the meaning of the relation between « Language and Beginning ». Thus, we see that this « turn » founds its deciding figure in a Heidegger's approach of Hölderlin's poems, which is a definitive position against metaphysics. Following some Heidegger's interpretations, in the 1930's, we explain why the language of poetry is considered as a «beginning power». Finally, the given relation established here offers conclusive results for a proper philosophical way of thinking by tighten up the terms of this relation.

Keyword : philosophy, metaphysics, Heidegger, language, poetry.

## Table des matières

<b>Introduction.....</b>	<b>p.2</b>
<i>De la recherche scientifique à la recherche philosophique.....</i>	<i>p.2</i>
<i>Le problème de la métaphysique.....</i>	<i>p.5</i>
<b>Chapitre 1 : Le commencement et le langage dans <i>Être et temps</i>.....</b>	<b>p.10</b>
1. Le commencement et le <i>Dasein</i>	
<i>Le début et l'origine : deux perspectives sur le commencement.....</i>	<i>p.10</i>
<i>L'analytique du Dasein comme lieu de projection du commencement.....</i>	<i>p.17</i>
<i>La méthode phénoménologique et son logos.....</i>	<i>p.22</i>
2. Le <i>Dasein</i> et le langage	
<i>Le monde et sa significativité.....</i>	<i>p.24</i>
<i>Le sens comme horizon de l'ouverture du monde.....</i>	<i>p.29</i>
<i>Le statut originnaire du « parler » et le discours aliénant du « On ».....</i>	<i>p.35</i>
<i>L'être-soi-même et l'appel à soi par la voix du silence.....</i>	<i>p.41</i>
<i>L'inachèvement d' Être et temps.....</i>	<i>p.46</i>
<b>Chapitre 2 : Le « tournant » et le nouveau commencement.....</b>	<b>p.51</b>
<i>Vers une radicalisation de la finitude du Dasein.....</i>	<i>p.52</i>
<i>L'oubli de la différence et la pensée du « tournant ».....</i>	<i>p.61</i>
<b>Chapitre 3 : Le « tournant » et le nouveau langage.....</b>	<b>p.67</b>
<i>Le rapport historique entre l'Être et le logos.....</i>	<i>p.67</i>
<i>Vers un langage originel : Hölderlin et le statut privilégié de la poésie.....</i>	<i>p.71</i>
<i>Le poème et la différence : le commencement.....</i>	<i>p.82</i>
<b>Conclusion.....</b>	<b>p.86</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>p.92</b>

« La source est roc et la langue est tranchée. »

René Char, *Feuillets d'Hypnos*, 57<sup>1</sup>

« L'homme est un poème que l'Être a commencé. »

Martin Heidegger, *L'Expérience de la pensée*<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. René Char, « Œuvres complètes » dans *La Pléiade*, Paris : Gallimard, 1983, p. 189.

<sup>2</sup> Cf. Martin Heidegger, « L'Expérience de la pensée » dans *Questions III et IV*, Paris : Gallimard, 1976, p. 21.

## Introduction

### *De la recherche scientifique à la recherche philosophique*

Autour de quelles préoccupations théoriques gravite en général le problème du langage et du commencement ? En quoi peut-il être pertinent pour la recherche, hormis l'intérêt que nous portons ici à la pensée de Heidegger ? D'abord, il faut voir que les thèmes du langage et du commencement forment un cadre dans lequel se déploie pratiquement tout travail de recherche. Toute recherche nécessite, en effet, un « commencement », un point de départ, soit une démarche en vertu de laquelle elle aborde un thème particulier d'une manière déterminée, ce qui se traduit souvent par le choix d'une méthode ou d'une perspective d'approche bien précise. Or, une démarche ne va pas sans découler d'un problème, d'un étonnement ou d'une interrogation, soit de la nécessité d'écrire ou d'exposer quelque chose. Toute recherche est donc aussi, tôt ou tard, vouée au « langage », à user de mots et de concepts. Son progrès dépend même souvent entièrement du développement de cet appareillage qu'elle doit sans cesse raffiner par la création de nouveaux concepts et de nouvelles structures symboliques dont la complexité dépasse parfois largement celle de nos langues naturelles. Inversement, il appert que le développement du langage, de son côté, dépend du caractère distinctif de la recherche qui y fait appel et de la particularité de sa démarche. L'idée de « symbole », que l'on trouve par exemple chez Ernst Cassirer, signifie que les concepts opératoires d'une science agissent un peu comme des leviers ou des instruments auxquels rien ne correspond immédiatement dans les données sensibles de l'expérience, comme ils sont avant tout le résultat de l'unité qu'ils y produisent eux-mêmes, laquelle varie selon l'approche particulière de chaque science. Comme il y a, à toute fin utile, autant d'objets de science que de façons de structurer la réalité, on peut s'attendre, en effet, à ce que celle-ci soit interprétée suivant des perspectives de

langage qui ne soient pas nécessairement compatibles entre elles, comme en témoigne, par exemple, le symbolisme des mathématiques, qui est fort loin du langage utilisé en psychologie ou en sociologie<sup>1</sup>.

C'est pourquoi, compte tenu des multiples possibilités qui s'offrent à la recherche dans ce contexte, un tel cadre, même s'il est prépondérant, n'est pourtant pas si simple à considérer au premier chef. Il peut même parfois lui créer suffisamment de difficultés pour que celle-ci s'interroge sur son bien-fondé et le prenne ainsi pour thème directeur, même si ce n'est pas explicitement dans les termes que nous utilisons. Dans ce cas, ce qui incombe à la recherche est d'aller au-delà des perspectives déterminées par les disciplines scientifiques afin de considérer la source de leurs déterminations épistémologiques, même celles qui font du langage le thème central de leurs réflexions, car, en tant que sciences, elles ne sont pas pour autant dispensées de tels problèmes. Au XIX<sup>e</sup> siècle, par exemple, émergeant des difficultés croissantes que pouvaient rencontrer les sciences dans leur utilisation du langage ainsi que du besoin de dépasser le cadre traditionnel de la grammaire, qui s'était surtout consacrée jusqu'alors à la description des langues naturelles, la linguistique s'était donnée pour tâche d'établir un savoir positif des langues et d'en dégager les principes fondamentaux. Or, celle-ci avait connu un développement si rapide et si vaste qu'elle a fini par se disperser suivant des méthodes d'approche et des champs d'intérêt<sup>2</sup> qu'il devenait très difficile de concilier au sein d'une seule et même perspective, au point que l'apport de ses outils théoriques n'allait pas suffire de lui-même à surmonter les différents problèmes qu'un tel éclatement finit par engendrer ; aussi préfère-t-on aujourd'hui parler de « sciences du langage »

<sup>1</sup> Voir Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques. Tome 1 : le langage*, Paris : Éd. de Minuit, 1972, p. 13-58.

<sup>2</sup> Comme méthode d'approche, on peut penser à la sémantique et à la morphologie. La psycholinguistique et la sociolinguistique seraient aujourd'hui des exemples de champs d'intérêt dans lesquels la linguistique se serait dispersée. Voir Sylvain Auroux, *La philosophie du langage*, Paris : Presses universitaires de France, 1996, p. 2-4.

plutôt que de « linguistique » pour témoigner de cette diversité et du fait que l'on ne fait peut-être plus face à un savoir autonome et bien circonscrit du phénomène. C'est pour ces raisons que l'on a vu naître, à la même époque, principalement à partir des travaux de Frege et de Russell, des domaines de réflexion comme la philosophie du langage et la logique formelle, qui se donnèrent pour tâche non seulement d'examiner les soubassements théoriques à la source des différentes méthodes utilisées dans ces sciences, mais aussi d'aborder le langage en portant une attention particulière aux grands systèmes logiques, comme la recherche d'un point d'ancrage originaire pour toute thématique pouvant éventuellement porter sur lui. On supposait ainsi l'existence d'une structure idéale de langage ayant des propriétés universelles et valables pour n'importe quelle langue naturelle, considérant que la plupart des problèmes théoriques des sciences positives étaient liés à un mauvais usage ou à une mauvaise compréhension d'une telle structure<sup>3</sup>.

À ce niveau, on qualifie généralement la recherche de « philosophique », dans le sens où, au-delà de l'importance que peut susciter, par exemple, l'étude d'un phénomène comme le langage, elle cherche à déterminer rigoureusement, en parallèle, un commencement théorique, considérant que la possession d'une méthode pour aborder ou résoudre un problème n'est jamais décidée d'avance ni complètement gagnée, s'il est vrai, comme le dit Descartes, que, pour parvenir à une connaissance ferme et assurée, il faut « commencer tout de nouveau dès les fondements »<sup>4</sup>. Comme elle doit pour cela suspendre tout rapport déterminé avec un quelconque appareil conceptuel ainsi que toute perspective d'orientation ou méthode sur laquelle elle aurait pu immédiatement s'appuyer, il en va dès lors de la démarche de toute recherche scientifique, d'où l'importance de la philosophie, qui s'assure ainsi de la solidité et du sens que

<sup>3</sup> Sur ces développements à propos de l'émergence des sciences du langage et des travaux effectués sur le langage en philosophie, voir Sylvain Auroux, *op. cit.*, p. 1-14, 287-324 et 359-394.

<sup>4</sup> Cf. René Descartes, « Œuvre et lettres » dans *La pléiade*, Paris : Gallimard, 1953, p. 267.

doit avoir l'édifice du savoir. Seulement, comme un tel cadre n'est pas d'abord déterminé pour elle, il ne faut pas s'étonner que les résultats auxquels elle parvient puissent être fort disparates, de même que les façons dont la philosophie se comprend elle-même au départ. Parler de « philosophie du langage » à cet égard, à la manière d'un domaine et d'un objet bien circonscrits, serait pratiquement un contresens. À la rigueur, au-delà de l'intérêt de la réflexion logique et épistémologique, comme elle ne dispose pas d'emblée d'une méthode et d'un objet qui lui seraient propres, la réflexion philosophique peut encore se demander s'il est possible pour elle de s'approprier un thème comme le langage d'un point de vue originaire ou encore si l'élaboration d'une perspective de commencement peut même lui être accessible. Peut-elle seulement prétendre pouvoir y parvenir sans disposer minimalement d'un certain appareil conceptuel ? Lui est-il seulement possible de s'extraire d'un tel rapport, qui constitue le cadre de toute réflexion ? Que reste-t-il à la philosophie, somme toute, en dehors du contexte des sciences ? De ces questions, on voit que, au-delà de la structure qui sous-tend déjà tout travail de recherche, le thème « langage et commencement » peut être envisagé comme un problème fondamental concernant la possibilité d'un questionnement proprement philosophique. Dans ce cas, en s'interrogeant sur la particularité de sa démarche, la recherche philosophique peut être amenée à considérer une tradition qui remonte à l'époque de son propre commencement historique chez les Grecs : la métaphysique.

### *Le problème de la métaphysique*

Dans sa *Critique de la raison pure*, Kant expliquait que pour se démarquer des sciences, la philosophie s'en remettait toujours à un savoir métaphysique. Les sciences s'étant emparées du domaine des connaissances empiriques, il ne pouvait rester à la philosophie que des connaissances purement rationnelles,

soit des thèmes que la tradition, depuis les Grecs, avait toujours mis directement en rapport avec le domaine suprasensible : l'âme, Dieu, la liberté, la finalité de la nature en général, *etc.* Au début, le terme de « métaphysique » désignait l'ensemble des traités d'Aristote qui faisaient suite à ceux de la « physique », ayant ainsi une simple valeur de classification pour dénoter le type de contenu philosophique de ces traités, mais il allait pourtant finir par constituer à lui seul un champ de réflexion à part entière, si bien qu'il a vite été associé à tout savoir dont les connaissances portaient au-delà du « physique », c'est-à-dire de l'expérience sensible<sup>5</sup>. Pour Kant, ce savoir se veut également une connaissance fondamentale de la nature en général avec tous ses domaines particuliers, fondant de surcroît les principes des sciences qui étudient ces domaines, même ceux des sciences qui produisent des connaissances *a priori*, comme les mathématiques, car ces connaissances ne constituent pas forcément en elles-mêmes une base suffisante pour fonder le domaine entier des connaissances purement rationnelles.

Cette généralité ne fait donc pas de doute, pour Kant, quant à son importance ; au-delà de la possibilité de pouvoir aborder certains thèmes inaccessibles aux sciences, il y va aussi du bien-fondé de l'édifice du savoir. Pourtant, Kant constate que, au-delà de cette prétention à vouloir être un savoir premier et fondamental, la métaphysique, depuis Platon, se présente comme une totale disparité de principes contradictoires qui n'offrent aucune pierre de touche convenable pour trancher ; jusqu'ici, sa démarche semble consister en de purs tâtonnements parmi un amalgame de concepts qu'elle utilise sans les avoir jamais rigoureusement déterminés, notamment parce que, se voulant *a priori*, elle ne peut pas en vérifier la validité à l'aide du support de l'expérience. Personne ne doute, en effet, de la fécondité du savoir empirique, qui a pu faire ses preuves : les diverses sciences qui l'ont pris en charge, soit les mathématiques

---

<sup>5</sup> Cf. Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris : Gallimard, 1953, p. 66-67.

et la physiques, sont effectives et bien réelles, elles produisent des connaissances essentiellement vérifiables. La philosophie, en revanche, pour autant qu'elle s'intéresse plus spécifiquement au domaine suprasensible et à des connaissances métaphysiques, n'a jamais pu atteindre leur succès : en ce sens, elle reste encore privée de commencement. Face à ce problème, en s'inspirant de l'effectivité du savoir mathématique, qui est un savoir entièrement fondé sur des connaissances pures, Kant entendait établir et fonder cette possibilité propre à la réflexion philosophique, soit à partir d'une déduction *a priori* des catégories de base de notre entendement qui sont à la source de tous nos concepts qui structurent et rendent possible notre expérience, comme le concept d'espace, nécessaire pour que puisse s'établir des relations entre des entités mathématiques.

Plus près de nous, Heidegger parlera de la métaphysique comme d'un savoir qui consiste à dépasser « l'étant », tout ce qui est, pour se rapprocher de « l'Être », de ce qui rend compte de la possibilité de l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire de ce qui fait que l'étant « est », son fondement ; la métaphysique est, en ce sens, une « ontologie », un discours sur l'Être. Selon lui, ce rôle de fondation auquel Kant rattache ainsi le travail de la philosophie se comprend comme une ontologie ou une métaphysique, mais à un échelon supérieur : la *metaphysica specialis*, qui s'occupe de fonder les diverses régions de l'étant *a priori*, comme c'est le cas, par exemple, chez Kant, de la métaphysique des mœurs, qui s'occupe du domaine de la liberté humaine, nécessite au départ une *metaphysica generalis*, c'est-à-dire un discours qui la fonde originairement en s'occupant de rendre compte de l'Être de l'étant en général. Pour Heidegger, le problème de la métaphysique réside dans son incapacité à questionner proprement l'Être ; à chaque fois, à son insu, quand elle prétend le questionner, elle aurait en tête l'étant. À la rigueur, en cherchant à établir la possibilité de la métaphysique, même le discours « critique » de Kant, s'il a toutefois le mérite de poser le problème de la possibilité de la manifestation de l'Être de l'étant, pourrait être

empreint du langage de la métaphysique qu'il cherche à dépasser, soit en étant tributaire d'une compréhension de l'Être qu'il n'aurait pas véritablement clarifiée et fondée au départ, utilisant ainsi une conceptualité encore inadéquate<sup>6</sup>. Loin d'être évident, en effet, le choix d'une perspective de langage appropriée, s'il n'est pas sans conséquence sur la rigueur de la démarche, est d'autant plus difficile à déterminer quand l'accès au commencement lui est d'abord suspendu.

C'est en vertu de ce constat que, dans les multiples développements de sa pensée autour du problème de la métaphysique, Heidegger aura toujours considéré ce jeu constant qu'entretiennent entre eux le langage et le commencement. Déjà, en 1927, dans *Être et temps*, pour développer son projet d'une ontologie fondamentale, perspective de commencement théorique dont la clef est une analytique du *Dasein*, il était exigé que soit déterminé à neuf le statut ontologique du langage, lequel allait même relever en priorité de la dimension rhétorique du discours plutôt que de sa structure « logique » ou de ce que nous conceptualisons comme « langue articulée ». Or, même une telle approche, peut-être parce qu'elle n'était pas encore suffisamment radicale, n'allait pas suffire pour que Heidegger puisse mener à terme l'ontologie fondamentale, d'autant plus qu'il considérait déjà comme « provisoire » l'analytique du *Dasein*, alors que le « temps » devait constituer l'horizon de toute compréhension du sens de l'être et nécessiter l'élaboration d'une conceptualité d'un autre niveau. C'est pourquoi, autour de 1929, la pensée de Heidegger subira différents remaniements qui mèneront à la pensée du « tournant », laquelle se veut conforme au retournement de l'Être, qui, dans sa différence avec l'étant, se refuse et se retire, conformité qui exigera certes de penser le commencement à rebours de la métaphysique et de son langage. Or, c'est au milieu des années 30 que ce « tournant » trouvera sa figure définitive,

---

<sup>6</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 68-73 et 298-302.

lorsque, revenant sur les rapports qu'entretiennent entre eux l'Être et le *logos*, notamment dans l' *Introduction à la métaphysique*, Heidegger découvrira la nécessité d'accentuer d'autant plus les liens qui unissent entre eux le langage et le commencement, ce qu'une approche de la poésie de Hölderlin rendra finalement incontournable. Dans un contexte où l'on cherche alors à se défaire définitivement de la métaphysique, cette approche fera découvrir à Heidegger le privilège insigne de la poésie en tant que jaillissement originel, c'est-à-dire en tant que langage inaugurant en lui-même le commencement. Ainsi, à chaque fois, d'un chemin à l'autre de la pensée de Heidegger, le lien entre le langage et le commencement se resserre dans ce qu'il a de plus essentiel<sup>7</sup>.

S'il est possible, avec Heidegger, de mettre en évidence les raisons qui font du langage et du commencement des termes appropriés l'un à l'autre ainsi qu'un cadre fondamental de réflexion pour la philosophie, nous proposons, à cette fin, d'approfondir ce thème autour des réflexions de cet auteur. Nous examinerons pour cela trois moments déterminants de son chemin de pensée où il est possible, à chaque fois, de dégager une figure déterminante de ce rapport : le projet d' *Être et temps*, l'amorce de la pensée du « tournant » et l'approche de la poésie de Hölderlin. Nous pourrons, par cette démarche, circonscrire l'étendue problématique de notre thème.

---

<sup>7</sup> Ce serait en fait tout son itinéraire de pensée qui en serait marqué, comme c'est à partir de ses réflexions sur le langage, dans ses premiers écrits des années 10, alors qu'il accordait un primat théorique à l'idéalité de la logique afin de se démarquer du psychologisme dominant de l'époque, que s'est développé, à peine quelques années plus tard, dans sa thèse consacrée à Duns Scot, son intérêt pour l'ontologie. L'idée de cette thèse était de dépasser la perspective d'une simple théorie du *logos* pour fonder originellement le domaine d'idéalité sur lequel elle repose, soit en accordant au « sens » une primauté ontologique. Voir A.L. Kelkel, *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris : Vrin, 1980, p. 21-32 et 45-74.

## Chapitre 1

### Le commencement et le langage dans *Être et temps*

« Certes, nous autres hommes, nous ne pouvons jamais commencer par le commencement – seul un dieu en est capable –, nous sommes contraints de débiter, c'est-à-dire de démarrer sur quelque chose qui ensuite mène à l'origine et l'indique. »

Martin Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin*<sup>1</sup>

Pour débiter, voyons, à partir du texte inaugural de 1927, comment s'oriente la problématique du langage et du commencement chez Heidegger. Les développements que nous dégagerons ici seront en effet très déterminants, car tous les textes que nous examinerons par la suite seront constamment mis en rapport avec ces derniers.

#### 1. Le commencement et le *Dasein*

*Le début et l'origine :  
deux perspectives sur le commencement*

Précisons d'abord que, dans *Être et temps*, Heidegger ne traite pas explicitement de la question du « commencement » ; seul le thème du « langage » fait l'objet de considérations théoriques bien précises, comme en témoignent les nombreux paragraphes où il en est fait mention. Pourtant, celles-ci n'apparaissent pas d'entrée de jeu. D'entrée de jeu, justement, ce qui se présente est le début de l'œuvre, son « commencement ». À cet égard, *Être et temps* donne suffisamment d'indications pour nous permettre d'orienter cet aspect. D'ordinaire, commencer quelque chose, c'est, avant tout, le débiter, le mettre en route à partir d'un lieu déterminé. De ce point de vue, *Être et temps*

---

<sup>1</sup> Cf. Martin Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin. La Germanie et le Rhin*, Paris : Gallimard, 1988, p. 16.

commence par la citation d'un passage du *Sophiste* de Platon qui met en scène l'Étranger d'Élée et des hommes qui discutent de la nature de l'« étant » :

« Car manifestement, vous êtes bel et bien depuis longtemps familiers de ce que vous visez à proprement parler lorsque vous employez l'expression 'étant' ; mais pour nous, si nous croyions auparavant le comprendre, voici que nous sommes tombés dans l'embarras. »<sup>2</sup>

Ces hommes, malgré l'apparente assurance de leur savoir, ne sont même pas en mesure de dire proprement ce que signifie proprement l'« étant », ce qui les distingue de ceux qui, tout comme l'Étranger, admettent au moins la perplexité de la question et ont le souci d'établir une tentative authentique de réponse. Heidegger ajoute :

« Avons-nous aujourd'hui une réponse à la question de savoir ce que nous entendons à proprement parler par le mot 'étant' ? Nullement. Ainsi, il s'impose de poser à neuf la question du sens de l'être. Et sommes-nous donc aujourd'hui seulement dans l'embarras de ne point comprendre l'expression 'être' ? Nullement. »<sup>3</sup>

Comme le fait remarquer J. Sallis, ce par quoi débute les propos de Heidegger, parlant ainsi de « l'aujourd'hui », ressemble à une tentative d'appropriation pour lui-même de cet embarras dont la perplexité exige que soit posée à neuf la question de l'Être :

« Où commence Être et temps ? Il commence en ce lieu où nous, aujourd'hui, sommes déjà d'emblée. Aussi le lieu de son commencement ne correspond-il pas à ce stade qu'atteint l'Étranger lorsqu'il soulève la question du sens de l'être, mais plutôt à ce lieu qu'occupent ceux qui demeurent sans perplexité devant l'être, ceux qui n'ont aucune compréhension de la question.»<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Il s'agit du texte en exergue de l'ouvrage. Sauf indication contraire, toutes nos références à *Être et temps* se rapportent ici à la traduction d'Emmanuel Martineau. Cf. Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris : Authentica, 1985, p. 23.

<sup>3</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 23.

<sup>4</sup> Cf. John Sallis, « Où commence Être et temps » dans *Être et Temps de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche* (sous la direction de Jean-Pierre Cometti et Dominique Janicaud), SUD, 1989, p. 19.

Cette question problématique n'a, en effet, rien de précisément nouveau, car elle avait été posée bien avant nous, par les anciens, à l'époque du grand commencement grec de la philosophie. Le début de l'œuvre n'a donc pas le sens d'un point fixe à partir duquel émergerait la pensée ou la réflexion, mais bien un lieu où celle-ci est déjà proprement engagée et commencée ; certes, il faut bien que la pensée puisse avoir en main un thème digne d'intérêt, un problème ou une question qui puisse orienter sa démarche. On aura maintes fois signalé cet intérêt de Heidegger pour la pensée grecque et pour la question de l'Être, dont une lecture de Brentano, traitant du problème de l'Être chez Aristote, aurait été l'élément déclencheur<sup>5</sup>. Or, de ce commencement grec, il ne saurait être question justement d'une reprise à l'aveuglette ayant, par exemple, une valeur simplement historique. Il faut en effet s'assurer de l'authenticité de ce que nous prenons comme début. En ce sens, commencer veut dire aussi s'approprier authentiquement et originairement le commencement. C'est pourquoi le début d' *Être et temps* doit partir d'un problème qui lui est propre ou tout au moins justifier autrement que par une simple référence aux Grecs l'intérêt de la question qu'il prend comme point de départ. Un tel début, loin d'être laissé à lui-même, doit donc à la fois figurer comme ce qui est visé comme tâche, comme un commencement à venir qui cherche à se justifier lui-même :

« Mais c'est précisément la tâche du commencement que celle qui consiste à nous amener dans ce mouvement grâce auquel l'Étranger laisse derrière lui les 'conteurs d'histoire' sans perplexité – celle qui consiste à nous acheminer, au moyen de la perplexité, vers le sens de la question du sens de l'être, vers un engagement dans la question. »<sup>6</sup>

Heidegger indique alors le sens qu'il entend donner à l'ouvrage dans son intégralité :

<sup>5</sup> À titre d'exemple, voir Martin Heidegger, « Phénoménologie et pensée de l'être » dans *Questions III et IV*, Paris : Gallimard, 1976, p. 325-326, 341 et 353.

<sup>6</sup> Cf. John Sallis, *op.cit.*, p. 19.

« Ainsi, il s'impose, au préalable, de réveiller tout d'abord une compréhension pour le sens de cette question. L'élaboration concrète de la question du sens de l' 'être' constitue le propos du présent essai. L'interprétation du temps comme l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général, tel est son but provisoire. »<sup>7</sup>

En effet, contrairement aux anciens, Heidegger n'entend pas simplement répondre à la question de l'Être, mais « l'élaborer » et en déterminer le sens. C'est que si, avec cette question, les anciens rendent possible, pour nous, le commencement, celle-ci ne nous arrive pas suivant le même écho, même si, comme eux, nous sommes privés de réponse et devons admettre notre embarras. Pour eux, cet embarras avait donné lieu à d'innombrables débats qui, dans leurs développements historiques, ont modifié le sens originel de la question, si bien que :

« La question est aujourd'hui tombée dans l'oubli, quand bien même notre temps considère comme un progrès de réaffirmer la 'métaphysique'. »<sup>8</sup>

Ainsi, pour nous, ce qui avait laissé les Grecs sans répit est devenu trivial et vide de sens. Cela serait même tributaire de ce que les anciens avaient conquis dans leurs réflexions, soit différents préjugés contre la pertinence même de la question. C'est pourquoi, à la différence des anciens, la question de l'Être se manifeste, pour nous, avec une difficulté supplémentaire, celle de devoir être arrachée à ces préjugés :

« En accédant ainsi à la suprématie, la tradition, bien loin de rendre accessible ce qu'elle 'transmet', le recouvre d'abord et le plus souvent. Elle livre ce contenu transmis à 'l'évidence', et barre l'accès aux 'sources' originelles où les catégories et les concepts traditionnels furent puisés, en partie de manière authentique. La tradition va même jusqu'à plonger complètement dans l'oubli une telle provenance. Elle supprime jusqu'au besoin de seulement comprendre un tel retour en sa nécessité propre. »<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 23.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>9</sup> Cette difficulté devra par ailleurs être surmontée par ce que Heidegger caractérisera aussi par une « destruction de l'histoire de l'ontologie », dont la tâche est, par une critique positive de la tradition, de s'appropriier les expériences originaires et déterminantes de l'Être qu'elle a laissées recouvertes à travers ses différents développements, travail qui ne prendra vraiment forme cependant que dans l'œuvre ultérieure de Heidegger. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 39.

Pour justifier l'intérêt de la question, la première stratégie de Heidegger est alors de faire voir, au sein même de la tradition métaphysique, l'insuffisance des réflexions par lesquelles elle en serait venue à en occulter la nécessité. Ce qui ressort de la tradition est que l'Être est un terme si général qu'il dépasse le cadre « genre/espèces », généralité qui en ferait, somme toute, un concept clair que l'on peut toujours présupposer, rendant superflu tout éclaircissement supplémentaire. Or, fait remarquer Heidegger, comme il est toujours présupposé en chaque concept, répugnant ainsi à toute tentative de définition, cette généralité en fait plutôt un concept des plus obscurs, qui mérite, à tout le moins, éclaircissement. En fait, ce caractère indéfinissable permet seulement de dire que l'Être est impossible à caractériser ou à conceptualiser à la manière d'un étant, constat qui exige justement que l'on s'interroge sur son « sens ». Mais il y a pire, car la tradition, dans ses multiples développements, sous-entend toujours, de part et d'autre, une compréhension de l'Être qu'elle n'élucide jamais rigoureusement, prétextant son « évidence ». Pour Heidegger, cette compréhension n'est guère plus qu'une intelligence vague et moyenne qui n'apporte aucune solution à l'obscurité du sens, et qui, de fait, doit même laisser fort perplexe, car se mouvoir au sein d'une compréhension vague et moyenne, tout en sachant que l'Être est un concept obscur, rend la question d'autant plus cuisante :

« Toutefois, notre énumération des préjugés a en même temps montré que ce n'est pas seulement la réponse qui manque à la question de l'être, mais encore que la question elle-même est obscure et dépourvue d'orientation. Répéter la question de l'être signifie donc : commencer par élaborer de façon satisfaisante la position de la question. »<sup>10</sup>

Un simple regard sur la tradition révèle, en ce sens, que nous ne savons plus dans quelle mesure précise la question doit être posée. Au-delà du problème de la réponse, ce qui est exigé de nous par ce commencement à venir est donc d'abord une clarification et une élaboration du sens même de la question.

<sup>10</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 28.

En effet, si la tradition n'arrive pas à en prouver l'impertinence, cela ne veut pas dire que sa nécessité en soit pour autant justifiée. Au-delà de sa provenance historique, l'intérêt de la question doit être justifié de sorte que l'on puisse se l'approprier authentiquement, ce qui veut dire, somme toute, que le commencement visé doit être radical et constituer un fond à partir duquel toute appropriation devient possible. Outre son début, le commencement doit s'avérer originaire et se situer en dehors de toute perspective sur laquelle on pourrait éventuellement s'appuyer, soit en étant fondateur pour celle-ci. Eu égard à l'intérêt de la question, Heidegger fait alors appel à un problème tout à fait de son époque, soit la situation de crise dans laquelle étaient plongées à ce moment un bon nombre de disciplines scientifiques, qui n'arrivaient plus à maintenir une interprétation unitaire de leur domaine<sup>11</sup>. Dans une perspective originaire, élaborer la question de l'Être signifie, en ce sens : élaborer une discipline primaire, dite « ontologique », qui doit s'occuper de fonder les différents domaines de connaissance. Pour Heidegger, la preuve en est que si les sciences ont eu la possibilité d'étudier les diverses régions de l'étant (l'histoire, la vie, la nature, la langue, *etc.*), on dit par ailleurs de celles-ci qu'elles ont un questionnement « ontique », c'est qu'elles reposaient initialement sur un fondement ontologique, c'est-à-dire sur un découpage pré-scientifique ayant découvert un domaine au sein de l'étant qui leur était ensuite accessible, par exemple la « nature » pour la physique ou la « vie » pour la biologie. Une science, à cet égard, n'a nullement besoin d'explorer l'Être, car elle a été élaborée pour examiner l'étant. Il n'en demeure pas moins qu'elle est capable d'auto-fondation et de voir clair dans sa propre méthode, qu'elle n'a nullement besoin de se faire dicter. Elle est seulement incapable de parvenir, avec sa méthodologie, à une analyse de l'Être de l'étant dont elle s'enquiert, car elle travaille toujours à partir d'une compréhension de l'Être déjà impliquée. C'est

---

<sup>11</sup> Heidegger donnera divers exemples, comme celui de la physique, qui, cherchant à rendre compte de l'immutabilité des lois du mouvement, doit composer avec le paradigme révolutionnaire de la théorie de la relativité d'Einstein, qui met en question l'application universelle des lois de la mécanique classique. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 31.

pourquoi, lorsqu'elle fait face à une crise de ses fondements, le travail de fondation qu'elle requiert ne relève plus de son domaine d'investigation. L'intérêt de l'ontologie est alors de lui fournir une interprétation claire et cohérente de ce domaine, fournir, par exemple, « l'interprétation de l'étant proprement historique en son historicité »<sup>12</sup> ou déterminer ce qui appartient en général à l'étant interprété en tant que « nature », travail auquel s'était déjà consacré Kant, comme nous l'avons vu précédemment.

Néanmoins, comme ce dernier l'avait lui-même fait remarquer en parlant de la métaphysique, l'ontologie, qui existe déjà, de fait, dans la tradition, et qui fut maintes fois à l'origine des soubassements théoriques des sciences, n'est pas effective pour autant. L'oubli de la question de l'Être, on l'a vu, est l'oubli d'une interprétation directrice au profit d'une compréhension dispersée et plus ou moins claire. Cette disparité témoigne en effet du manque d'élucidation des bases théoriques de l'ontologie :

« Certes le questionnement ontologique est plus originaire que le questionnement ontique des sciences positives. Néanmoins, il reste lui-même naïf et opaque si ses investigations du sens de l'être de l'étant laissent le sens de l'être en général inélucidé. Et justement, la tâche ontologique d'une généalogie non déductive des différents modes possibles de l'être requiert que l'on s'entende préalablement sur 'ce que nous visons proprement par le mot être' »<sup>13</sup>.

À cet égard, Heidegger donne l'exemple de Descartes, pour qui le *cogito sum*, le sujet pensant, est le commencement philosophique par excellence, fondant toute connaissance. Le sujet, conçu ainsi comme chose pensante, comme *res cogitans*, détermine toute connaissance de la *res extensa*, la chose étendue, le monde extérieur, comme dans un rapport sujet/objet. Pour Heidegger, bien que radicale, cette perspective de commencement philosophique reste néanmoins insuffisante, car elle ne s'interroge pas plus à fond sur ce qu'elle fixe ainsi comme fondement, c'est-à-dire sur le sens d'Être du *sum*, sur le « je suis ». On

<sup>12</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 32.

<sup>13</sup> *Ibid.*

peut difficilement prétendre avoir atteint un commencement radical sans avoir expliqué, au préalable, dans quelle mesure ce « je » est rattaché à une expression d'Être ; comme celle-ci n'est pas non plus comprise clairement dans une signification déterminée, faire du sujet un fondement serait d'autant plus prématuré<sup>14</sup>. La visée d'une perspective originaire exige donc de reconduire l'ontologie à sa tâche fondamentale, qui est de clarifier le concept d'Être et de chercher un fondement unique à son sens. Comme il y va de la possibilité des ontologies qui se trouvent en-deçà des sciences ontiques, soit du sort de tout l'édifice du savoir, la question est, en effet, tout à fait cruciale.

*L'analytique du Dasein  
comme lieu de projection du commencement*

Comment parvenir alors à ce commencement ? Il s'agit, en effet, de se demander *où* débiter originairement. Quel est le lieu à partir duquel développer la question de l'Être ? Pour Heidegger, toute question est structurée selon deux pôles. Elle est d'abord un « chercher », mais aussi un chercher qui porte sur un « cherché » en fonction duquel elle puisse s'orienter. Ce dernier implique d'ailleurs trois moments : un questionné (ce dont on s'enquiert), un interrogé (ce auprès de quoi on s'enquiert) et un demandé (ce que l'on vise ou cherche à savoir en questionnant de la sorte). En considérant ce schéma, si on développe la structure de la question de l'Être, il appert qu'elle doit pouvoir être orientée à partir de ce qu'elle cherche, à savoir le sens de l'Être. Celui-ci doit donc être déjà disponible d'une certaine manière. Or, on l'a vu avec l'examen des préjugés, on se meut déjà au sein d'une compréhension vague et moyenne de l'Être, car ce dernier est toujours ce par rapport à quoi l'étant est compris. Cette compréhension doit donc être le point de départ de l'élucidation, ce qui, concrètement, doit pouvoir fournir un lieu précis pour poser la question et

---

<sup>14</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 40.

apprendre quelque chose à propos du sens de l'Être. En effet, outre le questionné, l'Être, et ce qui est proprement demandé, son sens, il y a forcément un interrogé *auprès* duquel on doit pourvoir s'enquérir. Si l'Être signifie l'Être de l'étant, l'interrogé doit donc être l'étant lui-même. Mais lequel précisément ? Heidegger précise :

« Si la question de l'être doit être posée expressément et être accomplie dans une pleine transparence d'elle-même, alors une élaboration de cette question, d'après les élucidations antérieures, exige l'explication du mode de visée de l'être, du comprendre et du saisir conceptuel du sens, la préparation de la possibilité du choix correct de l'étant exemplaire, l'élaboration du mode authentique d'accès à cet étant. Or viser, comprendre et concevoir, choisir, accéder sont des comportements constitutifs du questionner, et ainsi eux-mêmes des modes d'être d'un étant déterminé, de l'étant que nous, qui questionnons, nous sommes à chaque fois nous-mêmes.»<sup>15</sup>

Comprendre la question de l'Être et la rendre transparente, c'est donc essentiellement comprendre et rendre transparent le comportement de celui qui la pose, qui en est justement le point de départ. Cet étant que nous sommes nous-mêmes et qui se questionne sur le sens de l'Être, Heidegger le caractérise comme *Dasein*, « être-là », car il a la particularité distinctive de ne pas seulement apparaître au sein de l'étant, comme n'importe quelle chose. Pour lui, « il y va en son être *de* cet être »<sup>16</sup>, c'est-à-dire qu'il a précisément *à être* son Être, comme ce qui lui appartient en propre. Cet avoir-à-être-soi-même-en-propre lui confère ainsi un privilège « ontique » que ne possède aucun autre étant : celui d'être déterminé par « l'existence ». Le *Dasein* peut donc se comporter par rapport à différents modes d'Être qui lui sont propres et qu'il a la possibilité ou non de choisir, ce qui signifie par ailleurs, que, « étant », il véhicule une compréhension de l'Être, même si celle-ci est dite « pré-ontologique », c'est-à-dire non-explicite, ce qui lui confère, par le fait même, un privilège « ontologique » que ne possède aucun autre étant. En outre, cette possibilité de se choisir en propre, cette « mienneté »<sup>17</sup>, implique la possibilité de se choisir improprement, car, dans ses

<sup>15</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 30.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 54.

multiples comportements, le *Dasein* peut aussi se rapporter à l'Être de l'étant qu'il n'a pas besoin d'être ; l'existence est donc également déterminée par une compréhension de l'Être de ce dernier, conférant au *Dasein*, somme toute, un privilège dit « ontico-ontologique » qui rend possible l'ontologie de tout étant autre que lui, comme il peut choisir, de manière existentielle, d'élaborer ou non celle-ci<sup>18</sup>. Pour Heidegger, un tel privilège semble indiquer que le *Dasein* est l'étant à interroger en premier lieu pour élaborer la question du sens de l'Être. De fait, ce double rapport, par lequel il se rapporte à son Être propre et à celui de l'étant qu'il n'est pas lui-même, semble indiquer une piste pour accéder à la compréhension du sens de l'Être en « général ».

Le commencement de l'ontologie fondamentale, Heidegger croit donc pouvoir le trouver à partir d'une « analytique » du *Dasein*. Par ailleurs, si le commencement visé est de l'ordre des savoirs, l'intérêt de la question doit l'être tout autant de manière existentielle, pour nous qui cherchons à nous approprier ce commencement et nous assurer de ce que nous prenons comme début ; le commencement ne peut donc pas seulement être originaire dans un sens « ontologique », mais également dans un sens « ontique », dans la mesure où la question de l'Être est celle qui nous concerne au plus haut point, comme il s'agit avant tout d'une question que nous nous posons, en tant qu'étants, sur notre propre Être, et qui relève d'une possibilité qui nous est propre.<sup>19</sup> Or, s'il s'agit d'une possibilité, il reste à savoir dans quelle mesure est elle nécessaire. Heidegger donne une indication :

<sup>18</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 32-34.

<sup>19</sup> « Une analytique du *Dasein*, une analytique existentielle, n'est donc pas simplement une étape préliminaire vers la prise en charge de la question de l'être, mais est plutôt déjà elle-même une prise en charge. L'analytique existentielle n'est donc pas simplement une préparation à l'ontologie fondamentale, mais est déjà elle-même une ontologie fondamentale ; comme le souligne Heidegger, l'ontologie fondamentale doit être recherchée dans l'analytique existentielle. » Cf. John Sallis, *op. cit.*, p. 41.

« La question de l'être, par suite, n'est rien d'autre que la radicalisation d'une tendance essentielle d'être appartenant au *Dasein* même, la compréhension préontologique de l'être. »<sup>20</sup>

Comme possibilité propre au *Dasein*, la question de l'Être n'est donc possible que si celui-ci se rapporte radicalement à son propre Être. Or, nous le savons, le *Dasein*, dans sa compréhension de l'Être, se rapporte aussi à l'étant qu'il n'a pas besoin d'être :

« Certes, ontiquement, le *Dasein* n'est pas seulement proche, ou même le plus proche - mais nous le sommes même nous-mêmes. Néanmoins, ou plutôt pour cette raison même, il est ontologiquement le plus lointain. Sans doute il appartient à son être le plus propre d'avoir de cet être une compréhension, et de se tenir toujours déjà dans une certaine explicitation de l'être. Toutefois, cela ne revient nullement à dire que cette explicitation préontologique prochaine de son être propre devait nécessairement jaillir d'une méditation thématiquement ontologique sur sa constitution d'être la plus propre. Bien plutôt le *Dasein* a-t-il, conformément au mode d'être qui lui appartient, la tendance à comprendre son être propre à partir de l'étant par rapport auquel il se rapporte essentiellement de façon constante et immédiate - à partir du 'monde'. »<sup>21</sup>

Comment donc pouvoir s'assurer de ce rapport à soi ? Heidegger donnera une indication essentielle :

« Les sciences sont des guises d'être du *Dasein* où il se rapporte également à l'étant qu'il n'a pas besoin d'être lui-même. Or au *Dasein* appartient essentiellement l'être dans un monde. La compréhension d'être inhérente au *Dasein* concerne donc cooriginativement la compréhension de quelque chose comme 'le monde' et la compréhension de l'être de l'étant qui devient accessible à l'intérieur du monde. »<sup>22</sup>

Il faut donc que ce rapport à l'autre étant soit constitutif de l'Être même du *Dasein*, et non l'inverse, c'est-à-dire qu'il ne faut pas comprendre le *Dasein* à partir de la constitution ontologique de l'étant autre que lui. L'analytique doit donc faire fi des ontologies qui se basent sur l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*. Nous verrons que c'est justement une telle raison qui nécessite une

<sup>20</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 34.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 33.

transformation majeure du statut ontologique des conceptions traditionnelles du langage.

À cet effet, déjà, dans les premiers paragraphes d' *Être et temps*, Heidegger emploie le terme *Dasein* comme pure expression d'Être pour caractériser l'étant que nous sommes nous-mêmes, au lieu de parler de l' « homme ». Il faut, en effet, se démarquer des déterminations terminologiques issues principalement de l'anthropologie, de la biologie et de la psychologie, qui, cherchant chacune à élaborer le concept d'homme, caractérisent ce dernier à travers des concepts de « sujet », d'« âme », de « conscience », de « vie », de « personne », en opposition à des concepts d'« objet » ou de « chose », sans établir clairement de distinctions ontologiques et sans s'appuyer sur une claire compréhension du sens de l'Être entendue dans chacun de ces concepts<sup>23</sup>. Pour élaborer la question de l'Être et une analytique du *Dasein*, il faut donc nécessairement développer une perspective de langage particulière :

« Tous les éléments d'explication apportés par l'analytique du *Dasein* sont conquis du point de vue de sa structure d'existence. Comme ils se déterminent à partir de l'existentialité, nous appelons les caractères d'être du *Dasein* des existentiels. Ils doivent être nettement séparés des déterminations d'être propre à l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, et que nous nommons catégories. (...) Existentiels et catégories sont les deux formes fondamentales possibles de caractères d'être. L'étant qui leur correspond requiert une guise d'interrogation primaire à chaque fois distincte : l'étant est un qui (existence) ou un quoi (être-sous-la-main au sens le plus large). »<sup>24</sup>

Cette perspective n'est pas encore conquise, en effet, car pour élaborer la constitution ontologique du *Dasein*, celle-ci doit être arrachée aux recouvrements que la tradition lui a imposée. Viser un commencement originaire signifie donc, maintenant : élaborer une perspective de langage qui soit conforme et appropriée au thème en question, c'est-à-dire qui puisse trouver sa justification à partir de lui. Ainsi, dans *Être et temps*, se présente un premier rapport entre le langage et le commencement.

<sup>23</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 56-59.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 55-56.

*La méthode phénoménologique et son « logos »*

En effet, si, pour être élaborée en toute clarté, la question de l'Être requiert une conceptualité qui lui soit propre, ce qui est demandé dans cette question, le « sens », devra lui aussi être élaboré à partir d'une perspective qui prendra source en dehors des conceptions courantes du langage<sup>25</sup>, soit à partir du lieu même d'où nous posons la question et projetons le commencement : le *Dasein*. Pour illustrer cette démarche particulière de la pensée, Heidegger rattache, à cet effet, l'ontologie à la méthode phénoménologique de Husserl, dont la maxime suggère, comme point de départ, d'aller « aux choses mêmes »<sup>26</sup>, pour ainsi « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même »<sup>27</sup>, ce qui spécifie non seulement le thème de l'investigation, mais surtout la façon de le caractériser et de l'appréhender, ce dont témoigne un examen terminologique des mots « phénomène » et « logos ». En effet, toute recherche et toute question, quand bien même elle voudrait éviter l'utilisation de perspectives particulières, dépend toujours d'une manifestation initiale et de l'accès à un certain contenu. Pris en lui-même, ce contenu se caractérise comme « phénomène », comme « ce-qui-se-montre-en-lui-même »<sup>28</sup>, car tout étant, quel qu'il soit (une illusion, une apparence, une apparition, une chose cachée, une chose réelle, *etc.*), se manifeste toujours d'une manière ou d'une autre, selon un mode particulier. Le besoin de la phénoménologie vient du fait que, souvent, les phénomènes ne sont pas donnés tels qu'ils sont à cause de diverses occultations et mésententes à leur sujet qui relèvent de perspectives d'approche plus ou moins clairement justifiées. Or, dans une perspective ontologique, ce besoin se trouve d'autant plus justifié si l'Être, comme concept

<sup>25</sup> Cf. John Sallis, *op. cit.*, p. 28-29.

<sup>26</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 42.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 43.

trans-générique, peut être considéré comme le phénomène obscur et inapparent par excellence<sup>29</sup> :

« Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, ne se montre justement pas, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est en retrait, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent. »<sup>30</sup>

À prendre l'Être comme le phénomène au sens propre, l'étant devient un phénomène complémentaire, comme autant d'occultations et de recouvrements que la tradition aurait, par exemple, imposées, et qu'il s'agit d'évacuer afin d'en dégager le sens, c'est-à-dire de mettre en évidence son mode propre de manifestation. Ce travail de mise en évidence caractérise, de fait, le *logos* de la phénoménologie, comme un « faire voir... » explicitant<sup>31</sup>, qui sera qualifié aussi d'« explicitation herméneutique »<sup>32</sup>, c'est-à-dire l'élargissement d'un horizon de sens déjà donné, perspective qui se démarque de la tradition qui comprend habituellement le *logos* comme un « discours » énonciatif sur la réalité. En effet, comme le « sens » de l'Être doit être dégagé à partir de l'analytique du *Dasein*, tout accès au *logos* ne doit plus relever des conceptions traditionnelles du langage, mais de la structure d'Être du *Dasein*, qui, nous le verrons plus loin, est déjà « discursive » au sein d'une dynamique de sens particulière qui précède originellement celle de l'énoncé prédicatif, à laquelle on accorde généralement la primauté. Le discours phénoménologique, fidèle à la chose même, doit donc se conformer à ces importantes transformations sur le « sens », qui trouveront par ailleurs leur confirmation au fil de l'analyse.

<sup>29</sup> En ce sens, Heidegger confond « ontologie » et « phénoménologie », mais, comme le signale Jean Greisch, si les commentateurs acceptent d'ordinaire ce passage d'une phénoménologie de l'apparent à une phénoménologie de l'inapparent, on n'accepte pas toujours pour autant que cette dernière puisse être confondue avec l'ontologie, comme l'Être n'est pas du même ordre que l'étant, mais cette différence ontologique sera considérée rigoureusement surtout dans l'œuvre ultérieure. Cf. Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris : Presses universitaires de France, 1994, p. 106-110.

<sup>30</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 47.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 48.

Voyons ce qu'il en est de ces transformations opérées sur le langage en examinant les structures existentielles que dégage Heidegger dans l'analytique du *Dasein*. Pour ce faire, le langage sera examiné d'un triple point de vue, soit relativement à la structure de l'être-au-monde du *Dasein* (mondanéité, être-soi-même, être-à), particulièrement les § 18, § 27 et § 32, où Heidegger apporte d'importantes considérations sur la notion de « sens », aux développements du § 34, où Heidegger traite spécifiquement de la « discursivité » authentique du *Dasein*, ainsi qu'au problème de l'appel à soi de la conscience élaboré au § 56, où le langage joue également un rôle déterminant.

## 2. Le *Dasein* et le langage

### *Le monde et sa significativité*

Ce qui fait sens, c'est quelque chose, c'est d'abord l'étant. Mais comment se rencontre de l'étant ? Comment celui-ci se manifeste-t-il ? Dès le début de l'analytique, Heidegger cherche à se démarquer d'un point de vue ontologique sur lequel s'est appuyée injustement la tradition pour envisager ce dernier : l'« être-sous-la-main » (*Vorhandenheit*), qui fait de lui un simple objet, quelque chose qui subsiste là-devant<sup>33</sup>, et qui, de surcroît, caractérise celui qui l'aborde comme un sujet, un être coupé du monde des choses, comme dans un rapport de connaissance. L'insuffisance de cette ontologie tient en ce qu'elle aurait non seulement manqué de voir le phénomène du *Dasein*, mais surtout une dimension qui en est de part en part constitutive et qui rend justement possible tout mode de rencontre avec l'étant : l'« être-au-monde » (*In-der-Welt-sein*). Dans cette structure, le « monde » est l'ambiance dans laquelle se trouve d'emblée le *Dasein* de manière concrète, et non ce qui lui est extérieur, à la manière, par exemple, d'une relation sujet/objet ; le monde n'est pas non plus le résultat

<sup>33</sup> François Vezin traduit *Vorhandenheit* par « être-là-devant ». Cf. Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris : Gallimard, 1986, p. 524 (trad. Vezin).

d'une somme de ses différents constituants. La mondanéité, ce qui détermine tout monde, est avant tout une structure d'Être propre au *Dasein*. Cette primauté ontologique du monde se confirme à travers le rapport qu'entretient quotidiennement le *Dasein* avec l'étant intra-mondain. En effet, dans le monde, l'étant ne se rencontre pas à la manière d'un simple objet subsistant sous-la-main ; il se manifeste d'abord comme un « être-à-portée-de-la-main » (*Zuhandenheit*), c'est-à-dire dans le commerce et l'usage qu'il entretient quotidiennement avec lui, essentiellement à la manière d'un outil (*Zeug*), comme quelque chose de disponible et d'utilisable ; à la rigueur, même ce qui est dépourvu de ce caractère se présente comme ce qui est en attente de le devenir, ce dont l'utilité reste à déterminer. L'outil, à cet égard, est toujours quelque chose qui est fait « pour... » (*Um-Zu*)<sup>34</sup> et ne se montre jamais seulement en lui-même, comme étant simplement là-devant. Ce « pour... », qui lui est constitutif, l'associe à une structure de renvois multiples plus large, ce qui, en dernière instance, suppose que lui soit déjà découverte préalablement une totalité d'outils se renvoyant les uns aux autres :

« L'outil, conformément à son ustensilité, est toujours par son appartenance à un autre outil : l'écrivoire, la plume, l'encre, le papier, le sous-main, la table, la lampe, les meubles, les fenêtres, les portes, la chambre. Ces 'choses' ne commencent pas par se montrer pour elles-mêmes, pour constituer ensuite une somme de réalité propre à remplir une chambre. Ce qui fait de prime abord rencontre, sans être saisi thématiquement, c'est la chambre, et encore celle-ci n'est-elle pas non plus l'« intervalle de quatre murs » dans un sens spatial géométrique - mais un outil d'habitation. C'est à partir de lui que se montre l'« aménagement », et c'est en celui-ci qu'apparaît à chaque fois tel outil 'singulier'. Avant tel ou tel outil, une totalité d'outils est à chaque fois déjà découverte. »<sup>35</sup>

Le rapport du *Dasein* à cette structure est un rapport de « préoccupation » (*Besorgen*), où chaque chose occupe un espace déterminé, dicté par le souci, comme certaines choses importent ou comptent plus que d'autres, assaillent ou préoccupent davantage, sont plus ou moins proches ou familières, *etc.* Cette attitude préoccupée, si elle n'est pas théorique, ne reste pas pour autant aveugle ;

<sup>34</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 71.

<sup>35</sup> *Ibid.*

elle possède une vue propre, un certain savoir pragmatique et pré-théorique qui guide et plie le *Dasein* au système de renvois au sein duquel se déploie l'Être de l'étant intra-mondain. Cette vue est la « circon-spection » (*Umsicht*) :

« L'usage spécifique de l'outil, où celui-ci seulement peut se manifester authentiquement en son être, par exemple le fait de marteler avec le marteau, ne saisit point thématiquement cet étant comme chose survenant, pas plus que l'utilisation même n'a connaissance de la structure d'outil en tant que telle. Le martèlement n'a pas simplement en plus un savoir du caractère d'outil du marteau, mais il s'est approprié cet outil aussi adéquatement qu'il est possible. En un tel usage qui se sert de..., la préoccupation se soumet au pour... constitutif de ce qui est à chaque fois outil ; moins la chose-marteau est simplement 'regardée', plus elle est utilisée efficacement et plus originel est le rapport à elle, plus manifestement elle fait rencontre comme ce qu'elle est - comme outil. C'est le marteler lui-même qui découvre le 'tournemain' spécifique du marteau. Le mode d'être de l'outil, où il se révèle à partir de lui-même, nous l'appelons l'être-à-portée-de-main. C'est seulement parce que l'outil a cet 'être-en-soi', au lieu de se borner à survenir, qu'il est maniable au sens le plus large et disponible. Aussi aigu soit-il, l'avisement-sans-plus de tel ou tel 'aspect' des choses est incapable de découvrir de l'étant à-portée-de-la-main. Le regard qui n'avise les choses que 'théoriquement' est privé de la compréhension de l'être-à-portée-de-main. Cependant, l'usage qui se sert de..., qui manie n'est pas pour autant aveugle, il possède son mode propre de vision qui guide le maniement et procure à l'outil sa choseité spécifique. L'usage de l'outil se soumet à la multiplicité de renvois du 'pour...'. La vue propre à cet ajointement est la circonspection. »<sup>36</sup>

Ce n'est qu'en dépassant ce cadre de rapports, si par exemple l'outil s'avère impossible à employer, comme un mode déficient de ce qui est normalement utilisable, que l'étant peut être envisagé comme sous-la-main, se faisant remarquer comme tel. La vue qui incombe alors au *Dasein* n'est cependant pas une pure contemplation ; ici, l'être-sous-la-main ne fait que s'annoncer, le système de renvois devient simplement plus explicite. Dans ce premier élargissement, ce système se laisse plutôt appréhender comme ce dans quoi le *Dasein* était déjà, ce qui confirme la primauté ontologique du moment « monde » et du mode de la préoccupation. Ce n'est donc pas dans un être-sous-la-main que l'étant se tient en soi, mais bien lorsqu'il ne se signale pas à l'attention et reste fidèle au système dans lequel il conserve son utilité déterminée.

<sup>36</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 71-72.

Or, s'il ne se tient pas en soi, l'étant à-portée-de-main, avec la circonspection, doit forcément toujours être appréhendé d'une manière particulière. En ce sens, le renvoi qu'il implique doit avoir le caractère d'une « tournure » (*Bewandtnis*). Appréhender un étant signifie, en effet, qu'avec lui, il en retourne toujours de quelque chose :

« Ce dont il retourne, voilà le pour-quoi de l'utilité et le à-quoi de l'employabilité. Avec le pour-quoi de l'utilité, il peut derechef retourner de... ; par exemple, avec cet étant à-portée-de-main que nous appelons, et pour cause, un marteau, ce dont il retourne, c'est de marteler ; avec ce martèlement, il retourne de consolider une maison ; avec cette consolidation, de se protéger des intempéries ; cette protection 'est' en vue de l'abritement du *Dasein*, autrement dit en vue d'une possibilité de son être. De quoi retourne-t-il avec un étant à-portée-de-la-main, cela est à chaque fois prétracé à partir de la totalité de tournure. La totalité de tournure qui, par exemple, constitue en son être-à-portée-de-la-main l'étant à portée de la main dans un atelier, est 'antérieure' à l'outil singulier ; de même, autre exemple, celle d'une ferme, avec l'ensemble de son matériel et de ses bâtiments. »<sup>37</sup>

De la même façon, cette totalité de tournure ne se tiendrait pas en elle-même si, en dernière instance, elle ne reposait pas sur un « *pour...* » en vue de quoi tout est relié, avec lequel finalement plus rien ne retourne et qui laisse être comme il est ce qui retourne de quelque chose, afin qu'il puisse se présenter comme tel. Comme le *Dasein* existe et comprend l'Être, c'est-à-dire puisqu'il y va pour lui, de son Être, comme dans un rapport à soi, il est donc ce en vue de quoi tout retourne, ce à partir de quoi s'ouvre toute préoccupation, car le monde est ce dans quoi le *Dasein*, en tant qu'être-au-monde, se comprend déjà, comme son intériorité et son ouverture à lui-même :

« ...ce dans quoi je me trouvais déjà, c'est aussi du même coup ce vers quoi je me suis toujours déjà renvoyé, ce à partir de quoi je me donne à saisir l'étant intra-mondain. Familier du 'monde' ainsi ouvert, je me meus en lui, je me signifie moi-même à moi-même du point de vue de mes possibilités découvertes à même l'étant intra-mondain, je maintiens cette ouverture et je me maintiens dans cette ouverture, qui ne se montre comme telle que rarement et fugitivement, totalité ouverte, donc de significations articulées. La mondanéité du monde : un 'signifier' vivant se mouvant dans une totalité de rapports de sens. La totalité de rapports de ce signifier, nous la nommons

<sup>37</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 81.

la significativité. La mondanéité du monde, la structure ontologique de tout monde, ce comme quoi se déploie sa 'présence' : cela se dit 'significativité'. »<sup>38</sup>

Pour marquer ce rapport intrinsèque de signifiante entre le *Dasein* et le monde, le § 18 parle à cet effet du monde comme totalité de sens, comme « significativité » (*Bedeutsamkeit*)<sup>39</sup>, comme ce dans quoi le *Dasein* est toujours assigné et ce à partir de quoi il se comprend déjà. Or, cette totalité de sens n'est pas qu'un simple système de renvois entre différents outils, car les multiples « pour... » sont autant de « pour quelqu'un... », « par quelqu'un... », « chez quelqu'un », « entretenu par quelqu'un... », etc. Au cœur de cette significativité du monde, autrui est reconnu comme un existant, et non comme une simple chose ou un étant sous-la-main. En tant qu'être-au-monde, le *Dasein* se révèle donc également comme « être-avec » (*Mitsein*), rapport qui le relie avec autrui sous le mode de la « sollicitude » (*Fürsorge*), comme un souci de l'autre concerné et partagé. Dans ce monde de sens, l'être du *Dasein* quotidien est donc précisément fait du rapport avec autrui et non de la découverte qu'il en est séparé ; le monde est un monde de sens partagé, monde commun (*Mitwelt*). L'être-avec est, en ce sens, un constituant du *Dasein* en tant qu'être-au-monde, et la solitude, loin de faire du *Dasein* un sujet isolé des autres, qui demanderait par exemple que soit déterminé un pont intersubjectif, se révèle plutôt comme un manque d'autrui ou une absence d'autrui, confirmant d'office la marque préalable de l'être-avec. Somme toute, sitôt qu'il est, le *Dasein* a chaque fois déjà tissé un lien avec quelque chose ou avec quelqu'un selon un mode de rencontre particulier. Ce qui fait « sens », c'est donc le monde à mesure que de l'étant s'ouvre et se rencontre avec le *Dasein*, et non un monde d'étants auxquels il s'agirait de donner sens. Le sens est donc co-originaire avec le *Dasein*, en tant qu'être-au-monde. Mais qu'est-ce que cette ouverture ? Dans quelle mesure cette totalité fait-elle sens pour le *Dasein* ? Comment s'articule précisément un tel sens ?

<sup>38</sup> Cf. Christian Dubois, *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris : Les Éditions du Seuil, 2000, p. 43.

<sup>39</sup> Cf. Martin Heidegger, *op cit.*, p. 83.

*Le sens comme horizon de l'ouverture du monde*

En effet, en tant qu'être-au-monde, outre le fait d'assignation à un monde, le *Dasein* se caractérise par son « être-à » (*In-Sein*)<sup>40</sup>, sa manière d'être au monde, c'est-à-dire de se tenir dans une ouverture à lui-même (*Erschlossenheit*), dans l'éclaircie du « Là » (*Da*). Être-à signifie d'abord être affecté. L'affection (*Befindlichkeit*) est ce qui est présupposé dans tout rapport au monde, ou plutôt ce qui expose au monde ; elle plonge le *Dasein* au cœur de son Là et le révèle à lui-même, c'est-à-dire à son « être-jeté », à cet Être qu'il a à Être, fait d'existence qui est bien plus que le simple fait brut d'un étant quelconque sous-la-main. Exposé au monde, le *Dasein* est d'emblée affecté, disposé, concerné, accordé, désaccordé par une ambiance particulière, par de l'étant qui l'absorbe et le préoccupe. Ce qui veut dire que, pour que de l'étant puisse ainsi l'absorber et l'affecter, il doit lui-même pouvoir être affecté, c'est-à-dire être absorbable. Cet état d'humeur, bien plus que le simple état psychologique d'un sujet, est donc ce qui révèle le pouvoir accablant et pesant de l'Être, c'est-à-dire, par le fait même, l'appartenance du *Dasein* à ce dernier, pour qui cela pèse et accable. L'affection expose et relie donc le *Dasein* au monde bien avant le simple rapport de connaissance ou de distance cognitive, qui n'est qu'une manière parmi d'autres d'être affecté :

« Le propre de la connaissance est la 'distance cognitive', dont la relation sujet/objet est l'expression canonique. L'intentionnalité cognitive peut être décrite comme l'acte d'un sujet cherchant à atteindre un objet. L'affection par contre implique un tout autre mode de compréhension. Nous pourrions dire que ce qui est alors premier, c'est le phénomène de 'contact'. Nous sommes tellement proches de la chose que celle-ci ne peut pas prendre le visage d'un 'objet'. En ce sens, l'affection est une manifestation élémentaire de notre être-au-monde qui précède toute relation cognitive. »<sup>41</sup>

À la rigueur, cette attitude théorique ne peut même pas faire elle-même l'économie de la moindre affection, car elle suppose tout de même une attitude

<sup>40</sup> Il s'agit de l' « être-au » dans l' « être-au-monde » du *Dasein*, tel que le laisse voir la traduction de Vezin. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 174 (trad. Vezin).

<sup>41</sup> Cf. Jean Greisch, *op. cit.*, p.178.

particulière, par exemple un « calme »<sup>42</sup> séjour auprès de ce qui est sans plus sous-la-main. Ce n'est donc pas en faisant abstraction de ses multiples affections que le *Dasein* peut parvenir à une compréhension de lui-même, mais en s'y abandonnant et en laissant celles-ci se révéler d'elles-mêmes. Bien loin de barrer la route, ces affects sont co-originaires de cette compréhension, qui est elle aussi un mode de l'ouverture au monde.

En tant qu'être-jeté, le *Dasein* est alors plongé au cœur d'un enchevêtrement de possibilités d'être. Jeté dans son *Là*, il existe ainsi en projet vers des possibilités, vers *Là* où il va et peut s'en aller. Le comprendre (*Verstehen*), au-delà des notions issues des théories de la connaissance, est avant tout un savoir de ce « pouvoir-être » qui révèle ces possibilités. En fait, ce pouvoir révélateur est un élargissement, une « explicitation » (*Auslegung*), dimension qui lui est bien plus constitutive qu'antérieure, car celle-ci n'a pas pour but de faire parvenir à une première compréhension, mais d'élaborer et de configurer les possibilités déjà projetées par le comprendre. Ce n'est donc pas non plus une thématization, celle que vise par exemple l'énoncé propositionnel. Il s'agit plutôt d'une mise en évidence, d'un *faire voir...* du *pour...* constitutif du réseau de renvois auquel le *Dasein* se trouve relié d'entrée de jeu ; c'est la mise en évidence et l'articulation de l'ordre du sens, de la significativité du monde. C'est d'ailleurs ainsi que Heidegger définit le *logos* de la phénoménologie, comme un *faire voir...* explicitant<sup>43</sup>, parce qu'en traduisant ce mot grec par « discours » ou « raison », la tradition s'appuie exclusivement sur la structure de l'énoncé prédicatif, qui, certes, s'il consiste généralement à faire voir quelque chose *comme* quelque chose, oublie que ce *comme* dépend du *comme...* originaire qui caractérise la structure des multiples renvois. En effet, si une chose n'était pas déjà appréhendée *en tant que...* quelque chose ou *comme...* quelque chose, rien ne pourrait faire encontre, aucun étant ne pourrait se manifester. C'est bien, par

<sup>42</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 115.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 48.

exemple, parce que la chaussure est envisagée *comme* chaussure de marche, ou la fourchette *comme* un élément de la table, que cet étant peut se rencontrer dans le monde pour être ensuite envisagé dans un énoncé :

« Ce qui est ouvert dans le comprendre, ce qui est compris est toujours déjà accessible de telle manière qu'en lui son 'comme quoi' puisse être expressément dégagé. Le 'comme' constitue la structure de l'expressivité de ce qui est compris ; il constitue l'explicitation. L'usage circon-spect-explicitatif de l'à-portée-de-la-main intramondain, qui 'voit' celui-ci comme table, porte, voiture, pont, n'a pas nécessairement besoin d'ex-pliciter déjà dans un énoncé déterminant l'étant ainsi explicité par la circonspection. »<sup>44</sup>

Ce *comme* n'est donc pas surajouté à l'étant intra-mondain, mais lui est constitutif. Heidegger illustre ce caractère spécifique du *comme* de l'explicitation à l'aide de la figure du cercle de la compréhension et de l'explicitation, qui marque leur rapport intrinsèque. S'il n'existe pas, en effet, de degré zéro de la compréhension, c'est que toute explicitation suppose d'abord une « pré-acquisition » (*Vorhabe*), c'est-à-dire une pré-compréhension minimale, une totalité de sens déjà acquise, que l'on cherche justement à élargir. Cherchant à élargir ce pré-acquis, cela suppose également une « pré-vision » (*Vorsicht*) qui fixe la direction du chemin de l'explicitation, la manière d'appréhender ce qui est à comprendre ; un thème peut, en effet, être abordé de multiples manières et être compris différemment *comme* telle ou telle chose. Or, pour avoir une prise minimale sur ce qui est à comprendre, cela nécessite également une « anticipation » (*Vorgriff*), une avance de sens, par exemple une avance de concepts, quitte à effectuer des révisions par la suite ; c'est dire qu'il n'existe pas non plus de compréhension achevée. Cette structure circulaire permet ainsi de mieux cerner la notion de sens qui, jusqu'ici, s'était présentée à travers la figure du monde comme totalité de sens. Heidegger apporte maintenant une précision essentielle au § 32 :

<sup>44</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 122.

« Lorsque de l'étant intramondain est découvert avec l'être du *Dasein*, autrement dit lorsqu'il est venu à compréhension, nous disons qu'il a du sens. Cependant, ce qui est compris, ce n'est pas en toute rigueur le sens, mais l'étant – ou l'être. Le sens est ce en quoi la compréhensibilité de quelque chose se tient. Ce qui est articulable dans l'ouvrir compréhensif, nous l'appelons le sens. Le concept de sens embrasse la structure formelle de ce qui appartient nécessairement à ce que l'explicitation compréhensive articule. Le sens est le vers-quoi, tel que structuré par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anticipation, du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose. »

Le sens n'est donc pas une propriété collée à l'étant, comme quelque chose qui flotterait derrière lui, mais l'horizon à partir duquel il est envisagé dans son *comme*. Seul le *Dasein* a du sens, et s'il en « dispose » justement, c'est tant que, dans son ouverture, se découvre de l'étant dans l'horizon de son *comme*, c'est-à-dire tant que l'être-au-monde s'élargit et s'articule. On comprend maintenant pourquoi la question du sens de l'Être nécessite le passage de l'analytique du *Dasein*, car il s'agit avant tout d'approfondir un horizon de compréhension déjà acquis plutôt que de chercher une entité cachée derrière l'étant, comme un arrière-monde :

« De même, lorsque nous nous enquérons du sens de l'être, cette recherche n'a rien d'abstrus, elle ne forge pas quelque chose qui se tiendrait derrière l'être, mais elle le questionne lui-même, pour autant qu'il se tient engagé dans la compréhensivité du *Dasein*. Le sens de l'être ne peut jamais être mis en opposition à l'étant ou à l'être comme 'fond' portant de l'étant, car le 'fond' n'est lui-même accessible que comme sens, celui-ci serait-il même l'abîme de l'absence de sens. »<sup>45</sup>

Par suite, on comprend que si le *Dasein* a une structure ontologique circulaire, le *logos* de la phénoménologie, comme faire voir explicitant, devait lui-même être déterminé en fonction de cette circularité, comme il doit être conforme à la chose même dont il s'enquiert et ne pas aller puiser dans des catégories de langage issues d'autres domaines. Plutôt que d'y voir là un cercle vicieux, cherchant à préserver l'idéal traditionnel d'une légitimation fondatrice de la connaissance, le connaître prend alors un sens nouveau, celui du cercle,

<sup>45</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 124.

qui exige, plutôt que de l'éviter et de le prendre comme une vaine contradiction, d'y pénétrer, c'est-à-dire de l'élaborer et de l'élargir :

« Rien ne justifie de ravalier le cercle au rang de cercle vicieux, serait-il même toléré comme tel. En lui s'abrite une possibilité positive du connaître le plus originaire, qui bien entendu n'est saisie comme il faut qu'à condition que l'explicitation ait compris que sa tâche première, constante et ultime reste non pas de se laisser pré-donner la pré-acquisition, la pré-vision et l'anticipation par des 'intuitions' ou des concepts populaires, mais, en les élaborant, d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes. Parce que le comprendre, en son sens existentiel, est le pouvoir-être du *Dasein* lui-même, les présuppositions ontologiques de la connaissance historique excèdent fondamentalement l'idée de rigueur des sciences les plus exactes. »<sup>46</sup>

Le caractère dérivé du *comme* de l'énoncé (*Aussage*), même s'il est également une mise en évidence ou un faire voir qui articule un sens, au même titre que l'explicitation, tient justement en ce qu'il se coupe du monde et de ce circuit de sens. Le sens ne survient pas originairement par l'énoncé, car ce dernier est plutôt un rétrécissement de perspective qui défait l'explicitation de son enracinement pragmatique :

« Ce que la logique prend pour son thème avec la proposition énonciative catégorique, par exemple : 'le marteau est lourd', elle l'a toujours déjà compris, avant toute analyse, dans un sens logique. Inconsidérément, ceci : la chose-marteau a la propriété de la gravité, est présupposé à titre de 'sens' de la proposition. Mais dans la circon-spection préoccupée, il n'y a jamais 'de prime abord' de tels énoncés, ce qui n'empêche cependant qu'elle a ses guises spécifiques d'explicitation, qui, par rapport au 'jugement théorique' cité, peuvent être ainsi exprimées : 'le marteau est trop lourd !', ou mieux encore : 'trop lourd !', 'l'autre marteau !'. L'accomplissement originaire de l'explicitation ne réside pas dans une proposition énonciative théorique, mais dans la mise à l'écart ou le remplacement circon-spect et préoccupé de l'outil de travail inapproprié, sans qu'il y ait pour cela à 'prendre un mot'. Du défaut de mots, il ne faut pas conclure au défaut de l'explicitation. Par ailleurs, l'explicitation circon-spectivement ex-primée n'est pas nécessairement déjà un énoncé au sens qu'on a indiqué. »<sup>47</sup>

Ce *comme* particulier perd ainsi de vue la perspective préoccupée pour prendre un caractère plus désintéressé, faisant voir l'étant *comme* un sous-la-main. Ce qui compte à ce niveau, c'est l'articulation des mots, comme un ensemble de

<sup>46</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 124.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 127.

sous-la-main. Traditionnellement, on associe, de cette façon, vérité et sens dans l'énoncé. On considère que la vérité est un accord entre un jugement et son objet, faisant de l'énoncé propositionnel son lieu privilégié. Le propre du langage est alors de produire des énoncés qui peuvent poursuivre une carrière indépendante, comme autant d'étants à-portée-de-main utilisables, et faire sens sans avoir besoin de la caution qu'apporte l'expérience originaire du monde et de la manifestation de l'étant, qui en est pourtant la base. En effet, pour que l'énoncé soit vrai, cela suppose préalablement de pouvoir identifier l'étant comme « le même », c'est-à-dire de faire voir de l'étant déjà découvert dans le *comme* de son ouverture ; le jugement qui énonce requiert que l'étant se montre et se manifeste préalablement, c'est-à-dire nécessite un découverte initial. Plutôt que d'être le rapport entre deux étants, la vérité a donc plus à voir avec l'ouverture du *Dasein*, dans la mesure où c'est lui qui ouvre et découvre toute manifestation, qui est donc ainsi la condition de possibilité du vrai et du faux de tout énoncé. Le *Dasein* se tient, en ce sens, dans la « vérité », c'est-à-dire dans le rapport co-originaire à la fois de son « être-découvrant » (*Entdeckung*) et d'un « être-découvert » (*Entdecktsein*) de l'étant intra-mondain<sup>48</sup>. L'énoncé qui a du sens, qui est vrai, a donc un sens dérivé ; certes, le sens originaire y est conservé, mais il n'y est plus « vérifié » dans son expérience originaire.

Somme toute, le *Dasein* est ouvert au sens du monde avant même de pouvoir prendre la parole verbalement, avant même de produire tout énoncé. Ce sens préserve en lui la condition ontologique de possibilité pour que le *Dasein* puisse découvrir quelque chose de tel que des significations et développer une langue articulée. Celle-ci n'est donc plus le lieu premier de l'articulation du sens, mais bien l'affection et le comprendre, en tant que seuls modes d'ouverture de l'être-au-monde. La tradition aurait raté cette perspective :

---

<sup>48</sup> Cf. Jean Greisch, *op. cit.*, p. 253.

« Toutefois, comme c'est le *logos* lui-même interprété surtout comme énoncé, qui vint sous le regard pour la méditation philosophique, l'élaboration des structures fondamentales et des éléments du parler s'accomplit au fil conducteur de ce *logos*. La grammaire chercha ses fondements dans la 'logique' de ce *logos*. Mais celle-ci se fonde dans l'ontologie du sous-la-main. La donnée fondamentale, passée dans la linguistique postérieure, et encore absolument décisive aujourd'hui, des 'catégories de significations' est orientée sur le parler comme énoncé. Si l'on prend en revanche ce phénomène dans toute l'originalité et l'ampleur fondamentales d'un existentiel, alors il résulte de là la nécessité d'un déplacement de la science du langage sur des fondements ontologiques plus originaires. »<sup>49</sup>

Ce déplacement, déjà opéré à partir de ces diverses considérations de la notion de sens, doit amener à considérer le statut du langage sur un nouveau plan. En effet, l'énoncé est, certes, un cas extrême de déracinement du sens. Est-ce à dire que l'ordre du sens, conjointement avec le *Dasein*, serait privé de tout langage ? Qu'en est-il du mot et de sa matérialité ?

*Le statut originnaire du parler et le discours aliénant du « On »*

Ce que nous savons jusqu'ici, c'est que toute attitude affectée et compréhensive est tributaire du sens. Or, cela ne veut pas dire qu'elle est vide pour autant. Elle a, pour ainsi dire, son propre « parler », lequel fera l'objet des considérations du § 34. Pour se démarquer de la tradition, Heidegger distingue à cet effet la « parole », la langue parlée (*Sprache*), du « parler » (*Rede*), qui en est le fondement ontologique. La linguistique traditionnelle considère que le signe est une sorte d'étiquette accolée à un objet, un signifiant associé à un signifié. On sait maintenant que la véritable origine du langage est la significativité et les réseaux de renvois correspondants<sup>50</sup>. Ainsi, les mots ne sont pas inventés pour être accolés à des objets, car ils viennent d'eux-mêmes, c'est-à-dire à mesure de ce qui nous affecte et de ce qui s'y donne à comprendre :

<sup>49</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 131-132.

<sup>50</sup> Comme le signale Jean Greisch : « Il n'y a donc pas d'abord un système clos de signes, dont la signification est purement immanente à la langue (axiome de la clôture des signes), et ensuite un 'locuteur' qui s'en empare dans un acte de 'prise de parole', un peu comme un automobiliste met en marche une voiture, après avoir mis le contact. Dans l'ordre existentiel-ontologique, l'énonciation (le discours) précède la langue. » Cf. Jean Greisch, *op. cit.*, p. 204.

« La compréhensivité affectée de l'être-au-monde s'ex-prime comme parler. Le tout de signification de la compréhensivité vient à la parole. Aux significations, des mots s'attachent, ce qui ne veut pas dire que des choses-mots soient pourvues de significations. L'être ex-primé du parler est la parole. Cette totalité de mots où le parler a un être 'mondain' propre devient alors, en tant qu'étant intramondain, trouvable comme un à-portée-de-la-main. La langue peut être morcelée en choses-mots sous-la-main. »<sup>51</sup>

Dans la parole et son extériorisation orale, ce qui se passe est que le complexe entier de signification dont relève la compréhension et l'affection passe en mots : aux significations, déjà là, viennent se greffer des mots, mots qui peuvent ensuite se rencontrer comme autant d'outils et être réutilisés et usés. Dans sa connexion avec l'affection, le parler se traduit ainsi dans l'« ex-primé » (*Aussprechen*), par exemple dans le mot ou la parole proférée, comme autant de manières de parler, c'est-à-dire d'être affecté au-dehors en tant qu'être-au-monde existant :

« L'ex-primé est justement l'être-dehors, c'est-à-dire la modalité à chaque fois présente de l'affection (de la tonalité), dont il a été montré qu'elle concerne la pleine ouverture de l'être-à. L'index linguistique de cette annonce de l'être-à affecté inhérente au parler se trouve dans l'intonation, la modulation, le tempo du parler, dans la 'manière de parler'. »<sup>52</sup>

De la même façon, dans sa connexion avec le comprendre, où il articule un sens, le parler n'est pas vide, comme l'illustre par exemple « l'entendre » (*Hören*), qui en est un mode constitutif :

« 'De prime abord', nous n'entendons jamais des bruits et des complexes sonores, mais toujours la voiture qui grince ou la motocyclette. Ce qu'on entend, c'est la colonne en marche, le vent du nord, le pivert qui frappe, le feu qui crépite. En revanche, il est déjà besoin d'une attitude fort artificielle et compliquée pour 'entendre' un 'pur bruit'. Mais que nous entendions de prime abord des motocyclettes et des voitures, c'est la preuve phénoménale que le *Dasein* en tant qu'être-au-monde séjourne à chaque fois déjà auprès de l'à-portée-de-la-main intramondain, et non pas d'abord auprès de 'sensations' dont le 'fouillis' devrait être préalablement mis en forme pour confectionner le tremplin permettant au sujet d'atteindre enfin un 'monde'. »<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 129.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 131.

En effet, déjà dans l'entendre, quelque chose est compris et articulé. Déjà du sens se manifeste et une totalité de rapports est découverte. Si l'entendre n'est pas une simple réception acoustique, de la même façon, le parler dont il est constitutif n'est pas non plus un simple ébruitement vocal. En effet, ce ne sont pas les mots et leur articulation qui comptent, car il suffit parfois d'un seul mot pour rendre compte de cette totalité déjà signifiante de rapports dans laquelle est toujours déjà plongé le *Dasein* et dans laquelle il se comprend. À la rigueur, même l'absence totale de mots, un véritable silence, est plus « parlant » que la langue proférée et fait plus de « bruit ». Le « faire-silence » (*Schweigen*) est donc autant un mode du parler qui articule une compréhension de sens :

« Ce n'est pas sur un autre fondement existentiel que repose une deuxième possibilité essentielle du parler, le faire-silence. Celui qui fait-silence dans l'être-l'un-avec-l'autre peut 'donner' plus véritablement à 'comprendre', autrement dit mieux configurer la compréhension que celui qui ne se défait jamais de la parole. Une abondance de paroles sur quelque chose ne donne jamais la moindre garantie que la compréhension s'en trouvera accrue. Au contraire : la discussion intarissable recouvre le compris et le porte à la clarté apparente, c'est-à-dire à l'in-compréhensibilité du trivial. En revanche, faire-silence ne veut pas dire être muet. Le muet a au contraire tendance à 'parler'. Non seulement un muet n'a pas encore prouvé qu'il peut faire-silence, mais il lui manque même toute possibilité de le prouver. »<sup>54</sup>

De fait, si la parole et la langue reposent dans ce parler originaire, c'est-à-dire comme elles présupposent l'être-au-monde, qui ouvre co-originaires le monde en parlant et en disant, dans l'être-avec, qui en est constitutif, le parler devient alors communication, au sens d'un partage de la co-affectation et de la co-compréhension :

« Le parler est l'articulation 'signifiante' de la compréhension de l'être-au-monde auquel l'être-avec appartient et qui se tient à chaque fois en une guise déterminée de l'être-l'un-avec-l'autre préoccupé. Celui-ci est parlant en ce sens qu'il acquiesce, décline, requiert, avertit - en tant qu'il débat, confère, intercède - en tant encore qu'il dépose et parle au sens précis du 'discours'. Le parler est parler sur... Le ce-sur-quoi du parler n'a pas nécessairement, et même le plus souvent il n'a pas le caractère du thème d'un énoncé déterminant. Même un commandement porte sur..., même un souhait a son ce-sur-quoi, même l'intercession n'en est pas dépourvue. Le parler a nécessairement ce moment structurel parce qu'il co-constitue l'ouverture de l'être-au-

<sup>54</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 131.

monde, et ainsi parce qu'il est préformé en sa structure propre par cette constitution fondamental du *Dasein*. Ce dont il est parlé dans le parler est toujours 'abordé' par lui d'un certain point de vue et dans certaines limites. Dans tout parler, il y a un parlé comme tel, à savoir le dit comme tel de tout souhait, de toute question, de tout débat sur... C'est en lui que le parler se partage (communique). »<sup>55</sup>

Même avec autrui, parce que le langage se déploie selon cette multitude d'actes discursifs, ce dernier a une signification existentielle. On ne parle pas non plus dans le simple but d'émettre des informations, car « parler » consiste d'abord à être auprès de l'autre à qui l'on parle ou qui s'adresse à nous, autant que d'être auprès de ce que l'on comprend ou partage de manière affectée dans la préoccupation<sup>56</sup> :

« En tant qu'essentiellement compréhensif, le *Dasein* est de prime abord auprès de ce qu'il comprend. Même dans une écoute expresse du parler d'autrui, ce que nous comprenons d'abord, c'est le dit – ou plus exactement nous sommes d'entrée de jeu déjà avec autrui auprès de l'étant dont il est question. En revanche, nous n'entendons d'abord rien de tel que l'ex-primé de l'ébruitement. Même lorsque le parler d'autrui est peu clair, même lorsque sa langue nous est étrangère, nous entendons d'abord des mots inintelligibles, et non pas une multiplicité de data sonores. »<sup>57</sup>

Seulement, ce parler n'est pas celui auquel le *Dasein* se rapporte quotidiennement et le plus souvent. Proféré et dit, le mot devient, au même titre qu'un étant intra-mondain, un outil utilisable « à-portée-de-main »<sup>58</sup>, en conséquence de quoi il peut lui-même devenir un étant sous-la-main, comme en témoigne l'énoncé prédicatif. De fait, au même titre que le monde de l'étant intra-mondain préoccupe et capte l'attention, comme ce à partir de quoi le *Dasein* se comprend déjà, autrui est à ce point avec lui qu'il en dispose et l'assaille, de sorte qu'il est lui aussi celui à partir de qui il se rapporte quotidiennement et se comprend déjà, ce que révèle la dictature du « On » (*Man*) :

<sup>55</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 129.

<sup>56</sup> On peut par ailleurs prêter oreille au mode de l'être-dit et à la diction où peut s'apprécier le comment de l'être-dit et son adéquation avec le « parlé » de ce qui préoccupe. En ce sens, l'affection peut se partager dans le dit. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 131.

<sup>57</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 131.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 79.

« Cet être-l'un-avec-l'autre dissout totalement le *Dasein* propre dans le mode d'être 'des autres', de telle sorte que les autres s'évanouissent encore davantage quant à leur indifférenciation et leur particularité expresse. C'est dans cette non-imposition et cette im-perceptibilité que le On déploie sa véritable dictature. Nous nous réjouissons comme *on* se réjouit ; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme *on* voit et juge ; plus encore nous nous séparons de la 'masse' comme *on* s'en sépare ; nous nous 'indignons' de ce dont *on* s'indigne. Le On, qui n'est rien de déterminé, le On que tous sont – non pas cependant en tant que somme – prescrit le mode d'être de la quotidienneté. »<sup>59</sup>

Dans cette usure du mot, dans la re-dite, il y a précisément langue, et, parce que le *Dasein* se rapporte quotidiennement à autrui sous la dictature du On, langue commune et langue partagée, qui est un parler privé d'un véritable sens :

« Le contenu énoncé en tant que communiqué peut être 'partagé' avec l'énonçant par les autres, sans que ceux-ci aient eux même dans une proximité saisissable et visible l'étant mis en évidence et déterminé. Le contenu énoncé peut être 're-dit'. Le cercle de cette vision communicative s'élargit. Mais en même temps, il se peut que l'étant mis en évidence, en étant ainsi re-dit, soit justement à nouveau voilé, quand bien même ce savoir et ce connaître qui proviennent ainsi d'un ouï-dire visent encore et toujours l'étant lui-même et ne se contentent pas d' 'affirmer' à son propos un 'sens passant pour valable'. »<sup>60</sup>

Cette figure du langage, comme parler déraciné, trouve sa figure la plus plate et la plus achevée dans le « bavardage » (*Gerede*), où se défait carrément tout rapport authentique avec l'étant sur lequel le « dit » portait originellement :

« L'entendre et le comprendre s'est d'entrée de jeu attaché au parlé. Loin que la communication 'partage' le rapport primaire d'être à l'étant dont il est parlé, l'être-l'un-avec-l'autre se meut dans un parler-l'un-avec-l'autre et une préoccupation pour ce qui est parlé. Et tout ce qui importe à celle-ci, c'est qu'on parle. L'être dit, le dictum, la profération se portent désormais garants de l'authenticité et de l'adéquation du parler de la compréhension. Et comme le parler a perdu, ou qu'il n'a jamais trouvé son rapport primaire à l'étant dont il parle, il ne se communique pas selon la guise d'une appropriation originnaire de cet étant, mais sur le mode de la relation et de la re-dite. Le parler comme tel s'étend à des cercles plus larges, et il revêt un caractère d'autorité. La chose est ainsi, parce qu'on le dit. Dans cette re-dite et cette relation où le défaut de solidité du parler se radicalise en une complète absence de sol, se constitue le bavardage. D'ailleurs, il ne demeure pas restreint à la re-dite orale, mais il se diffuse dans l'écrit en tant que 'littérature'. »<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 108.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 133-134.

Le bavardage, bien loin d'ouvrir le monde, ferme et recouvre ce qui s'ouvre originairement, car ce sur quoi il se rapporte a déjà été découvert. À cet égard, le *Dasein* se tient quotidiennement dans la « non-vérité » (*Unwahrheit*)<sup>62</sup>, dans la fermeture et le voilement, ce qui le déracine constamment de son Là originaire le plus propre :

« Ontologiquement : le *Dasein* qui se tient dans le bavardage est coupé, en tant qu'être-au-monde, des rapports d'être primaires et originaires au monde, à l'être-Là-avec, à l'être-à lui-même. Il se tient dans un suspens, et, en cette guise, il est pourtant toujours auprès du 'monde', avec les autres et pour lui-même. Seul un étant dont l'ouverture est constituée par le bavardage affecté et compréhensif, autrement dit qui est en cette constitution ontologique son Là, le « au-monde », a la possibilité d'être d'un tel déracinement, lequel constitue moins un non-être du *Dasein* que sa 'réalité' la plus quotidienne et la plus tenace. »<sup>63</sup>

De la même façon, si ce déracinement l'éloigne de son séjour auprès de ce qui lui est le plus proche, il y va aussi de son véritable rapport à l'autre, comme *Dasein* partagé, c'est-à-dire l'« être-là-avec » (*MitDasein*), car le *Dasein* se fonde alors à travers l'indifférence du On, qui dicte ce qu'il faut dire, mais aussi, ce qu'il faut voir et comprendre, ce qu'atteste la « curiosité » (*Neugier*), ce désir effréné de tout voir et d'être partout à la fois, parce qu'on doit voir et être précisément Là où ça se passe. Le On fait ainsi du Là une véritable « équivoque » (*Zweideutigkeit*), ramenant toute nouveauté et tout ce qui s'en vient et arrive à du « déjà vu », à du déjà connu, à du déjà su, camouflant au *Dasein* son « être-jeté » authentique et le privant, de surcroît, d'une véritable compréhension de ses possibilités d'être. De même, le Là, rendu public dans le On, place l'autre dans un rapport où il est envisagé à partir de ce qui est entendu et su de lui, rapport qui a donc bien plus le caractère d'un soupçon ou d'une observation mutuelle tendue, où chacun guette et espionne le comportement de l'autre, par rapport à la norme dictée par le On. Sans plus d'orientation, le *Dasein* dévale et perd ainsi le sens originaire dans lequel il est proprement au monde :

<sup>62</sup> Cf. Jean Greisch, *op. cit.*, p. 253.

<sup>63</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 134.

« Le bavardage ouvre au *Dasein* l'être compréhensif pour son monde, pour autrui et pour lui-même, mais de telle façon toutefois que cet être pour... a la modalité d'un flottement dépourvu de sol. La curiosité ouvre tout et n'importe quoi, mais de telle façon que l'être-à est partout et nulle part. L'équivoque ne cache rien à la compréhension du *Dasein*, mais c'est seulement pour maintenir l'être-au-monde dans-le-partout-et-nulle-part déraciné. »<sup>64</sup>

### *L'être soi-même et l'appel à soi par la voix du silence*

Heidegger parle alors de « déchéance » (*Verfallen*) comme mode d'être quotidien du *Dasein*. S'abandonnant au monde et se tournant le dos à lui-même, le *Dasein* déchoit, dévale<sup>65</sup>. Il est donc dans un rapport à soi inauthentique. Jeté au monde, il est, pour ainsi dire, toujours « au-delà de soi »<sup>66</sup>, préoccupé par l'étant et sollicité par l'autre, comme autant de soucis. Cela veut dire qu'il est lui-même d'abord, en son être, « souci » (*Sorge*), dans le sens ici d'un être-au-devant-de-soi, être dans le souci d'être, d'avoir à être son être. L'existence, comme être du *Dasein*, se révèle ainsi, dans une vue d'ensemble, comme souci, car la préoccupation et la sollicitude supposent l'être-déjà-dans-un-monde. Ce n'est qu'en vertu de ce souci fondamental qu'il peut, somme toute, avoir des besoins particuliers et se faire du souci pour telle ou telle chose, souhaiter quelque chose, se laisser porter par le monde, avoir des penchants, des tendances, *etc.* L'être-jeté signifie, en ce sens, que le *Dasein* est toujours déjà-jeté. Pour Heidegger, cette préséance ontologique du souci se manifeste entre autres dans l'« angoisse » (*Angst*), affection particulière qui, parfois, atteint le *Dasein* quand plus rien ne va et que tout vacille dans l'absurdité et le vide, lorsque le monde de la préoccupation se révèle comme étrangeté<sup>67</sup>. Si le « sens » appartient au *Dasein*, c'est bien, en effet, parce qu'il est lui-même, d'une certaine manière, le plus insensé. Ramené à son être-au-monde le plus propre, se révèle à lui son être-jeté, le souci de son existence (ex-sistence) qu'il a à être hors du discours

<sup>64</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 138.

<sup>65</sup> Martineau traduit *Verfallen* par « échéance », mais plusieurs commentateurs préfèrent employé le mot « déchéance », en soulignant toutefois qu'il ne s'agit pas d'un aspect à connotation négative, mais d'un élément constitutif (positif) de la structure d'être du *Dasein*. Cf. Jean Greisch, *op. cit.*, p. 225.

<sup>66</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 147.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 143-147.

rassurant du On et de tout rapport préoccupé à l'étant intra-mondain. Il est lui-même un pur étranger, parce que, ramené ainsi à l'absence de significativité du monde, ce dernier a justement le caractère d'une « significativité possible »<sup>68</sup>, où seule demeure l'épreuve et le fardeau de son pouvoir-être, lequel doit articuler cette significativité qui ne se donne pas d'elle-même à partir d'autrui ou d'un étant particulier. Là seulement le *Dasein* est ouvert au parler essentiel et à une véritable communication avec autrui. Là le silence brise le bavardage et fait plus de bruit que tous les mots proférés de la langue :

« De même, celui qui est naturellement accoutumé à parler peu ne montre pas davantage que le muet qu'il fait-silence et peut faire-silence. Qui ne dit jamais rien n'est pas non plus capable, dans un instant donné, de faire-silence. C'est seulement dans le parler véritable qu'un faire-silence authentique devient possible. Pour pouvoir faire-silence, le *Dasein* doit avoir quelque chose à dire, c'est-à-dire disposer d'une résolution authentique et riche de lui-même. C'est alors que le silence manifeste, et brise le « bavardage ». Le silence en tant que mode du parler articule si originellement la compréhension du *Dasein* que c'est de lui que provient le véritable pouvoir-entendre de l'être-l'un-avec-l'autre translucide. S'il est vrai que le parler est constitutif de l'être du Là, c'est-à-dire de l'affection et du comprendre, et aussi que *Dasein* veut dire : être-au-monde, le *Dasein* comme être-à parlant s'est toujours déjà exprimé. Le *Dasein* a la parole. »<sup>69</sup>

La seconde partie d' *Être et temps* se consacre par ailleurs à la possibilité de ce retour à soi authentique. Parce qu'il est fondamentalement souci, le *Dasein* a toujours à être son Être, comme s'il avait toujours un excédent, un « n'être-pas-encore » qu'il a à être et qui empêche de le prendre en totalité<sup>70</sup>. Prendre cette totalité signifie, en ce sens, considérer la fin de ce « n'être-pas-encore », ce que Heidegger caractérise par un être-pour-la-mort, dans le sens où cette fin du *Dasein* n'est pas un simple événement ponctuel, mais ce en vertu de quoi il se comporte. En ce sens, la mort le précède, comme sa possibilité la plus extrême et la plus propre ; elle ne peut se comprendre à partir du « On » ou d'un étant constatable. Elle est donc envisagée dans son devancement, révélant l'entièreté de son pouvoir-être et de ses possibilités. Elle redonne au *Dasein* son monde, si

<sup>68</sup> Cf. Christian Dubois, *op. cit.*, p. 60.

<sup>69</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 131.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 176.

celui-ci assume cette mort comme son ultime possibilité, en assumant ainsi sa finitude, plutôt que de la fuir dans la parole rassurante du On qui repousse cette idée de mort, qui n'arrive jamais qu'aux autres. Or, pour être ramené du On, cela n'est possible qu'à partir du *Dasein* lui-même. Qu'est-ce qui peut alors appeler le *Dasein* à être lui-même authentiquement et à s'ouvrir à lui-même ? Cette question est cruciale. Il faut se rappeler, en effet, que dans nos analyses précédentes, il avait été question du commencement ontique, de ce que Heidegger caractérisera plus tard par le fait de « commencer-de-soi-même »<sup>71</sup>, dans le sens où la question de l'Être trouve son intérêt et sa nécessité dans la mesure où c'est à partir d'elle que le *Dasein* se prend en charge lui-même, en son Être, et est concerné par ce qu'il a de plus propre. Or, si le *Dasein*, improprement, se rapporte à l'étant qu'il n'est pas lui-même, et de fait, se perd et dévale continuellement au sein de la dictature du On, rien ne pourrait justifier, en ce sens, la nécessité de la question de l'Être, et ainsi le bien-fondé de la perspective de commencement originaire que l'on cherche à établir à partir de ce point de départ. Ce commencement « ontique » signifie que le *Dasein* est appelé à être lui-même et à se défaire de l'emprise du On.

Or, qu'est-ce qui rend possible un tel commencement ? Est-il lui-même enraciné dans un commencement ontologique supérieur ? Autrement dit, pourquoi cette prise en charge radicale de soi-même doit-elle prendre la forme d'une question qui dépasse le cadre de la compréhension pré-ontologique ? Pourquoi ce passage vers une dimension de langage plus explicite ? L'analytique du *Dasein* est, en effet, un apport de langage plus explicite de cette structure d'existence :

« La question qui s'enquiert de celle-ci vise à l'explicitation de ce qui constitue l'existence. Nous appelons l'ensemble cohérent de ces structures l'existentialité.

---

<sup>71</sup> Cf. Martin Heidegger, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison' » dans *Questions I et II*, Paris : Gallimard, 1968, p. 143.

L'analytique de celle-ci a le caractère d'une comprendre non pas existentiel, mais existentiel. »

Cependant, le passage entre l'explicitation ontique de soi-même et l'explicitation ontologique de cette structure n'est pas pleinement justifié :

« La question de l'existence ne peut jamais être réglée que par l'exister lui-même. La compréhension alors directrice de soi-même, nous la qualifions d'existentielle. La question de l'existence est une 'affaire' ontique du *Dasein*. Elle ne requiert nullement la transparence théorique de la structure ontologique de l'existence »<sup>72</sup>

En effet, ce rapport à soi ne peut être compris en sa nécessité s'il nous manque une compréhension du rapport entre le *Dasein* et l'Être en général, c'est-à-dire sans une pleine compréhension du sens de l'Être. On trouve, du moins, un indice important au § 56, qui sera la dernière considération importante sur le langage dans *Être et temps*<sup>73</sup>. Heidegger parle alors de la « voix de la conscience »<sup>74</sup>. En effet, si le « parler » structure l'ouverture du Là, cet appel à soi doit avoir l'effet d'une voix intérieure, résultant d'une écoute qui ouvre et donne à comprendre. Hors de la communication engagée dans le On, du vacarme du bavardage quotidien, cette voix, telle un choix, ne peut être que celle du silence, où s'entend, en ce sens, le propre du langage :

« Mais comment devons-nous maintenant déterminer le parlé de ce parler ? Que crie donc la conscience à celui qu'elle ad-voque ? En toute rigueur - rien ! L'appel n'énonce rien, il ne donne aucune information sur des événements du monde, il n'a rien à raconter. Encore moins aspire-t-il à ouvrir le Soi-même ad-voqué un 'colloque avec soi-même'. Au Soi-même ad-voqué, rien n'est crié, mais il est con-voqué à lui-même, c'est-à-dire à son pouvoir-être le plus propre. L'appel, conformément à sa tendance propre, n'invite point le Soi-même ad-voqué à un 'débat', mais, en tant que con-vocation au pouvoir-être-Soi-même le plus propre, il est une pro-vocation (vocation vers 'l'avant') du *Dasein* à ses possibilités les plus propres. L'appel se passe de tout ébruitement. Il ne se porte surtout pas à des paroles - et pourtant, il reste rien moins qu'obscur et indéterminé. La conscience parle uniquement et constamment sur le mode du faire-silence [...] »<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Cf. Martin Heidegger, *Être et temps*, p. 33.

<sup>73</sup> En fait, on trouve une dernière considération sur le langage au § 68d, dont nous parlerons un peu plus loin. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 244.

<sup>74</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 195.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 198.

Seulement, l'origine de cette voix n'est pas déterminée. Hors du familier de la préoccupation, elle ne peut être celle de personne ; elle doit résonner comme la plus étrangère et la plus impersonnelle qui soit : « 'ça' appelle »<sup>76</sup>. Elle est étrangère parce qu'elle ne peut relever que de l'absence de sens, celle du *Dasein* qui se parle à lui-même, parce qu'il est désormais libéré de l'emprise et de la familiarité du On et ouvert à l'inquiétante étrangeté de son ouverture :

« L'appelant n'est 'mondainement' déterminable par rien en son qui. Il est le *Dasein* en son étran(èr)eté, il est l'être-au-monde originellement jeté en tant qu'hors-de-chez-lui, il est le 'que' nu dans le rien du monde. L'appelant est non-familier au On-même quotidien - quelque chose comme une voix étrangère. Et qu'est-ce qui pourrait être plus étranger au On, perdu qu'il est dans la diversité du 'monde' de sa préoccupation, que le Soi-même isolé sur soi dans l'étran(èr)eté, jeté dans le rien ? 'Ça' appelle, et pourtant cela ne donne rien à entendre à l'oreille préoccupée et curieuse qui puisse après coup être répété et publiquement commenté. Et en effet, que pourrait bien relater le *Dasein* à partir de l'étran(èr)eté de son être jeté ? Que lui reste-t-il d'autre que le pouvoir-être de lui-même, dévoilé dans l'angoisse ? Comment pourrait-il appeler autrement qu'en une con-vocation à ce pouvoir-être dont il y va uniquement pour lui ? »<sup>77</sup>

En conséquence de quoi il s'agit de la voix du souci, ou plutôt de la voix dans laquelle s'exprime le souci, car si le sens est ce dans quoi se tient la compréhensibilité de quelque chose, comme tout étant requiert, pour son ouverture, d'être compris et explicité, c'est le souci qui rend possible et constitue l'Être de ce pouvoir-être. La question est alors de savoir d'où provient cette voix de la conscience par laquelle le *Dasein* est appelé à lui-même au sein d'un langage authentique. Pourquoi est-ce le langage, en effet, qui a le privilège insigne de déterminer un tel retour à soi, lequel constitue le commencement du *Dasein*, et de fait, celui de l'ontologie fondamentale ? Sur quoi repose cette nécessité pour le souci de s'exprimer ?

Tout ce que dira Heidegger, à cet égard, c'est que le souci se fonde finalement dans le phénomène de la « temporalité » (*Zeitlichkeit*), comme ultime horizon de sens de la compréhension de l'Être du *Dasein*. Déterminée par la

<sup>76</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 200.

<sup>77</sup> *Ibid.*

mort, la venue à soi du *Dasein* est en effet marquée par l' « avenir », comme possible venue à soi-même, laquelle est autant un re-venir, c'est-à-dire ce qui, assumant authentiquement l'être-jeté, est à la fois un « être-été », donc, à cet égard, un transport dans la situation du Là auprès de l'étant à-portée-de-main, qui rend ce dernier manifeste et présent pour soi<sup>78</sup>. Comme « sens » du souci, la temporalité constitue ainsi un espace de jeu dans lequel le passé (comme être-déjà-dans), le présent (être-auprès) et l'avenir (être-en-avant-de-soi) forment des moments, des ekstases<sup>79</sup>, à partir desquelles le *Dasein*, ek-sistant, toujours hors de soi, comprend son Être. Ce temps originaire et fini, car pensé à partir du phénomène de la mort, se distingue aussi de ce que Heidegger caractérise comme son concept « vulgaire », relevant du « On », qui fait du temps une suite homogène et infinie de maintenant pouvant être soumis au compte et au calcul. Or, dans *Être et temps*, le phénomène de la temporalité ne trouva pas sa pleine élucidation.

#### *L'inachèvement d' Être et temps*

En effet, de l'analytique du *Dasein*, Heidegger ne parvint pas à faire de l'ontologie fondamentale un commencement originaire, soit à établir pleinement le pont entre le *Dasein* et l'Être. Le projet d'ensemble d' *Être et temps* – nous l'avons brièvement mentionné – était de montrer, à partir de la temporalité du *Dasein*, comment le problème du Temps s'enracine au cœur de toute ontologie et de toute compréhension de l'Être ; plus précisément, le but était de faire voir l'Être dans son caractère « temporal ». Or, jugé insuffisant, le texte dans lequel devait figurer ce passage de la temporalité du *Dasein* à celle de l'Être proprement dit, celui de la troisième partie de la première section de

<sup>78</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 229.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 231.

l'ouvrage, aurait été retenu et brûlé peu de temps après<sup>80</sup>, laissant la question ouverte :

« Un chemin conduit-il du temps originaire au sens de l'être ? Le temps lui-même se manifeste-t-il comme horizon de l'être ? »<sup>81</sup>

Pourtant, ce passage était bel et bien nécessaire. Au § 5, Heidegger avait précisé que non seulement l'analytique devait être distinguée clairement du traitement de la question de l'Être, mais que sa démarche n'était aussi que « provisoire », exigeant même une répétition de ses développements sur un échelon supérieur, à partir d'une conceptualité plus originaire que ce niveau de réflexion aurait permis de mettre au jour :

« Cependant, l'analytique du *Dasein* est non seulement incomplète, mais encore et avant tout provisoire. Elle dégage seulement d'abord l'être de cet étant, sans interpréter son sens. C'est la libération de l'horizon pour l'interprétation la plus originelle de l'être qu'elle est bien plutôt destinée à préparer. Que celle-ci soit d'abord acquise, et alors l'analytique préparatoire du *Dasein* exigera d'être répétée sur une base ontologique plus élevée et authentique. »<sup>82</sup>

De fait, au § 68d, dans un bref examen sur le caractère temporel du « parler », Heidegger annonçait que la question du langage devait certainement aller au-delà du problème de la temporalité du *Dasein* :

« Mais comme le parler est à chaque fois discussion d'un étant, même si ce n'est pas de manière primaire et prépondérante au sens de l'énoncer théorique, l'analyse de la constitution temporelle du parler et l'explication des caractères temporels des configurations linguistiques ne peut être entreprise que si le problème de la connexion fondamentale entre être et vérité est déployé à partir de la problématique de la temporalité. »<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Voir la postface de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Cf. Martin Heidegger, *op.cit.*, p. 512 (trad. Vezin).

<sup>81</sup> Cf. Martin Heidegger, *op.cit.*, p. 296.

<sup>82</sup> À ne pas confondre, bien entendu, avec l'analyse temporelle répétitive dont il est question au § 66 et que Heidegger juge encore imparfaite, car son but n'est que de confirmer le caractère originaire de la temporalité du *Dasein*. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 36 et 234.

<sup>83</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 244.

Ne connaissant pas ces développements, on peut donc difficilement savoir dans quelle mesure les réflexions que nous connaissons sur le langage dans *Être et temps* devaient permettre ou non de dépasser la perspective du *Dasein* et de son *logos*, soit le cadre phénoménologique propre à l'analytique. Rien ne nous permettrait de dire, par exemple, que cette voix de la conscience est, en fait, la voix de l'Être :

« Mais, dira-t-on, cette 'voix', elle est bien voix de la conscience, et Heidegger ne la détermine pas comme voix 'de l'être'. Sans doute, mais nous savons qu'il ne faut pas, d'une part, substantialiser cette 'conscience' : elle ne se donne que comme voix, et, d'autre part, 'la conscience', cela 'veut dire', tout bonnement : s'appeler à être du fond de la transcendance expérimentée dans l'inquiétante étrangeté ouverte dans l'angoisse. Ce que nous voulons dire : la thématique existentielle être (et non pas étant) et discours (et pas encore : langue) est phénoménologiquement abordée dans *Être et temps* au cours de l'analyse de l'appel de la conscience. [...] Mais justement, c'est le passage à une pensée de la langue qui permettra de 'passer' véritablement à une thématisation des rapports de la langue et de l'être, qui les pensent à partir de l'*Ereignis*. »<sup>84</sup>

Rien ne permettrait non plus de considérer le langage comme le haut lieu ou l'instance privilégiée de l'ouverture de l'Être, car jusqu'ici, le langage n'est que la dimension de sens dans laquelle se traduit l'ouverture du *Dasein* :

« Pour Heidegger, il ne fait aucun doute que la disposition et le comprendre sont les deux seuls modes d'ouverture du *Dasein* : la *Befindlichkeit* plaçant le *Dasein* devant la découverte de sa facticité ; le *Verstehen* lui permettant d'avoir accès à ses propres possibilités. Toutefois, ni cette découverte ni cet accès ne pourraient avoir lieu, s'ils n'étaient pas déjà de l'ordre du sens. Ce qui est découvert dans la disposition et le comprendre, l'ouverture qui s'articule en eux, c'est une expérience de sens. Et cette expérience, ou mieux, cette articulation de la compréhensibilité, c'est ce que Heidegger nomme die *Rede*, la parole. »<sup>85</sup>

Somme toute, l'importance accordée au rôle du langage dans ces différentes structures n'est pas vraiment mise en lumière. Tout ce que nous apprend *Être et temps* du langage, c'est que, pour atteindre un commencement ontologique, il n'est plus pertinent d'avoir recours au langage de la tradition et à ses méthodes.

<sup>84</sup> Cf. Christian Dubois, *op. cit.*, p. 230-231.

<sup>85</sup> Cf. Claude Thérien, « Rhétorique et phénoménologie du discours dans *Être et temps* » dans *Archives de la philosophie*, 61, 1998, p. 307.

Pour accéder à l'Être en partant d'un premier acquis conceptuel, il fallait que le langage soit d'abord orienté sur la structure circulaire de la compréhension découverte dans le *Dasein*, c'est-à-dire que le *logos* de la phénoménologie se traduise lui-même en termes de *faire voir*... explicitant, herméneutique. Ce qui était examiné était donc entièrement orienté sur le rapport entre le *Dasein* et le *logos*. J. Greisch rappelle, à cet égard, la double fonction que joue, pour Heidegger, le langage dans *Être et temps* :

« Rappelons-nous : la méthode requise pour élaborer une ontologie, dont le thème directeur est la compréhension de l'être, c'est la phénoménologie. Or, le sens de la description phénoménologique est l'explicitation. La phénoménologie du *Dasein* est donc herméneutique au sens originel du mot 'd'après lequel il désigne le travail de l'explicitation'. Très tôt déjà s'était ainsi imposé - mais de manière encore dogmatique - le lien étroit entre les deux termes. Ce qui devra retenir notre attention, c'est que le terme d'explicitation, tout comme celui du comprendre, a une double fonction : il désigne à la fois un existentiel particulier et un concept méthodologique fondamental. Qu'est-ce que nous avons fait jusqu'ici, sinon nous livrer à un travail d'explicitation, donc un travail herméneutique ? Et tout au long de *Sein und Zeit*, nous ne ferons rien d'autre ! »<sup>86</sup>

Conclure, par conséquent, que l'on aurait atteint une perspective originaire sur le langage pour déterminer le problème de l'Être serait prématuré, car il manque, à cet effet, un savoir précis de ce qui constitue l'origine d'un tel *logos*. À la rigueur, comme le signale C. Thérien, l'analytique du *Dasein* n'a même pas pour but, dans cet horizon, d'établir une conceptualité plus « adéquate » à la détermination du caractère temporel de l'Être :

« Trop souvent l'intelligence de la position de Heidegger sur le langage à cette époque est recouverte par des associations hâtives avec sa conception ultérieure. À la lumière du projet, formulé à l'époque de Marbourg, d'élaborer une phénoménologie du discours, et en suivant l'indication de Heidegger signifiant le rôle 'exemplaire' de la rhétorique dans l'orientation que doit prendre cette phénoménologie, nous avons pu apercevoir jusqu'à quel point à cette époque son interprétation du langage ne se laisse comprendre que dans l'horizon de l'analytique du *Dasein*. Tous les paragraphes concernant la problématique du langage dans *Sein und Zeit* convergent en effet vers l'enracinement existentiel de la parole. »<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Cf. Jean Greisch, *op. cit.*, p. 196-197.

<sup>87</sup> Cf. Claude Thérien, *op. cit.*, p. 312.

« Ce qui ne veut pas dire que l'analytique du *Dasein* ne recèle pas en elle-même des problèmes et des ambiguïtés sur lesquels nous aurons justement à nous arrêter en ce qui concerne la problématique du langage. Simplement, s'il est important de situer cet échec, c'est pour éviter d'associer trop rapidement *Dasein* et *Sein*. Et cette mise en garde est indispensable pour clarifier la situation nous permettant de replacer les véritables cadres de l'analyse sur la parole dans Être et temps, qui n'a pas tant comme horizon la question de l'être en tant que telle, que celle du *Dasein* comme être-au-monde »<sup>88</sup>

Ce qui manque, c'est précisément une réflexion entre le *Dasein* et l'Être, et, de fait, entre le *logos* et l'Être, rapports qui devaient pouvoir justifier, en dernière instance, le *Dasein* comme point de départ. Le commencement d'Être et temps demeure donc, à cet égard, une projection ou un pari, comme le fait remarquer J. Sallis :

« Où commence Être et temps ? En ce lieu où l'être s'ouvre, ce lieu qu'est le *Dasein*. Être et temps commence en entrant dans le cercle, en s'engageant dans la circularité inhérente à la question de l'être elle-même. Quel est ce commencement ? Quel est l'accès au cercle ? C'est une projection qui prend ses directives des traces de la question - une projection du lieu du commencement. C'est une projection du *Dasein* en tant que lieu du questionnement pré-philosophique de l'être, pour qui il y va de l'être, qui comprend l'être, qui déclôt l'être. Le commencement d'Être et temps est une projection du lieu de son commencement - une projection du *Dasein* en tant qu'il est approprié à ce commencement. »<sup>89</sup>

Pour élaborer pleinement la question du « langage » et nous assurer de la pertinence du « commencement », il nous faudra donc maintenant examiner l'œuvre ultérieure de Heidegger.

<sup>88</sup> Cf. Claude. Thérien, *op. cit.*, p. 298.

<sup>89</sup> Cf. John Sallis, *op. cit.*, p. 42-43.

## Chapitre 2

### Le « tournant » et le nouveau commencement

Renversons la phrase spéculative sur le commencement - renversement qui est non seulement licite, mais nécessaire - : elle prend la forme : « Le résultat est le commencement. » C'est par le résultat qu'il faut proprement commencer, puisque c'est de lui que le commencement résulte.

Martin Heidegger, *Identité et différence*<sup>1</sup>

Que signifie que, pour aller de l'avant avec la problématique du langage, nous devons maintenant faire le saut dans l'œuvre ultérieure de Heidegger ? Dans la *Lettre sur l'humanisme*, de 1946, et dans un entretien avec le professeur Tezuka, écrit en 1953-1954, Heidegger dit ceci :

« Un achèvement et un accomplissement de cette pensée autre qui abandonne la subjectivité sont assurément rendus difficiles du fait que lors de la parution de *Sein und Zeit*, la troisième section de la première partie : *Zeit und Sein* ne fut pas publiée. C'est en ce point que tout se renverse. Cette section ne fut pas publiée, parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique. »<sup>2</sup>

« Je ne sais qu'une seule chose : c'est parce que la méditation de la langue et de l'être oriente depuis le début mon chemin de pensée que l'examen de leur site demeure autant à l'arrière-plan. Peut-être est-ce le défaut radical du livre *Sein und Zeit* que je me sois trop tôt aventuré trop loin. »<sup>3</sup>

L'échec du passage au-delà de la temporalité du *Dasein*, celui qui aurait permis de justifier pleinement le commencement, serait tributaire d'une certaine indigence du langage, comme si cette problématique n'avait pas été développée de manière suffisante, ou peut-être même un peu trop, à considérer que le *logos* qui tentait de l'exprimer était encore trop près de la perspective métaphysique que l'on cherche à dépasser. De fait, la question du langage, s'étant avancée trop

<sup>1</sup> Cf. Martin Heidegger, « Identité et différence » dans *Questions I et II*, p. 288.

<sup>2</sup> Cf. Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme » dans *Questions III et IV*, p. 85.

<sup>3</sup> Cf. Martin Heidegger, « D'un entretien de la parole » dans *Acheminements vers la parole*, Paris : Gallimard, 1976, p. 93.

loin, va même nécessiter un certain pas en arrière et requérir, à son tour, une transformation du thème avec lequel elle avait été mise en rapport : le commencement. Ce « renversement » dont il est ici question à propos de l'échec de l'œuvre inaugurale s'est en effet compris, dans l'œuvre ultérieure, au terme d'un « tournant » (*Kehre*), lequel, s'il renvoie à une certaine inflexion dans le chemin de pensée de Heidegger<sup>4</sup>, est avant tout un « retournement » propre à l'Être lui-même qu'il s'agit d'apprendre à penser en se retournant plus originairement vers le commencement, apprentissage qui, justement, se découvrira, nous le verrons, au fil d'une expérience particulière du langage. Un examen de la pensée ultérieure de Heidegger aura donc d'abord pour but d'expliquer certains motifs théoriques qui ont conduit à ce « tournant » ou « retournement », de sorte que nous puissions dégager le contexte dans lequel s'insère la problématique ultérieure du langage, que nous examinerons par la suite. Sans prétendre à l'exhaustivité, on se contentera ici de présenter deux motifs qui nous permettront d'aller au-delà des réflexions que nous avons dégagées dans *Être et temps* : le problème de la finitude du *Dasein*<sup>5</sup> et celui de l'oubli de la différence ontologique.

#### *Vers une radicalisation de la finitude du Dasein*

Dans *Être et temps*, l'ontologie fondamentale comprenait sa possibilité sur le fond d'une advenue à soi du *Dasein*, qui, en prenant en charge ce qu'il a de plus propre, dépasse le cadre de sa compréhension pré-ontologique pour accéder à une perspective plus authentique et plus explicite de lui-même. Or, l'ontologie fondamentale avait pour but de justifier et de rendre possible la métaphysique. Si ce projet a échoué du fait qu'il n'a pas su dépasser son point de vue sur le

<sup>4</sup> Cf. Martin Heidegger, « Phénoménologie et pensée de l'être » dans *Questions III et IV*, p. 345-346.

<sup>5</sup> Certains commentateurs attribuent l'échec d'« *Être et temps* » au problème de la finitude du *Dasein*, qui, seulement esquissée dans la question de l'être-pour-la-mort, n'aurait pas été développée de manière suffisamment radicale. Voir J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris : Presses universitaires de France, 1987, p. 81-89.

langage, axé sur l'énoncé logique, c'est certainement parce qu'il aurait dû d'abord fonder celle-ci plus originairement, c'est-à-dire déterminer ce qu'elle doit être, son « essence », sans y faire appel. Mais comment ? En 1929, dans quelques conférences<sup>6</sup>, Heidegger tente de montrer que c'est en radicalisant encore plus la position du *Dasein*, comme « commencement », par le biais d'une expérience qui lui est propre et qui se situe justement hors de tout discours théorique : l'angoisse. On se souvient que, dans *Être et temps*, l'affection est comprise comme ce qui révèle au *Dasein* la situation de son être-jeté et qui, sous le mode de l'angoisse, l'isole devant la pure liberté de son pouvoir-être. Or, ici, non seulement l'angoisse sera caractérisée comme ce qui révèle le *Dasein* à lui-même, mais aussi, du fait de cette advenue, comme ce qui accomplit et fonde la métaphysique. Le *Dasein*, comme « commencement », se comprend alors au sens d'une « transcendance » :

« [...] l'éclaircissement de l'ipséité doit montrer, en ébauche, le caractère qui différencie de tout autre historial l'avènement d'un Soi ; alors seulement, on pourra déterminer quel genre de mouvement appartient au fait de 'commencer'. Or, c'est dans la transcendance que consiste l'être propre du soi-même, l'ipséité de ce Soi qui est d'ores et déjà à la base de toute spontanéité. »<sup>7</sup>

« Nécessairement alors, une conception qui saisisse de façon plus radicale et plus universelle l'essence de la transcendance ne peut aller sans une élaboration de l'idée d'ontologie, de l'idée de métaphysique par conséquent, qui remonte plus haut à l'origine. »<sup>8</sup>

En effet, considérant le savoir positif des sciences, qui domine le contexte de la recherche, on constate que, pour elles, ce qui compte, c'est d'accéder et de pénétrer dans « ce qui est », l'étant, pour le déterminer et le conceptualiser, et rien au-delà. Elles ne considèrent pas cet « au-delà », parce que, précisément, ce « rien » ou ce « Néant », comme il n'est pas, ne peut jamais faire l'objet de leur questionnement ; ce serait sinon aller à l'encontre des lois de la logique

<sup>6</sup> Essentiellement les conférences « Qu'est-ce que la métaphysique ? » et « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison' » dans *Question I et II*.

<sup>7</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison'*, p. 143.

<sup>8</sup> Cf. Martin Heidegger, *op.cit.*, p. 108.

nécessaires à leur élaboration, pour lesquelles toute pensée du Néant est une négation de l'étant, soit une opération contradictoire :

« La règle communément admise comme règle fondamentale de la pensée, le principe de la contradiction à éviter, la 'Logique' générale, étouffe cette question. Car la pensée - qui est essentiellement toujours la pensée de quelque chose - devrait, en tant que pensée du Néant, agir à l'encontre de son essence propre. »<sup>9</sup>

Pourtant, c'est bien parce qu'elle mettent le Néant de côté que les sciences peuvent se consacrer exclusivement à l'étant. Elles semblent même pratiquement incapables d'en faire l'économie, car, pour le rejeter de la sorte, il leur faut au moins prétendre qu'elles ne peuvent « rien » savoir de lui. En tant que réflexion portant sur cet « au-delà », la métaphysique ne peut donc se fonder que si elle dépasse au préalable le cadre des sciences et de leur rapport à la logique, par une expérience du Néant.

Or, cette expérience, c'est l'angoisse qui la donne. Dans l'angoisse, l'étant ne relève plus de « rien », tel un « Néant ». Sans jamais non plus se rapporter à quelque chose de précis, l'angoisse fait vaciller tout rapport déterminé qu'entretient le *Dasein* avec l'étant :

« Nous ne pouvons pas dire devant quoi on se sent oppressé. Toutes les choses, et nous-mêmes, nous nous abîmons dans une sorte d'indifférence. Cela pourtant non point au sens d'une disparition pure et simple, mais dans leur recul comme tel, les choses se tournent vers nous. Ce recul de l'existant en son ensemble, qui nous obsède dans l'angoisse, est ce qui nous oppresse. Il ne reste rien comme appui. Dans le glissement de l'existant, il ne reste et il ne nous survient que ce 'rien'. L'angoisse révèle le Néant. »<sup>10</sup>

Cela ne veut pas dire, bien entendu, que l'étant serait nié ou anéanti, voire que le Néant se présenterait comme son opposé, car n'étant pas lui-même un étant, le Néant, certes, ne le peut pas. Plutôt, dans cette expérience, l'étant survient avec le Néant, car en néantisant, ce dernier fait justement voir ce qu'il laisse en

<sup>9</sup> Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 52-53.

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 58-59.

suspens ; l'angoisse révèle, à cet égard, « qu'il y ait de l'existant - et non pas Rien »<sup>11</sup> :

« Le néantir n'est pas un accident fortuit, mais en tant qu'expulsion par répulsion sur l'existant qui glisse dans tout son ensemble, c'est lui qui révèle cet existant dans sa parfaite étrangeté jusqu'alors voilée, qui le révèle comme le radicalement Autre - en face du Néant. »<sup>12</sup>

Isolant le *Dasein* du tout de l'étant, elle permet donc à ce dernier non seulement d'avoir un rapport avec l'étant, mais aussi d'advenir à lui-même, car il procède également, en tant qu'étant, d'un tel rapport :

« En transcendant, la réalité-humaine arrive avant tout à cet existant qu'elle est, c'est-à-dire arrive à elle en tant que 'soi-même'. La transcendance constitue l'ipséité. Mais encore une fois, jamais uniquement celle-ci ; la transcendance concerne chaque fois et tout ensemble cet existant que 'soi-même' la réalité-humaine n'est pas ; ou plus exactement encore : c'est dans la transcendance et par elle qu'il est possible de distinguer à l'intérieur de l'existant et de décider 'qui est un soi-même', et comment est un 'soi-même', et ce qui ne l'est pas. »<sup>13</sup>

C'est dans ce sens que le *Dasein* émerge à partir d'une « transcendance », soit dans un « dépassement » où il se libère de tout rapport avec l'étant et où il se met lui-même en question, en se dépassant soi-même :

« Si, dans le principe de son essence, la réalité-humaine ne transcendait pas, c'est-à-dire, dirons-nous maintenant, si elle ne se retenait pas d'ores et déjà à l'intérieur du Néant, jamais alors elle ne pourrait soutenir un rapport à l'existant, ni par conséquent avec elle-même. Sans la manifestation originelle du Néant, il n'y aurait ni être personnel, ni liberté. »<sup>14</sup>

Au *Dasein* appartient, en effet, l'être-au-monde. D'abord, cette transcendance est bien le « fondement » de la vérité ontique, dans la mesure où, par elle, la projection d'un monde où de l'étant se manifeste devient possible. L'étant se comprend toujours par rapport à son Être ; la vérité ontique nécessite, au

<sup>11</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 62.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 61-62.

<sup>13</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison'*, p. 106.

<sup>14</sup> Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 62.

préalable, la vérité ontologique, l'ouverture de l'Être, laquelle se donne à travers l'expérience du Néant. Or, de vérité ontologique, il n'y en a que pour autant qu'elle rend possible la vérité ontique, c'est-à-dire la manifestation de l'étant. Certes, il y a une différence ontologique qui relie l'Être et l'étant l'un à l'autre :

« L'état-dévoilé de l'être est toujours vérité de l'être *de* l'existant, que ce dernier soit réel ou non. Réciproquement, il y a d'ores et déjà dans l'état-dévoilé d'un existant un dévoilement de son être. Vérité ontique et vérité ontologique concernent chacune différemment l'existant dans son être et *l'être de* l'existant. Elles forment un tout essentiellement solidaire, en raison de leur rapport avec la différence entre l'être et l'existant (différence ontologique). »<sup>15</sup>

Or, si, pour cette raison, l'étant n'advient qu'au sein de l'expérience du Néant et qu'il n'y a de Néant que parce qu'il y a de l'étant, c'est que l'Être, composé par le Néant, et ainsi toute vérité ontologique, n'advient qu'au sein de la transcendance du *Dasein* :

« Mais si un fondement ou motif appartient à l'essence de l'être, c'est parce qu'il n'y a d'être (non pas tel ou tel 'existant', mais de l' 'être') que par la transcendance, celle-ci étant l'acte même de 'fonder' effectué dans une situation-affective par le projet du monde. »<sup>16</sup>

Par conséquent, l'Être se révèle comme fini, car l'absolu exclut de lui-même tout manque et toute partialité, ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que le *Dasein* produirait lui-même l'Être. Plutôt, parce qu'il est à la fois « étant » et « transcendant », il fonde la différence essentielle entre l'Être et l'étant :

« Si par ailleurs, la marque distinctive de la réalité-humaine tient à ce que c'est en comprenant l'être qu'elle a un rapport avec l'existant, il faut alors que le 'pouvoir-différencier' par lequel la différence ontologique devient effective, ait enraciné sa propre possibilité jusque dans l'essence de la réalité-humaine. C'est ce fondement de la différence ontologique que nous désignons, par anticipation, comme la transcendance de la réalité-humaine. »<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison'*, p. 100.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 100-101.

Seulement, si le *Dasein* fonde la différence, il ne la produit pas non plus lui-même, car la transcendance est également, dans un deuxième sens, ce dans quoi, parce que prenant place lui-même au milieu de l'étant, il se « fonde » lui-même, en tant qu'étant :

« La transcendance signifie le pro-jet et l'ébauche d'un monde, mais de telle sorte que Ce-qui-projette est commandé par le règne de cet existant qu'il transcendance, et est d'ores et déjà accordé à son ton. Puisque la transcendance comporte pour la réalité-humaine le fait d'être investie par l'existant, celle-ci a pris base dans l'existant, elle a trouvé un 'fondement'. »<sup>18</sup>

De fait, si l'Être, composé avec le Néant, est fini, c'est que le *Dasein* n'advient qu'au sein de cette finitude, c'est-à-dire que dans la mesure où il est lui-même compris, en son Être, de manière finie ; cette transcendance, si elle fait du *Dasein* un fondement, est ainsi la marque de sa finitude radicale. En tant que « sa » transcendance, elle est ce qui le dépasse constamment :

« Mais, si une possession de ce genre appartient à la réalité-humaine, c'est que cette dernière, en ébauchant son pro-jet, se sent au milieu de l'existant. Par là même, par le seul fait de sa propre existence effective, certaines autres possibilités lui sont retirées [...] Que le projet du monde, tout en signifant chaque fois un essor, n'acquière de puissance et ne devienne une possession que par la privation, c'est là un 'témoignage' transcendantal de la finitude qui est propre à la liberté de l'être de l'homme. »<sup>19</sup>

Que signifie alors cette finitude ? Que même si l'expérience transcendante du Néant continue d'être l'origine de la possibilité de tout rapport avec l'étant, le *Dasein* se détourne du Néant, afin de se consacrer pleinement à l'étant. En 1930, dans la conférence *De l'essence de la vérité*, Heidegger dira, à cet égard, que :

« Le dévoilement de l'étant comme tel est en même temps et en soi la dissimulation de l'étant en totalité. »<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Cf. Martin Heidegger, *op.cit.*, p. 145.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>20</sup> Cf. Martin Heidegger, « De l'essence de la vérité » dans *Questions I et II*, p. 188.

Fini, le *Dasein* n'est pas maître de sa transcendance ; plutôt, il « in-siste » au sein de l'étant. De fait, celle-ci se comprend, dans un troisième sens, comme ce qui « motive » et « fonde » originellement ce double rapport au fondement qui constitue l'espace de jeu du *Dasein* dans son rapport avec l'étant, au sein de la différence. Sans l'émergence angoissée d'un « pourquoi » ou d'un « étonnement » initial qui permet non seulement de fonder l'existant, mais aussi de se sentir ou de se fonder soi-même au milieu de l'existant, il n'y aurait pas de fondement :

« C'est uniquement en raison de l'étonnement – c'est-à-dire de la manifestation du Néant – que surgit le 'pourquoi ?' C'est uniquement parce que le pourquoi est possible comme tel, que nous pouvons d'une façon déterminée questionner sur des raisons et fonder par des raisons. C'est uniquement parce que nous pouvons questionner et fonder, qu'est confié à notre existence le destin du chercheur. »<sup>21</sup>

La question est alors de savoir comment, du point de vue de ce rapport fini entre l'Être et le *Dasein*, cette transcendance peut se révéler expressément comme origine, par exemple dans un langage clair. Comment le *Dasein*, en tant qu'il est celui qui pose la question de l'Être, doit-il s'exprimer conformément à sa transcendance finie ? Il le faut bien, en effet, comme le signale F. Dastur, si tant est que l'entreprise métaphysique souhaite se justifier pleinement :

« C'est donc parce que la distinction de l'être et de l'étant est toujours déjà en quelque sorte dévoilée dans tout comportement humain qu'elle peut être expressément connue et conceptuellement appréhendée. Lorsqu'elle est explicitement comprise Heidegger nomme cette distinction 'différence ontologique'. C'est par conséquent sur un comportement fondamental du *Dasein* que se fonde l'ontologie car la possibilité de celle-ci, c'est-à-dire de la philosophie comme science, dépend de la possibilité d'accomplir de manière suffisamment claire la distinction de l'être et de l'étant. »<sup>22</sup>

C'est que si la métaphysique trouve son commencement dans le *Dasein*, hors de tout langage, elle se veut, quant à elle, une fois parvenue à son essence, une

<sup>21</sup> Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 72.

<sup>22</sup> Voir Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris : Presses universitaires de France, 1990, p. 107.

explicitation de cette transcendance et de cette différence entre l'Être et l'étant, où l'Être est compris, dans sa finitude, comme Néant :

« La Métaphysique, c'est l'interrogation qui dépasse l'existant sur lequel elle questionne, afin de le recouvrer comme tel et dans son ensemble pour en actuer le concept. »<sup>23</sup>

« Dans cette 'première époque' de la différence, la différence ontologique est l'advenue de la transcendance du *Dasein*. En ce sens, la pensée de la différence ontologique est la métaphysique elle-même comme saisie conceptuelle de la différence. »<sup>24</sup>

Le problème est que si la transcendance est toujours déjà présupposée dans tout rapport avec l'étant, on comprend mal ce qui nécessite le passage vers une saisie conceptuelle de celle-ci, d'autant plus que l'angoisse ou l'expérience du Néant ne survient qu'à de rares occasions :

« Ainsi la transcendance peut en général demeurer voilée comme telle et n'être connue que par une interprétation 'indirecte'. Mais, même alors, elle est pourtant dévoilée, parce que c'est elle justement qui permet à un existant d'éclorre dans la constitution fondamentale de l'être-dans-le-monde, et c'est là que s'atteste le dévoilement de la transcendance par soi-même. Mais la transcendance se révèle expressément comme origine 'de l'acte de fonder', lorsque celui-ci est amené à prendre naissance sous sa triple forme. »<sup>25</sup>

« Notre finitude est telle que précisément ce n'est ni par notre décret, ni par notre propre vouloir que nous pouvons nous mettre en la présence originelle du Néant. Le finitif de cette finitude creuse et ouvre un tel abîme dans la réalité-humaine que la finitude la plus profonde, celle qui nous est absolument propre, se refuse à notre liberté. »<sup>26</sup>

Dans le cadre de ces conférences, Heidegger dira donc peu de choses pour expliquer ce qui, à la source, justifierait la nécessité d'un apport de langage plus explicite de cette expérience :

« Pour cette insertion, voici ce qui est décisif : d'abord, donner accès à l'existant dans son ensemble ; ensuite, lâcher prise soi-même dans le Néant, c'est-à-dire s'affranchir des idoles que chacun possède et près desquelles chacun cherche ordinairement à se dérober ; enfin, laisser cours aux oscillations de cet état de suspens, afin qu'elles nous

<sup>23</sup> Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 67.

<sup>24</sup> Cf. Christian Dubois, *op. cit.*, p. 131.

<sup>25</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison'*, p. 151.

<sup>26</sup> Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 66-67.

ramèment sans cesse à la question fondamentale de la métaphysique, celle qui extorque le Néant lui-même : pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que Rien ? »<sup>27</sup>

Ce qui est spécifié, pour parler ici de ces « idoles », c'est que, à la base, doit être bannie toute caractérisation qui barrerait la route à une expérience authentique du Néant, et ainsi tout rapport inauthentique au langage qui accorderait, par exemple, une souveraineté à la logique en faisant du Néant une négation. Certes, la logique elle-même trouve son origine au sein de l'expérience du Néant, comme toute affirmation ou négation à propos de l'étant nécessite au départ une expérience de sa manifestation à partir de laquelle on peut précisément le nier :

« Chaque négation s'exprime par l'énoncé d'un Non au sujet de 'ce qu'il n'y a pas'. Mais ce non (ce 'ne pas') la négation ne l'ajoute nullement d'elle-même pour l'intercaler, en quelque sorte, comme un moyen de différenciation et d'opposition à l'égard du donné. Aussi bien, comment la négation introduirait-elle par elle-même le 'ne pas', alors qu'elle ne peut nier que si préalablement lui est donné quelque chose de niable ? »<sup>28</sup>

C'est pourquoi, à son essence, si la métaphysique est une prise en charge de soi, elle ne peut plus, du moins, faire de la logique sa source première pour saisir et expliciter cette advenue ; on savait déjà, avec *Être et temps*, que l'énoncé logique propositionnel n'était pas le haut lieu de la vérité ontologique. À cet égard, l'origine du langage doit être associée à l'expérience du Néant, en tant qu'absence totale de langage, à la manière du silence dont parlait déjà l'œuvre inaugurale :

« L'angoisse nous coupe la parole. Parce que l'existant glisse dans son ensemble et qu'ainsi justement le Néant nous accule, toute proposition qui énoncerait l'être (dirait le mot 'est') se tait en sa présence. S'il est vrai que dans l'oppression de l'angoisse nous cherchions souvent à combler précisément le vide du silence par un discours au hasard, ce n'est encore là qu'un témoignage pour la présence du Néant. »<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 72.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 59.

Ici, ce serait l'angoisse qui, en coupant la parole, apporterait le silence. Or, encore une fois, cette indication ne renseigne pas plus sur le rôle précis que joue le langage dans cette expérience. Est-ce que l'angoisse est originaire parce qu'elle donne accès au silence, ou bien parce qu'elle est elle-même un silence qu'elle donne accès à l'origine ? Autrement dit, en quoi, dans cette expérience, le langage est-il garant de l'origine, même s'il n'est pas un logos ? La seule indication que l'on puisse trouver, dans ce contexte, se trouve dans la postface de la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, publiée quelques années plus tard, en 1943 :

« La disponibilité à l'angoisse est le oui à l'insistance requérant d'accomplir la plus haute revendication, dont seule est atteinte l'essence de l'homme. Seul de tout étant, l'homme éprouve, appelé par la voix de l'Être, la merveille des merveilles : Que l'étant est. »<sup>30</sup>

Dans *Être et temps*, l'advenue à soi était bel et bien l'effet d'une voix. Ici, Heidegger spécifie qu'il s'agit de la voix de l'Être proprement dit, qui appelle l'homme à la transcendance de son *Dasein*, comme si l'Être se donnait lui-même comme langage. Or, en se fiant uniquement au contexte des conférences de 1929, rien ne permet encore de le penser. Comment donc est-on passé au caractère particulier de l'appel dont parle ici la postface ? Et si, à son commencement, la métaphysique ne s'appuie pas sur une logique, comment se fait-il que son *logos* soit une mise en concepts ? Pour examiner ces questions, il nous faudra encore considérer un autre trait fondamental de la pensée du tournant : l'oubli de la différence ontologique.

### *L'oubli de la différence et la pensée du « tournant »*

De ces ambiguïtés, une chose demeure ferme. Entre l'Être et l'étant, il y a une différence :

<sup>30</sup> Il s'agit de l'introduction surajoutée en 1949, qui revient sur les développements de la conférence de 1929. Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 78.

« Une seule chose est claire : qu'on parle de l'être de l'étant ou de l'étant de l'être, il s'agit chaque fois d'une différence. En conséquence, nous ne pensons l'être tel qu'il est que si nous le pensons dans la différence qui le distingue de l'étant et si nous pensons l'étant dans la différence qui le distingue de l'être. »<sup>31</sup>

À cet égard, puisque le Néant appartient à l'Être de l'étant, le véritable problème serait peut-être de se demander si, tout compte fait, un véritable questionnement sur l'Être devrait se diriger vers un fondement ou une raison, c'est-à-dire s'orienter sur quelque chose qui « est », de l'étant :

« [...] une réflexion qui, par le truchement du rien, tente de penser l'Être, revient à son terme à une question portant sur l'étant. Dans la mesure où cette question, selon la manière traditionnelle de la métaphysique, questionne encore sur le plan causal en suivant le fil directeur du : pourquoi ?, la pensée qui pense l'Être est reniée totalement au profit de la connaissance par représentation de l'étant issue de l'étant. »<sup>32</sup>

Penser l'Être comme un fond qui fonde, certes, c'est viser l'Être, mais dans la perspective d'une détermination de l'étant, soit en ne l'envisageant qu'en regard de l'étant. Dans ce contexte, la métaphysique demeure ce que Heidegger appelle une « onto-théo-logie »<sup>33</sup>, une science de l'étant en tant qu'étant dans une visée de ce qu'il a de plus général ou d'universel et, en même temps, une science qui s'enquiert de l'étant suprême en tant que principe de la totalité de l'étant. Tournée vers l'étant, elle se meut au sein de la différence, qui constitue son domaine de déploiement, mais ne la pense pas comme telle :

« Elle vise l'étant dans sa totalité et parle de l'Être. Elle nomme l'Être et vise l'étant en tant qu'étant. L'énoncé de la métaphysique, de son commencement à sa consommation, se meut d'étrange façon dans une confusion permanente d'étant et d'Être. »<sup>34</sup>

La métaphysique est ainsi l'oubli de la différence, non pas parce qu'elle serait oublieuse par mégarde, mais bien parce que, rassemblée sur ses « possibilités les

<sup>31</sup> Cf. Martin Heidegger, « Identité et différence » dans *Questions I et II*, p. 296.

<sup>32</sup> Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 43-44.

<sup>33</sup> Cf. Martin Heidegger, *Identité et différence*, p. 305.

<sup>34</sup> Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 29.

plus extrêmes »<sup>35</sup>, de son commencement jusqu'à sa fin, elle n'est possible que sur le fond de cet oubli. Pour la pensée qui cherche un véritable commencement, cela veut dire qu'il faut maintenant penser rigoureusement la différence, donc que sa tâche n'est pas tant de s'approprier originellement la métaphysique que de chercher à prendre, par rapport à elle, un certain recul<sup>36</sup>. Son commencement serait ce recul. Est-ce à dire que, dans sa démarche précédente, Heidegger aurait fait fausse route ? Nullement. S'interroger sur l'essence et le fondement de la métaphysique, c'était déjà, d'une certaine manière, commencer à prendre place en dehors d'elle et autrement que dans une perspective de fondation :

« Dans la mesure où une pensée se dispose à expérimenter le fondement de la métaphysique, dans la mesure où cette pensée tente de penser la vérité de l'Être lui-même, au lieu de représenter seulement l'étant en tant qu'étant, la pensée a, d'une certaine manière, abandonné la métaphysique. Cette pensée retourne – si l'on considère encore la chose du point de vue de la métaphysique – au fondement de la métaphysique. »<sup>37</sup>

« 'Remonter' à la différence, cela ne se peut plus selon une démarche de fondation, mais cela permet de poser la question de l'être-fondement, à partir de la différence, qui s'exhausse elle-même du fondement. Penser l'essence de la métaphysique est penser l'exigence du fondement du côté d'une pensée dont l'exigence n'est plus celle de fonder. »<sup>38</sup>

Penser le commencement, c'était penser l'essence au sens d'un accomplissement de la métaphysique, de sorte que puisse se révéler ce sur quoi elle a toujours déjà commencé, soit cet oubli de la différence :

« Le pas en arrière va de l'impensé : de la différence comme telle, vers ce qu'il faut penser et qui est l'oubli de la différence. L'oubli qu'il faut ici penser est le voilement de la différence comme telle, voilement pensé à partir de la  $\Lambda\eta\theta\eta$  (occultation) et qui de son côté s'est soustrait dès l'origine à notre vue. »<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Cf. Martin Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » dans *Question III et IV*, p. 284.

<sup>36</sup> C'est aussi un recul par rapport à toute ontologie en tant que discours portant sur l'étant. Si la tâche de la pensée n'est plus de fonder originellement l'ontologie ou la métaphysique, il devient alors périlleux de parler même d'ontologie fondamentale. Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 42.

<sup>37</sup> Cf. Martin Heidegger, *op.cit.*, p. 25.

<sup>38</sup> Cf. Christian Dubois, *op. cit.*, p. 141.

<sup>39</sup> Cf. M. Heidegger, *Identité et différence*, p. 285.

En fait, si elle oublie, c'est qu'elle se déploie à partir de ce que Heidegger appelle une « occultation », laquelle renvoie à ce dont il est question lorsqu'il est fait mention du « tournant »<sup>40</sup>. Ce qui se présente à la vue, c'est le domaine de l'Ouvert, celui de la vérité de l'Être qui rend possible toute manifestation de l'étant. Or, la métaphysique ne pense que ce qui se donne dans cette vérité et non cette vérité en tant que telle :

Mais le décèlement pourrait bien être quelque chose de plus originel que la vérité au sens de *veritas*, Ἀληθεια pourrait être le mot qui donnerait une indication, non encore éprouvée sur l'essence non pensée de l'esse. »<sup>41</sup>

Ce qui est désigné ici par le terme grec Ἀληθεια signifie la vérité au sens d'un « décèlement », à une sortie hors du retrait ; l'Être, dans sa vérité, apporte l'étant au non-retrait. Or, penser rigoureusement la différence entre l'Être et l'étant, c'est penser l'Être sans égard pour l'étant, c'est-à-dire ce qui appartient en propre à la vérité de l'Être, soit justement ce fait de demeurer en retrait en faveur de ce qui est porté au non-retrait<sup>42</sup> :

« L'être, en tant que donation de cet 'Il y a', a sa place et est à sa place dans le donner. L'être, en tant que donation, n'est pas repoussé hors du donner ; l'être, se-déployer-dans-la-présence, il a sa place dans la libération hors du retrait, mais en tant que don de cette libération, il reste retenu dans le donner. »<sup>43</sup>

« Ce qu'elle est en elle-même demeure en retrait. Est-ce là l'effet d'un simple hasard ? N'est-ce que la suite d'une négligence de la part de la pensée humaine ? Ou bien en va-t-il ainsi parce que se retirer, demeurer en retrait, en un mot la Ἀληθεια, appartient à l'Ἀληθεια, non comme simple adjonction, pas non plus comme l'ombre appartient à la lumière, mais comme le cœur même de l'Ἀληθεια ? »<sup>44</sup>

Ce qu'il faut penser, le commencement originaire, c'est l'Être en tant que « tournant », dans le sens d'un détournement constant sur lequel s'édifie, en

<sup>40</sup> Cf. Martin Heidegger, *Phénoménologie et pensée de l'être*, p. 347.

<sup>41</sup> Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 28.

<sup>42</sup> Pour éviter toute confusion avec l'ontologie traditionnelle, dont l'approche reste 'métaphysique', Heidegger considère alors plus prudent d'abandonner désormais l'emploi du terme « ontologie » pour désigner un questionnement portant spécifiquement sur l'Être en tant que tel. Cf. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris : Gallimard, 1967, p. 43-44 et 52.

<sup>43</sup> Cf. Martin Heidegger, « Temps et Être » dans *Questions III et IV*, p. 199.

<sup>44</sup> Cf. Martin Heidegger, « La philosophie et la tâche de la pensée » dans *Questions III et IV*, p. 303.

l'oubliant, la métaphysique. L'histoire de la métaphysique se comprend alors comme autant de manières pour l'Être, en se donnant dans l'étant, de se retirer :

« Un donner qui ne donne que sa donation, mais qui, se donnant ainsi, pourtant se retient et se soustrait, un tel donner, nous le nommons : destiner. Si nous pensons ainsi le donner, alors l'être qu'"Il y a" est bien le destiné. Destiné de cette manière est chacun de ses changements. L'historique dans l'histoire de l'être se détermine à partir du caractère destinal d'une destination, et non pas à partir d'un « cours de l'histoire » entendu dans un sens indéterminé. Histoire de l'être veut dire destination de l'être – et dans ces destinations, aussi bien le destiner que le 'Il', qui destine, font halte, i.e. contiennent et retiennent leur propre manifestation. Faire halte se dit en grec : ἐποχή. D'où la locution d'époques de la destination de l'être. Époque ne veut pas dire ici une période de temps dans le cours de ce qui arrive, mais bien le trait fondamental du destiner, à savoir : chaque fois faire halte et se retenir en faveur de la perceptibilité de la donation, c'est-à-dire en faveur de l'être – dans le regard dirigé sur la fondation de l'étant. »<sup>45</sup>

Des présocratiques à Nietzsche, l'Être s'est donné *comme...* l'Un unifiant, le recueillement sauvegardant, le Tout, substance, monade, position de soi, volonté de raison, volonté de puissance, *etc.* En ce sens, l'Être, suivant ses multiples frappes dans l'étant, se déploie comme « histoire », c'est-à-dire destine et rend possible une histoire qui est chaque fois une « époque » de manifestation au sein de laquelle il se retire. Penser le « tournant » de l'Être, ce n'est donc plus viser une perspective théorique de commencement :

« [...] la métaphysique ne fait pas accéder au langage l'Être lui-même, parce qu'elle ne pense pas l'Être dans sa vérité, ni la vérité en tant que décèlement, ni celui-ci dans son essence. L'essence de la vérité n'apparaît toujours à la métaphysique que sous la forme déjà dérivée de la vérité de la connaissance et de son énoncé.<sup>46</sup>

Penser le commencement, c'est reculer, c'est-à-dire aller au-delà des déterminations historiques de l'Être, depuis les Grecs, ceux-là mêmes qui, en questionnant l'Être, avaient donné le coup d'envoi au questionnement d' *Être et temps*, qui cherchait alors un fondement pour se justifier :

<sup>45</sup> Cf. Martin Heidegger, *Temps et Être*, p. 203.

<sup>46</sup> Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 28.

« Que signifie fondement, que signifient principe et même 'principe de tous les principes' ? Pourrons-nous jamais le déterminer d'une manière satisfaisante, si nous nous dispensons de faire, en mode grec, l'épreuve de l'Ἀληθεια comme non-retrait au sein de l'Ouvert, pour ensuite la penser, dans un dépassement de l'expérience grecque elle-même, comme la clairière du retrait de l'Ouvert ? »<sup>47</sup>

L'Être est « historique », parce que, bien entendu, il a un rapport au Temps ; l'Être se déploie comme « présence », comme « histoire », comme « époque ». Le « tournant », on s'en souvient, c'était d'abord de penser l'Être à partir du Temps, et non plus simplement à partir du *Dasein*. Or, justement, qu'en est-il maintenant du *Dasein* ? Comment, dans ce contexte, faut-il comprendre l'advenue à soi ? Même s'il n'est plus question de fondation, cette advenue est-elle encore un commencement ?

Pour répondre à ces questions, il nous faudra voir comment le tournant se pense de manière décisive chez Heidegger. De fait, si c'est l'Être, qui, dans son « tournant », est le commencement originaire, il faudra expliquer comment le *Dasein*, celui qui questionne, puisse être approprié à ce commencement. En fait, le rapport entre le *Dasein* et l'Être, Heidegger l'a expérimenté à partir d'une réflexion portant sur le *logos*, et celui, en particulier, de la poésie de Hölderlin. Ainsi que nous l'a fait voir *Être et temps*, si le *Dasein* a un rapport au langage, il faut, pour penser à rebours de l'étant et de la métaphysique, que se révèle un chemin qui, dans le langage, puisse donner accès au commencement, voire où se « dicte » en lui-même le commencement. La question sera de savoir si l'Être a précisément une « voix » et ainsi un rapport avec le langage. De fait, la pensée du « tournant » se jouera maintenant sur cette question<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Cf. Martin Heidegger, *La philosophie et la tâche de la pensée*, p. 304.

<sup>48</sup> Françoise Dastur souligne le fait que le tournant de « Être et temps » à « Temps et Être » se joue essentiellement, dans la pensée ultérieure de Heidegger, entre « Langage et Être » à « Être et Langage ». Voir Françoise Dastur, « Language and Ereignis » dans *Reading Heidegger. Commemorations (Edited by John Sallis)*, Bloomington : Indiana University Press, 1992, p. 356-357.

## Chapitre 3

### Le « tournant » et le nouveau langage

« Si toutefois maintenant nous partons du mot, c'est à coup sûr que la langue se présente ici, et d'ailleurs d'une façon générale, sous un jour tout à fait singulier »

« [...] l'être même est attaché au mot en un sens tout autre, et plus essentiel, qu'aucun étant ne l'est. »

Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*<sup>1</sup>

#### *Le rapport historique entre l'Être et le logos*

Pour montrer dans quelle mesure la possibilité de l'ontologie ou de la métaphysique comme science repose sur l'ipséité du *Dasein* et sur sa transcendance, Heidegger parlait d'une « voix » qui appelle, d'abord dans *Être et temps* comme « voix de la conscience », et ensuite comme « voix de l'Être » proprement dit. Qu'en est-il enfin de cette voix, de ce *logos* ? Quelle est son rapport à l'Être ? On ne pourrait le savoir en s'enquérant de l'Être du *logos* comme d'un domaine particulier de l'étant, le « langage », qu'il s'agirait de déterminer<sup>2</sup>. Considérant la nécessité de penser l'Être sans l'étant, la question est de savoir maintenant s'il est encore possible d'envisager ce rapport. On sait du moins que la problématique du langage avancée dans *Être et temps*, celle qui, encore trop acculée à l'étant, serait restée malgré elle sous l'emprise de la métaphysique<sup>3</sup>, nécessitait un certain pas en arrière, un retournement, celui qui doit partir du point de vue le plus accompli de la métaphysique afin que se révèle un espace de jeu pour penser son commencement et son histoire, là où

<sup>1</sup> Cf. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 95 et 97.

<sup>2</sup> C'est-à-dire aborder le langage à la manière d'une linguistique ou d'une philosophie du langage, comme un étant déterminable. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 64-65.

<sup>3</sup> Le paradoxe d' *Être et temps* serait de vouloir aller de l'avant dans des dimensions inexplorées du langage alors que l'on utilise pour cela les moyens traditionnels de la langue. Voir Beda Alleman, *Hölderlin et Heidegger*, Paris : Presses universitaires de France, 1959, p. 147.

l'Être se retourne et se retire. Comment donc ce rapport se présente-t-il du point de vue de la métaphysique ? Dans un cours de 1935 intitulé *Introduction à la métaphysique*<sup>4</sup>, Heidegger dit ceci :

« [...] l'être reste introuvable, presque comme le néant ou finalement tout à fait de la même façon. Le mot 'être' n'est plus alors pour finir qu'un mot vide. Il ne désigne rien d'effectif, de saisissable, de réel. Sa signification est une vapeur irréaliste. Ainsi, en fin de compte, Nietzsche a-t-il parfaitement raison lorsqu'il nomme les 'concepts les plus élevés' tels que être 'la dernière fumée d'une réalité qui se volatilise' (*Crépuscule des idoles*, VIII, 78). Qui voudrait poursuivre une telle vapeur dont la désignation verbale n'est que le nom d'une grande erreur ? »<sup>5</sup>

Dans le retrait le plus total de l'Être, à la pointe extrême de la métaphysique, en l'occurrence chez Nietzsche<sup>6</sup>, précisément, il n'y a pas de rapport entre l'Être et le langage. Ne se trouvant nulle part à partir de l'étant, l'Être n'est plus qu'un mot vide qui ne veut rien dire, une simple « vapeur » qui n'a pratiquement pas de rapport avec la langue. De fait, ce point de vue se voit lui-même consolidé indirectement par la linguistique moderne, qui, en remontant l'étymologie du mot « Être » à travers ses diverses variations dans les langues indo-européennes, montre que le mot, s'il a eu parfois certaines significations plus pertinentes telles que « vie », « s'épanouir », « croître » et « demeurer »<sup>7</sup>, s'est globalement perdu dans une signification abstraite et indéterminée qui les désigne toutes à la fois, mais qui ne signifie rien en elle-même. D'un point de vue grammatical, comme verbe à l'infinitif, on reconnaît cette indétermination au fait que, sous ce mode, le mot « Être » désigne simplement l'ensemble de ses variations verbales, les seules à avoir une signification, comme le témoigne par exemple la copule, qui recèle différents sens du verbe : « la terre *est* », « la coupe *est* en

<sup>4</sup> On peut voir dans ce texte un moment charnière de la pensée de Heidegger, où, grâce à la question du langage, s'annonce le retournement des perspectives avancées dans *Être et temps*. Voir A. L. Kelkel, *op. cit.*, p. 340-423.

<sup>5</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 47.

<sup>6</sup> Pour Heidegger, en révélant la métaphysique comme l'histoire d'une longue erreur, Nietzsche incarnerait lui-même, malgré tout, une position métaphysique, celle de son impossibilité. Voir Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 47-53. Voir aussi Martin Heidegger, *La fin de la philosophie et le tournant*, p. 283.

<sup>7</sup> Cf. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 80-81.

argent », « le paysan *est* aux champs », *etc*<sup>8</sup>. Pour renvoyer à du contenu, l'Être doit même, comme infinitif, se modifier en substantif et se comprendre comme « l'Être », au sens d'un étant, c'est-à-dire en autre chose que lui-même<sup>9</sup>. Est-ce donc la fin de la recherche, qui, par la langue, constate ainsi une impasse majeure dans la nécessité de s'enquérir proprement de l'Être ? Nullement. Heidegger fait remarquer qu'un mot vide qui se développe selon une multitude de déterminations a du moins une propriété linguistique hors du commun qui mérite au moins de faire question<sup>10</sup>. S'il s'agit d'une pure illusion de la langue, comment expliquer par ailleurs que l'Être ait pu exercer une si grande fascination tout au long de l'histoire de la métaphysique ? Aurait-il eu, au commencement, une force de résonance qu'il aurait ensuite perdue ?

Ce sera effectivement la thèse de Heidegger. En fait, cette force de résonance se serait perdue lorsque, dans une perspective de fondation métaphysique, la pensée aurait tenté de fixer l'Être dans un concept, là où l'Être et le *logos* s'opposent, parce que l'homme, possédant apparemment le *logos*, disposerait de l'Être. Ce que laisse présager cette thèse, c'est que, en se retournant vers le grand commencement de la philosophie, bien loin d'une telle opposition, on constate au contraire que le *logos* s'est déjà trouvé dans un rapport unitaire à l'Être<sup>11</sup>. Heidegger fait voir que, pour les Grecs, si l'Être se comprend comme *physis*, au sens d'un épanouissement constant qui s'ouvre et s'étend souverainement<sup>12</sup>, le *logos*, quant à lui, qui signifie généralement « discours » ou « parole », veut parfois dire aussi le « recueillement constant », l'unité rassemblant l'ensemble de l'étant et tout ce qui vient à l'Être. C'est

<sup>8</sup> Par exemple, au sens de « réellement présent », « consister », « se trouver », *etc*. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 98-100.

<sup>9</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 65-83.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 99-101.

<sup>11</sup> En fait, pour Heidegger, c'est avec Platon que se serait véritablement accomplie la séparation entre le *logos* et l'Être. Dans son interprétation de l'Être comme « idée », au sens de « ce qui est envisagé dans le visible », comme ce qu'il y a de plus étant dans l'étant, Platon aurait rabattu l'Être au niveau de l'étant et fait du *logos* un rapport d'étant à étant dans lequel se perdrait la marque initiale de l'Être. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 184-197.

<sup>12</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 28-30.

d'ailleurs le sens qu'il a dans divers fragments d'Héraclite<sup>13</sup>, dont on résume souvent la pensée par cette parole : « tout coule »<sup>14</sup>. Cependant, à considérer le *logos* de cette façon, cette parole doit signifier non pas, à la manière de l'interprétation habituelle<sup>15</sup>, que l'étant est un perpétuel changement qui se perd en s'écoulant, mais que la totalité de l'étant est, dans son Être, jetée d'un contraire à l'autre parce que l'Être, en tant que *logos*, est le recueillement ou l'unité rassemblant les efforts antagonistes. Le *logos* a ainsi le même caractère que la *physis*, car en maintenant ensemble les opposés, il leur permet de s'épanouir au plus haut degré de leur tension<sup>16</sup>. Nous n'en éprouvons donc pas tout le sens à le comprendre uniquement à partir de sa signification courante ; ce qui d'ailleurs renvoie au discours est ici secondarisé au profit du *logos*. Héraclite dit, en effet, que si les hommes savent parler et écouter, ils restent pourtant sourds au *logos*, car ils ne le « com-prennent » pas, c'est-à-dire ne le prennent ni le saisissent dans son caractère d'unité, comme « recueillement constant » de l'étant, comme Être de l'étant<sup>17</sup>. Cette indigence n'aurait pas pour cause cependant le fait que le *logos*, telle une fumée, n'aurait aucun rapport avec la langue et qu'il serait de fait impossible de l'écouter<sup>18</sup>. Héraclite dit au contraire qu'il résonne à ce point que, pour demeurer à la hauteur de son rang<sup>19</sup>, il ne doit justement pas être accessible à ceux qui ne s'en tiennent qu'à

<sup>13</sup> « Or, tandis que le *logos* reste constamment celui-ci, les hommes se conduisent comme des incompréhensifs, aussi bien avant d'avoir entendu qu'après avoir entendu. Tout, en effet, devient [...] selon ce *logos* et en conformité avec lui... » (Fragment 1) « [...] tandis que le *logos* este comme cet ensemble dans l'étant... » (Fragment 2) Heidegger fait remarquer que l'on trouve aussi un tel sens du *logos* compris comme « recueillement » un peu partout dans la littérature grecque, aussi bien chez Homère qu'Aristote. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 132-136.

<sup>14</sup> Heidegger ne donne pas de référence, mais on trouve, par exemple, cette interprétation de la pensée d'Héraclite comme *παντα ρει* chez Platon (Cratyle, 402a) Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 141.

<sup>15</sup> Celle de la tradition, qui s'obstine à traduire le *logos* par « discours », voire même par « raison ». Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 132.

<sup>16</sup> « Les opposés se transportent l'un vers l'autre ». (Fragment 8) Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 139.

<sup>17</sup> « Ceux qui ne rassemblent pas l'ensemble stable sont des auditeurs qui ressemblent à des sourds. » (Fragment 34) « Si vous avez entendu non pas moi, mais le *logos*, il est sage de dire, en conformité avec lui : 'L'Un est le Tout'. » (Fragment 50) Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 136-138.

<sup>18</sup> « Si tout l'étant s'en allait en fumée, ce seraient les nez qui le discerneraient et le concevraient. » (Fragment 7) Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 140.

<sup>19</sup> « L'unisson qui ne se montre pas (immédiatement et sans plus) est plus puissant que celui qui est toujours notoire » (Fragment 54) Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 141.

de simples paroles, celles du discours qui reste rivé à l'étant, là où règne l'opinion qui oppose et disperse tout<sup>20</sup>. Bref, le *logos* ne s'entend pas à la manière de simples mots, mais doit d'abord être saisi unitairement dans son rapport à l'Être.

Soit, mais comment s'assurer d'une telle unité ? Et pourquoi devait-elle déchoir ? Pour Heidegger, la réponse à cette question ne peut se trouver qu'en se fiant dorénavant au *logos*. Si tant est qu'il s'agit d'une unité, il faut pouvoir penser l'Être du *logos* de telle sorte que ce soit aussi le *logos* de l'Être qui se révèle. La question est alors de trouver un chemin qui puisse nous mener à ce *logos*.

*Vers un langage originel :  
Hölderlin et le statut privilégié de la poésie*

Dans une conférence de 1950 intitulée tout simplement *La parole*, titre qui renvoie au propre du langage, il est justement question de trouver un tel chemin. Heidegger dit que pour envisager la parole en elle-même, il faut faire fi de tout ce qu'elle n'est pas et n'avoir d'égard que pour elle :

« Seulement ainsi nous pouvons parvenir dans le domaine au sein duquel une attente est comblée ou déçue : l'attente que ce soit à partir de son déploiement que la parole s'adresse à nous en nous adressant son être. C'est à la parole que nous confions ce qu'est parler. Nous aimerions ne pas fonder la parole à partir d'autre chose qui ne serait pas elle-même, pas plus que nous ne voudrions expliquer autre chose par la parole. »<sup>21</sup>

<sup>20</sup> « ...tandis que le *logos* est comme cet ensemble dans l'étant, la foule se laisse vivre comme si chacun avait son intelligence propre (son bon sens). » (Fragment 2) « Mais aux autres hommes (les autres tels qu'ils sont tous...) reste caché, latent, ce qu'ils font au juste étant éveillés, de même que ce qu'ils font dans le sommeil redevient ensuite latent pour eux. » (Fragment 1) « ...cependant ils (les hommes) ressemblent à ceux qui, manquant d'audace, n'ont jamais fait l'expérience de rien, qu'ils s'essaient aussi bien à des paroles qu'à des œuvres... » (Fragment 1) Ici, « paroles » (επειρα) est secondarisé par rapport au *logos*. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 135-136.

<sup>21</sup> Cf. Martin Heidegger, « La parole » dans *Acheminements vers la parole*, p. 15.

Dans cette perspective, aucun fondement n'est recherché, mais simplement la parole, en espérant qu'elle s'adresse à nous et que nous puissions l'entendre. Or, quand et comment parle-t-elle ? Précisément lorsqu'elle parle, en parlant. Heidegger dit : « la parole est parlante »<sup>22</sup>. Manifestement, rien n'est plus propre à la parole que le « parler » :

« La parole est parlante. Cela veut dire aussi et d'abord : la parole parle. La parole ? et non l'homme ? »<sup>23</sup>

Cela exige, en effet, que l'on suspende toute conception qui ferait de l'homme celui qui possède et maîtrise la parole. Si c'est d'abord la parole qui parle, en toute rigueur, c'est peut-être parce que c'est elle qui, en son parler, nous parle, c'est-à-dire nous précède. Soit, mais où trouver la parole ? Précisément là où, en son pur déploiement, elle a parlé :

« Là en effet parler s'est accompli. Où a été parlé, parler ne cesse pas. Où a été parlé, parler reste à l'abri. Où a été parlé, la parole rassemble la manière dont elle continue de se déployer, et cela qui continue de se déployer à partir d'elle – le perpétuel de son déploiement : son être. »<sup>24</sup>

« Si par conséquent il nous faut chercher le parler de la parole où a été parlé, nous ferons bien, au lieu de prendre au hasard n'importe quel parlé, au contraire de trouver quelque chose où soit purement parlé. Le parlé à l'état pur est tel qu'en lui la perfection de parler – celle qui sied au parlé – de par elle-même devient achèvement en initial. Le parlé à l'état pur est le Poème. »<sup>25</sup>

Pour Heidegger, ce lieu privilégié est le Poème. Cette allusion à la poésie n'a pourtant rien de fortuit. Elle remonte au milieu des années 30, dans différents cours et conférences consacrés à Hölderlin<sup>26</sup>. Dans le cheminement intellectuel de Heidegger, on peut parler bien entendu d'une rencontre hasardeuse avec

<sup>22</sup> Cf. Martin Heidegger, *La parole*, p. 15.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> En fait, Heidegger parlait déjà de la poésie dans *Être et temps*, mais comme d'un témoignage secondaire de l'affection du monde, c'est-à-dire un mode parmi tant d'autres d'articulation de la significativité qui se situe entre la langue articulée et la parole authentique du silence. Voir Pol Vandeveld, « Heidegger et la poésie. De 'Sein und Zeit' au premier cours sur Hölderlin » dans *Revue philosophique de Louvain*, 90, p. 8-14, 1992.

l'œuvre d'un poète particulier, alors que tant d'autres occupent le paysage littéraire. L'intérêt de Hölderlin tient cependant à deux particularités essentielles et étroitement liées : premièrement, c'est en méditant son œuvre que Heidegger a pressenti le privilège insigne de la poésie comme lieu de déploiement de la parole, mais aussi parce que cette poésie se veut tout entière un chant dont le soin est de reconduire la poésie à son essence. Hölderlin est pour lui, en ce sens, le « poète du poète »<sup>27</sup>. Rien d'arbitraire, en effet, à vouloir partir d'une poésie singulière. Il ne serait guère pertinent de faire une étude comparative de différentes poésies pour espérer dégager une notion générale qui fasse valoir le privilège de ce médium ; s'il s'agit vraiment d'une grande poésie, la parole de Hölderlin doit parler au nom de toute grande poésie. De plus, comme il s'agit de penser le propre de la parole, ce privilège doit lui aussi se révéler à même la poésie, qui ne doit pas d'abord être considérée à partir d'autre chose qu'elle-même<sup>28</sup>, comme étant par exemple l'activité d'un sujet, en l'occurrence Hölderlin, qui ne ferait qu'exprimer ses opinions ou ses états d'âmes personnels sur la question. L'intérêt du poète ne doit donc pas tenir à son autorité d'écrivain ni à la grandeur de ses idées sur l'essence de la poésie, mais à l'épreuve du déploiement de la parole qu'il est possible de conquérir dans ses poèmes, épreuve que Heidegger tentera de faire valoir à la lumière de son interprétation<sup>29</sup>.

En effet, le premier pas pour accéder à la sphère de puissance du poème est de « retourner » le rapport que l'on entretient quotidiennement avec lui en

<sup>27</sup> Cf. Martin Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin*, p. 41. On trouve deux interprétations de ce rapport de dépendance entre le penseur et le poète : celle de Beda Alleman et celle de J.-F. Mattéi. Le premier considère que c'est la poésie de Hölderlin qui aurait influencé Heidegger sur la voix du « tournant », alors que pour le second, la poésie de Hölderlin serait le lieu où Heidegger aurait finalement pressenti pouvoir penser le « tournant ». Quoi qu'il en soit, les deux interprétations montrent que le « tournant » dans la pensée de Heidegger s'effectue dans le voisinage de la poésie de Hölderlin. Cf. J.-F. Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris : Presses universitaires de France, 2001, p. 19-31.

<sup>28</sup> Prise en elle-même, la poésie ne peut « parler » que de poésie. Voir Pol Vandeveld, « L'œuvre d'art comme discours. Heidegger et la question de la discursivité » dans *Études heideggeriennes*, 9, 1993, p. 134

<sup>29</sup> Cf. J. F. Mattéi, *op. cit.*, p. 20-21.

le considérant comme un simple texte offert à la lecture, soit un objet neutre et banal qui s'offre comme tant d'autres à la vision et à l'audition ; l'effort consiste à faire « parler » le poème, à déployer et à étendre son dire au-delà de la simple apparence inerte de sa lettre, même au risque de donner parfois l'impression de ne pas y être trop fidèle. C'est que l'interprétation n'enlève rien à l'authenticité de ce qui est dit ; pour parler, la parole requiert plutôt une écoute réceptive, c'est-à-dire la participation de celui qui doit précisément la faire parler en forçant la note, parce que dans son rapport habituel au poème, ce dernier, même s'il est lu, ne parle justement plus<sup>30</sup>. Ainsi, pour aborder rigoureusement un poème comme *La Germanie*, où Hölderlin évoque les dieux enfuis de la Grèce, Heidegger montre que nous sommes appelés à faire un combat contre nous-mêmes dans notre habitude à considérer le poème comme une chose insignifiante :

« Non, les bienheureux, images divines apparues dans le pays antique, je ne dois certes plus les invoquer... »<sup>31</sup>

« Et nul ne sait ce qui lui arrive. Il sent que les ombres de ceux qui ont été, les anciens dieux, visitent à nouveau la terre, car ceux qui vont venir nous pressent... »<sup>32</sup>

De ces deux vers tirés du poème, parle un « je », le poète peut-être, qui, ensuite, invoque un « nous ». On peut évidemment penser que ce « nous » ne vise qu'une communauté qui ne concerne que l'époque du poète, là où il était encore possible d'être nostalgique et de rêver que règnent encore les anciens dieux. Rien n'empêche, en effet, de considérer ce « nous » comme dépassé ou n'ayant pas le moindre rapport avec notre époque actuelle, qui n'a guère à faire avec les dieux, pourtant :

<sup>30</sup> Voir Beda Alleman, *op. cit.*, p. 163-168. Cf. Martin Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin*, p. 32. et Martin Heidegger, « Avant-Propos » dans *Approche de Hölderlin*, Paris : Gallimard, 1973, p. 7-8.

<sup>31</sup> Cf. Martin Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin*, *op. cit.*, p. 50-51.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 51-52.

« [...] si nous laissons entendre avec une telle insistance que ce 'Non, les bienheureux...' ne nous concerne plus, une question intermédiaire s'impose : de quel droit érigeons-nous en critère ce que le poème a à dire ? Réponse : parce qu'il nous appartient d'entrer dans la sphère de puissance de la poésie. Mais savons-nous donc qui nous sommes ? Si nous ne le savons pas, savons-nous au moins d'où nous tirons pour nous la réponse fondée à cette question ? Si nous ne le savons pas non plus, savons-nous quand même comment il faut poser cette question pour qu'elle nous ouvre l'espace d'une réponse satisfaisante ? Mais si nous n'avons même pas de ligne conductrice et de repère pour poser la question, comment pouvons-nous décider si cavalièrement que ce 'Non, les bienheureux...' ne nous concerne plus ? »<sup>33</sup>

Si nous ne savons pas réellement ce qu'il en est de notre *Dasein* pas plus que de notre rapport à la poésie, nous pourrions difficilement prétendre en décider sans d'abord laisser au poème l'espace de puissance nécessaire où il appelle notre participation. Pour accéder à la parole du poème, il faut admettre que ce « nous » concerne peut-être au plus au point le sort de notre *Dasein*. Si c'est le cas, il faut voir maintenant comment le poème se révèle à nous en tant que force de puissance de la parole.

Pas plus que Heidegger ne peut donner une interprétation intégrale de la poésie de Hölderlin, nous ne pourrions ici en faire une présentation exhaustive. Rien d'incomplet, pourtant, dans ces limitations ; si la parole traverse de part en part cette poésie, elle doit aussi pouvoir être saisie à même certains mots ou vers isolés<sup>34</sup>. Nous limiterons à cet égard notre présentation à cinq leitmotivs que dégage Heidegger de la poésie de Hölderlin à propos de cette essence, plus spécifiquement en suivant le cadre d'une conférence prononcée en 1936 sous le titre *Hölderlin et l'essence de la poésie*, conférence que nous viendrons parfois éclairer en nous servant d'autres textes. Sur l'essence de la poésie, Hölderlin dit ceci :

1. Poématiser, « cette occupation la plus innocente de toutes ». (*Lettre à sa mère*, III, 377)<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Cf. Martin Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin*, p. 56.

<sup>34</sup> Cf. Beda Alleman, *op. cit.*, p. 150-156.

<sup>35</sup> Cité dans la conférence. Cf. Martin Heidegger, « Hölderlin et l'essence de la poésie » dans *Approche de Hölderlin*, p. 43.

Au premier abord, telle est la poésie : une simple jeu inoffensif de paroles inefficaces sans la moindre incidence sur le réalité. Pourtant :

2. « Mais c'est dans des huttes qu'habite l'être humain, et il s'enveloppe d'un vêtement pudique, car plus intime est son être, plus soigneux aussi ; et le fait qu'il préserve l'Esprit, comme la prêtresse la flamme céleste, c'est là son intelligence. Et c'est pourquoi libre arbitre et puissance supérieure d'ordonner et d'accomplir lui ont été données, à lui, le semblable aux dieux ; et c'est pourquoi encore le langage, le plus dangereux des biens, a été donné à l'homme, pour que, créant, détruisant et disparaissant, et retournant à l'éternellement vivante, à la Maîtresse et à la Mère, il témoigne avoir hérité ce qu'il est, avoir appris d'elle ce qu'elle a de plus divin, l'Amour qui conserve l'Univers. » (*Lettre*, IV, 246)<sup>36</sup>

Le langage est le plus dangereux des biens. N'est-ce pas contradictoire, si tant est que la poésie n'est qu'un simple jeu inoffensif ? Dans cet extrait, Hölderlin chante en poème ce qui distingue l'homme des autres vivants : en propre, intimement, l'homme est celui qui doit témoigner de ce qu'il est lui-même. Or, fait remarquer Heidegger, le propre de l'homme, son Être, c'est le *Dasein*, et témoigner, c'est révéler et attester, c'est-à-dire répondre à une annonce. Dans ce dire qui répond et témoigne, c'est ainsi le *Dasein* de l'homme qui s'annonce ; ce dire n'advient donc pas après coup, en marge de son Être, mais constitue en lui-même l'advenue de son *Dasein*. Tout comme dans *Être et temps*, il s'agit bel et bien du langage d'un appel à soi, celui qui se caractérisait comme voix silencieuse de la conscience. Or, que signifie ici ce « dire » qui appelle ? Que dit-il ? Il dit l'appartenance de l'homme à la terre, l'éternellement vivante, où, comme le dit Heidegger, les « choses sont en conflit »<sup>37</sup>. L'homme est celui qui advient à son *Dasein*, à l'essentielle-intimité de son Être, dans la mesure où il appartient à la terre, c'est-à-dire parce que « créant, détruisant et disparaissant », il disjoint et conjoint les choses dans l'étant, c'est-à-dire fait que règne un monde et une histoire. Dans *Être et temps*, c'était le monde et sa significativité qui étaient ontologiquement premiers, avant même toute forme de langage. Ce que nous apprend Hölderlin renverse donc peu à peu cette

<sup>36</sup> Cité dans la conférence. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 44.

<sup>37</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 46.

perspective : pour qu'un monde et une histoire soit possible, l'homme doit attester son appartenance à l'étant et, pour attester de la sorte, il faut que le langage lui soit donné, tel un « bien ». Or, en quoi est-ce là un bien dangereux, voire même le plus dangereux ? C'est que, permettant à l'homme de s'exposer à l'étant de manière inaugurale, le langage doit forcément se tenir à la source de tous les périls, là où règne l'inconnu et l'étranger, là où pèse la menace de la destruction et de la ruine. Le danger est ainsi celui de la création, où l'étant, se découvrant dans l'œuvre, n'est pas encore maîtrisé et peut encore déchoir et se briser pour retourner à l'éternellement vivante, à la terre, menace qui doit également peser sur celui qui, par le fait même, se risque au *Dasein*. L'inauguration de l'étant jaillit toujours en effet de la surpuissance de l'Être, d'où les dieux lancent leurs éclairs et menacent d'aveugler et de faire succomber celui qui ose s'y exposer :

« Ô ami ! Le monde est là devant moi, plus clair que jamais, et plus grave ! Je suis content, tel quel, de ce qui arrive, je suis content comme lorsqu'en été, le Père antique et sacré secoue d'une main calme, de par les nuages rougeoyants, des éclairs qui bénissent. Car parmi tout ce que je puis voir de Dieu, ce signe est devenu mon signe de prédilection. Jadis, je pouvais éclater en transports pour une vérité nouvelle, pour une vision meilleure de ce qui est au-dessus de nous et autour de nous ; maintenant, je crains qu'il en aille de moi comme du vieux Tantale qui reçut des dieux plus qu'il ne pouvait en digérer. » (*Lettre*, V, 321)<sup>38</sup>

Enfin, là où le langage essentiel est œuvre, il s'expose lui-même au danger de son propre déclin, dans la mesure où, se donnant comme « bien », il peut aussi devenir un bien commun, utilisable à foison<sup>39</sup>. Dans ce cas, la parole essentielle du poème se perd dans l'usage quotidien et « [...] devient 'prose', d'abord de bon aloi, puis médiocre, et pour finir bavardage »<sup>40</sup>, c'est-à-dire se disperse parmi tant d'autres usages de la langue qui ne laissent plus voir la poésie autrement que sous l'apparence d'un simple jeu de mots inoffensif. Dans cette

<sup>38</sup> Cité dans la conférence. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 55.

<sup>39</sup> Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 47.

<sup>40</sup> Cf. Martin Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, p. 69.

usure, dit Heidegger, « les prémices sont sacrifiées »<sup>41</sup>, c'est-à-dire que se perd ce que, initialement, le langage avait pour vocation de dire : l'exposition inaugurale à l'étant. Le langage est donc forcé de revêtir cette double apparence qui menace de compromettre ce qui lui est propre<sup>42</sup>.

3. L'homme a expérimenté beaucoup  
Des Célestes nommé beaucoup  
Depuis que nous sommes un dialogue  
Et que nous pouvons ouïr les uns des autres  
(*Réconciliateur...*, IV, 162 et 339 ssq.)<sup>43</sup>

C'est pourquoi, là où l'homme parle ou développe une aptitude au langage, il ne s'agit pas forcément d'un langage essentiel. Hölderlin dit que si l'homme a « expérimenté » beaucoup de choses et « nommé » beaucoup de dieux, c'est bien « depuis » qu'il est un dialogue. L'Être de l'homme, son *Dasein*, se fonde préalablement dans le dialogue. Dialoguer, c'est le fait de parler les uns avec les autres sur quelque chose, c'est le médiateur qui fonde le rapport des hommes entre eux. Si la parole essentielle est dialogue, c'est qu'elle révèle ainsi l'unité constante sur laquelle les hommes s'unissent et adviennent à leur *Dasein*, où monde et histoire sont partagés. De fait, pouvoir dialoguer va de pair avec pouvoir s'entendre. La parole essentielle est donc co-originnaire avec ce que Heidegger avait déjà, dans *Être et temps*, appelé l'« écoute ». Or, ici, l'écoute n'est pas simplement un mode de langage authentique dans lequel s'articule un complexe de sens déjà donné, complexe dont *Être et temps* n'avait alors pas clairement déterminé l'origine, mais ce qui est d'abord exigé de la parole elle-même pour que le *Dasein* puisse avoir un rapport avec elle et ainsi advenir à lui-même. Dans la conférence *Le chemin vers la parole*, parue en 1959, Heidegger dit en effet :

<sup>41</sup> Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 68.

<sup>42</sup> D'où sa déchéance dans la langue de la métaphysique. Cf. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 184-197.

<sup>43</sup> Cité dans la conférence. Cf. Martin Heidegger, *Hölderlin et l'essence de la poésie*, p. 48.

« Suivant l'habitude, on oppose parler et écouter : l'un parle, l'autre écoute. Mais écouter non seulement accompagne et entoure parler, ainsi que cela se passe dans un entretien. Que parler et écouter aient lieu en même temps veut dire plus. Parler est, depuis soi-même, écouter. C'est écouter la parole que nous parlons. Ainsi donc parler ce n'est pas en même temps écouter ; parler est avant tout écouter. Cette écoute de la parole précède même de la façon la plus inapparente toutes les écoutes ordinaires. Nous parlons non seulement *la* parole nous parlons *à partir* de la parole. Cela, nous n'en sommes capables uniquement que parce que, toujours déjà, nous avons porté écoute à la parole. »<sup>44</sup>

Requérant l'écoute, la parole du poème est donc une interpellation, c'est-à-dire un don, don à celui qui doit forcément en répondre, écouter. En ce sens, le rapport du *Dasein* et de la parole est en lui-même un dialogue, mais un dialogue dans lequel l'homme ne possède pas la parole. Fini, il doit d'abord être interpellé par les dieux, qui, du haut d'un ciel d'orage, font jaillir les éclairs qui le poussent à parler.

4. Mais ce qui demeure les poètes le fondent (*Souvenir*, IV, 63)<sup>45</sup>

Qu'est-ce qui supporte alors ce rapport entre le *Dasein* et la parole ? Pour qu'il y ait dialogue, c'est-à-dire l'unité constante sur laquelle puisse tenir le *Dasein*, il faut que quelque chose puisse être amené à persister contre le flux qui l'emporte ; l'étant ne se tient pas en soi, comme le disait déjà *Être et temps*, à la manière d'un sous-la-main. Il faut donc que se découvre ce qui supporte l'étant dans son ensemble : l'Être de l'étant. Hölderlin parle ainsi de la poésie comme d'une « fondation ». La poésie fonde ce qui demeure. Ce que fait le poète, précisément, c'est de nommer les choses en ce qu'elles sont, nomination qui n'a rien à voir avec une enfilade de mots qui viendrait se superposer après coup à un étant déjà découvert. Au contraire, et c'est là que s'accroît radicalement le renversement des perspectives avancées dans *Être et temps*, où la significativité précédait toute matérialité de langage, c'est dans la nomination même, dans le

<sup>44</sup> Cf. Martin Heidegger, « Le chemin vers la parole » dans *Acheminement vers la parole*, p. 241.

<sup>45</sup> Cité dans la conférence. Cf. Martin Heidegger, *Hölderlin et l'essence de la poésie*, p. 51-52.

mot, que l'étant se découvre dans son ouverture. Dans la conférence *La parole*, Heidegger dira :

« Nommer, c'est appeler par le nom. Nommer est appel. L'appel rend ce qu'il appelle plus proche. Sans doute, cet rapprochement ne fait-il pas venir ce qui est appelé pour le déposer au plus proche dans le cercle du déjà présent et l'y mettre en sécurité. L'appel appelle bien pourtant à venir. Ainsi mène-t-il à une proximité la présence de ce qui auparavant n'était pas appelé. Mais, appelant à venir, l'appel a d'avance fait appel à ce qu'il appelle. Dans quelle direction ? Au loin, là où séjourne, encore absent, l'appelé. »<sup>46</sup>

La nomination approche la chose, non pas de sorte que celle-ci viendrait se présenter parmi les choses déjà présentes, mais dans le sens d'un appel au lointain, car dans la parole essentielle, la chose n'est pas déjà découverte. Si elle requiert le mot, c'est justement parce que, appelant au loin, elle a besoin d'un support pour sauvegarder ce qu'elle appelle. Dans la conférence *Le mot*, parue en 1958, en méditant un poème de Stefan George, Heidegger dira que c'est au mot que revient de porter « la chose en tant que chose à l'éclat du paraître »<sup>47</sup>. Le mot permet à la chose d'être appelée et sauvegardée, c'est-à-dire d'être précisément l'étant qu'elle est appelée à être et de demeurer en tant qu'étant. En effet, le mot a cette ambiguïté particulière de ne pas être tout à fait un étant, mais plutôt un pont entre l'Être et l'étant, car il précède l'étant tout en « étant » lui-même le support de son jaillissement, particularité d'autant plus évidente que l'on ne trouvera nulle part, dans la langue, de « mot pour le mot »<sup>48</sup> ! Ce qui se trouve dans le dictionnaire, à la place du mot « mot » n'a rien d'essentiel, car c'est d'abord dans le poème que tout mot est essentiel, puisque c'est là que la parole dispense à l'étant l'éclat du paraître et à tout mot la possibilité de son institution. Le mot en lui-même se présente donc toujours sous cette double apparence d'essentiel et d'institué, ce dernier étant le signe de son déclin et de la perte de sa force de résonance initiale, qui frappait encore comme un éclair d'étonnement. Parlant de cette ambiguïté particulière, Heidegger dira, dans un

<sup>46</sup> Cf. Martin Heidegger, *La parole*, p. 22-23.

<sup>47</sup> Cf. Martin Heidegger, « Le mot » dans *Acheminement vers la parole*, p. 221.

<sup>48</sup> Cf. Martin Heidegger, « Le déploiement de la parole » dans *Acheminement vers la parole*, p. 176.

petite texte intitulé *Hebel, l'ami de la maison*, paru en 1958, que le mot, comme son et signe, est à la fois « du sensible où un sens ne cesse de résonner et d'apparaître »<sup>49</sup>. Le mot, à cet égard, porte en lui la dimension qui va de la terre jusqu'au ciel, de cette matérialité vivante de l'étant jusqu'à ce qui nous entoure, impalpable, et qui donne à la terre son horizon, c'est-à-dire son sens et son intelligibilité. C'est pourquoi Heidegger peut dire, avec Hölderlin, que la poésie est fondation de l'Être, parce que l'Être ne va jamais sans l'étant ; il requiert le poème et se fonde en lui, dans la mesure où ce dernier, comme œuvre de mots renfermant la parole essentielle qui appelle l'étant à l'éclat du paraître, supporte leur différence. Or, l'Être ne se trouvant jamais non plus à partir de l'étant déjà donné, cette fondation n'a alors rien à voir avec une perspective de déduction logique, celle qui échoit encore à la métaphysique :

« [...] l'être et l'essence des choses ne peuvent jamais résulter d'un calcul ni être dérivés de l'existant déjà donné, il faut qu'ils soient librement créés, posés et donnés. Cette libre donation est fondation. »<sup>50</sup>

Cette fondation doit se comprendre à la fois comme don et comme libre création ; l'Être se fonde dans le poème, dans la mesure où seul le poème, en tant qu'œuvre créée, lui permet de s'y donner librement. C'est pourquoi aussi l'Être requiert l'homme à son *Dasein* de manière « poétique », c'est-à-dire dans la mesure où il crée et œuvre librement ce qu'il reçoit comme un don, et non simplement, par le mérite de son ingéniosité, en se croyant maître et possesseur de l'étant, d'où cette autre parole capitale de Hölderlin :

5. Riches en mérites, c'est poétiquement pourtant que l'homme habite cette terre (*En bleu adorable fleurit...*, VI, 24 sqq.)<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Cf. Martin Heidegger, « Hebel. L'ami de la maison » dans *Questions III et IV*, p. 64.

<sup>50</sup> Cf. Martin Heidegger, *Hölderlin et l'essence de la poésie*, p. 52.

<sup>51</sup> Cité dans la conférence. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 53.

*Le poème et la différence : le commencement*

Comment concilier alors cette double, voire quadruple apparence de la poésie, qui oscille entre l'occupation la plus inoffensive et la plus dangereuse, mais aussi entre la banalité et l'essentiel de son dire ? Pour Heidegger, c'est au cœur même de cette quaternité que doit se révéler avec plus de clarté et d'insistance l'essence de la poésie. Comme œuvre de mots, la poésie porte d'abord en elle la dimension qui ouvre la différence allant de l'Être à l'étant, de la terre jusqu'au ciel. Comme œuvre de poète, la poésie porte celle qui va des mortels jusqu'aux dieux. Les dieux et les hommes se requérant mutuellement pour se confirmer chacun dans leur statut, il leur faut celui qui, tel un demi-dieu, maintient ouvert leur différence qui, sans cela, pourrait chacun les corrompre et les perdre. Pour que les dieux puissent lancer leurs éclairs aux hommes et se confirmer à la hauteur de leur divinité, il leur faut, en effet, celui qui est capable à la fois de donner signe aux hommes vers ces éclairs tout en leur permettant de rester des hommes, c'est-à-dire en les protégeant de leur manque de préparation pour affronter l'éclair des divins par une parole à l'allure inoffensive. Voilà donc une double tâche, somme toute, que seul un poète est à même de pouvoir réaliser :

« Pourtant il nous convient, sous les tempêtes du Dieu, Ô poètes ! de rester debout la tête nue, de notre propre main, saisir l'éclair du Père, lui-même, et tendre au peuple le don céleste enveloppé dans l'Hymne. » (*Comme au jour de fête*, IV, 151 sq.)<sup>52</sup>

« Mais sans crainte demeure, ainsi qu'il le doit, l'homme  
Seul devant Dieu ; lui la simplicité le protège  
Et nulle arme n'est d'usage et nulle  
Ruse, aussi longtemps qu'aide le manque de dieu »  
(*Vocation de poète*, IV, 147)<sup>53</sup>

De fait, si la violence de l'origine doit se traduire en poème, c'est qu'elle ne doit pas bruire comme le tintamarre quotidien d'un bavardage plat, voire toujours

<sup>52</sup> Cité dans la conférence. Cf. Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 56.

<sup>53</sup> Cité dans la conférence. Cf. Martin Heidegger, « Retour » dans *Approche de Hölderlin*, p. 56.

sur le même ton, à la manière du langage froid de la science. Il faut certes un bruit qui soit conforme au surgissement violent de son émergence, un bruit qui veille à ce que le surgissement originel reste justement originel, c'est-à-dire unique et mystérieux. Or, un tel équilibre, il n'y en a que pour un dire chantant ou louangeant, c'est-à-dire dans une marque profonde de respect et d'étonnement devant le surgissant, laquelle, par l'usage de figures et d'images, laisse aussi suffisamment d'inexprimé pour en préserver le secret et le mystère :

« Ici s'ouvre un nouvel aperçu sur l'essence de la vérité propre à une telle poésie, et par suite sur l'essence de la langue poétique originellement instauratrice. Et si nous tenons absolument à la considérer sous l'angle de sa capacité expressive, il faut voir qu'ici elle ne doit justement rien exprimer, mais au contraire laisser l'indicible non dit, et cela dans et par son dire à elle. S'il faut chercher l'essence de la vérité dans la manifesteté de l'étant, le retrait et le voilement s'avèrent être un mode particulier de manifesteté. Le secret n'est pas une barrière située au-delà de la vérité ; car pour laisser le secret être véritablement ce qu'il est - sauvegarde de l'Être authentique dans le retrait -, le secret doit être manifeste en tant que tel. Un secret qui n'est pas connu dans sa puissance de voilement n'est pas un secret. Plus la connaissance du voilement se situe haut et plus le dire du voilement en tant que tel est véridique - plus sa puissance de retrait demeure intacte. »<sup>54</sup>

C'est pourquoi, à la rigueur, le chant du poète doit rester malgré tout sans parole, telle une lyre :

À sa suite, ô ma lyre ! il vit avec lui  
 Mon chant, et comme la source accompagne le fleuve  
 Là où il pense, là je dois aller et  
 J'accompagne l'Assuré sur la voie de l'errance  
 (*L'aède aveugle, IV*)<sup>55</sup>

Mais une lyre qui donne tout de même le ton :

Mais une lyre accorde à chaque heure le ton  
 Et réjouit peut-être les célestes, qui s'approchent  
 Prémisses...  
 (*L'aède aveugle, IV*)<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Cf. Martin Heidegger, *Les hymnes de Hölderlin. La Germanie et Le Rhin*, p. 116-117.

<sup>55</sup> Cité dans la conférence. Cf. Martin Heidegger, *Retour*, p. 33.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 34.

Porter le mystère de la différence qui unie ces quatre, voilà, pour Heidegger, l'essence même de la poésie telle que la chante Hölderlin. La poésie donne le ton, c'est-à-dire non seulement prépare, mais rend possible la proximité de l'origine, d'où jaillissent les éclairs. D'un autre côté, nous pourrions dire que la poésie prépare à la parole, à ce *logos* de l'Être dont parlait Héraclite, qui résonne comme pas un. La poésie effectue, en ce sens, le tournant de l'Être, dans la mesure où, comme le dit Beda Alleman, celui-ci « n'est pas un événement qui se produit une fois pour toutes et qui ouvre définitivement l'accès d'une plus originelle provenance », mais ce qui « est toujours devant nous »<sup>57</sup>. N'est-ce pas d'ailleurs ce que Hölderlin, nommant le cœur de ces quatre, appelle le « Destin »<sup>58</sup>, c'est-à-dire à la fois ce qui nous est remis et ce qui, par le fait même, demeure à réaliser, comme étant toujours devant nous, à venir ? En effet, la poésie, comme œuvre de mots, comme matière qui met en poème l'Être dans l'étant, reste malgré tout encore dans la métaphysique et ne se suffit pas à elle-même ; elle requiert la pensée qui cherche à penser l'Être en propre et qui, en la méditant, peut penser le site non-métaphysique sur lequel elle repose<sup>59</sup> :

« Mais il ne se maintient pas facilement seul  
Et volontiers s'unit à d'autres, afin qu'ils  
Aident à comprendre, le poète »  
(*Vocation de poète*, IV, 147)<sup>60</sup>

Or, si la poésie veille au mystère du commencement et de l'origine, c'est qu'elle se tient aussi, d'une certaine manière, en dehors de la métaphysique, parce que laissant suffisamment d'inexprimé, elle laisse pressentir le tournant, c'est-à-dire

<sup>57</sup> Cf. Beda Alleman, *op. cit.*, p. 93.

<sup>58</sup> Cf. Martin Heidegger, « Terre et ciel de Hölderlin » dans *Approche de Hölderlin*, p. 212.

<sup>59</sup> Du point de vue de l'action politique, on pourrait dire que la poésie ne se suffit pas à elle-même, car elle requiert la pensée qui la fait accéder à sa sphère de puissance, c'est-à-dire qui l'articule de sorte qu'elle puisse avoir une incidence politique. Or, cela ne veut pas dire que la vraie poésie est seulement politique ou celle sur laquelle se penche la pensée. Voir Pol Vandavelde, *Heidegger et la poésie, De 'Sein und Zeit' au premiers cours sur Hölderlin*, p. 24 et J.-F. Mattéi, *op. cit.*, p. 90.

<sup>60</sup> Cité dans la conférence. Cf. Martin Heidegger, *Retour*, p. 38

l'Être en son retrait<sup>61</sup>. C'est pourquoi la pensée, qui, dans son propre tournant, doit partir de la métaphysique, ne se suffit pas non plus à elle-même. Elle requiert la poésie pour percevoir en elle ce qui constitue son essence la plus propre, essence qu'elle ne doit plus trouver dans la perspective d'un discours de fondation, là où elle prétend disposer du langage, comme si, en s'accrochant à cet acquis bien maîtrisé, elle pouvait aussi disposer de l'Être. Plutôt, la pensée doit trouver son essence que si, dans son rapport au langage, elle développe une certaine humilité du dire qui permette au tournant de l'Être lui-même de venir à la parole<sup>62</sup>. La pensée philosophique véritable commence ainsi dans un dialogue avec la poésie :

« Car maintenant, il faut d'abord qu'il y ait des hommes qui soient penseurs, afin que la parole du poète devienne perceptible. La pensée du Soucieux seule est, dans la mesure où elle tient en mémoire le poème du secret de la proximité économe, le Mémorial aux poètes. »<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Cf. Beda Alleman, *op. cit.*, p. 216.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 232 et 261.

<sup>63</sup> Cf. Martin Heidegger, *Retour*, p. 36-37

## Conclusion

Le but de ce travail était de montrer que le rapport entre le langage et l'idée de commencement constitue le cadre des réflexions de Martin Heidegger sur le problème de la métaphysique, lequel est étroitement lié à la recherche d'une démarche proprement philosophique pouvant permettre à cette dernière de se distinguer des autres domaines du savoir. Peut-on dire que nous avons atteint ce but ?

L'examen d' *Être et temps* nous a fait voir que, pour se démarquer de l'ordre des savoirs scientifiques, la philosophie devait d'abord se démarquer de sa propre tradition, celle que Heidegger identifie sous le nom de « métaphysique » et dont le questionnement porte essentiellement sur l'étant et non sur l'Être. À cette fin, la philosophie devait viser une perspective de « commencement » originaire, c'est-à-dire une ontologie fondamentale dont la tâche principale est non seulement de ranimer la question de l'Être, mais de fonder aussi toute ontologie portant sur l'étant. Or, il s'est avéré que la mise en œuvre de cette perspective dépendait de la détermination de son point de départ, celui que Heidegger avait alors projeté dans une analytique du *Dasein*, l'étant que nous sommes nous-mêmes et qui a une compréhension pré-ontologique de l'Être. Les développements d' *Être et temps* nous ont donc permis de dégager deux points de vue à partir desquels orienter la problématique du commencement pour ce travail : le « début » et l' « origine ». Ces deux points de vue se sont révélés non pas comme deux étapes indépendantes, mais comme deux pôles se renvoyant constamment l'un à l'autre. Ainsi, le choix de l'analytique du *Dasein* comme porte d'entrée de l'ontologie fondamentale devait-il se justifier pleinement que lorsque celle-ci serait répétée sur un échelon ontologique plus originaire. Le commencement ne se présentait donc pas comme un point de départ statique ni comme un simple aboutissement du

savoir, mais comme une démarche qu'il s'agit d'approfondir et qui se veut proprement philosophique

En quoi consistait alors cette démarche ? À établir une pleine compréhension du concept d'Être, c'est-à-dire de son « sens ». Ainsi, le problème du commencement devait-il aussi, dès le départ, être mis en rapport avec celui du langage, lequel, loin d'aller de soi, devait être orienté conformément au commencement de la démarche, c'est-à-dire en fonction du *Dasein*. La recherche d'un commencement originaire exigeait, en effet, un niveau de rigueur qui, pour Heidegger, ne pouvait avoir d'égal que la méthode phénoménologique, qui suggère d'aller « aux choses mêmes », c'est-à-dire de suspendre toute approche qui ne serait pas puisée à même le thème en question, et de fait tout mode de « discours » qui ne permettrait pas à ce thème de se présenter de lui-même. C'est pour cette raison que la démarche devait commencer par une remise en question des perspectives traditionnelles sur le langage, notamment celles qui font de l'énoncé logique le lieu primaire du « sens » et de tout rapport à l'étant une relation sujet/objet. En fait, la tradition aurait raté, à cet égard, le phénomène du *Dasein* et une dimension qui en est de part en part constitutive, laquelle rend justement possible tout rapport avec l'étant ainsi que tout langage articulé : l'être-au-monde, qui fait du sens un horizon de compréhension déjà donné. Conformément à son point de départ, la démarche philosophique consistait donc à élargir cet horizon plutôt que de développer un concept d'Être de manière purement formelle.

Pourtant, peut-être parce qu'elle n'était pas arrivée, malgré cela, à se déprendre suffisamment de la tradition, la démarche d' *Être et temps* devait s'arrêter en chemin. Ce qui devait être un renversement en vertu duquel la temporalité du *Dasein* aurait été pensée du point de vue de la temporalité de l'Être, et qui, de fait, aurait permis à l'analytique de se justifier pleinement

comme commencement, s'est finalement compris au terme d'un « tournant » qui s'est joué de manière décisive autour de la problématique du langage. Déjà, dans *Être et temps*, s'annonçait la nécessité d'approfondir en priorité cette thématique. Heidegger avait, on s'en souvient, octroyé au langage un rôle déterminant dans l'appel à soi de la conscience du *Dasein*, qui se donnait comme « voix », mais sans expliquer pourquoi un tel rôle devait être dévolu au langage, alors que ce dernier se caractérisait seulement comme la dimension dans laquelle se structurait l'être-au-monde. Or, un examen de l'œuvre ultérieure nous a révélé que c'est la problématique même du commencement qui devait être orientée conformément aux développements de cette thématique.

Ainsi, dans deux conférences de 1929, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison'*, pour aller plus loin dans la question du langage, du fait de l'insuffisance de la perspective du langage logique de la tradition métaphysique, on a vu que la question du commencement devait subir différentes ramifications essentielles. C'est d'abord vers une radicalisation de la position du *Dasein* que le commencement se voit d'abord réorienté, car pour se dégager complètement du langage de la tradition, il fallait faire appel, en premier lieu, à une expérience révélatrice du commencement que seul le *Dasein* est à même de pouvoir éprouver en dehors de tout langage articulé : l'angoisse qui révèle le Néant à partir duquel tout étant devient manifeste. Le *Dasein* se révèle alors comme une « transcendance » à la source de tout rapport possible avec l'étant, ce qui renforce d'autant plus radialement l'idée qu'il est un commencement pour toute démarche philosophique. Mais cette transcendance, à partir de laquelle il advient également à lui-même, en tant qu'étant, marque aussi sa finitude radicale. En conséquence de quoi, si le *Dasein* est un commencement qu'il ne fonde pas lui-même originairement, on peut penser que la démarche philosophique ne relève peut-être pas, elle non plus, de l'ordre d'une perspective originaire de fondation,

d'autant plus que l'on verrait mal finalement comment l'Être, fixé dans un concept, pourrait être ramené à quelque chose qui est, de l'étant. Considérant de manière plus radicale, en effet, la différence ontologique entre l'Être et l'étant, où l'Être est compris comme Néant, il appert, dans un deuxième temps, que cette différence nécessite plutôt que l'Être soit pensé en propre et sans égard pour l'étant, c'est-à-dire dans ce mouvement dans lequel il donne à l'étant son Être en se retirant lui-même ou en se « retournant » au profit de ce qu'il donne. Incapable de penser proprement cette différence et ce « tournant » à partir de ses acquis habituels, la métaphysique, pour Heidegger, doit être complètement dépassée par un effort qui consiste à la penser à rebours du point de vue le plus accompli de son histoire, où l'Être se donne dans l'oubli le plus total, afin que puisse se révéler un espace de jeu, hors d'elle, qui permette d'en penser le commencement. Fidèle à ce « tournant », qui est le commencement de l'Être en son retrait, la démarche philosophique doit alors penser ce retrait de façon radicale.

Or, c'est dans le langage que se joue finalement la pensée fidèle à ce « tournant », où l'Être, partant du point de vue le plus accompli du langage, dans son retrait le plus total, n'a pratiquement plus aucun « sens ». La thèse de Heidegger est alors de montrer que seul le langage, lorsqu'il est pensé en propre, est à même de faire pressentir le commencement, pensée qui requiert, par ailleurs, que le *Dasein* ne soit précisément plus celui qui fonde le commencement, pas plus qu'il ne disposerait librement du langage, comme d'un outil qu'il peut utiliser à volonté. Ce qui le laisse d'abord penser, c'est que, chez les premiers penseurs grecs, comme Héraclite, l'Être, en tant que *physis*, se donnait parfois comme *logos*, c'est-à-dire unitairement dans un rapport au langage, dont la résonance n'avait alors nul autre égal. Or, c'est dans le voisinage de la poésie de Hölderlin que Heidegger découvre la puissance d'une telle unité du langage et du commencement. La parole du poème, comme

langage propre, se révèle alors comme le fondement même de l'advenue du *Dasein* et de son rapport au monde, dans le danger suprême de la création révélatrice de l'étant, où l'aveuglement devant l'éclair des dieux menace sans répit. Dans cette création, le *Dasein* n'est plus un fondement du monde, mais reçoit son talent comme un don du langage. La parole et le *Dasein* entretiennent donc entre eux un rapport de dialogue, où le *Dasein*, en tant que celui qui reçoit la parole, doit essentiellement écouter et laisser advenir la parole à lui-même, en la laissant parler. Ce qui confère au langage poétique un tel pouvoir, pour Heidegger, c'est la puissance originelle du mot, qui appelle au loin l'étant à l'éclat du paraître pour lui offrir un support durable lui permettant de demeurer l'étant qu'il est. Or, le mot, par le fait même, est susceptible de subir son propre déclin, par l'usure, par exemple, de son institution dans la langue, de même que la parole du poème peut déchoir en une simple prose dans laquelle se perd sa force de résonance initiale.

C'est pourtant dans ce double jeu de la puissance et de l'usure que la poésie se révèle, pour Heidegger, à la mesure du « tournant ». À l'allure d'abord inoffensive, la poésie protège les hommes qui ne sont pas accoutumés à recevoir la résonance de l'éclair des divins dans la parole, que seul un poète est à même de pouvoir endurer. En tant que chant et louange, la poésie est également un dire unique qui porte à l'éclat, par la simplicité du chant et de la louange, le caractère inaugural du commencement, c'est-à-dire en laissant suffisamment d'inexprimé pour laisser ce commencement être ce qu'il est, à savoir un secret. C'est pourquoi, pour Heidegger, c'est dans la poésie que le « tournant » ou le retrait de l'Être vient le mieux à la parole. Partant du langage, de l'étant, la poésie, si elle reste empreinte de métaphysique, offre pourtant l'occasion de pressentir le « tournant », qui, à cet égard, demeure toujours devant nous, à réaliser en quelque sorte, puisqu'il n'a rien de statique.

Ce sont donc deux interprétations du rapport entre le langage et l'idée de commencement que nous avons dégagées dans la pensée de Heidegger. D'abord, le langage fut pensé à partir de l'idée de commencement. Avec le « tournant », c'est ce dernier qui fut pensé à partir du langage. À chaque fois, certes, dans un sens comme dans l'autre, il s'agissait bel et bien d'un cadre de réflexion dont la portée embrassait toute démarche jusqu'à la philosophie elle-même, qui cherchait à déterminer sa voie propre. Nous pouvons dire, à cet égard, que notre travail a atteint son but.

Quelle direction reste malgré tout la plus valable pour la philosophie, partir du commencement ou du langage ? Pour Heidegger, la pensée du « tournant » resserre suffisamment les liens d'appartenance entre les deux pour nous faire comprendre que cette direction importe peu. C'est à croire que toute démarche philosophique qui cherche son propre, cherche, en un seul temps, « voie » et « voix ». Serait-ce d'ailleurs une chance laissée ici par la langue française, langue dans laquelle fut écrit ce mémoire, que de nous donner un instant à méditer ce qu'elle laisse entendre d'elle-même dans la sonorité identique de ces deux mots ?

## Bibliographie

### Ouvrages de Martin Heidegger

- *Acheminement vers la parole*, Paris : Gallimard, 1976.
- *Approche de Hölderlin*, Paris : Gallimard, 1973.
- *Être et temps*, Paris : Authentica, 1985.
- *Être et temps*, Paris : Gallimard, 1986.
- *Les hymnes de Hölderlin. La Germanie et Le Rhin*, Paris : Gallimard, 1988.
- *Introduction à la métaphysique*, Paris : Gallimard, 1967.
- *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris : Gallimard, 1953.
- *Questions I et II*, Paris : Gallimard, 1968.
- *Questions III et IV*, Paris : Gallimard, 1976.

### Ouvrages de référence

- Alleman, Beda, *Hölderlin et Heidegger*, Paris : Presses universitaires de France, 1959.
- Auroux, Sylvain, *La philosophie du langage*, Paris : Presses universitaires de France, 1996.
- Cassirer, Ernst, *La philosophie des formes symboliques. Tome 1 : le langage*, Paris : Éd. de Minuit, 1972.
- Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris : Presses universitaires de France, 1990.
- Dubois, Christian, *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris : Éd. du Seuil, 2000.
- Grondin, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris : Presses universitaires de France, 1987.

- Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris : Presses universitaires de France, 1994.
- Kelkel, L. Arion, *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris : Vrin, 1980.
- Mattéi, Jean-François, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris : Presses universitaires de France, 2001.

#### Articles et comptes-rendus

- Dastur, Françoise, « Language and Ereignis » dans *Reading Heidegger. Commemorations (Edited by John Sallis)*, Bloomington : Indiana University Press, 1992.
- Sallis, John, « Où commence Être et Temps » dans *Être et Temps de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche (sous la direction de Jean-Pierre Cometti et Dominique Janicaud)*, SUD, 1989.
- Thérien, Claude, « Rhétorique et phénoménologie du discours dans Être et temps » dans *Archives de Philosophie*, 61, p. 293-315, 1998.
- Vandavelde, Pol, « Heidegger et la poésie. De 'Sein und Zeit' au premier cours sur Hölderlin » dans *Revue philosophique de Louvain*, 90, p. 5-31, 1992
- Vandavelde, Pol, « L'œuvre d'art comme discours. Heidegger et la question de la discursivité » dans *Études heideggeriennes*, 9, p. 125-136, 1993

#### Œuvres citées

- Char, René, « Œuvres complètes » dans *La pléiade*, Paris : Gallimard, 1983.
- Descartes, René, « Œuvres et lettres » dans *La pléiade*, Paris : Gallimard, 1953.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris : Gallimard, 1980.

