

Université de Montréal

Le rôle du langage dans l'ouverture de l'être-au-monde

Interprétation du chapitre V de la première partie d'Être et temps de Martin Heidegger

par Karl Racette

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 M.A.

en philosophie

Août 2017

© Karl Racette, 2017

Résumé

Cette étude propose une lecture du chapitre V de la première partie d'*Être et temps* (1927) de Martin Heidegger (1889-1976) portant sur l'ouverture de l'être-au-monde et ses moments constitutifs — l'affectivité, le comprendre et le parler — en accordant une attention plus particulière à son dernier moment, soit celui du langage. À travers notre interprétation de ce chapitre, nous expliciterons ce qu'est un monde selon l'auteur et comment il se rapporte toujours aux trois modes d'être fondamentaux du *Dasein* que nous venons d'évoquer : c'est à travers l'affectivité, le comprendre et le parler qu'il peut y avoir quelque chose comme un monde pour Heidegger, et c'est à travers ces trois modes d'être du *Dasein* que ce dernier y séjourne quotidiennement. Seulement, dans l'existence quotidienne du *Dasein*, le monde apparaît au sein d'une affectivité, d'un comprendre et d'un parler quotidien, dans lesquels les choses du monde trouvent une expression banale et terne. Au sein du parler existent deux possibilités : l'entendre et le faire-silence. Si le faire-silence a la possibilité de « briser le bavardage », l'entendre a la possibilité de laisser les choses se dire au *Dasein* d'une nouvelle manière. En ces deux possibilités du parler se joue la possibilité d'une redéfinition du monde et d'un nouveau regard sur lui. La visée de cette étude est de voir comment la pensée de Heidegger en 1927 formule déjà la problématique du rapport intime du langage et du monde. En cela, *Être et temps* est déjà *en chemin* vers la pensée de la poésie et du langage, telle qu'elle s'élaborera dans les années 30.

Mots clefs : Philosophie, ontologie, herméneutique, phénoménologie, Heidegger, *Être et temps*, compréhension, langage.

Abstract

The present study puts forward an interpretation of the Chapter V of the first division of Martin Heidegger's (1889-1976) *Being and Time* (1927), on the opening of Being-in-the-world and its constitutive moments – attunement, understanding and discourse – while highlighting its last moment, that is, language. Through our interpretation of this chapter, we want to clarify what is a world according to Heidegger and how it always relates to the three moments we just evoked: there can only be a world through attunement, understanding and discourse and it is through these three that *Dasein* exists daily. Only, in the daily existence of *Dasein*, the world appears within a daily attunement, understanding and discourse, in which things of the world are expressed in a humdrum and tedious way. Within discourse two possibilities stand out: hearing and keeping-silent. If keeping-silent has the possibility to “break the idle talk”, hearing has the possibility to let things say themselves in a new way. In hearing and keeping-silent, as possibilities of discourse, arise the possibility to redefine and see the world in a more accurate and new way. The aim of this study is to see how Heidegger's thought in 1927 already articulates the problem of the relation between language and the world. We will argue that in doing so, *Being and Time* is already on the way towards the thought of poetry and language, as it will be elaborated in the 30s.

Key-words: Philosophy, ontology, hermeneutic, phenomenology, Heidegger, *Being and Time*, understanding, language.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
PREMIER CHAPITRE : OUVERTURE DE L'ÊTRE-AU-MONDE ET AFFECTIVITÉ	7
1. NOTIONS PRÉALABLES	7
1.1. <i>Dans l'horizon du souci</i>	7
1.2. <i>Caractères spécifiques</i>	10
1.3. <i>Ouverture et éclaircie</i>	12
2. SENSIBILITÉ ET ENTENDEMENT CHEZ KANT	16
3. L'AFFECTIVITÉ.....	18
3.1. <i>Tonalité affective et disposition</i>	19
3.2. <i>Être-jeté et facticité</i>	21
DEUXIÈME CHAPITRE : COMPRENDRE ET EXPLICITATION	25
1. LE COMPRENDRE.....	25
1.1. <i>La significativité</i>	28
1.2. <i>Pouvoir-être, possible et projet</i>	32
1.3. <i>Compréhension, herméneutique et être</i>	38
2. L'EXPLICITATION.....	41
2.1. <i>Du comprendre à l'explicitation</i>	41
2.2. <i>Le cercle de la compréhension</i>	45
TROISIÈME CHAPITRE : DE LA DESTRUCTION DE LA LOGIQUE AU PARLER COMME EXISTENTIAL	54
1. L'ÉNONCÉ.....	54
1.1. <i>La destruction de la logique</i>	54
1.2. <i>Explicitation et énoncé</i>	62
2. LE PARLER	67
2.1. <i>Le parler, le sens et le tout de signification</i>	68
2.2. <i>Entendre et faire-silence</i>	75
3. LE BAVARDAGE DU ON	82
3.1. <i>Le On</i>	82
3.2. <i>Le bavardage</i>	85
CONCLUSION	93
BIBLIOGRAPHIE.....	98

Liste des abréviations

SZ *Sein und Zeit*, cité suivant la pagination originale parue chez Niemeyer, Tübingen, 1927.

*À la mémoire de Maman,
qui m'a appris le sens des mots courage, douceur et amour.*

Remerciements

Ce mémoire a été écrit dans un moment difficile. Il m'apparaît nécessaire de prendre un moment et d'honorer certaines personnes par des pensées.

Une première pensée va à mon directeur de recherche, le professeur Jean Grondin, qui a eu la gentillesse d'avoir accepté de diriger ce mémoire. Je le remercie de son écoute, de ses conseils et de son ouverture aux multiples réorientations de ce projet. J'aimerais aussi prendre le moment pour le remercier pour ses cours : la pensée des grands auteurs sera toujours teintée de son enseignement.

Une seconde pensée va au professeur Iain Macdonald. Je le remercie pour son écoute, ses conseils, sa confiance, mais avant tout pour avoir introduit en moi la nécessité constante de me dépasser. Je le remercie pour sa présence académique, sa lecture très fine et rigoureuse des textes, mais je le remercie avant tout pour sa présence dans les moments les plus durs.

Une troisième pensée va à mes enseignants de CÉGEP Gaétan Soucy et Peter Odabachian. Ils auront été mon introduction à la pensée. Je n'imagine même pas ce que je serais sans leurs cours. Ce qui est certain, c'est que la pratique de la philosophie dans toute sa profondeur et sa possibilité d'évocation m'aura été présentée par leur enseignement, qui n'aura jamais été égalée par la suite.

Une quatrième pensée va à mon ami Gabriel Toupin. Il aura été un camarade quotidien qui aura contribué aux meilleurs moments de la dernière année. Je le remercie de son ouverture, de sa capacité à ressentir les choses et de sa disposition à l'étonnement.

Une cinquième pensée va à mon ami William Ross Kemperman, pour son intelligence et sa sensibilité inégalées. Je le remercie de m'avoir nourri environ une fois par semaine tout l'été. Plus sincèrement, je le remercie d'avoir été capable d'écoute et de partage.

Une sixième pensée va à mes collègues de philosophie, mes amis et ma famille. Une pensée particulière va à Firmin Havugimana, Maxime Fortin-Archambault, Thierry Gendron-Dugré, Samuel Élie Lesage et Dominic Morin. Merci d'avoir été là quotidiennement, ainsi que d'avoir partagé avec moi à la fois les conversations les plus sérieuses, ainsi que les douceurs infinies du bavardage. Une petite pensée qui en dit gros pour Catherine Lambert, Guillaume Coissard et Laura Kassar. Un petit clin d'œil à Jean-Simon Gauthier, Benjamin Harvey, Jérémie Guy-Béland et Nicolas Vrolyk pour m'avoir fait rire à chaque soir. J'ai une pensée spéciale pour

ma famille. Je remercie mon père Maurice, ma sœur Isabelle et son mari Simon, ma nièce Charlotte et surtout mon filleul Thomas.

Une septième pensée va à la mémoire de ma petite chienne Zoey, qui s'est battue bravement jusqu'à la fin. Son départ aura précédé de peu celui de mon autre chien Sonny, qui s'est lui aussi battu bravement.

Une dernière pensée, la plus fondamentale, va à la mémoire de ma mère Martine, décédée pendant la rédaction de ce mémoire. J'aurais tant aimé qu'elle soit là pour voir la fin de ce projet, ainsi que le commencement des prochains. Je la remercie pour sa douceur, son humour, ainsi que sa force : durant les moments les plus difficiles, elle a toujours pris soin des autres avec un grand sourire, sans jamais une seule fois se plaindre. Puisse-t-elle demeurer un modèle pour moi toute ma vie durant. Je porte sa mémoire en moi, en espérant toujours être à la hauteur de tout ce qu'elle m'a légué. Merci pour tout, Maman.

INTRODUCTION

Toute lecture contemporaine de l'œuvre de Martin Heidegger doit éprouver l'étrangeté et la difficulté de cette pensée. Encore aujourd'hui, la lecture de Heidegger en est une des plus déstabilisantes et déroutantes. C'est que la pensée heideggérienne, de ses commencements à sa fin, n'aura été rien d'autre qu'un effort pour s'éloigner des discours convenus, des tournures banales et quotidiennes de la langue et des concepts philosophiques dont l'usage ne suscite plus l'étonnement. Si on peut parler d'une « expérience particulière » de la pensée de Heidegger envers la langue, c'est dans la mesure où l'auteur a réellement pâti de la faiblesse d'évocation de notre usage des mots. Au contraire, pour Heidegger, la philosophie a la tâche fondamentale d'« empêcher que *la force des mots les plus élémentaires* où le *Dasein* s'exprime ne soit rabattue par le sens commun¹ ». Que ce soit le locuteur quotidien de la langue ou l'usage philosophique le plus rigoureux, il faut que la langue soit parlante, c'est-à-dire qu'en elle les choses doivent être en mesure de se dire. Seulement, il semble que nous ayons la fâcheuse tendance à répéter sans plus les mots, ayant le plus souvent l'oreille sourde à leur pouvoir d'évocation susceptible de nous surprendre.

Défendant la nécessité de la lourdeur et l'absence de « grâce » de certaines de ses formulations, Heidegger nous rappelle que les grands penseurs, comme Platon ou Aristote, n'étaient pas étrangers au souci de préserver la *force des mots*, quitte à proposer certaines formulations téméraires². Ainsi, les mots qui nous sont les plus familiers — par exemple l'idée, la forme, la matière, etc. — dans lesquels la pensée se reconnaît et se sent chez elle, sont le fruit

¹ *Être et temps*, trad. par Emmanuel Martineau, Paris, Édition numérique hors-commerce, 1985, 178 (SZ, 220).

² *Être et temps*, 50 (SZ, 39).

d'un long et difficile travail langagier effectué par les grands penseurs, dans lequel le sens des mots les plus courants a été rendu possible. L'usage des mots ressemble ainsi aux chemins tracés dans la neige l'hiver. Sans nous en rendre compte, nous empruntons un chemin déjà tracé nous permettant de traverser un espace enneigé. Seulement, nous oublions que tout chemin dans la neige n'est possible que par un travail préalablement effectué dans lequel de premiers pas ont été risqués. Avant d'être une voie que tout le monde emprunte, le chemin n'a d'abord été qu'un amoncellement de pas isolés, qui ont été ensuite repris, prenant de l'expansion, formant des routes, fournissant des directions allant de soi. Néanmoins, il est toujours possible que le chemin soit incapable de nous diriger vers une direction désirée. En ce sens, il sera nécessaire d'effectuer de nouveaux premiers pas, espérant ainsi tracer une nouvelle voie vers une nouvelle direction. Le chemin de pensée de Heidegger l'a mené sur une nouvelle voie à explorer, celle qui serait en mesure de dire l'être.

Le souci heideggérien envers la langue ne serait rien s'il n'était pas en même temps un souci envers le monde. L'effort de la pensée heideggérienne, comme l'évoque Jean-François Mattéi, aura été une tentative de « dire “le plus haut” — l'être, ou le monde, en son surgissement³ ». Si tel est le cas, c'est que le langage apparaît comme étant la première manifestation du sens et de l'être⁴. C'est dire que le langage se manifeste dans la pensée tardive de l'auteur comme étant l'*ouverture* première et fondamentale du monde. La pensée heideggérienne aura été une tentative de penser le rapport intime du langage et de l'ouverture du monde.

³ Jean-François Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, coll. « Éphiméthée », 2001, 90.

⁴ Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, 9.

Bien que l'effort d'énoncer le rapport du langage et du monde soit présent dans toute l'œuvre de Heidegger, il faut néanmoins dire que ce rapport trouvera des formulations bien différentes selon les différentes époques à travers lesquelles il sera exprimé. En ce sens, Marlène Zarader évoque deux époques de l'évolution de la pensée du langage chez Heidegger. Elle considère que les réflexions sur le langage débutent vers la moitié des années 30, où Heidegger fait du langage la condition nécessaire de l'ouverture du monde⁵. Sans remettre en question l'évolution de la pensée heideggérienne telle qu'évoquée par Zarader, à partir des années 30 au sujet de la poésie, cette étude a comme tâche de montrer que l'on retrouve déjà dans *Être et temps* une première formulation de la problématique du langage comme ouverture du monde.

Si l'exposition de cette première formulation s'avère nécessaire, c'est qu'elle vient montrer que les réflexions tardives sur le langage trouvent déjà une première formulation dans le *magnum opus* de Heidegger. En abordant ainsi *Être et temps*, deux choses deviennent claires. Premièrement, cela nous permet de mieux voir l'apport du langage dans l'ouverture du monde dans le contexte de l'ouvrage de 1927. Deuxièmement, cela mettra en évidence la continuité du questionnement de la pensée heideggérienne à travers ses différents thèmes fondamentaux, comme ceux du langage, du monde, de l'ouverture et de l'être. Cet aspect vient ainsi renforcer la thèse gadamérienne de la pensée de son maître comme étant un chemin ; si la pensée heideggérienne pense le rapport du langage et du monde, c'est en ayant le souci constant de les dégager des concepts à travers lesquels ils apparaissent, mais aussi à travers lesquels ils ne

⁵ Dans la perspective de Zarader, la première époque concernerait la poésie entre terre et monde, alors que la seconde époque s'intéresserait plutôt à la poésie au sein du Quadriparti (*Geviert*). Zarader évoque l'apport de la poésie dans l'ouverture du monde, et elle a tout à fait raison de faire débiter cette interrogation dans les années 30. Nous prenons la pensée de cette auteure comme point de départ pour un autre questionnement, c'est-à-dire celui du langage comme ouverture. Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986, 185.

parviennent pas à trouver une juste expression. La pensée du langage est toujours aussi celle du langage de la pensée.

La problématique de l'ouverture du monde et de son rapport au langage se trouve formulée à travers l'horizon propre au contexte d'*Être et temps*. L'ouvrage de 1927 a comme tâche de réveiller la question de l'être, question tombée dans l'oubli. Or, pour réveiller la question de l'être, Heidegger élabore une analytique du *Dasein* comme être-au-monde, laquelle constitue la première partie de l'ouvrage. La visée de l'analytique de l'existence est d'explicitier l'être du *Dasein* comme souci en vue de trouver une voie d'accès à la problématique de la temporalité afin de voir comment le temps se rapporte à l'être. C'est dans le contexte du chapitre V de la première partie de l'ouvrage, portant sur l'ouverture de l'être-au-monde, qu'apparaissent les réflexions sur le langage. Ce qui constitue l'ouverture fondamentale de l'être-au-monde, c'est l'être-à et ses différents moments. L'ouverture du monde est ainsi constituée par trois modes d'être, les existentiels fondamentaux : l'affectivité, le comprendre et le parler. En ce sens, dès 1927 le parler apparaît comme un des constituants de l'ouverture du monde, c'est-à-dire comme étant une condition de possibilité de la manifestation de l'étant.

Ce qui s'éclaircit déjà, c'est que dès 1927, la problématique du langage se lie à celle de l'ouverture du monde. S'il nous est permis de dire que la problématique est poursuivie par la suite, il faut néanmoins rappeler qu'elle ne reste pas telle quelle au sein des différents moments du chemin de pensée de Heidegger. Si tel est le cas, c'est parce qu'à la suite immédiate de la publication d'*Être et temps*, l'auteur débute une longue réflexion autocritique sur la question de l'analytique du *Dasein*. Ce qu'on nomme généralement le tournant (*Kehre*) dans la pensée de Heidegger, c'est précisément le fait que l'auteur remet en question certains présupposés à l'œuvre dans sa propre pensée.

En ce qui concerne le cadre de cette étude, nous nous limiterons à l'ouverture de l'être-au-monde et ses trois moments en soulignant l'apport spécifique du langage dans le contexte de la première partie de l'ouvrage de 1927. Cette étude sera constituée par trois chapitres distincts.

Le premier chapitre concerne l'ouverture comme telle de l'être-au-monde et l'affectivité comme existentiel. Ce chapitre possède trois visées distinctes : premièrement, il se propose de présenter l'horizon fondamental du chapitre V ainsi que d'introduire et définir les concepts fondamentaux abordés dans cette étude. Deuxièmement, il se propose d'aborder la problématique qui sous-tend l'entièreté de l'étude, c'est-à-dire l'ouverture et l'éclaircie. Au passage, il s'avérera pertinent de souligner la proximité et la distance avec les concepts de sensibilité et d'entendement propres à la philosophie kantienne. Finalement, nous aborderons le premier moment de l'ouverture de l'être-au-monde, soit l'affectivité. Non seulement le problème de l'affectivité est-il nécessaire pour bien circonscrire l'être-au-monde, il nous permettra d'introduire plusieurs idées fondamentales qui seront utiles lors de l'analyse des passages ultérieurs.

Le second chapitre de cette étude abordera le second moment de l'ouverture de l'être-au-monde, c'est-à-dire le comprendre comme existentiel ainsi que sa possibilité, l'explicitation. Dans un premier temps, il sera nécessaire d'aborder les articulations principales du comprendre, toujours en le mettant en lien avec les visées herméneutique et ontologique de l'ouvrage. Dans un second temps, il s'agira d'aborder le phénomène de l'explicitation dans son rapport intime avec l'être-au-monde, dans la mesure où il constitue une de ses articulations fondamentales.

Finalement, le troisième chapitre de cette étude aura la tâche d'exposer la conception du langage comme parler au sein d'*Être et temps*. Ce chapitre sera constitué de trois moments. Premièrement, nous emprunterons un léger détour pour présenter un aperçu de l'évolution de la

pensée heideggérienne au sujet de la logique de l'énoncé. Si cela s'avère nécessaire, c'est que cet ouvrage constitue une formulation importante de cette problématique, qui sera continuée dans la pensée ultérieure de l'auteur. En ce sens, nous soulignerons la continuité de ce passage avec les réflexions plus tardives de l'auteur, participant d'un même effort, celui de penser le langage sans le réduire à la logique de l'énoncé, ce qui exige une redéfinition des concepts en question. Par la suite, nous nous intéresserons au parler comme existentiel en explicitant ses différents moments. Nous terminerons ce chapitre en abordant le parler en tant qu'il se réalise quotidiennement comme bavardage.

Ce qui se dégagera de cette étude, c'est que l'ouverture de l'être-au-monde, et en particulier le moment du parler, possède une double nature qui, à première vue, semble contradictoire : c'est à travers l'affectivité, le comprendre et le parler que les phénomènes peuvent véritablement apparaître au sein du monde. Seulement, puisque l'ouverture se réalise toujours quotidiennement, les phénomènes apparaissent au sein d'une affectivité, d'un comprendre et d'un parler commun et banal. Il s'agira de voir la présence d'une possibilité au sein du parler en tant qu'existentiel de dépasser l'apparition quotidienne des phénomènes en vue de rendre possible une nouvelle vision des choses. Ce qui se dessine par-là, c'est la possibilité d'un nouveau regard ainsi qu'une possibilité de redéfinir le monde dans lequel nous habitons.

PREMIER CHAPITRE :

OUVERTURE DE L'ÊTRE-AU-MONDE ET AFFECTIVITÉ

1. NOTIONS PRÉALABLES

1.1. DANS L'HORIZON DU SOUCI

La question de l'ouverture de l'être-au-monde apparaît au chapitre V de la première section d'*Être et temps*, c'est-à-dire dans l'analyse thématique de l'être-à. Son apparition possède donc son propre contexte, mais aussi sa propre visée. Il faut toujours rappeler qu'*Être et temps* n'est rien d'autre qu'un effort titanesque pour répéter la question de l'être ; posée pour la première fois dès l'aube de la pensée, cette question est en 1927 complètement tombée dans l'oubli. C'est dans ce contexte dramatique qu'est élaborée la tâche d'une répétition expresse de cette question qui a tenu en haleine les premiers penseurs de notre tradition. Si la philosophie est comprise comme une « ontologie phénoménologique universelle », la question ne saurait toutefois être adéquatement posée sans interroger l'étant pour lequel « il en va en son être *de* cet être⁶ ». C'est parce que le *Dasein* est *soucieux* de lui-même que le questionnement ontologique doit passer par une *herméneutique de l'existence*. Le sens premier de cette herméneutique sera donc d'élaborer une analytique du *Dasein*, laquelle n'a d'autre tâche que d'explicitier l'être de ce dernier en tant qu'être-au-monde⁷. L'être-au-monde est une unité articulée, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un phénomène unitaire constitué par une pluralité de moments. En ce sens, la tâche préalable à celle d'une répétition de la question de l'être, c'est d'explicitier l'être du *Dasein*

⁶ *Être et temps*, 31 (SZ, 12).

⁷ Heidegger évoque quatre sens de l'herméneutique : 1) le travail d'explicitation 2) une élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique 3) une explicitation de l'être du *Dasein* 4) une méthodologie des sciences historiques de l'esprit. C'est le troisième sens de l'herméneutique qui sera priorisé, dans la mesure où il est « philosophiquement premier ». Voir *Être et temps*, 49 (SZ, 37-38).

comme être-au-monde en soulignant tantôt ici le moment « être », le moment « à » et le moment « monde ».

C'est à la suite de l'analyse de l'être du *Dasein* en son « qui », de la mondanéité et de l'être-avec que surgit l'analyse de l'être-à. L'être-à n'est rien d'autre que la manière dont le *Dasein* est dans son monde. Le phénomène du *au* monde comme tel est lui-même une unité articulée, soit l'unité d'un comprendre-affecté-discursif.

Cette étude n'a donc d'autre tâche que d'explicitier l'ouverture de l'être-au-monde, c'est-à-dire d'interroger l'affectivité, le comprendre et le parler comme conditions de possibilité de tout rapport au monde. Une attention particulière sera ainsi donnée au langage, mais puisque le moment langagier n'est jamais totalement détaché et entretient toujours un rapport intime avec l'affectivité et le comprendre, il serait impossible d'aborder adéquatement son rôle dans cet ouvrage sans relever ses deux co-articulations. Le présent chapitre a comme tâche d'explicitier les notions d'être-au-monde, d'ouverture et d'affectivité. Pour ce faire, il nous faudra au préalable présenter les concepts d'indérivabilité et de cooriginarité. Par la suite, nous effectuerons une première approche des notions à venir en élaborant un rapprochement avec la pensée kantienne. Finalement, nous expliciterons le concept d'affectivité chez Heidegger, premier moment de l'ouverture de l'être au monde. La présentation de ces notions a donc la double tâche de poser la base pour les analyses ultérieures et d'être une première approche de l'ouverture de l'être-au-monde à partir de l'affectivité. Puisque le comprendre et le parler sont les deux autres moments de l'ouverture de l'être-au-monde, les concepts évoqués dans ce chapitre les concernent tout autant.

On néglige parfois le fait que les notions énoncées dans *Être et temps*, bien que souvent subversives et intéressantes en elles-mêmes, sont en fait des voies d'accès nous permettant de

progresser plus en profondeur en direction de la question de l'être. En ce sens, l'analyse qui en resterait simplement à l'être-au-monde se veut « incomplète, mais encore et avant tout provisoire⁸ ». Si la première section d'*Être et temps* n'est pas simplement une nouvelle « anthropologie philosophique », c'est que la conquête de l'être-au-monde comme souci n'est qu'un effort pour trouver un accès vers la temporalité en ce qu'elle se rapporte à l'être. L'analytique du *Dasein* n'est rien d'autre qu'un passage permettant l'accès à des phénomènes plus profonds. En ce sens, bien que cette étude s'intéresse à l'ouverture du *Dasein*, il faut toujours le replacer dans l'horizon qui lui est propre, montrant de cette façon le chemin dans lequel cette notion apparaît dans la structure générale d'*Être et temps*.

La visée du chapitre V d'*Être et temps* n'est rien d'autre que de se frayer un accès, à travers l'ouverture du *Dasein*, à l'être comme souci. Ainsi, l'analyse des différents existentiels fondamentaux (affectivité, comprendre et parler) ne doit pas prendre l'aspect d'un effort de dénombrer la totalité des facultés humaines. Il n'est ainsi pas question en l'analytique du *Dasein*, comme l'explique François Dastur, d'établir une liste exhaustive des modes d'être de ce dernier⁹. L'herméneutique de l'existence n'a donc pas été « entreprise au petit bonheur », pour reprendre le reproche que Kant faisait aux catégories aristotéliennes¹⁰. Si les existentiels, dont ceux qui nous intéressent ici, n'ont pas ce « caractère rhapsodique », c'est d'abord parce que ces derniers sont abordés dans une perspective déterminée, celle de se frayer un accès au souci comme mode d'être fondamental du *Dasein*.

⁸ *Être et temps*, 35 (SZ, 17).

⁹ Françoise Dastur, *Heidegger. La question du logos*, Paris, Vrin, 2007, 41.

¹⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Folio Essais, 1980, (A81/B107), 141.

1.2. CARACTÈRES SPÉCIFIQUES

Bien que la constitution existentielle du Là soit en elle-même une voie d'accès à l'être du *Dasein* comme souci, il n'en demeure pas moins que « son intention est fondamentale-ontologique¹¹ », c'est-à-dire que les trois existentiels en jeu sont des phénomènes originaux — ayant leur importance, leur rôle spécifique et leur vérité —, d'où découle la nécessité d'explicitier deux caractères spécifiques.

D'abord, le premier caractère qui nous intéresse est celui de l'« indérivabilité » (*Unableitbarkeit*) de ces phénomènes originaux¹². Ce caractère inaliénable de l'affectivité, de la compréhension et du parler pointe en premier lieu vers le fait que ces existentiels ne dérivent pas d'un phénomène plus originaire dans lequel ils trouveraient leur fondement. C'est dire qu'ils sont eux-mêmes originaux, donc premiers, ne dépendant ainsi de rien d'autre.

Le second caractère qui nous intéresse est celui de la cooriginarité (*Gleichursprünglichkeit*)¹³. Si le caractère indérivable d'une notion est souvent souligné en philosophie, celui de la cooriginarité est assurément moins commun, bien que pouvant rappeler Aristote. Avec le phénomène de la cooriginarité, Heidegger veut montrer que tout ne découle pas nécessairement d'un fondement unique, mais que plusieurs notions peuvent avoir le même degré d'originaux (*Ursprünglichkeit*).

Si Jean Greisch a raison de dire que Heidegger échappe à « la progression logique du fondamental et du dérivé¹⁴ » c'est en un sens très précis. Heidegger refuse assurément l'exigence

¹¹ *Être et temps*, 118 (SZ, 131).

¹² *Être et temps*, 118 (SZ, 131).

¹³ *Être et temps*, 118 (SZ, 131).

¹⁴ Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Épiméthée, 1994, 174.

logique de l'ontologie traditionnelle à tout faire dériver d'un « “fondement originel” simple¹⁵ ». Dans ce geste, Heidegger accepte une pluralité de fondements formant ensemble un tout organique, une unité articulée. Toutefois, ces notions jouent encore le rôle de fondement, dans la mesure où ils sont des *conditions de possibilité* de la manifestation de tout étant. Affectivité, comprendre et parler, étant indérivables et cooriginaires, fondent ainsi tout rapport au monde.

Ce que révèle l'analyse de l'être-à et ses caractères spécifiques, c'est que ces modes d'être du *Dasein* ne sont pas réductibles à la relation traditionnelle du sujet et de l'objet. Sans rappeler pourquoi et comment Heidegger critique l'insuffisance de cette manière d'approcher l'être humain et son monde¹⁶, il importe simplement ici de distinguer radicalement l'être-à comme mode d'être essentiel de cet étant de la conception moderne de l'être humain et son rapport à son monde. L'être-à, donc l'affectivité, la compréhension et le parler, est *plus* originaire que ne peut l'être la relation sujet-objet.

L'être-à, étant plus originaire, devrait-il être ainsi compris comme l'« entre » (*Zwischen*) où viendraient se rejoindre un sujet et un objet ? Pour qu'il y ait un entre, explique Heidegger, il faut au préalable une séparation du *Dasein* et de son monde. Cette conception de l'être-à comme « entre » : « fait toujours déjà éclater le phénomène et annule toute chance de le recomposer à partir de ses éclats¹⁷ ». Plutôt, le *Dasein* est toujours déjà dehors¹⁸. Il n'est pas question de séparer à ce niveau l'homme de son monde, puisqu'il est toujours dehors dans son monde, s'y comprend ou s'y perd à partir de lui et c'est seulement à partir de cette appartenance

¹⁵ *Être et temps*, 118 (SZ, 131).

¹⁶ Toute la première partie d'*Être et Temps* est un effort pour se distancer de la subjectivité moderne. On peut se référer au chapitre III de la première partie de l'ouvrage.

¹⁷ *Être et temps*, 118 (SZ, 131).

¹⁸ Loin d'être une intériorité subjective, le *Dasein* est toujours dehors dans le monde. Compris de cette manière, même le sentiment le plus personnel, le plus profond est déjà une manière d'être dehors au monde. *Être et temps*, 68 (SZ, 62).

originaires qu'il peut après coup se réfléchir et se distinguer. Ainsi, l'être-à n'est pas seulement plus originaire que la relation sujet-objet, il en constitue la condition de possibilité : elle est un lointain dérivé de l'être-à, c'est-à-dire une détermination très spécifique et tardive de ce dernier. Si l'être-à ne peut être compris ni comme sujet, ni comme objet, ni comme l'entre de ce sujet et cet objet, il doit plutôt être compris comme ouverture et éclaircie.

1.3. OUVERTURE ET ÉCLAIRCIE

Le moment être-à (*In-Sein*) de la structure générale de l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) ne doit pas être compris comme l'« entre » du *Dasein* et de son monde. Plutôt, cet être-à doit être compris comme ce que Heidegger nomme l'ouverture (*Erschlossenheit*) et l'éclaircie (*Lichtung*). Il s'agit assurément de deux des concepts les plus importants et ayant la plus grande réception de la pensée heideggerienne.

L'être-à, c'est l'ouverture du Là, c'est la manière dont le *Là* de l'être-*là* est ouvert, dans son monde. Cette ouverture est originaire, donc première ; elle ne découle pas d'autre chose, car elle est indériverable. Comment doit-on comprendre l'ouverture du Là ? Marlène Zarader nous donne une bonne piste de départ en nous indiquant le sens du mot allemand¹⁹. D'abord, elle nous rappelle que le terme *Erschlossenheit* est un des rares termes que l'auteur ne puise pas tel quel dans la langue allemande. La langue allemande connaît d'abord le verbe *erschliessen* (ouvrir). On reconnaît dans ce verbe un autre verbe : le verbe *schliessen* (fermer) accompagné du préfixe *er*. La présence du verbe fermer au sein du verbe ouvrir n'est pas anodine pour Heidegger²⁰. De ce verbe dérive l'adjectif *erschlossen* (ouvert). Il faut comprendre cet adjectif,

¹⁹ Marlène Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, Paris, Vrin, 2012, 209.

²⁰ À la page 117 d'*Être et temps* (SZ, 130), Heidegger nous dit que l'Être-soi-même authentique est une « modification existentielle » du On. Que tout caractère authentique n'est possible que sur un fond d'inauthenticité, voilà une idée importante de ce texte. D'une manière semblable, l'ouverture n'est possible que sur un fond de fermeture.

nous explique Zarader, comme ce qui a été ouvert, au sens de ce qui a été conquis et découvert. S'il est question de conquête et de découverte, c'est d'abord parce que tout cela se joue sur un fond qui n'est pas au préalable conquis, mais bien couvert et voilé. Heidegger ajoute le suffixe — *heit* à l'adjectif *erschlossen* pour former le néologisme *Erschlossenheit*. De ce substantif, il faut garder en tête l'idée de conquête et de découverte, c'est-à-dire que le caractère actif et même violent appartient à son sens puisque la fermeture constitue ce à partir de quoi doit s'ouvrir l'ouverture.

Zarader explique que le substantif *Erschlossenheit* renvoie aussi au terme allemand *aufschliessen*, qu'elle rapproche de l'ouverture au sens de l'homme ouvert²¹. Des deux sens que nous avons abordés, il faut retenir que l'ouverture est à la fois une ouverture de (au sens que les choses nous sont ouvertes, nous apparaissent d'une certaine manière) et une ouverture à (soulignant que le *Dasein* est lui-même ouvert). Comme nous l'avons vu plus tôt, cette ouverture n'est ni strictement celle du monde, ni strictement celle du *Dasein*, ni celle où les deux se rejoignent. Ouvert et ouvrant : « Le *Dasein* est son ouverture²² ».

Le monde, les choses et l'homme se tiennent ensemble éclairés dans le Là du *Dasein*. Il serait plus juste de dire que le *Dasein* est lui-même cet « éclairer ». L'éclaircie joue un rôle fondamental tout au long de la pensée heideggérienne, bien que sa signification change beaucoup selon le changement d'orientation propre au cheminement de cette pensée²³. Nous noterons deux interprétations du concept d'éclaircie qui expriment, selon nous, ce que peut bien vouloir exprimer ce concept.

²¹ Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 209.

²² *Être et temps*, 119 (SZ, 133).

²³ Pour voir la progression du concept de l'*Aletheia* et la *Lichtung*, voir le très beau et très éclairant chapitre II de Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, 49-82.

Le premier sens du concept d'éclaircie est celui qui a généralement été repris par les commentateurs de Heidegger. Dans cette interprétation, on remarque d'abord le mot lumière (*Licht*) dans le concept d'éclaircie (*Lichtung*). Zarader interprète l'éclaircie comme étant l'espace de jeu où se rencontrent ombre et lumière²⁴. On pense ainsi à la pénombre d'une clairière, où de minces rayons lumineux traversent avec difficulté l'épaisseur des feuilles, rendant imparfaitement visible l'espace dans son jeu de lumière et d'ombre. Sol, pierres, plantes, animaux et humains, tout cela n'est visible dans la forêt que le temps d'un instant, celui où l'obscurité cède la place à la lumière, laissant entrevoir quelque chose, mais seulement le temps d'un instant, pour se retirer ensuite.

La seconde interprétation du concept d'éclaircie est plutôt redevable aux textes plus tardifs de Heidegger, mais elle nous donne d'excellentes indications rétrospectives sur le rôle que joue ce concept au sein d'*Être et temps*. On sait comment Heidegger tente de se distancer de la métaphysique de la lumière, pour souligner l'importance de ce qui se retire, se cache. En ce sens, le terme de *Licht* dans le concept de *Lichtung* ferait moins référence à la lumière qu'à l'adjectif *licht*, soit quelque chose de léger, s'opposant à la densité²⁵. Dans cette interprétation de l'éclaircie, l'accent est mis sur l'acte du *Dasein* d'ouvrir le monde. Compris de cette manière, l'être ne serait pas un bloc dense et impénétrable, mais une forme d'unité différenciée, clairsemée pourrait-on dire, ouverte ainsi par et dans le Là du *Dasein*.

Il serait difficile de choisir entre les deux acceptions du concept d'éclaircie. En ce qui nous concerne, nous jugeons que les deux interprétations, chacune à leur manière, nous aident

²⁴ Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 209-210.

²⁵ Martin Heidegger, « La Fin de la philosophie et le tournant », in *Question III et IV*, Paris, Gallimard, 1966, 295. Merci à Iain Macdonald de nous avoir orienté vers cette interprétation de la *Lichtung*.

à saisir le sens de l'éclaircie. Ce que nous retenons de la première interprétation, c'est qu'il pointe vers un processus dynamique que le passage de l'obscurité à la lumière rend bien ; ce qui n'était pas visible est maintenant illuminé à travers le Là du *Dasein*. Mais cette clarté n'est que pour un moment, puisqu'elle n'est possible qu'au travers de la temporalité ekstatique du *Dasein*, et cette dernière est marquée en son sein du sceau de la finitude :

L'unité ekstatique de la temporalité, c'est-à-dire l'unité de l'« être-au-monde » dans les échappées de l'avenir, de l'être-été et du présent, est la condition de possibilité requise pour qu'un étant qui existe comme son « Là » puisse être. L'étant qui porte le titre de *Dasein*, est « éclaircie »²⁶.

Que le *Dasein* soit éclaircie, qu'il éclaire et jette sa lumière sur les choses, les rendant visibles de cette façon, mais seulement pour un temps, voilà qui est clair avec la première interprétation de l'éclaircie compris comme ce qui éclaire les différents étants.

Mais ce que nous montre la seconde interprétation du concept d'éclaircie c'est que le *Dasein*, en étant son Là, rassemble et distingue les différents étants. En ce sens, l'être-au-monde n'est pas quelque chose de dense, comme pourrait l'être un fondement traditionnel comme le sujet moderne, mais est une « unité articulée²⁷ ». À la fois « être », « être-à » et « monde », être-au-monde est bel et bien une unité, mais une unité qui permet l'espacement léger qui ouvre et distingue les étants dans l'espace et le temps, condition de possibilité de tout Là « ici » et Là « Là-bas »²⁸.

Ouverture et éclaircie étant maintenant explicitées, ce n'est que maintenant qu'il est possible de voir que l'affectivité, le comprendre et leur rapport avec le parler sont à proprement

²⁶ *Être et temps*, 267 (SZ, 350).

²⁷ *Être et temps*, 268 (SZ, 351).

²⁸ *Être et temps*, 119 (SZ, 132).

parler la première articulation des phénomènes que recherche la phénoménologie²⁹, au sens où ces existentiels sont *la condition de possibilité de la manifestation de l'étant*. C'est pour cette raison qu'ils sont nommés des existentiels fondamentaux et c'est en ce sens que nous les interrogerons dans la suite des choses. Il s'agira de voir comment le langage participe de cette ouverture première et fondamentale des choses et de l'être.

2. SENSIBILITÉ ET ENTENDEMENT CHEZ KANT

« Affection et comprendre caractérisent, en tant qu'existentiels, l'ouverture originale de l'être-au-monde³⁰ ». Ces deux modes d'être essentiels du *Dasein* sont indérivables, cooriginaires et constituent ensemble son ouverture. Mais, laissées à elles seules, ces notions ne sont pas suffisantes pour saisir adéquatement l'être-à de l'être-au-monde. C'est dans leur continuité que la question relative au phénomène du langage apparaît dans ce passage. Puisqu'ils entretiennent un rapport privilégié avec le parler, il nous apparaît nécessaire d'esquisser les grands traits de leur structure générale. Cela nous permettra de mieux saisir le rôle qu'occupe le langage dans *Être et temps*.

Une première tentative pour circonscrire ces notions serait d'abord de noter leur air de famille avec deux concepts issus de la pensée de Kant. On retrouve chez ce dernier un couple semblable dans la sensibilité (*Sinnlichkeit*) et l'entendement (*Verstand*)³¹. Pour Kant, ces deux notions sont des facultés propres au sujet qui rendent possible la connaissance. Ils jouent donc

²⁹ Si nous parlons de première articulation, c'est que l'être-à n'est pas le fin mot de l'histoire. L'affectivité, la compréhension et leur rapport au langage jouent assurément un rôle de condition de possibilité de la présence des étants, mais ils sont eux-mêmes des articulations spécifiques du phénomène du souci. De plus, il est dit à la page 350 que c'est « la temporalité qui éclaircit le Là originairement ». On pourrait dire, qu'en définitive, c'est l'être qui donne « sens et fondement » à l'intégralité des structures qui en découle, et que, de ce fait, il est le phénomène de la phénoménologie. Néanmoins, l'être-à demeure une étape importante et primordiale de la phénoménologie heideggerienne.

³⁰ *Être et temps*, 130 (SZ, 148).

³¹ Paul Gerner, *Heidegger's Being and Time. An Introduction*. Cambridge University Press, 2007, 81.

un rôle crucial dans le rapport du sujet au monde. C'est un rôle semblable que prennent l'affectivité et la compréhension, soit celui de la condition de possibilité de tout rapport à l'étant³². Le rapprochement est donc possible. Seulement, si relever cette proximité avec la philosophie kantienne nous apparaît féconde, c'est avant tout pour souligner la distance essentielle entre l'analyse de Kant et celle de Heidegger³³.

S'il y a un point crucial où Heidegger se distingue de Kant dans ce passage, c'est que l'affectivité et la compréhension ne sont pas principalement et simplement des sources de la connaissance. Comme nous l'avons vu, le *Dasein* ne se rapporte pas à son monde comme un sujet se rapporte à un objet. En ce sens, l'affectivité et le comprendre, n'étant pas des facultés de l'être humain, ne se rapportent pas au monde sous le rapport de la connaissance théorique³⁴. Ce serait une erreur de considérer le rapport du *Dasein* à son monde comme celui d'un spectateur désintéressé³⁵. Affectivité et comprendre, sans être de prime abord des modes de la connaissance théorique du monde, sont des modes d'être du *Dasein*³⁶ ; ce sont la manière fondamentale dont le *Dasein* existe d'abord et avant tout. Il faudra donc éviter de prendre ces deux concepts pour des notions d'abord épistémologiques, puis garder en tête que qu'ils expriment avant tout la manière dont le *Dasein* est son Là.

³² Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger*, Paris, Le Cerf, 1985, 43.

³³ Françoise Dastur, « Heidegger and the question of the « essence » of language », in *Heidegger and Language*, sous la dir. de Jeffrey Powell, Indiana, Indiana University Press, 2013, 228-229.

³⁴ E. F. Kaelin, *Heidegger's Being and Time. A reading for readers*, Florida, University Press of Florida, 1987, 103.

³⁵ Vattimo, *Introduction à Heidegger*, 43.

³⁶ *Être et temps*, 121 (SZ, 135).

3. L'AFFECTIVITÉ

« L'affectivité », nous dit Heidegger, « est la chose du monde la mieux connue et la plus quotidienne *ontiquement*³⁷ ». Nous nous retrouvons toujours au sein d'une certaine humeur, que ce soit la joie, la tristesse, la peur, l'excitation ou même l'indifférence complète. Si cet aspect de notre être est le mieux connu et le plus vécu, il a longtemps été récusé par notre tradition philosophique. Cela atteint assurément son apogée dans la tradition rationaliste où l'aspect théorique de l'existence est priorisé³⁸. Si cela est le cas, nous explique Françoise Dastur, c'est parce qu'on a longtemps jugé que le travail du concept et la rigueur philosophique étaient inconciliables avec le « tumulte des passions³⁹ ». En ce sens, tout l'apport des passions, des émotions, des humeurs a longtemps été dévalorisé dans l'histoire de la philosophie. Cette dévalorisation commence à s'amoindrir avec la phénoménologie, où l'affectivité joue un certain rôle intentionnel⁴⁰.

Ce qui est certain, c'est que l'affectivité n'est pas un phénomène « affaibli » ou « secondaire » pour Heidegger, mais constitue, avec le comprendre, un existentiel fondamental, la manière dont nous nous rapportons primordialement au monde. C'est dire que la tradition rationaliste s'est longtemps refusée à elle-même un phénomène originaire et constituant notre rapport fondamental au monde. C'est pourquoi Heidegger considère le reproche de proposer une philosophie irrationaliste comme une accusation dérisoire. Dans ce passage, il ne s'agit ni de mettre en avant une philosophie de la volonté, ni de tomber dans une sorte de psychologie subjectiviste. Ce qui est questionné, c'est le primat de l'attitude théorique comme rapport

³⁷ *Être et temps*, 120 (SZ, 134).

³⁸ Vattimo, *Introduction à Heidegger*, 53.

³⁹ Dastur, *Heidegger. La question du logos*, 108.

⁴⁰ Pour un aperçu du tournant opéré par la phénoménologie dans la prise en compte de l'affectivité dans notre rapport au monde, voir Dastur, *Heidegger. La question du logos*, 110.

premier et fondamental au monde. En ce sens, s'interroger sur l'affectivité, c'est être plus « raisonnable » que tout rationaliste dans la mesure où cette interrogation ne s'occulte pas à elle-même l'apport fondamental de l'affectivité dans l'ouverture première au monde. En ce sens, questionner l'affectivité dans un horizon heideggérien, c'est faire preuve de probité. Rationalisme et irrationalisme sont incapables de rendre justice, pour reprendre l'expression de Greisch, au caractère « inexorablement énigmatique » de notre existence, celui de l'implication mutuelle de la compréhension et de l'affectivité. Ce caractère est soit nié par le rationalisme, soit exalté par l'irrationalisme⁴¹. Entre la fausse alternative du « ou bien le rationaliste, ou bien l'irrationalisme » se trouve une autre voie possible.

3.1. TONALITÉ AFFECTIVE ET DISPOSITION

Ce qu'est l'affectivité, d'un point de vue ontique, c'est la tonalité (*Stimmung*), alors qu'ontologiquement, c'est le fait d'être disposé (*Gestimmtsein*)⁴². Le concept de tonalité est assurément l'un des concepts les plus importants de la pensée heideggérienne. Pour Zarader, l'ambivalence productive du terme *Stimmung* n'est pas traduisible dans aucune autre langue, c'est « une *humeur* indissociable d'une *atmosphère*⁴³ ». À la fois humeur et atmosphère, la tonalité n'est ni proprement subjective, ni proprement objective. En effet, dans la joie, ce n'est pas simplement le *Dasein* qui est joyeux, ce sont les choses qui apparaissent d'une certaine manière au travers de cette joie : les choses apparaissent riches en occasions, légères et pleines de promesses. Au contraire, dans la tristesse, le *Dasein* est à la fois triste, et les choses

⁴¹ Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, 181.

⁴² *Être et temps*, 120 (SZ, 134).

⁴³ Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 215.

apparaissent dans toute leur lourdeur, leur poids et leur aspect dramatique. La tonalité c'est donc la manière dont le *Dasein* et les choses sont disposés (*gestimmt*).

Il faudrait ainsi éviter toute interprétation trop psychologique des tonalités. La grande palette des passions n'est pas quelque chose de simplement intérieur qui viendrait par la suite colorer les choses selon les différentes humeurs vécues. La tonalité est propre et impropre :

La *Stimmung*, le climat, émane phénoménologiquement des choses mêmes et non pas de notre subjectivité ou de notre corporéité. Si nous n'étions pas ainsi abordés, frappés, surpris *par les choses*, nous ne pourrions jamais éprouver des sentiments de sécurité ou de crainte, ni même découvrir des différences dans l'étant⁴⁴.

L'impact, le choc que l'on ressent des choses, comme le sourire d'un ami ou la mort d'un proche, cette joie ou ce deuil, cela appartient à la fois au *Dasein* et aux choses : dans *Le Cri* de Munch, ce n'est pas simplement le personnage qui crie, mais aussi le monde lui-même. Ni du dedans, ni du dehors, la tonalité est l'expression de l'ouverture de l'être-au-monde dans chacune de ses articulations singulières. Ainsi, le *Dasein*, les autres et les choses se tiennent toujours ensemble dans une certaine tonalité qui les dispose et leur donne le ton.

Nous sommes donc en mesure de comprendre les concepts de concernement (*Betroffenheit*) et d'abordabilité (*Angänglichkeit*). La tonalité affective me révèle que les différentes choses du monde me *concernent*. Elles ne me sont pas totalement détachées et indifférentes, et si elles sont indifférentes c'est parce que d'une certaine manière, elles me concernent comme étant indifférentes. D'une manière inverse, les choses m'*abordent* dans la tonalité en ce qu'elles m'apparaissent dans et par cette dernière. L'exemple de la peur au paragraphe 30 n'est pas anodin⁴⁵. L'objet de ma peur, par exemple un tigre, ne m'apparaît pas

⁴⁴ Michel Haar, *Le chant de la terre*, Paris, Édition de l'Herne, 1995, 87.

⁴⁵ *Être et temps*, 125-126 (SZ, 141-142).

de manière neutre pour être ensuite coloré par ma peur. Au contraire, c'est au travers de son caractère menaçant que le tigre lui-même m'apparaît et me fait peur. La chose se manifeste et apparaît toujours au sein d'une tonalité particulière. C'est ainsi que le concernement et l'abordabilité, donc tout rapport aux choses, sont seulement possibles au sein de la tonalité.

Il ne faudrait pas croire que le *Dasein* n'est disposé que parfois et que par certaines tonalités. La plupart du temps et le plus souvent, il est disposé selon l'atonie (*Ungestimmtheit*)⁴⁶. Cela ne veut pas dire que les tonalités sont rares et n'arrivent que parfois. Plutôt, l'atonie est la tonalité selon laquelle le *Dasein* se trouve quotidiennement dans son Là : dans sa préoccupation la plus banale, le *Dasein* ne subit aucune passion extrême. Il se sent neutre et les choses lui apparaissent comme banales et indifférentes. Loin de contredire la tonalité, l'atonie la confirme.

3.2. ÊTRE-JETÉ ET FACTICITÉ

C'est dans cette tonalité de tous les jours que se manifeste quotidiennement notre Là. Comprise de manière ontologique, la tonalité révèle au *Dasein* : « qu'il est et a à être⁴⁷ », c'est-à-dire qu'il est remis à sa propre existence et que cette remise dispose et est disposée selon différentes modalités, celles des différentes passions. Ce n'est pas n'importe quel aspect de son existence qui lui est révélé comme charge, mais le fait *qu'il existe*. Ici l'accent est mis sur la conjonction que (*daß*). Dans sa vie quotidienne, le *Dasein* n'a toujours qu'une compréhension imparfaite, partielle et souvent obscure de son passé et son futur, il ne sait jamais véritablement à quoi s'en tenir. Si la tonalité manifeste quelque chose ontologiquement, c'est ce « qu'il est et a à être ». La tristesse, par exemple, me révèle *que* les choses sont lourdes et la vie dramatique, *que* j'existe dans cette ouverture particulière. *Qu'il soit, que* son destin lui apparaisse comme un

⁴⁶ *Être et temps*, 120 (SZ, 134).

⁴⁷ *Être et temps*, 121 (SZ, 134).

fardeau, *qu'*il ne puisse s'en décharger, *qu'*il ait à assumer cette charge, voilà ce que révèle la tonalité au *Dasein* : « Ce caractère d'être du *Dasein*, voilé en son "d'où" et son "vers où", mais en lui-même d'autant plus ouvertement dévoilé, ce "*qu'*il est", nous le nommons l'*être-jeté* de cet étant en son Là⁴⁸ ».

Voilà en quoi consiste le concept d'être-jeté (*Geworfenheit*) : le *Dasein* peut choisir la manière dont il se rapporte à son passé et son futur, s'approprier d'anciennes ou des nouvelles possibilités, mais ce qui lui est remis sans son consentement c'est le fait *qu'*il a été jeté dans cette existence. Ce fait *qu'*il soit jeté, ce n'est rien d'autre que la facticité de la remise (*Faktizität der Überantwortung*). Étant jeté, le *Dasein* est remis à sa facticité, c'est-à-dire à sa situation ontique donc concrète. Le *Dasein*, bien *qu'*étant un réseau de structures formelles, est toujours jeté dans une situation circonscrite dans laquelle il hérite d'un certain passé, orienté vers un avenir et doit se choisir dans un présent. L'être-jeté accomplit donc ce pont entre les structures formelles de l'existence et l'existence vécue. Mais il ne faudrait pas, ajoute Heidegger, confondre la facticité avec la factualité. Son être-jeté n'est jamais une liste d'état de fait que l'on pourrait dénombrer comme l'on dénombre les caractéristiques d'un objet sous-la-main. On ne comprendrait pas adéquatement la facticité si on se limitait au lieu de naissance, la date et l'heure de sa mort, la situation sociale et économique dans laquelle un être humain se tient. La facticité ne se limite pas à des informations, aussi pertinentes soient-elles, au sujet du *Dasein*. Il s'agit plutôt d'un caractère d'être le plus intime du *Dasein* qui structure l'entièreté de son existence⁴⁹.

Nous avons maintenant tous les concepts nécessaires pour comprendre le concept général d'affectivité (*Befindlichkeit*). En tant que toujours intonné et disposé, le *Dasein* est

⁴⁸ *Être et temps*, 121 (SZ, 135).

⁴⁹ *Être et temps*, 121 (SZ, 135).

toujours jeté dans sa facticité. Ainsi, le *Dasein* n'est pas un sujet impersonnel, mais est toujours un être qui *se trouve* lui-même au sein de ses différentes passions. Ce qui intéresse Heidegger dans l'affectivité, ce n'est pas d'établir un nouveau sol pour une psychologie, c'est véritablement la manière, le mode d'être selon lequel le *Dasein* se trouve (*finde sich*) en tant que tel : « Dans l'affection, le *Dasein* est toujours déjà transporté devant lui-même, il s'est toujours déjà trouvé — non pas en se “trouvant” là-devant par la perception, mais en “se-trouvant” en une tonalité⁵⁰ ». On peut noter deux sens au fait de se trouver. C'est d'abord dans l'affectivité que le *Dasein* se rencontre lui-même : je me trouve moi-même en me ressentant dans ma joie, dans ma peine. Mais c'est aussi de cette manière que le *Dasein* se trouve au sens qu'il se situe de cette manière : il s'y trouve, il s'y situe au travers de ses différentes passions. En ce sens, dans l'affectivité, le *Dasein* est : « d'une certaine manière éclairé sur sa propre position au milieu des étants auxquels il est ouvert⁵¹ ».

Les choses toutefois ne sont jamais si simples, puisque le *Dasein* ne se trouve pas le plus souvent lui-même tel quel :

En tant qu'étant remis à son être, il demeure également remis à ceci qu'il doit toujours déjà s'être trouvé — trouvé en une trouvaille qui ne résulte pas tant d'une quête directe que d'une fuite. Si la tonalité ouvre, ce n'est pas en tournant ses regards sur l'être-jeté, c'est en se tournant vers lui pour s'en détourner⁵².

Si ontologiquement le *Dasein* se trouve dans sa propre affectivité, ontiquement, il se rencontre le plus souvent en tant qu'il se fuit lui-même, ne voulant pas se prendre en charge. Mais il se trouve au sens où il n'est pas capable d'être là, ou à proprement parler, d'être son Là. Dans les deux cas, c'est toujours la possibilité de prendre son existence en main, de se choisir selon les

⁵⁰ *Être et temps*, 121 (SZ, 135).

⁵¹ Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1987, 98.

⁵² *Être et temps*, 121 (SZ, 135).

possibilités données qui est manquée. La plupart du temps, il ne se choisit pas, il a peur, il se fuit

DEUXIÈME CHAPITRE : COMPRENDRE ET EXPLICITATION

1. LE COMPRENDRE

Le comprendre est dans un rapport d'intime complicité avec l'affectivité dans la constitution existentielle du Là du *Dasein*. Toute affectivité est d'une certaine manière compréhensive et toute compréhension est affectée⁵³. Dans ce passage de l'affectivité à la compréhension, il ne faudrait pas faire l'erreur de voir le passage des ténèbres à la lumière, nous rappelle Jean Greisch⁵⁴. Nous avons déjà vu que l'affectivité était une ouverture. En ce sens, toute caractérisation de l'affectivité comme étant obscure ou sombre n'est pas adéquate. De manière similaire, il ne faudrait pas voir dans le comprendre une sorte « d'éclairage externe » qui viendrait donner une explication à ce qui est dévoilé à travers les différentes tonalités. Loin d'être principalement une lumière projetée par l'esprit, le comprendre doit plutôt être compris comme un mode d'être du *Dasein*.

Le comprendre entretient un rapport intime et particulier avec l'explicitation. Pour bien comprendre la dynamique qui les anime, il faudra premièrement nous intéresser au comprendre, se rapportant au monde comme significativité, se rapportant au *Dasein* comme pouvoir-être, possibilité et projet, finalement en tant qu'il se rapporte à l'être. Ces analyses jetteront les bases pour comprendre le concept d'explicitation comme possibilité du comprendre. Nous verrons ainsi le passage de l'un à l'autre, toujours en rapport avec l'explicitation au monde tel qu'il se donne. Puis nous nous attarderons au cercle de la compréhension. La visée de ce chapitre est

⁵³ *Être et temps*, 126 (SZ, 142).

⁵⁴ Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, 187.

donc d'exposer le second moment de l'ouverture de l'être-au-monde. De plus, plusieurs notions et implications fondamentales au parler seront exposées, ce qui prépare les notions à venir.

Pour saisir le comprendre comme un mode d'être, Heidegger le distingue dès les premières lignes du paragraphe 31 d'un autre type de comprendre :

[Le comprendre] est conçu comme un mode fondamental de l'être du *Dasein*. Au contraire, le « comprendre » [*Verstehen*] pris au sens d'un mode cognitif possible parmi d'autres, et distingué par exemple de l'« expliquer » [*Erklären*], doit être tout comme celui-ci interprété comme un dérivé existentiel du comprendre primaire tel qu'il co-constitue l'être du Là en général⁵⁵.

Ce passage d'*Être et temps* reprend, pour s'en distinguer, la distinction opérée par Dilthey, qu'il reprend lui-même de Droysen, entre le comprendre et l'expliquer⁵⁶. Si Dilthey opérait cette distinction, c'est qu'il avait à cœur de distinguer le rapport le mode de connaissance des sciences exactes de celui sciences humaines envers la connaissance. Dans un esprit kantien, Dilthey voulait légitimer le propre des sciences humaines en délimitant leur champ de connaissance et en leur proposant une méthodologie spécifique. En ce sens, si les sciences exactes sont en mesure d'expliquer les phénomènes à partir d'hypothèses et de lois générales, les sciences humaines, elles, « veulent comprendre une individualité historique à partir de ses manifestations extérieures⁵⁷ ».

Si Heidegger évoque cette distinction diltheyenne, c'est pour en souligner le caractère secondaire et dérivé. En effet, le comprendre et l'expliquer comme modes cognitifs sont dérivés, pour Heidegger, d'un comprendre plus originaire et fondamental. En ce sens, le comprendre comme existentiel n'est introduit ni dans la perspective de la méthodologie des sciences

⁵⁵ *Être et temps*, 126 (SZ, 143).

⁵⁶ Jean Grondin, *L'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, 23.

⁵⁷ Grondin, *L'herméneutique*, 23.

humaines, ni dans celle des sciences exactes, mais plutôt comme un mode fondamental, donc un rapport universel au monde, du *Dasein*⁵⁸. C'est dire que cette « attitude compréhensive », à la fois quotidienne et formelle, fonde et rend possible quelque chose comme la compréhension et l'explication comme modes cognitifs. Ainsi, un nouveau phénomène du comprendre, distinct de celui traditionnellement circonscrit dans la sphère propre aux sciences humaines, est maintenant un des modes fondamentaux de notre rapport au monde. Ce passage participe ainsi à l'universalisation de l'herméneutique⁵⁹, que reprendront les héritiers de Heidegger, dans la mesure où la compréhension devient une composante de notre rapport primaire au monde.

Ici encore, il s'agit d'une des manières dont Heidegger souligne le caractère second de la connaissance théorique dans notre rapport au monde. Traditionnellement, on considérait que le comprendre était une sous-espèce de la connaissance. Heidegger inverse les rapports en replaçant la connaissance sur ses pieds : cette dernière est une « sous-espèce » dérivée du comprendre comme mode d'être existentiel⁶⁰.

Maintenant que nous avons circonscrit le comprendre par rapport à ses modes dérivés, en soulignant sa continuité et sa discontinuité par rapport à la tradition herméneutique, comment Heidegger aborde-t-il ce phénomène ? Il souligne d'abord l'usage quotidien du terme : « Dans un langage ontique, nous prenons parfois l'expression “comprendre quelque chose” au sens de : “s'entendre à quelque chose”, c'est-à-dire “pouvoir y faire face”, “savoir se tirer d'affaire”⁶¹ ».

⁵⁸ Il est clair que chez Dilthey, rappelle Grondin, la compréhension « qui se déploie dans les sciences humaines n'est rien d'autre que le prolongement d'une quête de compréhension et de formulation qui distingue déjà la vie humaine et historique comme telle ». En ce sens, l'élaboration d'un rapport premier et universel de la compréhension et le monde n'est pas étrangère au projet de Dilthey lui-même. Grondin, *L'herméneutique*, 26.

⁵⁹ Sans dire par là que Heidegger serait le premier à proposer ce projet, il n'en demeure pas moins un moment essentiel.

⁶⁰ David Couzens Hoy, « Heidegger and the hermeneutic turn. », in *Cambridge companion to Heidegger.*, sous la dir. de Charles B. Guignon, Cambridge University Press, 1993, 172-173.

⁶¹ *Être et temps*, 127 (SZ, 143).

Il faut être attentif à la langue allemande. Ici, le verbe comprendre (*verstehen*) doit être entendu en son sens pronominal : s’y comprendre, s’y entendre à quelque chose (*sich auf etwas verstehen*)⁶². On peut noter ici deux implications. D’abord, le comprendre implique toujours le *Dasein* dans ce qu’il comprend. Il s’agit en ce sens toujours d’un se-comprendre, où le *Dasein* se rapporte à son propre être dans son activité de comprendre. Le comprendre a donc toujours le caractère d’un savoir-faire, d’un pouvoir-être. Ensuite, le *Dasein*, bien que se comprenant toujours lui-même dans son mode d’être, comprend aussi toujours quelque chose. Le comprendre comme existential du *Dasein* se rapporte donc toujours à son monde. Ce n’est donc pas un hasard si Heidegger avait rapidement évoqué cet existential au Chapitre III de la première partie d’*Être et temps*, où il était question d’aborder la problématique de la mondanéité. Que le comprendre est toujours lié à son monde, cela est clair dans la notion de significativité sur laquelle nous devons maintenant nous pencher.

1.1. LA SIGNIFICATIVITÉ

Si nous nous intéressons à la notion de significativité, c’est qu’elle est déjà la première formulation de la problématique liée au comprendre et au langage. Elle est évoquée au sein des réflexions sur la mondanéité. Le paragraphe 18 du Chapitre III de la première partie de l’ouvrage n’est rien d’autre que la préparation aux considérations plus tardives consacrées au comprendre et au discours. La problématique de la significativité vient faire le pont entre les analyses portant sur le monde et celles portant sur les existentiels fondamentaux du *Dasein*, montrant ainsi que monde et *Dasein* ne sont pas deux choses distinctes, mais bien deux moments d’une même structure ou articulation. La significativité ne peut être appréhendée que si nous avons saisi au

⁶² Grondin, *L’herméneutique*, 36.

préalable la structure de la mondanité comme telle, esquissée par Heidegger dans les paragraphes précédant le paragraphe 18.

Pour Heidegger, le *Dasein* ne précède pas son monde. Au contraire, nous dit-il, le monde : « est toujours déjà “là”. Le monde est préalablement — non pas thématiquement — découvert avec tout ce qui fait rencontre⁶³ ». Chaque *Dasein*, en naissant, apparaît dans un monde déjà constitué, à travers certaines pratiques, certains usages, où les choses ont, d’une certaine manière, déjà leur place. Ainsi, le *Dasein* retrouve chaque étant à-portée-de-la-main dans un usage toujours déjà circonscrit, où les choses renvoient toujours à quelque chose de déterminé :

On a indiqué que la constitution d’outil de l’à-portée-de-la-main était le renvoi. Comment le monde peut-il libérer en son être l’étant qui a un tel mode d’être, pourquoi est-ce cet étant qui fait d’abord rencontre ? Comme exemples de renvois déterminés, nous avons nommé l’utilité pour..., l’importunité, l’employabilité, etc. Le pour... [*das Wozu*] ou le à... [*das Wofür*] propres à une utilité ou à une employabilité prédessinent à chaque fois la concrétion possible du renvoi⁶⁴.

Ainsi, le *Dasein* rencontre toujours les différents étants à-portée-de-la-main selon leur renvoi à quelque chose d’autre. On se souvient de l’exemple célèbre du marteau : l’être du marteau est dans son martèlement, c’est-à-dire que le marteau comme étant sous-la-main importe moins que ce à quoi il renvoie et se rapporte⁶⁵. C’est dans son utilité *pour* quelque chose ou dans son caractère employable à quelque chose que le marteau peut être ce qu’il est. C’est dire que chaque chose n’est jamais primordialement isolée, mais se tient toujours avec les autres étants au sein d’un complexe de renvois ou d’une totalité de tournure (*Bewandtnis*). C’est ce qui amène Dastur à dire que le premier rapport n’est pas un rapport à la chose, mais un rapport au monde lui-même⁶⁶.

⁶³ *Être et temps*, 84 (SZ, 83).

⁶⁴ *Être et temps*, 84 (SZ, 83).

⁶⁵ *Être et temps*, 74 (SZ, 69).

⁶⁶ Dastur, *Heidegger. La question du logos*, 106.

Ce n'est qu'après coup, détaché de la totalité dans laquelle elle apparaît, que la chose peut apparaître comme elle est en elle-même. Le monde manifeste donc son unité et sa totalité au sein d'une totalité de tournure où chaque chose renvoie à quelque chose d'autre et forme de cette manière une totalité.

Il faut toutefois ajouter que le *Dasein* possède un rôle particulier au sein de cette totalité de tournure :

Avec le pour-quoi de l'utilité, il peut derechef retourner de... ; par exemple, avec cet étant à-portée-de-la-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 (...) Ce pour-quoi primaire n'est plus un pour-cela comme « de » possible d'une tournure. Le « pour-quoi » primaire est un en-vue-de-quoi [*Worum-willen*]. Mais le en-vue-de concerne toujours l'être du *DASEIN*, pour lequel en son être il y va toujours essentiellement de cet être⁶⁷.

Ce qui était désigné comme totalité de tournure lorsque nous parlions du caractère propre de l'étant à-portée-de-la-main trouve son corrélat dans l'en-vue-de-quoi propre au *Dasein*. Le monde prend ainsi l'aspect d'un tourbillon⁶⁸ dans lequel chaque étant est pris dans un mouvement circulaire autour du *Dasein*. Si le monde tourbillonne autour du *Dasein*, c'est que ce dernier s'est déjà assigné un pour..., a assigné chaque chose à un certain renvoi, dans une totalité de tournure. Comme nous l'avons vu, la plupart du temps et le plus souvent, le *Dasein* n'a pas choisi expressément l'assignation au pour..., mais il se comprend à partir d'assignations préétablies. Ce qui importe ici, ce n'est pas la reprise sans critique ou la décision d'une nouvelle assignation, mais l'assignation elle-même. En effet, elle pointe vers le fait que ce qui ouvre ce

⁶⁷ *Être et temps*, 85 (SZ, 84).

⁶⁸ Nous risquons l'expression de tourbillon. Il faut néanmoins prévenir le lecteur que le tourbillon est aussi un concept heideggérien associé au On. Il ne faut pas le confondre. Si nous l'utilisons, c'est que le mouvement propre au tourbillon rend très bien le rapport dynamique des structures du *Dasein*.

mouvement circulaire, c'est l'en-vue-de-quoi du *Dasein*, lequel n'est rien d'autre que la compréhensibilité (*Verständlichkeit*)⁶⁹.

Que quelque chose soit compréhensible, cela veut simplement dire que le *Dasein* est capable de situer cet étant en son pour..., au sein d'une tournure particulière où la chose est à sa place, c'est-à-dire que le *Dasein* se sent *chez lui* au sein des rapports qu'il établit. Dans la vie quotidienne, le *Dasein* expérimente le monde dans la familiarité (*Vertrautheit*). Si la familiarité importe, c'est qu'elle montre que le *Dasein* s'est toujours déjà assigné un pour... en-vue-de quelque chose. En ce sens, chaque étant à-portée-de-la-main au sein du monde familier aménagé par le *Dasein* renvoie à certains rapports déterminés, comme dans l'exemple donné par Heidegger du marteau et de la maison. Ce rapport du renvoi comme tel, Heidegger le nomme le signifier (*be-deuten*). Ainsi, si le marteau peut signifier pour le *Dasein* la maison, c'est dans la mesure où le *Dasein* s'est assigné ce rapport en vue de son propre être. Si le signifier concerne toujours une relation particulière, il est toujours animé par une structure plus formelle, donc totale, qui est celle de la significativité (*Bedeutsamkeit*). La significativité ce n'est rien d'autre que le nom de toute la structure dont nous venons de parler, soit l'ensemble des rapports et des renvois de la totalité de la tournure du monde.

La significativité est familière au sens où le *Dasein*, compris ontologiquement, s'est toujours déjà engagé dans certaines tournures du monde, alors que le *Dasein* compris de manière ontique hérite de certaines tournures qui demeurent, le plus souvent, non questionnées et reprises passivement. Dans les deux cas, ce qui compte, nous rappelle Sophie-Jan Arrien, c'est que le *Dasein* « a toujours déjà ouvert un monde comme complexe de renvois et de significativité dans

⁶⁹ *Être et temps*, 86 (SZ, 86).

lequel il se situe lui-même⁷⁰ ». Au sein de la significativité familière, tout trouve son sens d'une manière déterminée selon l'ouverture assignée par le *Dasein* : « avec son être est toujours déjà essentiellement découvert un contexte d'étants à-portée-de-la-main – le *Dasein*, pour autant qu'il est, s'est à chaque fois assigné à un "monde" qui lui fasse rencontre, à son être appartient essentiellement cette assignation⁷¹ ». On pourrait dire, si nous devons reprendre notre exemple du tourbillon, que la significativité c'est le *sens* dans lequel tout tourne, c'est la direction dans laquelle tout va : « La significativité est ce *vers* quoi le monde est comme tel ouvert⁷² ». Mais la significativité elle-même ne tombe pas du ciel pour Heidegger, et il est déjà facile d'entrevoir d'où elle vient : « Dans le comprendre de l'en-vue-de-quoi, la significativité qui s'y fonde est conjointement ouverte⁷³ ». La significativité du monde se fonde donc sur le comprendre du *Dasein*.

1.2. POUVOIR-ÊTRE, POSSIBLE ET PROJET

Nous avons relevé plus haut que le terme s'y entendre à quelque chose (*sich auf etwas verstehen*) comportait deux moments, notamment un « comprendre quelque chose » et un « se comprendre ». Nous avons vu comment le comprendre comprenait toujours le quelque chose dans l'horizon de sa significativité. Maintenant, il s'agit de s'intéresser au *se* comprendre (*sich verstehen*), c'est-à-dire au comprendre comme un des existentiels fondamentaux.

Bien que nous ayons vu ce qui était compris dans le comprendre, ce n'est pas cela qui importe primordialement à Heidegger : « Or ce qui est ainsi "pu" ou "su" dans le comprendre en tant qu'existential, ce n'est pas un "quelque chose", c'est l'être comme exister. Le comprendre

⁷⁰ Sophie-Jan Arrien, « L'herméneutique comme pensée de l'être dans Être et Temps », *Laval théologique et philosophique*, 54, 1998, 553-554.

⁷¹ *Être et temps*, 87 (SZ, 87).

⁷² *Être et temps*, 127 (SZ, 143). Nous soulignons.

⁷³ *Être et temps*, 127 (SZ, 143).

inclut existentiellement le mode d'être du *Dasein* comme pouvoir-être [*Sein-Können*]⁷⁴ ». Bien que la significativité soit ce qui est compris dans le comprendre, elle est introduite afin d'aborder le comprendre comme existentiel. Le comprendre est l'existential qui manifeste une des articulations de l'existence, celle du pouvoir-être. C'est dire que le *Dasein* n'est pas un étant figé, indélébilement circonscrit ou fini. Au contraire, le pouvoir-être est inscrit dans l'être même du *Dasein*, dans la manière fondamentale dont il existe : son être est déterminé par la possibilité.

Mais Heidegger, procédant toujours de manière très avisée, veut éviter un malentendu concernant la notion de possibilité. La possibilité existentielle, celle qui concerne le comprendre, doit être distinguée à la fois de la possibilité logique et celle de la contingence :

L'être-possible que le *Dasein* est à chaque fois existentiellement se distingue aussi bien de la possibilité vide, logique que de la contingence d'un sous-la-main considéré selon que ceci ou cela peut lui « arriver ». En tant que catégorie modale de l'être-sous-la-main, la possibilité signifie ce qui *n'est pas encore* effectif et pas *toujours nécessaire*. Une telle possibilité caractérise le *seulement possible*⁷⁵.

Pour bien saisir ce passage, il faut le rapporter aux conceptions traditionnelles de la modalité, allant d'Aristote à Hegel, dont Heidegger met en question les présupposés logiques. Il est clair que ce passage d'*Être et temps* est une réponse directe à la conception de la modalité aristotélicienne, comme à plusieurs endroits par ailleurs, ainsi qu'à l'ensemble de la tradition philosophique qui y trouve son fondement⁷⁶. La possibilité logique dont parle Heidegger, c'est la possibilité qui est pensable sans contradiction. Ainsi, il n'est pas contradictoire que je sois pilote d'avion. Bien que ce soit possible au niveau logique, puisque non contradictoire dans les termes, il est très improbable que cela arrive. Il s'agit donc d'une possibilité, puisque le prédicat

⁷⁴ *Être et temps*, 127 (SZ, 143).

⁷⁵ *Être et temps*, 127 (SZ, 143).

⁷⁶ Relever l'argument d'Aristote concernant ses concepts modaux dépasserait la visée générale de ce passage de notre étude. On peut toujours se référer à Aristote, *Métaphysique*, trad. par J. Tricot, tome 2, Paris, Vrin, 2004, Θ, 1-8.

n'est pas contradictoire avec le sujet qu'il prédique. De son côté, la contingence c'est ou bien ce qui peut être ou bien ne pas être en dehors de la nécessité. Ainsi, je pourrais très bien être assis ou couché en ce moment. Le fait que je sois assis est contingent, puisque non nécessaire. La possibilité logique et la contingence, nous explique Heidegger, sont toutes deux inférieures à l'effectivité et à la nécessité. Toutefois, ce qui se révèle à travers le pouvoir-être du *Dasein* ce n'est ni une possibilité logique ni une contingence, c'est la possibilité comme existential, c'est-à-dire une possibilité d'être. Cette dernière doit être comprise comme « la détermination ontologique la plus positive et la plus originaire et ultime du *Dasein*⁷⁷ ». Si traditionnellement, la philosophie avait énoncé le primat de l'effectivité sur la possibilité, c'est qu'elle n'avait jamais saisi la possibilité comme l'élément propre de l'existence du *Dasein*. C'est ce qui permet à Heidegger de dire, contrairement à l'ensemble de la tradition, que, pour la phénoménologie, « plus haut que l'effectivité se tient la *possibilité*⁷⁸ ».

La possibilité comme existential n'est pas non plus un « pouvoir-être flottant au sens de l'"indifférence de l'arbitre" (*libertas indiffentiae*)⁷⁹ ». La possibilité dont parle Heidegger est beaucoup plus substantielle que la possibilité de l'indifférence de l'arbitre, rappelant Descartes. Non seulement le *Dasein* est tout sauf indifférent à ses possibilités, mais plus fondamentalement les possibilités choisies déterminent entièrement son être. Puisque le *Dasein* se trouve lui-même au sein de l'affectivité, il s'est toujours déjà engagé dans certaines possibilités déterminées : « en tant que le pouvoir-être qu'il *est*, il en a laissé passer, constamment il se déprend de possibilités de son être, il les prend et s'y méprend⁸⁰ ». Le *Dasein* s'est toujours engagé dans

⁷⁷ *Être et temps*, 127 (SZ, 144).

⁷⁸ *Être et temps*, 49 (SZ, 38).

⁷⁹ *Être et temps*, 127 (SZ, 144).

⁸⁰ *Être et temps*, 127 (SZ, 144).

des possibilités de son être qu'il a choisies, qu'il a refusées, qu'il a ignorées, auxquelles il s'est abandonné. Le *Dasein* porte en lui la possibilité de se choisir ou de prendre ce qui se donne dans cette « marge de jeu du monde⁸¹ » dans laquelle il a été laissé à lui-même. C'est dire que le *Dasein* effectif est toujours le résultat d'une possibilité saisie ou omise de son être-jeté. Mais c'est aussi dire que le *Dasein* effectif est encore et toujours traversé par des possibilités à saisir ou omises. C'est le propre du comprendre de saisir ou de ne pas saisir certaines des possibilités propres à chaque *Dasein*. Si l'affectivité révèle où chaque *Dasein* se situe, le comprendre manifeste « "où" il en est avec lui-même » ; c'est dire qu'affectivité et comprendre sont toujours intimement reliés dans la « possibilité de part en part jetée⁸² ». Le *Dasein* se révèle à lui-même en ce que les possibilités de son être lui sont révélées⁸³.

Le rapport qu'entretient le comprendre aux possibilités que nous venons d'esquisser est ce que Heidegger nomme le projet (*Entwurf*). Heidegger écarte ici une certaine ambiguïté dans le terme de projet. Il ne faudrait pas comprendre le projet au sens d'un « plan conçu » que le *Dasein* aurait en tête et projetterait d'accomplir. Le projet désigne plutôt pour Heidegger le fait que le *Dasein* est projeté, au sens où il est toujours jeté vers l'avant⁸⁴. Le projet en tant que plan n'est qu'un épiphénomène du projet compris de manière existentielle. Ainsi, le *Dasein* se tient toujours, tout comme il s'est toujours tenu, au sein d'un projet déterminé, dans un horizon dans lequel il est jeté, mais jamais totalement maîtrisé ou connu thématiquement. Projeté depuis la naissance, le *Dasein* est projetant jusqu'à la mort. Ainsi, comme le souligne Vattimo, notre

⁸¹ Ce qu'implique cette « marge de jeu du monde » et les multiples possibilités d'être du *Dasein* c'est précisément que le *Dasein* n'est pas le maître-architecte de son existence. Il est plutôt « un chien dans un jeu de quille ». Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, 190-191.

⁸² *Être et temps*, 127 (SZ, 144).

⁸³ "Verstehen discloses Dasein to itself in the sense that it discloses its possibility and it is its possibilities". Gerner, *Heidegger's Being and Time. An Introduction.*, 79.

⁸⁴ *Être et temps*, 128 (SZ, 145).

manière de prendre et de comprendre le monde nous échappe dans ses fondements⁸⁵. Étant un projet-jeté, le *Dasein* est toujours « plus » qu'il n'est factuellement⁸⁶. En ce sens, toute description qui réduirait chaque *Dasein* à ses qualités, ses défauts, ses traits, habitudes, etc., manque le germe de futur que chaque *Dasein* porte en soi. Le *Dasein* est aussi ce qu'il peut être, que cela prenne la forme du rêve, de l'aspiration, du désir, du choix planifié, de l'imprévu, de la déception, des possibilités manquées ou frustrées, bref de la compréhension ou de la mécompréhension de soi comme modalités du projet. Toutefois, explique Heidegger, le *Dasein* n'est jamais plus qu'il n'est factivement, parce que tout ce que nous venons de dire appartient à sa facticité. Il n'est pas non plus moins que ce qu'il est, même si une partie de son être n'est pas encore effective, mais « seulement » possible. Le possible appartient tout autant à son être que ce qui est actualisé présentement.

L'existence du *Dasein*, entre naissance et mort, est caractérisée par le projet, à la fois projeté et projetant, lequel rend possible tout rapport aux choses. Bien avant d'être un pur regard observant des objets, le *Dasein* est un « moi qui se décide⁸⁷ ». C'est dans ce regard, attentif et soucieux de ses possibilités d'être que le *Dasein* existe primordialement. Chaque étant à-portée-de-la-main est toujours rencontré dans ce que Heidegger nomme la vue du *Dasein*⁸⁸, laquelle rend possible toute découverte de l'étant⁸⁹. Qu'il se rapporte aux choses autour de lui, comme ce verre, cette table, cette lampe, tout cela ne se fait que dans un futur appréhendé, consciemment

⁸⁵ Vattimo, *Introduction à Heidegger*, 43.

⁸⁶ *Être et temps*, 128 (SZ, 145).

⁸⁷ Vattimo, *Introduction à Heidegger*, 53.

⁸⁸ Bien que le concept de vue (*Sicht*) joue un rôle important, il faut éviter toute interprétation proprement visuelle de ce concept. Pour Zarader et Kelkel, la vue de l'œil se fonde elle-même dans le comprendre. Alors que pour Greisch, la vue doit être entendue ici comme synonyme de l'ouverture : « il faut dire que le terme de 'vue' n'exprime rien de plus que ce que contient déjà le terme 'd'ouverture' (*Erschlossenheit*) ». Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, 193. ; Arion Lothar Kelkel, *La légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980, 251. ; Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 234.

⁸⁹ *Être et temps*, 129 (SZ, 147).

ou non, dans lequel les objets trouvent le pour... ou le à... de leur employabilité. C'est dire que toute assignation, tout renvoi, toute tournure, donc toute significativité et tout rapport au monde se fonde dans le mode d'être du comprendre et ses modalités du pouvoir-être, du possible et du projet.

Bien que le comprendre fonde le rapport premier et fondamental au monde, il faut dire que d'abord et le plus souvent, le *Dasein* s'engage dans des tournures du monde, des ouvertures, préétablies :

le comprendre, en tant que pouvoir-être, a lui-même des possibilités qui sont pré-dessinées par l'orbe de ce qui est essentiellement ouvrable en lui. Le comprendre *peut* se placer principalement dans l'ouverture du monde, c'est-à-dire que le *Dasein* peut de prime abord et le plus souvent se comprendre à partir de son monde⁹⁰.

La manière quotidienne dont le *Dasein* se rapporte à lui-même, s'ordonne selon des ouvertures déjà ouvertes, souvent de manière non questionnée, sans être conscientes. Il ne s'agit pas là d'une mauvaise chose, pour Heidegger, au contraire même. Il serait très difficile de simplement exister sans ces ouvertures préétablies et il ne s'agit aucunement de les récuser. Simplement, ces différentes ouvertures ne « jaillissent » pas proprement du Soi-même, le *Dasein* ne fait que reprendre celles qui se donnent à lui de manière passive.

Heidegger revient sur une des distinctions qu'il avait introduites plus tôt dans *Être et temps*, celle de l'authenticité et l'inauthenticité⁹¹. Le comprendre authentique est celui qui jailli du Soi-même authentique, alors que le comprendre inauthentique se rapport au monde dans sa compréhension de soi, à travers les différentes ouvertures qui lui sont accessibles souvent de manière totalement inconsciente. Heidegger nous prévient ici d'une mécompréhension de

⁹⁰ *Être et temps*, 128 (SZ, 146).

⁹¹ *Être et temps*, 54-55 (SZ, 42-43).

l'authenticité et l'inauthenticité : il ne s'agit absolument pas de concept qui auraient un caractère moral, dans la mesure où « le comprendre authentique aussi bien qu'inauthentique peuvent derechef être véridiques ou fallacieux⁹² ». En ce sens, il serait totalement insensé de vouloir se débarrasser une fois pour toutes (ce qui serait impossible de toute façon) de toute forme de compréhension inauthentique de soi. Toute compréhension qui ne jaillit pas du Soi-même propre, mais d'habitudes, de mœurs, de pratiques déjà établies n'est pas à éviter dans ce contexte. Il ne s'agit pas d'anéantir toute compréhension inauthentique, seulement de rendre possible une autre compréhension, en rappelant que cette dernière ne s'érige encore et toujours que par une modification existentielle du projet en son tout⁹³.

1.3. COMPRÉHENSION, HERMÉNEUTIQUE ET ÊTRE

Si Heidegger évoque la vue du *Dasein* inauthentique par l'*opacité*, c'est-à-dire par le fait que ce dernier ne s'apparaît pas à lui-même, la vue authentique se caractérise par sa *translucidité* (*Durchsichtigkeit*). La compréhension authentique en question ici n'est pas une compréhension quelconque et indifférente. Elle a tout à voir avec le projet général d'*Être et temps*, celui de réveiller la question de l'être en vue d'en comprendre le sens. C'est en ce sens que Heidegger distingue la translucidité de la « compréhension de soi » (*Selbsterkenntnis*). C'est que, comme nous l'avons vu, comprendre le *Dasein* comme être traversé par la possibilité, par le pouvoir-être, c'est en marquer l'impossibilité de le saisir dans son « identité » à soi-même. En effet, le *Dasein* n'en reste jamais à un seul point identique, fixe et figé, il est plutôt mû par le changement, le choix et les multiples possibilités de son être. Mais de manière encore plus fondamentale, la compréhension du Soi-même propre a moins à voir avec la connaissance de soi comme d'une

⁹² *Être et temps*, 129 (SZ, 146).

⁹³ *Être et temps*, 129 (SZ, 146).

connaissance de sa propre psyché, de sa propre personnalité ou identité. La translucidité a plutôt à faire à une :

saisie compréhensive de l'ouverture pleine de l'être-au-monde à travers ses moments constitutifs essentiels. L'existant ne « se » voit que pour autant qu'il est devenu pour soi cooriginativement translucide dans son être auprès du monde et dans l'être-avec autrui comme moments constitutifs de son existence⁹⁴.

N'est-ce pas là dire que la translucidité, possibilité d'authenticité de la compréhension de soi correspond en fait à l'herméneutique du *Dasein*, telle qu'esquissée dans ses différents moments dans la première partie de l'ouvrage ? Ce qui est certain, c'est que, comme l'évoque Sophie-Jan Arrien, toute l'herméneutique du jeune Heidegger est reprise, mais maintenant « attirée » par l'être, comme prise dans son orbite⁹⁵.

Au paragraphe 7, Heidegger évoque les quatre sens de l'herméneutique dont il sera question dans *Être et temps*. Le troisième sens est celui qui nous intéresse ici, celui qui aborde l'herméneutique « en tant qu'explicitation de l'être du *Dasein* ». De ces quatre sens de l'herméneutique, celui-ci est « philosophiquement premier », en ce qu'il indique une « analytique de l'existentialité, de l'existence⁹⁶ ». Cette analytique de l'existence, c'est ce que Heidegger déploie dans la première partie de l'ouvrage dans son analyse de l'être-au-monde. Procéder à une analytique existentielle du *Dasein* comme être-au-monde, dans toutes ses articulations constitutives (être, être-à, monde), c'est précisément cela, se rendre translucide à soi-même. Ainsi, il est clair que la problématique de la translucidité et de l'authenticité n'est pas quelque chose de totalement abstrait et indéterminé pour Heidegger, mais constitue la continuité directe du projet de sa philosophie, comprise comme une « ontologie

⁹⁴ *Être et temps*, 129 (SZ, 146).

⁹⁵ Arrien, « L'herméneutique comme pensée de l'être dans Être et Temps », 545.

⁹⁶ *Être et temps*, 49 (SZ, 37).

phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de l'*existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *rejaillit*⁹⁷ ».

Cela apparaît clairement au paragraphe 18 où Heidegger évoque le lien intime unissant l'être et la compréhension du *Dasein* :

À l'être du *Dasein* appartient la compréhension de l'être. La compréhension a son être dans un comprendre. Si le mode d'être de l'être-au-monde échoit essentiellement au *Dasein*, alors à la réalité essentielle de sa compréhension de l'être appartient le comprendre de l'être-au-monde. L'ouverture préalable de ce vers quoi l'étant intramondain est libéré n'est rien d'autre que la compréhension du monde auquel le *Dasein* comme étant se rapport toujours déjà⁹⁸.

Le *Dasein* est toujours dans une compréhension déterminée de l'être, en ce qu'il s'est toujours déjà engagé dans une compréhension, donc dans un réseau d'assignations, de renvois, de tournure, bref dans un être-au-monde déjà déterminé, lequel lui apparaît toujours dans une forme d'opacité : « Que toujours déjà nous vivons dans une compréhension de l'être et qu'en même temps le sens de l'être soit toujours enveloppé dans l'*obscurité*, voilà qui prouve la nécessité fondamentale de répéter la question du sens de l'être⁹⁹ ». Que le *Dasein* soit toujours dans une certaine compréhension de l'être, voilà ce qui, à travers le comprendre comme existential, est prouvé non dogmatiquement¹⁰⁰. Bien qu'il soit toujours au sein d'une compréhension de l'être, aussi obscure soit-elle, il existe une autre possibilité : celle que Heidegger tente d'esquisser dans l'ouvrage, c'est-à-dire celle de rendre le rapport du *Dasein* à Soi-même et à son monde translucide. Il y a une certaine possibilité du pouvoir-être du *Dasein*, celle de rendre explicite sa

⁹⁷ *Être et temps*, 49 (SZ, 38).

⁹⁸ *Être et temps*, 86 (SZ, 85-86).

⁹⁹ *Être et temps*, 26 (SZ, 4). Nous soulignons

¹⁰⁰ *Être et temps*, 130 (SZ, 147).

relation à l'être. Ce projet, c'est ce que Heidegger nomme l'ontologie comme phénoménologie herméneutique¹⁰¹.

2. L'EXPLICITATION

2.1. DU COMPRENDRE À L'EXPLICITATION

Pour Zarader, si le paragraphe 31 évoque le comprendre se limitant à la compréhension que le *Dasein* a de lui-même, le paragraphe suivant, portant sur l'explicitation, nous ramène au monde, c'est-à-dire plus concrètement à « l'atelier du menuisier, et dans la compréhension spontanée de l'outil¹⁰² ». Sans dire par là que le comprendre comme existentiel serait une sorte d'« intérieur », opposée à l'explicitation comprise comme un « extérieur », puisque, encore une fois, Heidegger évite à tout prix toute distinction radicale entre « intériorité » et « extériorité ».

L'explicitation entretient un autre rapport que celui que nous venons d'aborder. Nous avons été habitués jusqu'ici à la cooriginarité des existentiels de l'être-à. Toutefois, l'explicitation doit maintenant être comprise comme une possibilité du comprendre :

Le projeter du comprendre a la possibilité propre de se configurer. Cette configuration du comprendre, nous la nommons l'explicitation. En elle, le comprendre s'approprie compréhensivement ce qu'il comprend. Dans l'explicitation, le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais lui-même. L'explicitation se fonde existentiellement dans le comprendre, celui-ci ne naît pas de celle-là¹⁰³.

Ce qui s'esquisse dans ce passage, c'est l'explicitation en tant que possibilité du comprendre et c'est en celle-ci que le comprendre devient proprement ce qu'il est. C'est dire que le *Dasein* comprend *d'abord* et *ensuite* explicite ce qui est compris. Il faut savoir que cette approche de la relation entre le comprendre et l'explicitation est assez originale.

¹⁰¹ Arrien, « L'herméneutique comme pensée de l'être dans Être et Temps », 545.

¹⁰² Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 236.

¹⁰³ *Être et temps*, 130 (SZ, 148).

Afin de voir le geste opéré ici par Heidegger, il est pertinent de souligner que le terme « explicitation » traduit le terme allemand *Auslegung*. Ce que désigne l'usage courant du terme *Auslegung* ce n'est rien d'autre que l'interprétation. On peut ainsi très bien parler de l'*Auslegung* d'un texte par exemple. Seulement, il existe deux autres noms pour parler de ce que nous traduisons en français par interprétation : *Deutung* et *Interpretation*¹⁰⁴. Si Heidegger utilise le terme *Auslegung* c'est pour mettre en évidence certaines implications que les deux autres termes ne rendent pas : celui d'un certain débroussaillage¹⁰⁵, d'une certaine action de déplier. Débroussaillage et dépli présupposent que la chose en question a certaines articulations en elle-même, mais que, pour plusieurs raisons, celles-ci doivent devenir visibles. L'interprétation, comprise comme explicitation c'est l'acte de rendre visible ce qui est toujours là, mais caché ou emmêlé. L'ex-plicitation, traduit Martineau, c'est le fait de faire sortir tout élément implicite pour le rendre explicite. Ayant cela en tête, il ne faudrait toutefois pas perdre de vue le sens également interprétatif de l'explicitation.

La discontinuité par rapport à la tradition est maintenant plus claire. C'est que, traditionnellement, dans l'herméneutique classique par exemple, la visée ou le but de l'interprétation c'est de comprendre un texte¹⁰⁶. Ainsi, c'est après un certain travail d'interprétation que l'interprète peut prétendre avoir compris un texte, l'interprétation étant le chemin menant à la compréhension. Compris de cette manière, le comprendre est un résultat, un idéal théorique dérivé d'un certain travail préalable, celui de l'interprétation.

¹⁰⁴ Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 236.

¹⁰⁵ Grondin, *L'herméneutique*, 37.

¹⁰⁶ Grondin, *L'herméneutique*, 25.

Le comprendre, étant un phénomène originaire, ne résulte pas pour Heidegger d'une interprétation préalable. Plutôt, le *Dasein* a toujours déjà compris quelque chose. Ce geste prend donc un caractère assez subversif par rapport à la conception traditionnelle du rapport de la compréhension à l'interprétation : le *Dasein* se tient d'emblée au sein d'une compréhension et par la suite, il interprète. Dans ce geste, Heidegger se démarque de plusieurs manières de la tradition. Premièrement, nous l'avons vu, les notions de comprendre et d'interprétation ne se limitent plus seulement à la lecture des textes, mais concernent plutôt l'existence entière du *Dasein*. De cette manière, l'interprétation ou l'explicitation participe à notre rapport au monde. Plus fondamentalement, l'interprétation ou l'explicitation apparaît comme une possibilité d'appropriation du comprendre lui-même, dans laquelle ce dernier devient proprement lui-même : « L'explicitation n'est pas la prise de connaissance du compris, mais l'élaboration des possibilités projetées dans le comprendre¹⁰⁷ ».

Nous avons vu comment le comprendre avait comme structure le pouvoir-être, le possible et le projet, et qu'en ce sens, il se rapportait toujours au monde dans son être possible. La manière dont il se rapporte au monde selon le projet, selon des modalités différentes, c'est précisément cela, l'explicitation :

Accommoder, préparer, réparer, améliorer, compléter, tout cela s'accomplit en explicitant en son pour... l'à-portée-de-la-main découvert par la circon-spection, et en s'en préoccupant conformément à cet être-ex-plicité devenu visible. L'étant ex-plicité comme tel par la circon-spection en son pour..., *expressément* compris, a la structure du *quelque chose comme quelque chose*¹⁰⁸.

L'à-portée-de-la-main, en son être, est toujours rencontré dans l'usage projeté qu'en fait le *Dasein*. Tout étant, par exemple, une chaise, est rencontré dans le projet du comprendre.

¹⁰⁷ *Être et temps*, 130 (SZ, 148).

¹⁰⁸ *Être et temps*, 130 (SZ, 149).

Comprendre la chaise, loin d'être principalement et simplement un processus cognitif, est un rapport concret avec celle-ci : elle est là pour s'asseoir, elle est pour être réparée, vendue, etc. La structure du pour indique la manière dont est explicité tout étant comme à-portée-de-la-main. Cette structure n'est pas une simple mise en relation de différentes choses. Essentiellement, c'est l'étant à-portée-de-la-main qui, dans l'explicitation, est pris et compris comme étant lui-même : « L'indication du pour... n'est pas simplement la nomination de quelque chose, mais le nommé est compris *comme ce comme* quoi ce qui est en question doit être pris¹⁰⁹ ». C'est dans l'explicitation en son pour... que la chaise devient ce qu'elle est : ce sur quoi on peut s'asseoir. Il en va aussi de même pour l'étant sous-la-main : le corps humain de la science biologique ou de la médecine a aussi son pour... : pour étudier, pour disséquer, pour guérir, etc. L'étant rencontré est ainsi toujours explicité selon le projet-jeté dans lequel le *Dasein* se projette.

En procédant ainsi, Heidegger souligne le caractère second de la « vue » elle-même par rapport à l'explicitation :

Tout voir pur et simple anté-précatif de l'à-portée-de-la-main est déjà en lui-même compréhensif-explicatif. Mais, dira-t-on, n'est-ce pas le défaut de ce « comme » qui constitue la « pureté » d'un pur accueil de quelque chose ? En réalité, le voir de cette vue est à chaque fois déjà compréhensif-explicatif. Il abrite en soi l'expressivité des rapports de renvoi (pour...) qui appartient à la totalité de tournures à partir de laquelle l'étant purement et simplement rencontré est compris¹¹⁰.

Le regard du *Dasein* est toujours traversé par l'explicitation de l'à-portée-de-la-main qui est visible. Ainsi, la vision de la chaise comme chaise comporte déjà le moment du pour... (asseoir, vendre, brûler, etc.) qui survient avec elle. Pour Zarader, ce passage est une réplique directe à Husserl et à toute philosophie qui met en avant l'idée d'une « perception pure¹¹¹ ». S'il y a

¹⁰⁹ *Être et temps*, 130 (SZ, 149).

¹¹⁰ *Être et temps*, 131 (SZ, 149).

¹¹¹ Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 240.

quelque chose comme une perception pure, elle n'est assurément pas première, puisque l'étant est principalement rencontré dans l'explicitation, possibilité du comprendre. En ce sens, le « regard pur » lui-même a quelque chose d'artificiel, dans la mesure où la chose vue n'est plus comprise dans la tournure première dans laquelle est apparaître. Le regard pur dérive donc toujours d'un regard préalable où la chose était explicitée d'une manière déterminée¹¹². De cette manière, les choses ne sont pas principalement insensées avant de trouver leur sens dans une quelconque attribution subjective. L'étant est toujours d'une certaine manière sensé, selon l'explicitation du *Dasein*¹¹³. C'est dire que toute explicitation est d'une certaine manière circonscrite et située.

2.2. LE CERCLE DE LA COMPRÉHENSION

L'explicitation concerne donc à la fois une articulation particulière de sens, mais toujours en ce qu'elle a été rendue possible au travers d'un tout de signification surgissant avec le monde lui-même. C'est dire que ce qui est explicité l'est toujours *à partir* de quelque part, c'est-à-dire une compréhension préalable. C'est aussi dire que toute compréhension s'en va *vers* quelque part. La structure de l'explicitation — la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation — est évoquée précisément pour rendre compte du fait que toute compréhension-explicitante a ce caractère bidirectionnel, toujours à partir et en direction de quelque part. La pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation, bien qu'étant formelles, sont aussi les structures qui régissent concrètement la vie quotidienne.

La première composante est la pré-acquisition (*Vorhabe*). Cette notion traduit le phénomène que nous venons tout juste d'aborder, soit que tout ce qui est explicité l'est toujours

¹¹² *Être et temps*, 131 (SZ, 149).

¹¹³ *Être et temps*, 131 (SZ, 150).

à partir de quelque part. C'est en ce sens que Heidegger nous dit que : « [L'explicitation quotidienne] se fonde à chaque fois dans une *pré-acquisition*. En tant qu'appropriation compréhensive, elle se meut dans l'être compréhensif pour une totalité de tournure déjà comprise¹¹⁴ ». Nous l'avons dit, tout projet-jeté du *Dasein* consiste en ce que ce dernier apparaît dans une totalité de tournure dans lequel il se comprend, et ainsi, se projette. En effet, toute compréhension comporte en elle un acquis qui rend possible toute direction vers, toute poussée vers l'avenir. La pré-acquisition signifie simplement que toute explicitation n'est possible que sur le fond de ce « que j'ai déjà compris » et qu'ainsi « j'ai toujours-déjà compris quelque chose¹¹⁵ ».

Si la pré-acquisition implique que toute explicitation n'est possible que sur la base d'une totalité passée, la pré-vision (*Vorsicht*) renvoie au fait que toute explicitation se constitue en une visée vers un certain futur, vers certaines attentes. Toute compréhension de l'étant est traversée d'une pré-vision qui « fixe ce par rapport à quoi le compris doit être explicité¹¹⁶ » donnant ainsi à toute compréhension son orientation, sa direction. La pré-vision, c'est ce qui prépare tout pré-acquis à une explicitabilité en la renvoyant à des possibilités futures. Il s'agit donc d'une perspective déterminée à l'œuvre en toute compréhension.

La troisième structure de l'explicitation est l'anti-cipation (*Vorgriff*). Si Martineau traduit la *Vorgriff* par anti-cipation, on pourrait traduire ce terme par pré-conception¹¹⁷. Par ce concept, Heidegger désigne le fait que toute explicitation de l'étant n'est possible que par un

¹¹⁴ *Être et temps*, 131 (SZ, 150).

¹¹⁵ Zarader donne l'exemple de l'enfant qui choisit la cuillère au lieu de la fourchette. Ce dernier a déjà compris le sens de certaines tournures du monde, sans pourtant être en mesure de mettre cette compréhension en énoncé. Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 241.

¹¹⁶ *Être et temps*, 131 (SZ, 150).

¹¹⁷ Zarader traduit ce concept par pré-saisi, pré-concept. Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 241.

fond de conceptualité déterminée : « l'explicitation s'est à chaque fois déjà décidée, définitivement ou avec réserve, pour une conceptualité déterminée¹¹⁸ ». C'est dire que toute explicitation, même si elle est antéprédicative, est, d'une certaine manière, déjà articulée. D'où tire-t-elle sa conceptualité ? Elle peut tirer sa conceptualité soit au sein de l'étant lui-même, soit à partir de concepts explicatifs qui lui sont imposés de l'extérieur mais sans lui être adéquats¹¹⁹. Que toute chose se trouve déjà d'une certaine manière articulée au sein d'une conceptualité déterminée, et qu'ainsi toute compréhension puisse possiblement comporter une conceptualité déficiente, cela est simplement la condition de possibilité de toute destruction herméneutique. Adéquate ou non, le fait est que toute explicitation comporte en elle-même une articulation conceptuelle déterminée.

Il est important de souligner que les trois articulations de la structure de l'explicitation ont toutes le même préfixe *vor* (*Vorhabe*, *Vorsicht* et *Vorgriff*). Si cela importe, c'est que le préfixe *vor* renvoie à une certaine visée future¹²⁰. La structure préalable de la compréhension (*Vor-Struktur des Verstehens*), comme l'indique le préfixe, doit donc toujours être comprise dans son rapport au projet de la compréhension, projetant ainsi toujours dans une orientation déterminée, vers l'avant. Son unité intime avec la structure du pour... de l'explicitation doit être soulignée¹²¹. Le pour... de l'explicitation comporte ainsi toujours les trois moments de la structure préalable : tout pour... surgit d'une totalité de tournure préalable, tout pour... s'oriente en une visée qui le détermine et tout pour... s'articule dans une conceptualité préalable qui le rend possible.

¹¹⁸ *Être et temps*, 131 (SZ, 150).

¹¹⁹ *Être et temps*, 131 (SZ, 150).

¹²⁰ Kelkel, *La légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger*, 257.

¹²¹ Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 242.

En résumé, ce que nous apprend la structure préalable, c'est que rien n'est sans pré-supposé. Toute compréhension et toute explicitation sont rendues possibles à partir d'une compréhension et d'une explicitation préalable qui lui donne sa direction :

L'explicitation n'est jamais une saisie sans pré-supposé de quelque chose de pré-donné. Même si cette concrétion particulière de l'explicitation qu'est l'interprétation exacte des textes invoque volontiers ce qu'elle a « sous les yeux », la véritable « donnée première » n'est en réalité rien d'autre que l'opinion pré-conçue « évidente » et non discutée de l'interprète, opinion nécessairement présente au point de départ de toute interprétation comme ce qui est préalablement « posé », autrement dit pré-donné dans une pré-acquisition, une pré-vision et une anti-cipation, dès lors qu'on entreprend en général d'interpréter¹²².

Ce qui est sans équivoque pour l'auteur, c'est qu'il n'y a rien de tel qu'une saisie immédiate provenant d'une intuition pure qui percerait une fois pour toute le sens d'un phénomène. Au contraire, toute chose apparaissant est comprise à partir de quelque part, dans une direction toujours précise et formulée au sein d'une conceptualité circonscrite. C'est en ce sens que Arrien nous dit que l'explicitation « apparaît comme un travail *sur* et *à partir* d'un déjà-compris, d'un certain pré-donné, comme travail herméneutiquement situé, c'est-à-dire toujours déjà fondé sur un certain « pré-supposé »¹²³ ».

Du passage d'*Être et temps* tout juste cité, il serait aussi pertinent de relever le fait que Heidegger aborde cette problématique dans le contexte de l'interprétation des textes. Cela s'avère intéressant puisqu'il venait tout juste de souligner que l'explicitation ou l'interprétation ne se réduisait pas à celle des textes. Or, ici, sans vraiment l'expliquer, Heidegger aborde cette problématique dans l'horizon de la relation entre l'interprète et le texte interprété. Si la problématique de la structure préalable se prête bien à la comparaison de la relation de

¹²² *Être et temps*, 132 (SZ, 150).

¹²³ Arrien, « L'herméneutique comme pensée de l'être dans *Être et Temps* », 556.

l'interprète au texte auquel il se rapporte, c'est que cette problématique a déjà été travaillée par la tradition herméneutique et de sa manière d'aborder l'interprétation des textes¹²⁴. Déjà chez Schleiermacher on retrouve le problème de l'interprétation, abordé par la problématique du cercle de la compréhension, c'est-à-dire de la relation circulaire entre le tout et ses parties¹²⁵. Reprise par Heidegger, la question du comprendre et de l'explicitation ne concerne plus seulement, comme nous l'avons vu, les textes, mais est plus généralement la manière existentielle, donc universelle, dont le *Dasein* se rapporte à son monde. Si la problématique du tout et des parties est encore présente chez Heidegger, c'est qu'il s'agit de la compréhension d'un sens particulier rendu possible par une totalité qui le précède, mais aussi vers laquelle il retourne. En ce sens, il s'agit encore ici d'une relation *circulaire* entre un certain tout et ses parties, mais dans le contexte précis des projets singuliers de l'existence et la structure totale du monde.

Si l'usage des comparaisons propres à la relation de l'interprète aux textes est présent dans ces passages d'*Être et temps*, c'est que les concepts en jeu proviennent essentiellement de cet horizon. Cela peut expliquer pourquoi ces réflexions précèdent tout juste l'introduction de la circularité de la compréhension au paragraphe 32. La problématique du cercle de la compréhension, découlant directement de la *Vor-Struktur*, est une idée très connue de l'herméneutique. Dans le contexte d'*Être et temps*, elle semble poser problème, dans la mesure où si toute compréhension présuppose une explicitation préalable, il semble qu'elle ne repose, en définitive, sur aucun sol stable et définitif; le cercle de la compréhension, suggère que

¹²⁴ Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 246.

¹²⁵ Grondin, *L'herméneutique*, 21.

l'explicitation se fonde sur un sol qui n'est lui-même ni stable ni définitif. Or, en procédant ainsi l'auteur semble saboter tout espoir de scientificité ou de logique à sa propre entreprise :

La preuve scientifique n'a pas le droit de présupposer déjà ce que sa tâche est de fonder. Mais si l'explicitation doit à chaque fois déjà nécessairement se mouvoir dans le compris et se nourrir de lui, comment pourrait-elle produire des résultats scientifiques sans se mouvoir en cercle, surtout si la compréhension présupposée se meut de surcroît au sein de la connaissance commune des hommes et du monde ¹²⁶?

En posant le comprendre et l'explicitation à la fois comme rapport fondamental du *Dasein*, tout aussi en soulignant son caractère circulaire, il semble que Heidegger vienne froisser toute entreprise logique ou scientifique. En effet, dans une perspective logique, nous explique Heidegger, tout cercle est « *circulus vitiosus* », soit un cercle vicieux à éviter ¹²⁷. C'est précisément ce qui avait provoqué Dilthey, par exemple, à vouloir établir une méthode propre aux sciences historiques pour en justifier l'existence en tant que savoir rigoureux.

Ce qui se dégage de l'analyse heideggérienne, c'est que la compréhension et l'explicitation entretiennent un rapport circulaire. Ainsi, le cercle de la compréhension est inévitable. L'originalité de l'approche de la circularité de la compréhension au sein d'*Être et temps* est moins de souligner le caractère inévitable de la circularité que de rejeter son caractère indésirable : « *Et pourtant, voir dans ce cercle un cercle vicieux et chercher les moyens de l'éviter, ou même simplement l'éprouver' comme une imperfection inévitable, cela signifie mécomprendre radicalement le comprendre*¹²⁸ ». La circularité n'est pas une imperfection du comprendre face à un idéal de fondation, c'est plutôt la condition de possibilité de toute compréhension, à la fois quotidienne, mais aussi scientifique. Véritablement faire preuve de

¹²⁶ *Être et temps*, 133 (SZ, 152).

¹²⁷ *Être et temps*, 133 (SZ, 152).

¹²⁸ *Être et temps*, 133 (SZ, 153).

rigueur ce n'est ni d'éviter la circularité de la compréhension, ni de l'accepter avec résignation, mais « de s'y engager convenablement¹²⁹ ».

Entrer convenablement dans le cercle de la compréhension, loin d'être un quelconque vice de la connaissance, constitue plutôt une forme de vertu de toute attitude scientifique dans la mesure où, pour Heidegger, cela ne consiste qu'à faire preuve de rigueur :

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 prévision et l'anti-cipation par des « intuitions » ou des concepts populaires, mais, en les élaborant, d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes¹³⁰.

Cette « possibilité positive du connaître le plus originaire », c'est ce que Grondin décrit comme étant un « exercice de rigueur, c'est-à-dire d'autocritique¹³¹ ». Le comprendre, étant circulaire, a donc cette possibilité de revenir sur lui-même, de réviser continuellement la compréhension qu'il a de lui-même, de sa propre pré-acquisition, de sa pré-vision et son anti-cipation. L'exercice de la destruction herméneutique n'a pas d'autre sens que cela. Il semble ainsi qu'*Être et temps* reformule dans un autre contexte le rôle de l'herméneutique dans son cours de 1923 *L'herméneutique de la facticité* où il était question, à travers l'herméneutique, de mettre au jour la compréhension que le *Dasein* s'est toujours faite de lui-même afin de l'interroger pour rendre possible une meilleure compréhension de soi :

La tâche de l'herméneutique est de rendre accessible dans son caractère d'être, le *Dasein* à chaque fois propre et de le rendre accessible au *Dasein* lui-même, de le communiquer, et d'examiner l'étrangeté à soi-même dont le *Dasein* est pour ainsi dire frappé. Dans l'herméneutique, se configure pour le *Dasein* une possibilité d'être et de devenir *ententif* pour lui-même¹³².

¹²⁹ *Être et temps*, 133 (SZ, 153).

¹³⁰ *Être et temps*, 133 (SZ, 153).

¹³¹ Grondin, *L'herméneutique*, 40.

¹³² Martin Heidegger, *Ontologie. Herméneutique de la facticité*, trad. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2012, 34.

La tâche de l'herméneutique c'est de rendre possible un accès au soi-même propre du *Dasein* toujours dans la visée principale de « configurer un état d'éveil » pour ses propres possibilités d'être¹³³.

Bien qu'articulée de manière totalement différente, l'herméneutique possède exactement la même tâche quatre ans plus tard dans *Être et temps*. Comme nous l'avons vu dans la structure de préalable, tout étant est toujours articulé au sein d'une totalité déjà comprise, en vue d'un horizon défini et à l'intérieur d'une conceptualité déterminée, qui a la possibilité de ne pas correspondre à ce que l'étant est en lui-même. Cette « possibilité positive du connaître le plus originaire » c'est la possibilité d'interroger l'explicitation dans lequel tout étant, y compris l'auto-compréhension du *Dasein* lui-même ainsi que la compréhension de l'être, se tient. L'herméneutique, posée comme étant l'alliée de la phénoménologie et de l'ontologie, est déployée comme accès critique aux choses elles-mêmes, comme retour constant sur la compréhension et l'explicitation déterminée de chaque étant. Ce passage est donc le témoignage de l'impulsion et la visée originairement partagée par l'herméneutique, la déconstruction et la phénoménologie en vue de l'ontologie : celles de ne pas se contenter des discours communément admis et des interprétations les plus populaires devenues banales et sclérosées, mais de toujours déployer un effort pour se frayer un accès qui *rende justice* aux choses mêmes. Dans la perspective de Heidegger de 1927, cela consiste en l'analytique du *Dasein* comme étape nécessaire à la répétition de la question de l'être. Pour parvenir à une juste compréhension du Soi-même en vue de l'être, il est nécessaire d'élaborer le dernier moment de son ouverture, le

¹³³ Heidegger, *Ontologie. Herméneutique de la facticité*, 35.

parler, en le dégageant de la tournure dans laquelle il apparaît d'abord, mais à travers laquelle il est empêché : la logique de l'énoncé.

TROISIÈME CHAPITRE : DE LA DESTRUCTION DE LA LOGIQUE AU PARLER COMME EXISTENTIAL

1. L'ÉNONCÉ

1.1. LA DESTRUCTION DE LA LOGIQUE

Le paragraphe 33 portant sur l'énoncé comme mode dérivé de l'explicitation fait partie d'un projet plus vaste, qui remonte aux débuts du chemin de pensée de Heidegger et s'étendant jusqu'à la toute fin de sa vie, celui d'une lutte interne et tortueuse avec la logique. En ce sens, ce paragraphe constitue une des articulations fondamentales de cette lutte. À première vue, il serait facile de dire que l'heideggérianisme est peu favorable à toute forme de logique. On a tendance à voir en Heidegger, et en particulier dans ce paragraphe d'*Être et temps*, un penseur farouchement hostile à toute pensée logique. Or, il en est tout autrement. Bien qu'il soit vrai que l'auteur soit très critique face à la logique, il serait inadéquat de dire que ce dernier défende une forme d'illogisme.

Le présent chapitre de cette étude n'a d'autre tâche que de montrer que le phénomène du langage est obstrué par la logique de l'énoncé, qu'il s'agit de détruire afin de frayer un accès au parler comme existencial. Notre approche de la problématique de l'énoncé consiste en premier lieu en une approche historique de la pensée de Heidegger sur la question de la logique afin de voir que l'ouvrage de 1927 est une formulation particulière d'une confrontation fondamentale entre Heidegger et la logique. Nous relèverons par la suite au sein d'*Être et temps* les traces qui constituent la formulation propre du projet de la destruction de la logique, telle qu'elle sera continuée dans les années 30. Par la suite, nous verrons comment Heidegger comprend l'énoncé et ses articulations en tant que modifications du « comme » herméneutique. Il s'agira ensuite d'explicitier la conception heideggérienne du parler comme existencial dans la

multiplicité de ses moments. Finalement, nous verrons comment le parler se réalise d'abord et le plus souvent comme bavardage. Cela nous permettra de voir comment les tournures mondaines quotidiennes sont le plus souvent explicitées dans une langue banale et terne. La visée générale du présent chapitre est de montrer que le monde apparaît le plus souvent au travers d'une langue dont l'usage est circonscrit par l'espace public cultivé par le On. Toutefois, il existe néanmoins au sein du parler deux possibilités, l'entendre et le faire-silence, qui peuvent ainsi « briser le bavardage » et rendent possible un nouvel éclairage des choses.

Même si cela peut apparaître étonnant au départ, il faudrait dire qu'il y a un véritable souci de la logique au sein de la pensée de Heidegger ; bien loin de vouloir anéantir toute forme de logique, Heidegger a comme projet de lui redonner un sens philosophique, elle qui a gagné son autonomie¹³⁴. Compris de cette manière, le projet philosophique de Heidegger est de « détruire » la logique (au sens de la destruction herméneutique) pour mettre au jour le fondement sur lequel cette dernière s'est établie. Ce que tente de faire Heidegger, c'est donc de rendre explicite le λόγος que la logique n'est pas en mesure de rendre, bien que ce dernier constitue son fondement¹³⁵. On pourrait dire que le reproche que fait Heidegger à la logique en général, c'est de ne pas être assez « logique », c'est-à-dire de ne pas être assez attentive au λόγος sur lequel elle se fonde. La destruction heideggérienne de la logique n'est pas contre toute logique. Au contraire, Heidegger veut plutôt en fonder une qui soit pleinement à la hauteur de ses prétentions¹³⁶.

¹³⁴ Dastur, *Heidegger. La question du logos*, 10.

¹³⁵ Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger : un cheminement vers l'être*, trad. par Marianna Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, 367.

¹³⁶ Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger : un cheminement vers l'être*, 376.

Ce reproche prend assurément du temps à se formuler et n'est pas présent partout selon les mêmes modalités dans la pensée de Heidegger. On retrouve un intérêt très clair pour la logique chez le jeune Heidegger, notamment dès son doctorat portant sur le problème du psychologisme dans la théorie du jugement, puis continué dans son travail d'habilitation sur la logique médiévale et plus spécifiquement sur la doctrine des catégories et de la signification chez Duns Scot¹³⁷. Que ce questionnement ne soit pas d'emblée formulé avec certaines notions, qui seront centrales à la pensée heideggérienne plus tardive, comme le langage ou encore l'être, cela est évoqué rétrospectivement dans son dialogue avec un Japonais *D'un entretien de la parole*, texte tardif, mais rétrospectif de l'auteur¹³⁸.

Par la suite, c'est dans la continuité des travaux de Husserl contre le psychologisme et le relativisme que Heidegger fait ses premiers pas en phénoménologie, produisant ses premières publications dans le contexte des questions soulevées par les *Investigations Logiques* de son maître en 1912¹³⁹. Il est donc très clair que Heidegger, bien avant *Être et temps*, non seulement était intéressé à la logique, mais s'était aussi engagé dans les débats contemporains autour de ces questions.

Mais cet intérêt ne s'arrête pas aux œuvres antérieures à *Être et temps*. Entre 1925 et 1934, note John Sallis, Heidegger donne quatre cours ayant la logique comme sujet¹⁴⁰. Le dernier cours, *La logique comme question en quête de l'essence du langage*, est assurément l'un

¹³⁷ Jitendra Nath Mohanty, « Heidegger on logic », in *Heidegger Reexamined, vol. 4 : Language and the Critique of subjectivity*, California, Routledge, 2002, 107-108.

¹³⁸ Martin Heidegger, « D'un entretien de la parole », in *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, 92.

¹³⁹ John Sallis, « The logic of thinking », in *Heidegger and Language*, Indiana University Press, 2013, 92.

¹⁴⁰ Sallis, « The logic of thinking », 93-98.

des plus importants de Heidegger¹⁴¹. On retrouve l'attestation de l'importance de ce cours par Heidegger lui-même dans *D'un entretien de la parole* où il évoque rétrospectivement son cours comme l'un des passages fondamentaux de son cheminement de pensée¹⁴². Dans ce cours de l'été 1934, Heidegger se donne la tâche d'«ébranler la logique comme telle depuis son commencement, réveiller et faire saisir sous ce terme de logique l'idée d'une tâche originale¹⁴³ ». Si la logique doit être ébranlée, c'est qu'elle constitue la médiation à travers laquelle toute pensée du langage se meut. En ce sens, seule une réflexion qui aura, au préalable, interrogé ses présupposés logiques, sera en mesure de saisir le langage de manière originale. Si la réflexion heideggérienne sur le langage doit comporter un ébranlement nécessaire de la logique, c'est pour rendre accessible son fondement, le *λόγος*. Cette pensée du *λόγος* originale, ce n'est rien d'autre que la pensée du langage comme poésie qui est caractéristique de ce que nous nommons généralement la pensée du second Heidegger. Il n'est pas étonnant que ce cours de logique de 1934 précède immédiatement le cours sur *Le Rhin et La Germanie* de Hölderlin de 1934-1935. Par là, il apparaît clairement que le questionnement logique et la pensée de la poésie apparaissent comme étant deux moments d'un même questionnement, le premier préparant le second.

Si Heidegger dans les années 30 a comme projet de refonder la logique dans le phénomène plus originaire du langage, il semble que dans les années 50 l'auteur soit plus sévère envers la logique. On retrouve un passage assez dur dans *La lettre sur l'humanisme* où la logique

¹⁴¹ Jean Greisch parlera de ce cours comme étant la « révolution copernicienne » de Heidegger lui-même. Jean Greisch, « De la logique philosophique à l'essence du langage : la « révolution copernicienne » de Heidegger », *Philosophie* 2001/2002 69, 2001/2.

¹⁴² Heidegger, « D'un entretien de la parole », 93.

¹⁴³ Martin Heidegger, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, trad. par Frédéric Bernard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2008, 8.

est associée à l'humanisme, c'est-à-dire à une position métaphysique aux conséquences extrêmement lourdes, puisqu'elle pose l'être humain comme étant le fondement ultime de la réalité, étant ainsi l'achèvement du nihilisme occidental. Heidegger, dans sa critique de l'humanisme, en vient donc à rejeter complètement la logique, affirmant qu'en toute défense de la logique « règne en maître inconnu et incontesté » l'irrationalisme, puisque la logique « croit pouvoir esquiver une méditation sur le λόγος et sur l'essence de la *ratio* qui en lui trouve son fondement¹⁴⁴ ». Il ne s'agit que de rappeler que ce jugement sévère de Heidegger sur la logique est le produit d'un long débat avec cette dernière, ayant plusieurs tentatives pour lui redonner un sens.

S'il nous apparaît nécessaire d'avoir rappelé la progression historique de la pensée heideggérienne sur la question de la logique, c'est pour plusieurs raisons. Premièrement, nous sommes en mesure de voir que cette remise en question de la logique se produit de manière progressive dans la pensée de Heidegger, et qu'elle provient d'un long processus qui s'articule de manière différente selon les époques, qui emprunte les voies de la reprise, de la sauvegarde et de la critique. En ce sens, ce tableau historique vient relativiser toute vision d'un premier et second Heidegger, en en soulignant la progression continue de son questionnement sur la logique.

Dans la continuité de la présente étude consacrée à l'ouverture de l'être-au-monde du *Dasein*, sommes en mesure de voir en *Être et temps* l'une des formulations les plus importantes dans le cheminement de son auteur : l'énoncé, et du coup, la logique elle-même, se fonde dans une vérité qui la précède, celle de l'existence du *Dasein*. Il s'agit d'un pas important pour

¹⁴⁴ Martin Heidegger, « La lettre sur l'humanisme », in *Questions III & IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, 108-109.

comprendre la conception du langage dans *Être et temps*. Le projet d'ébranlement de la logique, quoique pas encore formulé de manière expresse, trouve néanmoins plusieurs traces dans ce texte. Pour dégager ce qui s'y dessine déjà, nous aimerions relever quatre passages où, à la faveur d'une lecture rétrospective, nous sommes en mesure de deviner l'ébauche de son projet à venir, celui de la destruction de la logique en faveur d'une pensée du langage comme poésie :

1/ On retrouve une première trace de ce projet au § 7 de l'introduction d'*Être et temps* où il est question de définir la méthode de recherche de l'ouvrage, c'est-à-dire la phénoménologie. La méthode phénoménologique doit être comprise selon le sens des termes *phénomène* et *logos*. Si le phénomène est compris comme un « ce-qui-se-montre-en-lui-même », le *logos* est un « faire-voir¹⁴⁵ ». Or, on a tendance à réduire le *logos* à l'énoncé comme jugement :

Mais comment le « discours » peut-il ainsi se modifier que λόγος se mette à signifier tout ce qu'on vient d'énumérer, et cela à l'intérieur de l'usage linguistique scientifique ? Même lorsque λόγος est entendu au sens d'énoncé, mais l'énoncé lui-même au sens de « jugement », alors il est encore tout à fait possible que cette traduction apparemment légitime manque la signification fondamentale, spécialement si le jugement est conçu au sens de quelque « théorie du jugement » contemporain. Le λόγος ne signifie point, et en tout cas point principalement le jugement tant que l'on entend par là une « liaison » ou une « prise de position » (acquiescement – refus)¹⁴⁶.

Le λόγος compris par la logique comme ἀπόφανσις, n'est ni la seule manière d'approcher le discours, ni la manière la plus fondamentale et primaire. De cette manière, l'introduction d'*Être et temps* prépare les paragraphes 33-34, étant de cette manière une des premières formulations de la problématique de la logique au sein de l'ouvrage.

2/ On retrouve une deuxième trace de cette volonté d'ébranlement de la logique à la toute fin de l'introduction d'*Être et temps* quand Heidegger évoque la difficulté dans laquelle il se

¹⁴⁵ *Être et temps*, 44-45 (SZ, 30-32).

¹⁴⁶ *Être et temps*, 45 (SZ, 32).

trouve face aux nombreuses formulations téméraires de son ouvrage : « Or pour la tâche à l'instant indiquée, ce ne sont pas seulement les mots qui manquent le plus souvent, mais avant tout la "grammaire"¹⁴⁷ ». La rudesse apparente avec laquelle Heidegger traite la langue tient à la nature sclérosée de son usage. Pour le projet de Heidegger, il semble que l'usage habituel des concepts traditionnels rende difficile la tâche entreprise par l'auteur, d'où l'idée gadamérienne de « pénurie de langage¹⁴⁸ » dont pâtit tant la pensée de son maître. De manière plus fondamentale, la « grammaire » elle-même, ou du moins, la grammaire s'articulant selon la logique, apparaît comme un obstacle au projet de réveiller la question de l'être. Dans cette situation, la tâche de la philosophie pour Heidegger semble être « d'empêcher que *la force des mots les plus élémentaires* où le *Dasein* s'exprime ne soit rabattue par le sens commun sur une incompréhensibilité¹⁴⁹ ». Si une grammaire appropriée semble manquer pour Heidegger, c'est notamment dû au fait que le rapport qu'entretiennent la structure de la chose et celle de l'énoncé en est une des plus ambiguës : est-ce la chose qui, en elle-même, possède la structure de l'énoncé (est-ce une chose qui « porte sur elle » ses prédicats) ou bien est-ce la structure de l'énoncé que nous plaquons sur la chose¹⁵⁰ ? Suivant la conceptualité avec laquelle nous posons la question, il semble que la chose soit appréhendée selon des présuppositions métaphysiques — provenant essentiellement de la pensée grecque — lourdes de conséquences. De ce constat, il apparaît

¹⁴⁷ *Être et temps*, 50 (SZ, 39).

¹⁴⁸ Hans-Georg Gadamer, « Martin Heidegger à 85 ans », in *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, 136. L'anecdote racontée par Gadamer est surprenante en ce qu'elle renverse les préjugés communs dont est victime la pensée heideggérienne, sinon la philosophie allemande en général. Il semble plutôt dans ce passage que Heidegger pâtissait réellement de la difficulté à trouver un langage approprié à l'être qui correspondait à sa vision.

¹⁴⁹ *Être et temps*, 178 (SZ, 220).

¹⁵⁰ Martin Heidegger, « L'origine de l'oeuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962, 21-22.

nécessaire pour Heidegger d'effectuer un « déplacement de la science du langage sur des fondements ontologiques plus originaires¹⁵¹ ».

3/ Le paragraphe sur l'énoncé est une autre trace importante de ce désir d'ébranlement de la logique dans la mesure où il soutient que l'énoncé, le « lieu » traditionnel de la vérité, est dérivé d'un *λόγος* plus originare « enraciné dans l'analytique existentielle du *Dasein*¹⁵² ». La nécessité d'effectuer ce déplacement de l'énoncé au *Dasein* est de « libérer la grammaire de la logique¹⁵³ ». Une autre grammaire doit être rendue possible, et cela n'est possible que si elle est cette fois-ci libérée au préalable de la logique comme telle. Or, pour ce faire, explique Heidegger, il faut expliciter les structures aprioriques du parler en tant qu'existential.

4/ C'est précisément ce que fera le paragraphe suivant portant sur la parole, dernière trace que nous avons trouvée. En soulignant le caractère secondaire de l'énoncé par rapport à la vérité première de l'ouverture du *Dasein* et ses moments constitutifs, Heidegger rend possible une nouvelle approche du parler, cette fois-ci comme mode d'être fondamental du *Dasein*. Le parler est l'articulation de ce qui se donne à travers l'ouverture de l'affectivité et le comprendre. Nous verrons comment cela s'articule lors de notre explicitation du parler.

Il nous apparaît clairement que les quatre passages évoqués — le concept de logos, la fin du paragraphe 7, le paragraphe 33 et le paragraphe 34 — sont bel et bien l'une des formulations, les plus importantes traces, quoique pas encore problématisées pour elles-mêmes, d'un questionnement de longue haleine sur la question de la logique et du langage en général. Malgré les différentes remises en cause de son *magnum opus*, il semble qu'ici sur la question

¹⁵¹ *Être et temps*, 126 (SZ, 142).

¹⁵² *Être et temps*, 138 (SZ, 160).

¹⁵³ *Être et temps*, 126 (SZ, 142).

du langage — comme sur plusieurs autres questions en réalité – *Être et temps*, comme l'évoque pertinemment Peter Odabachian, « semble contenir en germe ce qui viendra par la suite¹⁵⁴ ». Afin de mieux saisir l'articulation concrète de ce problème en 1927, examinons pourquoi Heidegger fait de l'énoncé un phénomène dérivé.

1.2. EXPLICITATION ET ÉNONCÉ

Il peut paraître étrange que l'énoncé apparaisse dans la continuité de l'exposition de l'affectivité, du comprendre et l'explicitation, c'est-à-dire au sein même de l'analyse existentielle de l'être-à. Au premier abord, on peut se demander pourquoi l'énoncé est traité à cet endroit précis de l'ouvrage, alors que cette notion n'est manifestement pas un mode d'être du *Dasein*. C'est que le paragraphe qui lui est consacré cherche d'abord à souligner le caractère dérivé de l'énoncé. Heidegger expose trois raisons qui expliquent pourquoi, dans le présent contexte, s'intéresser à l'énoncé est pertinent.

D'abord, l'énoncé nous permet de comprendre comment la structure du « comme », constitutive du comprendre, peut être modifiée¹⁵⁵. Ensuite, l'analyse de l'énoncé consiste en un retour critique sur l'interprétation grecque du λόγος comme remise en question de certains présupposés antiques¹⁵⁶. Finalement et dans la continuité de la seconde raison, ce passage est la première formulation de la destruction — telle qu'entreprise au paragraphe 44 — de la compréhension grecque de la vérité, faisant de l'énoncé « le “lieu” primaire et véritable de la vérité¹⁵⁷ ». En remettant en question le caractère premier de l'énoncé par rapport à l'accès à la vérité des choses, Heidegger prépare aussi ses réflexions ultérieures sur le langage. Une

¹⁵⁴ Peter Odabachian, « Élever et éveiller », in *Qu'appelle-t-on un séminaire? La pédagogie heideggérienne*, tome 10, sous la dir. de Christophe Perrin, Bucarest, Zeta Books, 2015, 35.

¹⁵⁵ *Être et temps*, 134 (SZ, 154).

¹⁵⁶ Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 252.

¹⁵⁷ *Être et temps*, 134 (SZ, 154).

méditation sur l'essence du langage ne se réduit plus ainsi à la logique de l'énoncé. Que l'énoncé soit traité au chapitre V n'est plus étrange pour nous, dans la mesure où son exposition consiste en une désobstruction du questionnement sur le langage.

Loin d'affirmer que l'énoncé ne participe nullement à l'accès à l'étant et n'a aucun rapport avec la vérité, Heidegger veut simplement montrer que l'énoncé n'est pas premier, mais se fonde sur un phénomène plus originaire. Avant de montrer comment l'énoncé résulte d'une modification de la structure du « comme », Heidegger présente d'abord l'énoncé en ses trois significations interdépendantes¹⁵⁸.

L'énoncé (*Aussage*) est premièrement une *mise en évidence* (*Aufzeigung*). En tant que reprise de la conception du *λόγος* comme apophantique, l'énoncé fait voir en montrant (*aufzeigen*) la chose en ce qu'elle est elle-même. Ce que révèle l'énoncé « le marteau est lourd », c'est le marteau lui-même. Cette première acception de l'énoncé rend possible la seconde, c'est-à-dire l'énoncé comme prédication (*Prädikation*). L'étant mis en évidence peut ensuite être déterminé par un prédicat. En ce sens, l'énoncé comme prédication « *restreint* justement d'abord le voir à ce qui se montre (le marteau) comme tel, afin de rendre *expressément* manifeste, par la *restriction* expresse du regard, le manifeste en sa détermination¹⁵⁹ ». C'est dire que la prédication restreint le regard en ce que, dans l'énoncé « Le marteau est lourd », l'étant en question n'est considéré qu'eu égard à sa lourdeur, et non autre chose. Finalement, l'énoncé est une communication (*Mitteilung*). Un étant est premièrement mis en évidence, puis ensuite sa monstration peut être partagée. Compris en ce sens, l'énoncé est un « faire-voir-avec »¹⁶⁰. Il

¹⁵⁸ *Être et temps*, 134-135 (SZ, 154-155).

¹⁵⁹ *Être et temps*, 134-135 (SZ, 155).

¹⁶⁰ *Être et temps*, 135 (SZ, 155).

s'agit d'un « partage de la vue commune sur ce qui se manifeste » comme un des modes de l'être-avec en son « appartenance à un monde commun, à celui justement où se rencontre l'étant montré dans l'énonciation¹⁶¹ ». De ces trois moments, Heidegger tire la structure unitaire du phénomène : l'énoncé est « une *mise en évidence communicativement déterminante*¹⁶² ».

Maintenant que nous avons vu la définition unitaire de l'énoncé, il est possible de voir en quoi il est dérivé. L'énoncé étant principalement une mise en évidence, il fait voir l'étant tel qu'il se montre lui-même. Or, pour que l'étant puisse être mis en évidence, il doit au préalable se montrer. Ainsi, l'énoncé ne peut être premier, puisqu'il dépend de la monstration de l'étant lui-même. L'énoncé en lui seul demeurerait insuffisant en ce qu'il ne peut s'établir que sur la base de l'être-au-monde, le lieu de toute monstration des choses. De cette manière, il est clair que l'énoncé, dans la perspective de Heidegger, se fonde ainsi sur une explicitation préalable.

Nous pouvons voir au sein même de l'énoncé la structure de l'explicitation telle que nous l'avons vu précédemment. En tout énoncé, il y a une pré-acquisition à l'œuvre. Toute prédication ou détermination de l'étant doit correspondre à une perspective qui puisse s'orienter sur l'étant tel qu'il se donne. On pourrait donc dire que c'est l'étant lui-même qui est le « quelque part » ou la base sur laquelle se fonde l'énoncé. De manière semblable, la manifestation de l'étant oriente toute possible énonciation en ses différents modes d'apparition. Ainsi, l'étant possède sa propre pré-vision. Finalement, l'énoncé n'est possible que sur le fond d'une conceptualité déterminée qui le rend possible. Pour pouvoir dire que « le marteau est lourd », il faut d'abord présupposer l'anti-cipation de la langue, laquelle « abrite à chaque fois déjà en soi

¹⁶¹ Kelkel, *La légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger*, 271.

¹⁶² *Être et temps*, 135-136 (SZ, 156).

une conceptualité élaborée¹⁶³ ». Pré-acquisition, pré-vision et anti-cipation sont donc toujours préalables à tout énoncé.

Pour ces raisons, non seulement l'explicitation ne se réduit pas à l'énoncé, comme c'est le cas dans plusieurs traditions philosophiques, mais l'énonciation est elle-même une forme dérivée d'une explicitation plus originaire. Pour que l'explicitation et ses trois composantes deviennent un énoncé, il faut que le « comme » subisse une modification. En se servant d'une terminologie un peu complexe, surtout en sa traduction française, Heidegger évoque cette modification comme suit : « Le *avec-quoi à-portée-de-la-main* de l'*avoir-affaire-à...*, de l'exécution, devient le "*ce-sur-quoi*" de l'énoncé qui met au jour¹⁶⁴ ». Ce qu'il faut comprendre c'est que dans l'explicitation quotidienne, l'étant est compris comme à-portée-de-la-main. Ainsi, une chaise par exemple, est explicitée dans son usage selon différentes modalités : elle est prise et comprise comme ce sur quoi on s'assoit ou ce que l'on peut vendre ou briser. Dans l'explicitation quotidienne, nul besoin d'énonciation, d'auto-réflexion, de retour sur soi ou même de pensées : on s'assoit sur la chaise sans plus. Saisi dans un jugement énonciatif, l'étant cesse d'être pris dans ses différentes possibilités d'usages pour être objectivé dans une possibilité de son explicitation déterminée, celle d'être l'*objet sur lequel* on parle. La chaise comme objet de l'énoncé cesse d'être un étant à-portée-de-la-main pour devenir l'objet sous-la-main d'un énoncé. Le *Dasein*, explique Kelkel, oublie « la disponibilité [de l'étant] qui est comme escamotée au profit de la simple "subsistance" qui se découvre¹⁶⁵ ». L'étant, dans la modification du « comme » est « arraché » à la totalité de tournure à laquelle il appartenait : la

¹⁶³ *Être et temps*, 136 (SZ, 157).

¹⁶⁴ *Être et temps*, 136 (SZ, 158).

¹⁶⁵ Kelkel rappelle que le « comme » apophantique ne s'oppose pas au « comme herméneutique », il répond simplement à une autre visée, à une tournure bien précise du monde, sans qu'il ne l'épuise. Kelkel, *La légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger*, 275.

chaise de l'énoncé, on ne s'y asseoit plus. C'est en détachant la chose de son usage et en en faisant l'objet d'une énonciation thématique ayant des propriétés observables par un regard avisant, donc toujours objectivant, que l'énoncé comme tel est possible. Mais, souligne Heidegger, il ne faut pas oublier ce « détachement » ou cet « arrachement », puisqu'il s'agit là de la trace de l'appartenance première de l'étant au « comme » herméneutique, duquel le « comme » apophantique est dérivé. En ce sens, le « comme » herméneutique et le « comme » apophantique ne sont nullement cooriginaires, puisque le second est une spécialisation du premier¹⁶⁶.

Nous avons évoqué le paragraphe 33 comme l'une des traces d'un projet plus grand de libérer le langage de la logique, qui trouvera plusieurs expressions dans la pensée ultérieure de Heidegger. Ce que révèle la secondarité de l'énoncé par rapport à l'explicitation, c'est que « la "logique" du λόγος est enracinée dans l'analytique du *Dasein*¹⁶⁷ ». En ce sens, l'énoncé dépend et se fonde sur l'ouverture du *Dasein*.

Bien que la question du rapport de la logique et du langage ne soit pas traitée explicitement pour elle-même dans *Être et temps*, on peut néanmoins affirmer que cette œuvre de Heidegger représente assurément l'une des étapes les plus importantes de cette réflexion en ce que l'énoncé dérive de l'analytique existentielle. Cette dernière possède sa propre ouverture, dont les moments constitutifs sont l'affectivité et la compréhension. Seulement, un troisième existentiel est évoqué comme constituant cette ouverture, c'est-à-dire le parler. Il nous apparaît ainsi que la désobstruction du langage — telle qu'elle se manifeste dans le cours de logique de 1934 — trouve ici déjà l'une de ses premières expressions, celle du langage en tant que parler

¹⁶⁶ Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, 202-203.

¹⁶⁷ *Être et temps*, 138 (SZ, 160).

comme existential. L'apparition de la problématique du langage sous la forme de l'existential du parler possède une formulation aux allures transcendantales — qui empêche sa pleine expression — que l'auteur remettra en question dans les années qui vont suivre. Pris dans le langage de l'ontologie fondamentale et de l'analytique du *Dasein*, il est évident pourquoi Heidegger dans ses réflexions sur le langage, avoue lui-même s'être « trop tôt aventuré trop loin¹⁶⁸ ».

2. LE PARLER

Le comprendre a la possibilité de s'appropriier lui-même ce qu'il comprend et s'explicité de cette manière. Une possibilité de l'explicitation est l'énoncé où l'étant est détaché de son contexte initial pour faire ensuite l'objet d'un énoncé thématique. La question du langage, bien que jamais abordée de manière explicite dans ces différents passages, est néanmoins présente depuis le tout début de l'analyse de la constitution existentielle du Là : « Que la parole ne devienne *que maintenant* notre thème, cela doit indiquer que ce phénomène a ses racines dans la constitution existentielle de l'ouverture du *Dasein*¹⁶⁹ ». En effet, on se souvient que Heidegger, au tout début du chapitre cinq affirmait que l'affectivité et le comprendre étaient « déterminés » par le parler¹⁷⁰. Tout autant indérivable et cooriginnaire qu'eux, le parler est l'une des articulations de la constitution de l'ouverture du *Dasein*¹⁷¹. Au sein de l'analyse existentielle du

¹⁶⁸ Heidegger, « D'un entretien de la parole », 93.

¹⁶⁹ *Être et temps*, 138 (SZ, 160).

¹⁷⁰ *Être et temps*, 120 (SZ, 133).

¹⁷¹ Charles Taylor considère ce déplacement de la problématique du langage sur un autre terrain que la conception instrumentale du langage comme participant d'une tendance historique débutant au 18^e siècle en Allemagne. Ce « changement révolutionnaire dans la compréhension du langage » est ce que l'auteur nomme la conception « expressive-constitutive » du langage. Ce geste doit donc être compris comme étant un moment participant à un contexte beaucoup plus large et qui sera étudié pour lui-même par d'autres auteurs, comme Gadamer ou Ricoeur, notamment. On peut se référer à Charles Taylor, « Heidegger on Language », in *The Blackwell companion to Heidegger*, Oxford, Blackwell publishing Ltd, 2005.

comprendre et de l'explicitation doit être mis en lumière le moment langagier qui y est à l'œuvre :

Le parler *est existentiellement cooriginnaire avec l'affection et le comprendre*. La compréhension, même antérieurement à l'explicitation appropriante, est toujours déjà articulée. Le parler est l'articulation de la compréhension. Il est donc déjà fondamental à l'explicitation et à l'énoncé¹⁷².

Il s'agit maintenant de rendre explicite le rôle du parler dans la constitution existentielle, c'est-à-dire, plus fondamentalement, de présenter le rôle du langage dans le rapport premier et fondamental du *Dasein* à son monde.

2.1. LE PARLER, LE SENS ET LE TOUT DE SIGNIFICATION¹⁷³

Nous ne pouvons parler de la conception du langage dans *Être et temps* que de manière impropre. En effet, le langage (*Sprache*) comme tel dans cet ouvrage n'est abordé que dans l'horizon du parler (*Rede*) comme existentiel. Marlène Zarader a raison de dire que la traduction de ce passage est généralement inadéquate¹⁷⁴. Or ce passage est central pour nous, dans la mesure où il introduit les concepts fondamentaux pour notre étude. En ce sens, il semble nécessaire de bien s'assurer de la traduction de ces termes pour bien saisir leur rôle dans la suite de l'ouvrage.

Rede, traduit par « le parler » par Martineau, doit être compris, toujours selon Zarader, en reprenant la traduction effectuée par Greisch, comme le discours. Peu importe la traduction choisie, l'important est de comprendre ce qu'indique le terme. Nous avons souvent souligné le déplacement opéré par Heidegger de plusieurs concepts par rapport à la tradition ; *Être et temps*

¹⁷² *Être et temps*, 139 (SZ, 161).

¹⁷³ Pour le bien de notre propos, précisons que nous traduirons *Sprache* parfois par langue, parfois par parole selon le contexte. Ce qui motive ce choix, c'est que le terme de parole manque plusieurs implications, souvent très concrètes, que le terme de langue marque mieux. Si le terme de parole a l'avantage de rappeler que la langue est un mode d'être du *Dasein*, il ne faut pas oublier qu'il s'agit toujours d'une langue particulière.

¹⁷⁴ Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 260.

s'efforce toujours de faire remonter des concepts fondamentaux de la philosophie, comme vérité, passion, connaissance, logique, temporalité, etc. à des modes d'être existentiels du *Dasein*. En ce sens, plusieurs concepts traditionnels sont ramenés à des attitudes de l'existence soucieuse d'elle-même. Le langage doit être compris selon cette même logique : loin d'être un système de signes objectifs et détachés, le langage c'est l'acte discursif lui-même. Si Martineau traduit ce terme par parler, c'est que l'acte de parler du *Dasein* est le phénomène fondamental et primaire de tout langage. Le langage comme parler doit toujours être compris à partir de l'existence soucieuse d'elle-même. Sa conception est donc la plus éloignée de l'approche traditionnelle du langage. Heidegger refuse ainsi de prendre le langage là où la philosophie et la science du langage prennent le phénomène, c'est-à-dire comme « système autonome qui aurait sa loi en lui-même¹⁷⁵ ». Ce « système autonome » de mots, de syntaxe, de grammaire, dans lequel le *Dasein* trouve des mots déjà prêts à être énoncés, Heidegger le nomme la *Sprache*, qui est traduite par « la parole » par Martineau et par « la langue » par Zarader. L'important ici c'est que ce que nous appelons généralement la langue ou le langage, que Martineau traduit par parole, se fonde dans le parler, c'est-à-dire dans un existentiel fondamental du *Dasein*¹⁷⁶. La relation entre parler et parole étant clarifiée selon les termes allemands, il s'agit maintenant de comprendre la structure propre au parler en ses différents moments.

Lors de notre exposition de la conception heideggérienne du comprendre, nous avons abordé la question du sens comme se rapportant essentiellement au monde et à ses multiples tournures. Le sens c'est la direction dans laquelle et à travers laquelle tout étant apparaît ; c'est

¹⁷⁵ Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 261.

¹⁷⁶ La conception heideggérienne du langage consiste en une remise en question de la conception moderne du langage comme signes qui renvoient à une chose qui lui est indifférente. Pour voir comment cela s'opère, on peut se référer à Beaufret, « Du logos au langage », in *Dialogue avec Heidegger* tome III, Paris, Les éditions de Minuit, 1974, 70-89.

le pour... qui a toujours la possibilité d'être approprié, donc d'être explicité. Le paragraphe 34 vient mettre en évidence l'apport du langage dans ce rapport du *Dasein* et de son monde dans le sens et la significativité. C'est que l'explicitation est toujours déjà d'une certaine manière articulée, donc traversée dès le départ par le langage :

Ce qui est articulable dans l'explicitation, donc déjà plus originairement dans le parler, nous l'appelons le sens [*Sinn*]. Ce qui est comme tel articulé dans l'articulation proprement parlante [*in der redenden Artikulation*], nous l'appelons le tout de signification [*Bedeutungsganze*]. Celui-ci peut être analysé en significations [*Bedeutungen*]. Les significations, en tant que ce qui est articulé dans l'articulable, sont toujours signifiantes [*sinnhaft*]¹⁷⁷.

Dans ce court passage d'une grande densité se jouent les différentes notions qui constituent la structure du parler comme existentiel. La difficulté s'accroît en ce que cette structure est à la fois exposée très rapidement et n'est par la suite plus reprise dans le reste de l'ouvrage. L'explicitation, dit ce texte, ne serait rien d'autre que le lieu d'articulation du sens, donc de l'appropriation de ce qui est compris dans le comprendre. Le parler, selon le passage précédent, se rapporte à l'articulation du sens présent dans l'explicitation. Nous l'avons suffisamment répété, le sens n'a rien à voir avec un contenu mental, mais se rapporte toujours au monde et ses tournures. De la même manière, l'explicitation est la mise en rapport de l'étant au sein de la tournure alors que le parler est l'articulation de ce processus, déjà à l'œuvre dans toute explicitation. Par exemple, lorsque je m'assois sur une chaise, il y a bel et bien un sens, une explicitation et une articulation de cet acte. Le sens de la chaise, lorsqu'il est explicité, est le « servant-à-s'asseoir ». Mais ce rapport, bien qu'unitaire, est aussi articulé. Dans l'acte de m'asseoir (puisque'il s'agit principalement de l'acte et non simplement de l'énoncé) il y a une pluralité de moments en jeu, comme un « je », une chaise et un « s'asseoir », qui ensemble forment une

¹⁷⁷ *Être et temps*, 139 (SZ, 161).

situation unitaire, venant toujours ensemble et ne pouvant être séparés que thématiquement. Ce phénomène unitaire, c'est ce que Heidegger nomme le tout de signification. Ce tout de signification étant lui-même une articulation, possède donc ses moments articulés, ce que Heidegger nomme les significations.

Ce qui se dégage de cette analyse de la structure du parler, c'est que l'explicitation du sens est rendue possible par un acte d'articulation préalable¹⁷⁸. Cette articulation c'est précisément le parler comme mode d'être du *Dasein* qui, en parlant, articule une unité en ses différents moments. On voit donc pourquoi Heidegger affirme au début du paragraphe 34 qu'il a toujours été question du parler depuis le début. En effet, dans la tournure du monde elle-même est comprise une articulation préalable qui introduit les différents étants à-portée-de-la-main dans une tournure articulée. En ce sens, tout comme l'affectivité et le comprendre, le parler participe à la constitution du Là en ce qu'il articule ces dernières¹⁷⁹. On pourrait dire que la place du parler dans l'être-au-monde c'est précisément d'être le tiret qui relie et distingue à la fois l'être, le « à » et le monde, dans une unité articulée.

À partir de là, le parler comme existentiel devient parole, ou langue selon la traduction, c'est-à-dire comme totalité de mots (je, chaise, l'acte de s'asseoir) se rapportant toujours à une tournure mondaine articulant son sens. Ces mots sont trouvables eux-mêmes comme des à-portée-de-la-main à l'aide desquels le *Dasein* comprend et articule son monde, toujours selon la spécificité des différentes langues. Mais la parole peut aussi être « morcelée en choses-mots sous-la-main¹⁸⁰ ». Cette langue comme choses-mots, c'est précisément celle de la linguistique,

¹⁷⁸ Le parler apparaît de cette manière comme un phénomène préalable à toute explicitation. Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 262-263.

¹⁷⁹ Gorner, *Heidegger's Being and Time. An Introduction.*, 88. ; Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-world. A commentary on Heidegger's Being and Time.* The MIT Press, 1990, 218.

¹⁸⁰ *Être et temps*, 139 (SZ, 161).

de la philosophie du langage ou tout simplement celle que nous trouvons dans les dictionnaires. Elle a précisément été arrachée à la tournure dans laquelle elle apparaît de prime abord pour être introduite ensuite dans une autre tournure, celle de la vision sous-la-main objectivante. Seulement, le plus souvent, dans son usage, le parler s'exprime toujours en une parole (Martineau) ou une langue (Zarader/Greisch) qui articule l'être-au-monde. Il n'y a donc jamais des mots auxquels l'esprit attache des significations. Il y a d'abord du sens s'articulant en significations qui peuvent venir ensuite à la parole¹⁸¹.

L'articulation du parler possède sa propre articulation de moments différents. Heidegger relève quatre moments : le ce-sur-quoi, le parlé comme tel, la communication, puis l'expression. D'abord, Heidegger évoque le ce-sur-quoi (*Worüber*) du parler. Le parler porte toujours sur quelque chose dont il est question. Le ce-sur-quoi est toujours abordé selon « le parlé comme tel » (*Geredetes als solches*). La chose constituant le ce-sur-quoi du parler peut être dite de plusieurs manières différentes. Qu'une chose puisse être dite de plusieurs manières, cela pointe vers le fait que la chose est toujours abordée selon « un certain point de vue » et « dans ses certaines limites » propres à son énonciation¹⁸². *Exercices de style* de Raymond Queneau en est l'exemple parfait car le même évènement est nommé de 99 manières différentes. Ce qui devient clair à la lecture de ce texte, c'est que toute chose et tout évènement apparaît toujours à partir des limites circonscrites par la langue.

Le parlé rend possible la communication (*Mitteilung*). L'affectivité et le comprendre trouvent leur articulation dans le parler. Ce que rend possible la communication, c'est la possibilité de partager l'affectivité et la compréhension avec d'autres. Il faut toutefois écarter

¹⁸¹ Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 263.

¹⁸² *Être et temps*, 139 (SZ, 162).

un malentendu. La communication concernant l'affectivité et le comprendre, il faut toujours garder en tête que celles-ci sont des ouvertures, et non un intérieur subjectif : « La communication n'est jamais quelque chose de tel qu'un transport de vécus, d'opinions et de souhaits, par exemple, de l'intériorité d'un sujet à celle d'un autre¹⁸³ ». La communication c'est la possibilité de partager une certaine ouverture dans laquelle le *Dasein* se trouve avec les autres. Finalement, le parler a comme dernière articulation l'exprimer (*Sichaussprechen*). Dans la continuité de ce que nous venons de dire, l'expression ne se rapporte pas à une intériorité qui s'extérioriserait en mots, mais plutôt au fait que le parler concerne toujours « le dehors ». L'exprimer signifie ainsi que le parler concerne toujours l'ouverture du *Dasein* en ce que celui-ci est déjà auprès des choses avec les autres. Ces quatre moments sont l'articulation d'une totalité.

Dans la perspective de Heidegger, les différentes sciences du langage ont abordé certaines de ces articulations, sans jamais parvenir à leur structure unitaire. Ce « tout » est à trouver dans le parler comme existentiel du *Dasein*. Dans un geste assez étrange, Heidegger n'énonce pas explicitement l'acception unitaire du parler. Plutôt, il évoque à la toute fin du § 34 que ces analyses étaient plutôt préparatoires à celles qui viennent, laissant ainsi la possibilité extérieure à *Être et temps* de circonscrire plus adéquatement les différentes notions en jeu dans un avenir¹⁸⁴.

183 *Être et temps*, 139 (SZ, 162).

184 À la fin du § 34, Heidegger n'avance aucune conclusion déterminante au sujet du parler comme existentiel, de la parole, des différentes sciences du langage., etc. Plutôt, il s'agit de questions ouvertes. On peut avoir l'impression que l'enjeu principal de ce passage est ailleurs que dans la structure du parler. Cela est d'autant plus important que l'essentiel des efforts que déploie Heidegger dans ce paragraphe sont consacrés à l'entendre et au faire-silence plutôt qu'à la structure unitaire du parler. C'est en suivant ce filon que nous développerons ces deux notions. *Être et temps*, 142 (SZ, 166).

Ce qui est néanmoins certain c'est que le parler ne reste jamais simplement un concept purement formel, mais se réalise toujours dans une langue déterminée. Pour Heidegger, ce sont les quatre moments que nous venons tout juste d'évoquer qui rendent possible quelque chose comme la parole ou la langue. Le rapport entre le parler et la parole, entre l'existential et la langue parlée concrète s'établit dans le fait que le *Dasein*, et de cette façon, le parler qui lui appartient, est toujours mondain : « Le parlé est existentiellement langue, parce que l'étant dont elle articule significativement l'ouverture a le mode d'être de l'être-au-monde jeté, assigné au "monde"¹⁸⁵ ». Le parler portant toujours sur quelque chose, est toujours lié au monde. La parole ou la langue parlée est la réalisation mondaine du parler comme existential. Ainsi, l'articulation de l'étant se trouve toujours dans une énonciation réalisée par une langue spécifiquement parlée. Toutefois, il ne faudrait pas interpréter ce constat comme une forme d'idéalisme langagier. Au contraire, comme nous l'avons vu, le tout de signification ne trouve pas son lieu originaire dans la subjectivité humaine. Bien qu'ouverte par le *Dasein*, la significativité appartient au monde lui-même. C'est le sens du monde qui s'achemine au langage. Ce que manifestent sens et parole, c'est l'intime unité de l'être-au-monde.

Il est important de mentionner rapidement le rôle très secondaire de la poésie dans ce passage. On sait très bien l'importance qu'aura la poésie dans la pensée ultérieure de Heidegger. Son évocation dans *Être et temps* importe dans la mesure où elle ne semble pas avoir une pertinence particulière en son rapport au parler. La poésie est comprise comme « communication des possibilités existentielles de l'affection » dans laquelle elle serait devenue « le but autonome du parler¹⁸⁶ ». Pour Beda Allemann, l'évocation très rapide de la poésie, ici et ailleurs dans *Être*

¹⁸⁵ *Être et temps*, 139 (SZ, 161).

¹⁸⁶ *Être et temps*, 140 (SZ, 162).

*et temps*¹⁸⁷, en fait de cette dernière au moins un mode significatif d'expression spontanée du *Dasein*, ce qui a déjà son importance. Seulement, la poésie ne semble pas jouir d'un avantage quelconque par rapport à la psychologie philosophique, l'anthropologie, l'éthique, etc¹⁸⁸. Cette conception de la poésie de l'époque montre simplement que la réflexion philosophique à l'égard du langage en général et son rapport à la poésie est en chemin, nécessitant plusieurs remises en question qui feront avancer le dialogue entre le penseur et le poète.

2.2. ENTENDRE ET FAIRE-SILENCE

À première vue, il peut paraître étonnant que le parler comme existentiel et ses différents moments soient si rapidement esquissés. La surprise s'accroît d'autant plus que la réflexion portant sur le parler et ses structures est entremêlée avec l'exposition de deux de ses possibilités : « À la parole en tant que parler (*rededen Sprechen*) appartiennent à titre de possibilités l'*entendre* et le *faire-silence*. C'est dans ces phénomènes que la fonction constitutive du parler pour l'existentialité de l'existence achève de se manifester complètement¹⁸⁹ ». Plusieurs aspects de ce passage sont assez renversants. D'abord, il faut noter l'absence de l'acte de parole lui-même au sein des « possibilités fondamentales » du parler. Si cela s'avère étonnant, c'est que le parler en tant qu'il est parlé est le point de départ traditionnel de toute pensée du langage, si bien qu'on a tendance à se limiter à cet aspect. À rebours de cette « évidence » du parler, Heidegger fait des possibilités du faire-silence et de l'entendre le point de départ de sa conception existentielle du langage, ce que toute science du langage aurait négligé. Il apparaît évident que les développements précédents avaient comme tâche de préparer ces deux notions. En effet, en

¹⁸⁷ Heidegger évoque notamment la fable d'Hygin sur le souci. *Être et temps*, 163 (SZ, 198).

¹⁸⁸ Beda Alleman, *Hölderlin et Heidegger*, trad. par François Fédier, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987, 115-117.

¹⁸⁹ *Être et temps*, 139 (SZ, 161).

comprenant le parler comme mode d'être du *Dasein* et non comme un « système de mots », ces deux possibilités deviennent maintenant visibles¹⁹⁰. Finalement, l'analyse de l'entendre et du faire-silence ne se limitent pas au § 34, mais aura un rôle fondamental au chapitre II de la seconde partie de l'ouvrage. On négligerait ainsi le rôle et l'effectivité du langage dans *Être et temps* si on ne voyait en l'entendre et le faire-silence deux des concepts les plus importants de l'ouvrage.

Si l'entendre (*Hören*) rend manifeste une chose importante, c'est l'intime rapport qu'entretiennent le comprendre et le parler. Cette connexion traverse même la langue en ce que nous pouvons dire lorsque nous n'avons pas entendu quelque chose que nous n'avons pas compris. De même qu'en français, dans la langue courante, on « s'entend bien » avec quelqu'un, voulant dire par là que, d'une certaine manière, nous nous comprenons. Ce rapprochement avec la compréhension montre que l'entendre comme possibilité du parler ne doit pas se limiter à la perception acoustique.

L'entendre (*Hören*) compris de manière existentielle doit être distingué de certaines approches plus traditionnelles ou courantes du même phénomène. Pour ce faire, il faut distinguer l'entendre comme possibilité du parler de deux autres notions : l'ouïr et l'écouter (*Horchen*)¹⁹¹. Selon une approche plus psychologisante de l'entendre, on devrait comprendre ce phénomène selon la faculté d'ouïe : il y a d'abord des datas sonores prenant la forme d'ondes qui sont

¹⁹⁰ Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 266.

¹⁹¹ Nous suivons ici la traduction de Martineau. En allemand, Heidegger ne distingue pas comme semble le faire le traducteur l'entendre, l'écouter et l'ouïr dans une conceptualité aussi circonscrite. Il semble y avoir deux sens au terme de *Hören* soit celui d'entendre comme possibilité du parler, et entendre au sens de la psychologie, ce que Martineau traduit par ouïr : « Auf dem Grunde dieses existenzial primären Hörenkönnens ist so etwas möglich wie *Horchen*, das selbst phänomenal noch ursprünglicher als das, was man in der Psychologie »zunächst« als Hören bestimmt, das Empfinden von Tönen und das Vernehmen von Lauten ». Nous reprenons l'ouïr avancé par Martineau pour sa commodité. *Être et temps*, 140 (SZ, 163).

perçues par l'oreille. Ces « bruits purs » seraient par la suite transformés par la conscience, l'esprit, le cerveau, etc. comme « tout phonologique » dont la signification est attribuée à la sensibilité par la subjectivité¹⁹². Or pour Heidegger, l'ouïr n'est pas premier en ce qu'il consiste en « une attitude fort artificielle¹⁹³ ». Ouïr des bruits purs demande d'opérer une abstraction des choses elles-mêmes qui se font entendre ; on doit mettre entre parenthèses la voiture, la mélodie de la musique, bref la chose qui se donne à nous, pour attirer son attention vers la « pureté » du bruit qui se donne à l'écoute. En ce sens, l'ouïr comme faculté psychologique se fonde sur une écoute préalable. L'écouter n'a certes pas le caractère « artificiel » ou « abstrait » de l'ouïr, en ce qu'il ne se détache jamais abstraitement des choses elles-mêmes :

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 ». En tant qu'essentiellement compréhensif, le *Dasein* est de prime abord auprès de ce qu'il comprend¹⁹⁴.

Si l'ouïr échoue à épuiser le phénomène de l'entendre, c'est qu'il met entre parenthèses l'être-au-monde en faveur d'un idéal de « pureté » du bruit perçu par une subjectivité détachée des choses. Pour Heidegger, l'entendre est premier et préalable, et il faut assurément faire un effort d'abstraction pour cesser d'entendre les choses¹⁹⁵. Plus tard, Heidegger ira même plus loin en affirmant que cette manière de prendre la chose, loin de saisir son essence, « l'insulte¹⁹⁶ ».

¹⁹² Kelkel, *La légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger*, 309.

¹⁹³ *Être et temps*, 141 (SZ, 164).

¹⁹⁴ *Être et temps*, 141 (SZ, 164).

¹⁹⁵ Kelkel, en évoquant ce passage, nous invite à cesser de nous laisser impressionner par la manière dont le psychologue explique les choses. Kelkel, *La légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger*, 309.

¹⁹⁶ Heidegger, « L'origine de l'oeuvre d'art », 23.

L'entendre manifeste plutôt que les choses que nous entendons sont ce qu'il y a de plus *près* puisque nous sommes toujours *auprès* d'elles.

Mais l'entendre ne se résume pas à la simple écoute du bruit des choses. Si Heidegger sent la nécessité de distinguer l'entendre (*Hören*) de l'écouter (*Horchen*) c'est sans doute pour éviter de réduire l'entendre à une faculté perceptive. En effet, l'entendre compréhensif ne se réduit pas au fait que le *Dasein* perçoit des sons par les oreilles. L'ouïr et l'écouter se fondent sur un entendre plus essentiel. De manière plus fondamentale et provocatrice, Heidegger affirme même que l'entente est si originaire que l'apparition des lobes auriculaires et du tympan est un pur hasard¹⁹⁷. Il s'agit assurément d'une thèse anthropologique assez singulière ; L'essentiel est de comprendre que l'entente est si originaire pour le *Dasein*, qu'elle constitue si intimement son être, qu'elle n'est pas simplement le fruit du hasard de l'évolution de ses organes corporels. C'est l'être entier du *Dasein*, en son ouverture fondamentale aux choses et aux autres, que se manifeste véritablement l'entendre. Conçu de cette manière, il est évident que l'entendre ne se réduit nullement à un sens particulier, à côté de la vue, l'odorat, etc., mais est plutôt un synonyme de l'ouverture.

Nous avons vu déjà que dans l'entendre se manifestait l'appartenance essentielle entre le *Dasein* et les étants à-portée-de-la-main au sein de son monde. Mais l'entendre manifeste aussi l'appartenance possible du *Dasein* et des autres : « Le fait de prêter l'oreille à..., d'avoir des oreilles pour..., est l'être-ouvert existentiel du *Dasein* en tant qu'être-avec envers les autres. L'entendre constitue même l'être-ouvert primaire et authentique du *Dasein* pour son pouvoir-

¹⁹⁷ Greisch faisant référence à (GA 20, 368). Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, 213.

être le plus propre, en tant qu'entente de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi¹⁹⁸ ». Le *Dasein* peut entendre la voix d'autrui qui lui parle et c'est dans cette entente qu'ils peuvent véritablement se comprendre l'un l'autre : l'entendre manifeste la possibilité d'être avec les autres, dans l'écoute de tout souhait, désir, conseil, secret, etc. L'entendre (*Hören*), dans son être-avec, est « obédient » (*hörig*) à autrui, c'est dans cette obédience « que se fonde pour lui toute appartenance [*zugehörig*]¹⁹⁹ », c'est-à-dire qu'en toute entente ou refus d'entente autrui se manifeste une appartenance essentielle avec les autres, à laquelle il ne peut se soustraire. Le parler comme entendre rend possible le fait que le *Dasein* puisse « se mettre à l'écoute de ce qui se dit en moi et en autrui²⁰⁰ ». Le *Dasein* n'est jamais un sujet pur isolé dans son monde personnel, parce qu'il est toujours une ouverture qui a la possibilité d'écouter toute forme d'altérité. À la construction d'un regard d'abord distant et objectif du sujet, Heidegger y oppose l'idée d'une paire d'oreilles tendues vers les choses et les autres.

De plus, l'entendre comporte aussi la possibilité de s'entendre soi-même en tant que la voix mystérieuse que chacun porte en soi. Entendre cette voix, c'est s'aviser de la possibilité de la saisie de son pouvoir-être le plus propre. L'écoute de cette voix, c'est précisément la possibilité fondamentale que Heidegger reconnaît au langage dans *Être et temps*²⁰¹. Ce qui est certain, c'est que ce passage d'*Être et temps* anticipe le chapitre deux de la deuxième partie de l'ouvrage. Si la voix de cet ami est mystérieuse, c'est qu'elle est en même temps celle de l'autre et celle du *Dasein* lui-même : « La voix qui appelle figure ou annonce l'autre en moi, elle est

¹⁹⁸ *Être et temps*, 140 (SZ, 163).

¹⁹⁹ *Être et temps*, 140 (SZ, 163).

²⁰⁰ Kelkel, *La légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger*, 308.

²⁰¹ Le faire-silence, l'écoute, l'appel et la réticence sont les possibilités fondamentales du parler dans *Être et Temps*. S'ils sont des concepts fondamentaux de cet ouvrage, c'est d'abord en ce qu'ils rendent possible l'attestation du *Dasein* authentique à soi-même. Le parler et ses possibilités rendent possible le passage de l'*Erschlossenheit* à l'*Entschlossenheit*, le dépassement du On et la saisie de ses possibilités les plus intimes d'être Soi-même.

comme « une puissance étrangère surgissant à l'intérieur du *Dasein*²⁰² ». Entendre cette voix, c'est précisément être ouvert au décalage qui peut exister entre l'être effectif et l'être possible du *Dasein*. Cette voix est familière au sens où elle provient du *Dasein* lui-même, mais elle est étrangère puisqu'elle provient d'une possibilité que le *Dasein* n'a pas encore réalisé. En ce sens, la voix n'est pas celle du *Dasein* lui-même, puisqu'elle provient de celui qu'il n'est pas encore, sans être pour autant totalement étrangère à lui²⁰³ ; il s'agit là de la présence de l'altérité au sein de ce qui est propre. Entendre cette voix qui appelle le *Dasein* à se détourner du bavardage et devenir lui-même, voilà l'attestation d'une possibilité d'authenticité à même le *Dasein*²⁰⁴.

La seconde possibilité essentielle du parler est le faire-silence (*Schweigen*). Il faut entendre ce mot en son sens transitif. Le faire-silence, ce n'est rien d'autre que l'action de se taire, de cesser de parler. Martineau traduit *Schweigen* par faire-silence, mettant l'accent sur le « faire » du silence. Or, ce que fait le plus souvent le *Dasein* c'est parler. Dans un geste assez intéressant en lui-même, Heidegger rapproche davantage le faire-silence de la compréhension que de l'acte discursif :

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

²⁰² Jean-François Courtine, « Voix de la conscience et vocation de l'être », in *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1990, 321.

²⁰³ Iain Macdonald a bien compris la problématique de la coprésence de l'altérité et du propre au sein du *Dasein*. "This is because there is something unfamiliar and uncanny about the call of conscience in that the call « comes from me and yet from beyond me. » He even uses the impersonal form, "it calls" ('es' ruft), to stress this point; when *Dasein* calls itself it is, in a special sense, *not itself*. What this means, and how Heidegger avoids the tautology of a pure self-relation, is made clearer in the concept of guilt". Iain Macdonald, « Ethics and Authenticity : Conscience and Non-Identity in Heidegger and Adorno, with a Glimpse at Hegel », in *Adorno and Heidegger*, California, Stanford University Press, 2008, 12.

²⁰⁴ On peut se référer à *Être et temps*, 212-235 (SZ, 267-301).

discussion intarissable recouvre le compris et le porte à la clarté apparente, c'est-à-dire à l'in-compréhensibilité du trivial²⁰⁵.

Ce qui se manifeste le plus souvent dans le parler, c'est la répétition sans interrogation du oui-dire qui n'a, en définitive, aucun souci de ce dont il est question. Dans la répétition du déjà dit, dans ce que Heidegger nommera sous peu le bavardage, ce qui devait être éclairé par la parole devient plutôt incompréhensible, souvent peint d'un vernis d'évidence. Ce qui manifeste le faire-silence en ce qu'il est la possibilité de couper court aux paroles répétées et sclérosées, c'est une possibilité de reconfiguration de la compréhension : jusqu'ici, ce qui a été dit ne suffit pas, il faut se taire et se mettre à l'écoute, pour devenir ainsi réceptif à un nouveau chemin qui se dessine. Le faire-silence, explique Heidegger, « brise le bavardage », rend véritablement possible l'écoute d'autrui et la vision adéquate de la chose. Le retour aux choses mêmes présuppose que le *Dasein* se détourne des discours convenus et des clichés²⁰⁶. C'est dire que le *Dasein*, le plus souvent, bavarde sur les choses, qu'il répète une opinion préconçue. Seulement, il existe la possibilité d'interrompre son propre bavardage : il *peut* aussi se taire et se mettre à l'écoute de la chose. C'est pourquoi Heidegger distingue le faire-silence du mutisme. Celui qui ne peut parler ne fait pas pour autant silence, au même titre où le taciturne peut être bavard avec sa parcimonie de paroles. Pour Kelkel, le faire silence « loin d'être une déficience ou une impuissance de parole [...] est le vrai pouvoir parler de toute parole »²⁰⁷. C'est la capacité du *Dasein* de couper la parole aux « flots ininterrompus étourdissants de paroles » qui « engourdi[t] la compréhension²⁰⁸ ». Il ne faudrait pas voir en celui qui fait silence une preuve de sa supériorité

²⁰⁵ *Être et temps*, 141 (SZ, 164).

²⁰⁶ Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, 23-24.

²⁰⁷ Kelkel, *La légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger*, 313.

²⁰⁸ Kelkel, *La légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger*, 313.

morale, mais plutôt la présence d'une *possibilité ontologique*, s'établissant toujours à partir du mode d'être du *Dasein* quotidien.

Il ne faudrait pas non plus voir dans le faire-silence un geste de froideur et d'insensibilité. Au contraire, le faire-silence est l'ouverture comme accueil de toute altérité. C'est la possibilité de laisser les autres et les choses revendiquer leur droit face aux nombreux préjugés à leur égard. C'est de cette manière que le faire-silence « articule si originairement la compréhensivité du *Dasein* que c'est de lui que provient le véritable pouvoir-entendre et l'être-l'un-avec-l'autre translucide²⁰⁹ ». S'entendre avec quelqu'un présuppose que nous soyons en mesure de nous taire « l'un envers l'autre », afin que nous nous laissions mutuellement la parole. De la même manière, la voix de l'ami que chacun porte en soi n'est audible que si l'on cesse d'alimenter l'écho bourdonnant se jouant en notre for intérieur.

L'entendre et le faire-silence sont deux moments du processus de l'ouverture authentique. Mais Heidegger avait abordé l'authenticité comme étant une « *modification existentielle du On comme existentiel essentiel*²¹⁰ ». C'est dire que l'entendre et le faire-silence sont toujours réactifs à quelque chose qui les précède.

3. LE BAVARDAGE DU ON

3.1. LE ON

S'il peut y avoir une « modification existentielle du On », c'est essentiellement parce que le *Dasein* se retrouve d'abord et le plus souvent en lui. À la fois dans son rapport au monde, aux autres et à soi-même, le *Dasein* hérite d'une explicitation quotidienne, commune et d'apparence évidente provenant essentiellement du On. Le On (*das Man*), c'est le *Dasein*

²⁰⁹ *Être et temps*, 141 (SZ, 165).

²¹⁰ *Être et temps*, 117 (SZ, 130).

compris comme neutre. Ce n'est ni proprement moi-même, ni les autres, mais c'est ce que nous sommes tous le plus souvent. L'ouverture du *Dasein*, lorsqu'il se comprend à partir du On quotidien a le caractère de la publicité (*Öffentlichkeit*)²¹¹. La publicité est assurément ouverte (*offen*), mais c'est une ouverte publique, dans laquelle nous nous retrouvons tous ensemble le plus souvent. En ce sens, elle jette un éclairage souvent platement convenu sur les choses. De cette manière, la publicité du On fournit une triple explicitation au *Dasein* quotidien : celle du monde, d'autrui et de Soi-même.

Quotidiennement, le monde est donc explicité *d'une manière déterminée*, souvent reprise et non questionnée par le *Dasein*, mais dans laquelle ce dernier se reconnaît et se sent chez lui. Dans cette explicitation, les choses ont leur place, possèdent leur signification, leur rôle, leur pour... ou leur à... spécifiques. Les choses se trouvent là, on les utilise de cette manière parce que c'est ce qu'« on » fait en général. Ainsi, le complexe de renvois propre à la mondanéité, trouve déjà une articulation prédéssinée : « Le On-même, en-vue-de quoi le *Dasein* est quotidiennement, articule le complexe de renvois de la significativité. Le monde du *Dasein* libère l'étant qui fait rencontre vers une totalité de tournure qui est familière au On, et cela dans les limites qui sont fixées avec la médiocrité du On²¹² ». Dans cette totalité de tournure familière, c'est le monde lui-même qui est explicitée par le On selon certains modes de conventions, d'usages, de lieux communs qui n'ont pas forcément un caractère négatif. C'est en eux qu'il est possible d'habiter le monde dans une forme de familiarité, rendue possible par une explicitation préalable qui peut être toujours questionnée.

²¹¹ Traduire *Öffentlichkeit* par publicité peut poser un certain nombre de problèmes, puisque la publicité a un sens très précis en français. Au sein de ce terme, il faut entendre « l'espace public ». Nous préserverons la traduction de Martineau par souci d'uniformité.

²¹² *Être et temps*, 116 (SZ, 129).

Le On a toujours déjà fourni une certaine explicitation déterminée d'autrui. Ce que révélait le concept d'être-avec, c'est que le *Dasein*, même dans certains contextes difficiles d'isolation, n'est jamais seul puisque les autres ont part à son être le plus intime. Le *Dasein* quotidien se trouve ainsi toujours avec les autres dans un monde quotidien, dans lequel ils font rencontre et s'identifient dans la préoccupation. Les autres, dit Heidegger, ce sont précisément *les autres*, en tant qu'appréhension d'autrui où la spécificité de chacun est totalement évacuée sous un concept dans lequel chacun se trouve anonymement rassemblé. *Ces autres* ne sont finalement rien d'autre que la *masse imprécise* dans laquelle on circonscrit autrui : « Ce sont "les autres", comme on les appelle pour masquer sa propre appartenance essentielle à eux, qui, de prime abord et le plus souvent, "sont là" dans l'être-l'un-avec-l'autre quotidien²¹³ ». Tout comme je me distingue des autres en les distinguant de moi, je suis aussi l'autre d'autrui, totalement indifférencié dans ma médiocrité quotidienne. Les autres, ce ne sont alors « ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous »²¹⁴. La spécificité quotidienne de chacun s'évapore et laisse place à l'uniformité aplanie de l'altérité.

Finalement, le *Dasein* se rapporte aussi à lui-même de manière quotidienne. À tous les jours, loin d'être un Soi-même authentique, je me retrouve au sein de ce On, dans lequel je me perds, mais dans lequel aussi je me retrouve d'une certaine manière orienté : je prends le métro comme on prend le métro, j'écoute les nouvelles comme on les écoute, j'apprécie les émissions de télévision que l'on apprécie. Loin de me saisir comme me distinguant des autres, je me comprends dans cette masse indifférenciée, et lorsque je me différencie de cette dernière, je le fais comme on se distingue de la masse.

²¹³ *Être et temps*, 114 (SZ, 126).

²¹⁴ *Être et temps*, 115 (SZ, 126).

Il est donc clair que l'explicitation quotidienne du monde, des autres et de soi-même est prédéssinée le plus souvent par l'ouverture publique du On. Il ne s'agit pas, répète à plusieurs endroits Heidegger, d'une mauvaise chose. La vie serait effectivement difficile, voire impossible sans que l'on se trouve d'abord de manière quotidienne dans le On. Ce qui a la plus grande importance aux yeux de Heidegger, c'est la *possibilité* que possède le *Dasein* de se prendre en main. Il s'agit moins d'éviter à tout coup de se perdre dans le On, ce qui est de toute façon impossible, que de circonscrire la possibilité de pouvoir, dans des occasions rares, mais hautement significatives, se prendre en main et se comprendre authentiquement. Ce qui est du moins évident, c'est que ces différents passages n'évoquent aucunement un jugement moral sur le comportement du *Dasein* factice, encore moins un diagnostic sur toute forme prétendue de déclin de l'époque, ce qui compte c'est la description phénoménologique du *Dasein* tel qu'il est le plus souvent²¹⁵. L'ouverture quotidienne étant maintenant claire, regardons comment se réalise le parler en tant que langue quotidienne.

3.2. LE BAVARDAGE

Les analyses phénoménologiques portant sur le bavardage apparaissent dans la continuité immédiate de celles que nous avons vues ultérieurement, soient celles sur l'entendre et le faire-silence. C'est que l'introduction de l'entendre et du faire-silence au § 34 peut sembler à première vue hasardeuse. Le bavardage nous aide à mieux saisir les possibilités essentielles au parler, puisque, comme l'exprime très bien Kelkel : « l'éloge du silence ne serait pas complet ni peut-être convaincant s'il ne se découpait en quelque sorte sur fond de contraste²¹⁶ ». Cela est encore plus vrai pour l'ensemble des moments constituant le Là quotidien. Pour le bien de cette

²¹⁵ Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 271.

²¹⁶ Kelkel, *La légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger*, 314.

étude, nous porterons davantage notre attention sur le bavardage, pour ensuite voir comment il se rapporte à l'entendre et au faire-silence.

D'abord, le concept de bavardage renvoie à l'allemand *Gerede*. On note d'abord qu'au sein du terme *Gerede*, on y retrouve la *Rede* que Martineau traduisait par le parler. On pourrait dire, en anticipant les notions à venir, que la différence entre la *Rede* et le *Gerede* c'est que si le premier portait sur les choses, le second s'écarte des choses pour se centrer sur lui-même. Zarader, en ce sens, évoque le *Gerede* comme un dire « en circuit fermé²¹⁷ ». Contrairement au discours qui tente de se frayer une voie d'accès vers l'être des choses, le *Gerede* « parle pour parler » ou de manière peut-être plus juste, « jase pour jaser ». En ce sens, Zarader propose de traduire *Gerede* par la « parlerie » ou la « parlotte », espérant ainsi préserver le concept de parler, tout comme l'allemand préserve la *Rede*. Toutefois, si cette traduction est inadéquate, c'est que le *Gerede* pour Heidegger n'est pas nécessairement une expression négative. Greisch nous explique que pour parler du bavardage au sens fortement négatif, il faudrait plutôt utiliser le terme *Geschwätz*²¹⁸. Or s'il s'agit de *Gerede* et non exclusivement de *Geschwätz* c'est que le bavardage a quelque chose de positif, tout comme l'ensemble des moments du *On*²¹⁹. Par exemple, le *Dasein* est introduit à la parole par la répétition des discours : l'enfant apprend d'abord le langage en répétant simplement ce que ses parents lui disent.

L'ambiguïté du concept de bavardage tient d'abord au fait que Heidegger n'est pas très clair sur la question de savoir s'il s'agit du mode d'être quotidien du comprendre ou du parler. Peut-être est-ce par trop grand souci de systématisme qu'on a tendance à associer le bavardage

²¹⁷ Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, 272.

²¹⁸ Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, 217.

²¹⁹ Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, 217-218.

au parler, la curiosité au comprendre et l'équivoque à l'affectivité²²⁰. Ce qui est clair dans le concept de bavardage, c'est qu'à la fois le comprendre, l'explicitation et le parler sont en jeu. Puisque ces derniers sont cooriginaires et forment ensemble une structure unitaire, il s'agira moins d'associer le bavardage à l'un de ces moments, que de l'interroger dans notre contexte en son rapport au parler.

Si le bavardage est possible, c'est parce que le *Dasein* apparaît dans un monde toujours déjà exprimé :

Le parler, la plupart du temps, s'ex-prime et s'est toujours déjà exprimé. Il est parole. Mais dans l'ex-primé sont alors à chaque fois déjà inclus la compréhension et l'explicitation. La langue comme être-ex-primé abrite en soi un être-explicité du *Dasein*. Cet être-explicité est tout aussi peu que la parole sans plus sous-la-main, au contraire son être est lui-même à la mesure du *Dasein*. Le *Dasein*, de prime abord et dans certaines limites, lui est constamment remis – il règle et distribue les possibilités du comprendre moyen et de l'affection qui lui appartient²²¹.

Le *Dasein* naît toujours dans un monde à l'intérieur duquel les différents étants ont déjà un pour... ou un à... circonscrit et dans lequel ils ont déjà été nommés, adéquatement ou non. Le comprendre propre au *Dasein* ne tombe ainsi jamais du ciel, mais est toujours situé, est toujours jeté, d'une certaine manière. En ce sens, l'accès aux choses n'a pas à être défriché à chaque fois que le *Dasein* parle. Au contraire, le plus souvent, les chemins ont déjà été tracés, et prennent souvent l'aspect d'autoroute que tout le monde emprunte, oubliant ainsi le fait que toute route a dû d'abord être pavée.

L'être-déjà-ex-primé ce n'est rien d'autre que la reprise, souvent inconsciente et non questionnée, de l'énonciation des choses. Sans expérimenter tous les mots qu'il utilise, le *Dasein*

²²⁰ C'est précisément ce que fait Greisch en forçant peut-être un peu certaines notions, par exemple en prenant l'équivoque comme affectivité quotidienne. Il faut néanmoins dire qu'il est pleinement conscient de son geste.

²²¹ *Être et temps*, 143 (SZ, 167).

les reprend le plus souvent sans grand examen ou interrogation. En ce sens, le rapport qu'il entretient aux mots et aux choses est souvent superficiel, au sens où le parler du *Dasein* 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 originaire de cet étant, mais sur le mode de la *relation* et la *re-dite*²²² ». La *relation* et la *re-dite* (*Weiter- und Nachredens*), ce n'est rien d'autre que ce que nous venons de dire à l'instant : le *Dasein* apparaît toujours dans un monde où les choses sont déjà explicitées et articulées. En ce sens, le plus souvent et malgré lui, il ne fait que *continuer* et *redire* les discours communément admis.

Les philosophes ne sont pas exempts du bavardage, eux qui sont souvent pris par la « folie récitante » qu'évoque d'une manière très forte Kierkegaard²²³. Loin d'être une reprise de la distinction entre science et opinion — distinction qui constitue dès le départ l'effort philosophique lui-même — le bavardage est souvent celui des philosophes eux-mêmes, qui ont la fâcheuse tendance à en rester aux discours plutôt qu'aux choses qui se révèlent en eux²²⁴.

De ce que nous venons dire, il devient clair que ce qui constitue l'essentiel du bavardage, c'est ce que Heidegger nomme son « absence de sol ». Le bavardage n'est rien d'autre qu'un discours qui s'est pris lui-même comme fin, oubliant ainsi le sol sur lequel il se fonde, c'est-à-dire les choses. En ce sens, le bavardage est indifférent à toute ouverture parce qu'il ne se soucie pas du tout de porter les choses à cette dernière :

Le parler, qui appartient à la constitution d'être essentielle du *Dasein* et co-constitue son ouverture, a la possibilité de devenir bavardage, et, comme tel, de ne point tant

²²² *Être et temps*, 144 (SZ, 168).

²²³ Søren Kierkegaard, *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, trad. par Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949, 129.

²²⁴ Si *Le jargon de l'authenticité* est plus que pertinent, c'est qu'il révèle que l'heideggérianisme n'est pas immunisé contre le bavardage. Au contraire, l'étude des textes de Heidegger, comme celui de tout penseur d'ailleurs, doit lui-même faire l'effort de ne pas simplement se contenter de continuer et redire les concepts heideggériens, mais de penser ce qui se donne en eux. L'heideggérianisme exige donc sa propre autocritique.

tenir l'être-au-monde ouvert en une compréhension articulée que de le refermer, et de recouvrir l'étant intramondain²²⁵.

La manière d'être ouvert pour le *Dasein* quotidien dans son rapport au bavardage c'est précisément de se fermer l'accès aux choses et à lui-même. En ce sens, la parole a les possibilités contradictoires d'ouverture et de fermeture. Si les choses n'apparaissent qu'avec le parler qui les articule, le bavardage quotidien les évoque de manière insouciante en s'en détournant. Tout cela est d'autant plus malsain, que le bavardage se présente lui-même comme une forme « d'appropriation préalable de la chose » dans laquelle « il configure une compréhensivité indifférente à laquelle plus rien n'est fermé²²⁶ ». Ainsi, le bavardage ignore les propres limites de sa compréhension et s'autorise de cette manière à aborder tous les sujets, peu importe le degré d'attention portée à la chose.

Tout cela est exacerbé du fait que le bavardage, en fermant l'accès aux choses en prétendant les découvrir véritablement, empêche aussi donc toute forme de questionnement radical : « Fermeture encore aggravée par le fait que le bavardage, où soi-disant est atteinte la compréhension de ce dont il est parlé, retient et même réprime et retarde de façon spécifique sur la base de ce "soi-disant", tout questionnement et tout débat nouveau²²⁷ ». On peut dès lors commencer à douter, comme le fait Greisch²²⁸, de la fonction « positive » du bavardage par sa caractérisation en termes sournois et dépréciatifs de ce dernier en ce qu'il « retient » (*hintanhält*), « retarde » (*retardieren*) et « réprime » (*niederhält*) toute nouveauté du

²²⁵ *Être et temps*, 144 (SZ, 169).

²²⁶ *Être et temps*, 144 (SZ, 169).

²²⁷ *Être et temps*, 144 (SZ, 169).

²²⁸ Si Greisch évoque la distinction entre *Gerede* et *Geschwätz*, c'est pour dire que Heidegger, dans ses développements sur le bavardage comme attitude positive, glisse rapidement dans une caractérisation qui insiste finalement sur les allures négatives du phénomène. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, 218.

questionnement, comme si le bavardage guettait, toujours prêt à l'embuscade, toute pensée nouvelle, tout effort d'émettre un bruit nouveau qui se distingue de l'écho caverneux des discours répétés.

Si on peut douter parfois du caractère « positif » du bavardage chez Heidegger, on reste néanmoins certain de son caractère indépassable. Il n'est jamais question d'éradiquer complètement toute forme de bavardage de sa vie, ce qui serait non seulement impossible, mais, plus fondamentalement, rendrait l'existence austère, tant l'insouciance et la légèreté propre au bavardage peut parfois être douce et inestimable. De manière plus fondamentale, le bavardage pointe vers la finitude de notre existence, dans la mesure où chaque *Dasein* n'a pas nécessairement le temps de s'introduire rigoureusement à l'étude profonde de tout ce qu'il aborde. Le plus souvent, il aura plutôt à se satisfaire des on-dits. Mais ce qui est certain et fondamental pour Heidegger, c'est que le bavardage, c'est-à-dire la reprise d'un déjà-ex-primé qui ne s'assure pas de l'accès rigoureux aux choses, est le fond sur lequel est possible un *tout autre* discours :

Dans le *Dasein*, cet être-explicité du bavardage s'est à chaque fois déjà fixé. Il y a beaucoup de choses que nous apprenons d'abord de cette manière, et il y en a tout autant qui ne dépassent jamais une telle compréhension médiocre. À cet être-explicité où le *Dasein* est de prime abord engagé, jamais il ne peut se soustraire. C'est en lui, à partir de lui, contre lui que s'accomplit tout comprendre, tout expliciter, tout communiquer, toute redécouverte, toute réappropriation véritables²²⁹.

À partir du bavardage comme condition première et quotidienne du parler, nous sommes plus en mesure de voir pourquoi Heidegger privilégiait l'entendre et le faire silence. Bien que ces deux notions soient une modification de l'usage quotidien du parler comme bavardage, il faut

²²⁹ *Être et temps*, 144 (SZ, 169).

d'abord que la *Dasein* ait la possibilité de taire les discours vides et superficiels et de tendre l'oreille à ce qui revendique de se faire entendre.

À travers tout ce que nous avons vu dans ce chapitre, l'apport du parler dans l'ouverture de l'être-au-monde devient de plus en plus évident. Depuis la conception grecque du *logos* comme apophantique jusque dans la logique contemporaine, il semble, dans la perspective de Heidegger, que le langage ait longtemps été saisi à travers la logique de l'énoncé, laquelle détermine notre rapport à la langue jusque dans sa grammaire et sa syntaxe. Or, nous avons vu que l'énoncé, en tant que « comme » apophantique était dérivé d'un « comme » plus originaire, c'est-à-dire le « comme » herméneutique. Le « comme » appartient à l'explicitation comme possibilité du comprendre toujours affecté. Seulement, ce « comprendre-affecté » est, dit Heidegger, toujours déterminé par le parler, en ce que ce dernier les articule dans une unité différenciée. Le rôle du langage dans la première moitié d'*Être et temps* est de fournir une articulation aux étants qui se manifestent à travers l'affectivité, le comprendre et l'explicitation, donc dans l'ouverture de l'être-au-monde. Toutefois, l'articulation mondaine des étants est d'abord et le plus souvent celle du On. La manière dont sont articulés les différents étants quotidiennement est donc ce que Heidegger nomme le bavardage. Alors que l'étant apparaît comme le fondement du discours, dans le bavardage, la parole s'est prise elle-même pour fin. Dans son existence quotidienne, le *Dasein* se retrouve au sein de discours déjà constitués qui ont déjà plaqué un discours sur les différents étants, souvent platement convenu et banal, sans jamais se soucier de la justesse de ce qui est dit par rapport à la chose. Or, bien que le langage soit l'une des conditions de possibilité de l'apparition de l'étant, il est aussi, lorsqu'il est bavardage, ce qui empêche les différents étants de s'exprimer adéquatement.

Seulement, il existe deux possibilités fondamentales au parler en tant qu'existential : l'entendre et le faire-silence. C'est en eux que réside la possibilité de briser le bavardage et de se mettre à l'écoute de la voix des choses, des autres et de soi-même. Ce faisant, ce qui, dans le bavardage, trouvait son expression au sein d'un discours aveuglement répété, trouve une possibilité : celle premièrement de faire taire les nombreux discours qui empêchent l'expression adéquate des choses, et celle de l'écoute, qui laisse la parole aux choses, aux autres et à soi-même, leur permettant, en dehors de tout discours convenu, de renverser ce que nous croyions et permettre ainsi une nouvelle compréhension, un nouveau discours qui soit à même de mieux nommer les choses, un nouveau chemin sur lequel le paysage du monde apparaît d'une manière nouvelle, rayonnante de tout son éclat.

CONCLUSION

Cette étude s'était donné comme tâche d'aborder l'ouverture de l'être-au-monde en ses différents moments, en soulignant l'apport particulier du langage. Nous avons d'abord insisté sur la nécessité d'aborder la question de l'ouverture de l'être-au-monde dans le contexte de l'économie et la structure du chapitre V de la première partie d'*Être et temps*. De cette manière, nous avons eu le soin de montrer que ce chapitre jouait le rôle de voie d'accès à l'être du *Dasein* comme souci et qu'il le faisait toujours dans la perspective d'aborder l'être dans l'horizon du temps. Plusieurs notions évoquées au chapitre V seront reprises et élaborées plus en détail dans le cheminement ultérieur de la pensée de Heidegger. Ainsi que nous avons voulu le montrer, l'ouvrage de 1927 est déjà une première formulation de plusieurs questions qui réapparaîtront dans les années 30 et les décennies ultérieures et qui anticipent sur plusieurs débats contemporains.

Les existentiels fondamentaux que sont l'affectivité, le comprendre et le parler constituent ensemble ce que l'auteur nomme l'ouverture du *Dasein*. Sans être des notions simplement subjectives et intérieures, l'affectivité, le comprendre et le parler constituent plutôt l'ouverture de l'être-au-monde. Il s'agit de la manière dont le *Dasein* est dans son monde, séjournant auprès des choses et des autres. Puisqu'ils sont des notions qui rendent possible l'ouverture de l'être-au-monde, l'affectivité, le comprendre et le parler sont cooriginaires et indérivables. Il s'agit là de trois principes qui rendent possible la manifestation de l'étant au sein du monde. En ce sens, nous avons rapidement fait le parallèle avec les concepts kantien de sensibilité et entendement. Si le rapprochement avec la philosophie de Kant s'avère pertinent, on se rend bientôt compte de la distance essentielle qui sépare l'analyse de Heidegger de celle de Kant : bien que l'affectivité et le comprendre s'apparentent assurément à la sensibilité et

l'entendement kantien, les deux premiers sont des modes d'être du *Dasein* et non simplement des sources de la connaissance. En ce sens, en eux, il s'agit toujours du rapport premier à quotidien du *Dasein* et son monde en tant qu'ouverture.

Cela est évident avec le premier existentiel que nous avons vu, l'affectivité. Loin d'être une simple sensation intérieure, l'affectivité se rapporte toujours au monde. Au sein des différentes tonalités affectives, le *Dasein* est toujours disposé d'une certaine manière, selon différentes passions ou humeurs. Les différents étants, les autres et soi-même, tout cela se révèle à travers l'affectivité. En ce sens, c'est par l'affectivité que le *Dasein* se trouve lui-même en son être-jeté et sa facticité. L'affectivité est donc le premier existentiel constituant l'ouverture première et fondamentale de l'être-au-monde.

Le second existentiel que nous avons abordé est le comprendre, toujours en ce qu'il entretient un rapport intime avec l'affectivité. Le comprendre se rapporte toujours au monde dans sa significativité, à travers laquelle les différentes choses constituant le monde trouvent leur sens. Compris de cette manière, le sens signifie que le *Dasein* entretient toujours un rapport aux choses du monde. Mais de manière plus fondamentale, le *Dasein* entretient aussi un rapport particulier avec lui-même. C'est ce que nous avons vu dans les notions de pouvoir-être, de possible et de projet. Nous avons souligné que le *Dasein* ne se réduisait pas à son effectivité, mais que le futur constituait tout autant son être présent. En ce sens, la possibilité joue un rôle fondamental au sein de l'être du *Dasein*. C'est ce que nous avons pu voir dans le concept de projet. Le *Dasein* se projette toujours dans des possibilités, lesquelles expriment son pouvoir-être.

Au sein du comprendre se trouve une possibilité d'autodéploiement : l'explicitation. Nous avons vu comment le comprendre avait la possibilité de s'appropriier et devenir

proprement lui-même dans l'explicitation. Ainsi, toutes les choses du monde se trouvent situées dans l'orbite du comprendre, dans lequel leur pour... et leur à... sont déterminés. C'est dans l'explicitation que les différentes choses du monde trouvent leur place. Toute explicitation n'est possible que sur la base d'un comprendre préalable et toute explicitation configure un nouveau comprendre. De là, le comprendre, dans son rapport à l'explicitation, semble avoir un caractère circulaire. C'est ainsi que nous avons abordé la structure d'anticipation de la compréhension. Par la suite, nous avons montré comment il était possible de comprendre le projet d'*Être et temps* comme une mise en pratique du cercle herméneutique, dans la mesure où l'auteur remet en question les présupposés de la compréhension de l'être en faveur d'une meilleure compréhension, celle qui est esquissée dans l'ouvrage.

Enfin, nous avons abordé le dernier existential fondamental : le parler. Il amène Heidegger à parler de la logique et du privilège qu'elle reconnaît à l'énoncé (*Aussage*). Toutefois, en procédant selon le cercle de la compréhension, nous avons voulu montrer que l'approche heideggérienne de la logique se voulait avant tout critique des présupposés qui y étaient à l'œuvre. Cela nous a conduit à évoquer l'évolution de la pensée de Heidegger sur la logique après *Être et temps*, ce qui nous a permis de montrer qu'il y existait un véritable souci de cette discipline dans toute son œuvre. Seulement, nous avons vu pourquoi selon Heidegger la logique échouait à rendre compte de l'essence du langage : dans la vérité de l'énoncé est présupposée une vérité plus originaire : celle de l'ouverture de l'être-au-monde et de ses moments constitutifs. C'est dans cette optique que nous avons abordé le dernier moment de cette ouverture, soit le parler, tel qu'il est traité au § 34 d'*Être et temps*.

Nous avons d'abord abordé dans quelle mesure le parler en ce qu'il se rapporte à la mondanéité à travers les notions de sens et de tout de signification. Par elles, c'est l'ouverture

du monde et de ses tournures particulières qui trouvent leur articulation à travers le parler comme existentiel. Seulement, ces tournures se réalisent toujours à travers l'existence quotidienne. Ainsi, d'abord et le plus souvent, c'est au sein de la publicité du On que s'articulent le plus souvent les tournures du monde. Si le parler se réalise quotidiennement comme bavardage, il existe deux possibilités à même le *Dasein* qui sont en mesure de « briser le bavardage », l'entendre et le faire-silence. Si ces deux notions nous importent, c'est dans la mesure où elles ont la possibilité de faire taire les discours convenus, assourdissants qui empêchent l'émergence de tout autre discours, afin de rendre possible une écoute qui soit en mesure d'accueillir l'altérité et ainsi changer notre regard sur les choses.

Dans le cadre de cette étude, nous nous sommes limités à la première partie d'*Être et temps*. Il va de soi que l'ouverture de l'être-au-monde et ses différents moments constitutifs jouent un rôle fondamental dans la seconde partie de l'ouvrage. C'est en eux qu'est possible l'attestation par le *Dasein* de son pouvoir-être authentique. Si nous n'avons pas abordé cette seconde partie, c'est qu'elle débordait le cadre du présent mémoire, limité à l'ouverture et ses moments constitutifs en tant qu'ils concernent l'être-au-monde.

L'intention de cette étude était d'explicitier l'ouverture de l'être-au-monde telle qu'elle se manifeste au chapitre V de la première partie de l'ouvrage, en accordant une attention particulière au phénomène du langage dans le contexte de 1927. Si le thème du langage s'est imposé à notre attention, c'est parce que l'auteur reconnaît lui-même dans *Acheminement vers la parole*²³⁰ que son effort de pensée n'avait pas d'autre tâche que de penser le rapport intime

²³⁰ Dans *D'un entretien de la parole*, l'auteur affirme que « la méditation de la langue et de l'être oriente depuis le début son chemin de pensée ». Il ajoute que cette méditation restait « peut-être trop à l'arrière-plan ». Heidegger, « D'un entretien de la parole », 93.

de l'être et du langage. La conceptualité de l'auteur étant en révision constante, nous voulions montrer que cet effort était déjà formulé dans le contexte de 1927, ce que les commentateurs négligent parfois. S'il n'est pas encore question de plusieurs des thèmes principaux de la pensée de Heidegger, comme la poésie, le dialogue (*Gespräch*) entre le penseur et le poète, le langage comme maison de l'être, il n'en demeure pas moins qu'une pensée du langage est déjà en gestation dans *Être et temps*. En ce sens, toute pensée qui voudra penser le rapport mystérieux de la langue et de l'émergence du monde et penser une possibilité d'habitation du monde plus attentive à l'étrangeté de l'existence ainsi que la possibilité d'un nouveau regard sur le monde qui sera mieux à même de nommer les choses, devra nécessairement voir en *Être et temps* un premier effort de formulation. Bien évidemment, la pensée à l'œuvre dans cet ouvrage de 1927 fera l'objet d'une remise en question de la part de l'auteur. Comme a voulu le montrer notre interprétation, on peut déjà y voir à l'œuvre une pensée soucieuse de s'approprier une conceptualité adéquate à la nomination des choses. La tâche qu'impose une telle pensée est de ne pas se contenter des discours creux et vides, de s'assurer constamment de dépasser les formulations qui tournent à vide ou qui ont perdu leur puissance d'évocation, afin de préserver une langue qui reste parlante. Puisqu'en définitive, le souci de dire reste toujours un souci envers le monde lui-même.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Martin Heidegger

Acheminement vers la parole, traduit par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

Chemins qui ne mènent nulle part, traduit par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962.

Essais et conférences, traduit par André Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1958.

Être et temps, traduit par Emmanuel Martineau, Paris, Édition numérique hors-commerce, 1985.

La logique comme question en quête de la pleine essence du langage, traduit par Frédéric Bernard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2008.

Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin, traduit par Julien Hervier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1988.

Ontologie. Herméneutique de la factivité, traduit par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2012.

Questions I & II, traduit par Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henri Corbin, François Fédier, Gérard Granel, Michel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau et Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968.

Questions III & IV, traduit par Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Röels, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

Sein und Zeit, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006.

Littérature secondaire

Aller, Jan, « Heidegger's conception of language in Being and Time », in *Critical Assessments*, London/New York, 1992, 4 vols.

Alleman, Beda, *Hölderlin et Heidegger*, traduit par François Fédier, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987.

Arrien, Sophie-Jan, « L'herméneutique comme pensée de l'être dans Être et Temps », *Laval théologique et philosophique* (1998).

Beaufret, « Du logos au langage », in *Dialogue avec Heidegger* tome III, Paris, Les éditions de Minuit, 1974.

Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1987.

Boutot, Alain, *Heidegger*, PUF, coll. Que sais-je ?, 1989.

Courtine, Jean-François, « La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue », dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1990.

_____, « Voix de la conscience et vocation de l'être », dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1990.

Couzens Hoy, David, « Heidegger and the hermeneutic turn. », in *Cambridge companion to Heidegger.*, sous la direction de Charles B. Guignon, Cambridge University Press, 1993.

Dastur, Françoise, « Heidegger and the question of the « essence » of language », in *Heidegger and Language*, sous la direction de Jeffrey Powell, Indiana, Indiana University Press, 2013.

_____, *Heidegger. La question du temps*, Paris, PUF, 2011.

_____, *Heidegger. La question du logos*, Paris, Vrin, 2007.

Dreyfus, Huber L., *Being-in-the-world*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.

- Gadamer, Hans-Georg, *Les chemins de Heidegger*, traduit par Jean Grondin, Paris, Vrin, 2002.
- _____, *L'herméneutique en rétrospective*, traduit par Jean Grondin, Paris, Vrin, 2005
- Gorner, Paul, *Heidegger's Being and Time. An Introduction.*, Cambridge University Press, 2007.
- Greisch, Jean, « De la logique philosophique à l'essence du langage : la "révolution copernicienne" de Heidegger », *Philosophie 2001/2002* (2001/2).
- _____, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Épipiméthée, 1994.
- Grondin, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, coll. « Épipiméthée », 1987.
- _____, *L'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.
- _____, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.
- Haar, Michel, *Le chant de la terre*, Paris, Édition de l'Herne, 1995.
- _____, *Le chant de la terre*, Paris, Édition de l'Herne, 1995.
- Kaelin, E. F., *Heidegger's Being and Time. A reading for readers*, Florida, University Press of Florida, 1987.
- Kelkel, Arion Lothar, *La légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980.
- Macdonald, Iain, "Ethics and Authenticity : Conscience and Non-Identity in Heidegger and Adorno, with a Glance at Hegel", in *Adorno and Heidegger*, California, Standford University Press, 2008.
- Mattéi, Jean-François, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, coll. « Épipiméthée », 2001.

Mohanty, Jitendra Nath, « Heidegger on logic », in *Heidegger Reexamined, vol. 4 : Language and the Critique of subjectivity*, California, Routledge, 2002.

Odabachian, Peter, « Élever et éveiller », in *Qu'appelle-t-on un séminaire ? La pédagogie heideggérienne*, tome 10, sous la direction de Christophe Perrin, Bucarest, Zeta Books, 2015.

Pöggeler, Otto, *La pensée de Martin Heidegger : un cheminement vers l'être*, traduit par Marianna Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

Radcliffe, Matthew, "Why mood matters", in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge University Press, 2013.

Safranski, Rüdiger, *Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, coll. « Biblio Essais », 1996.

Sallis, John, « The logic of thinking », in *Heidegger and Language*, Indiana University Press, 2013.

Taylor, Charles, « Heidegger on Language », in *The Blackwell companion to Heidegger*, Oxford, Blackwell publishing Ltd, 2005.

Vattimo, Gianni, *Introduction à Heidegger*, Paris, Le Cerf, 1985.

Wrathwall, Mark A., "Heidegger on Human Understanding", in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge University Press, 2013.

Zarader, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.

_____, *Lire Être et Temps de Heidegger*, Paris, Vrin, 2012.

Autres ouvrages consultés

Adorno, Theodor W., *Le jargon de l'authenticité*, traduit par Eliane Escoubas, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1989.

Aristote, *Métaphysique*, traduit par J. Tricot, tome 2, Paris, Vrin, 2004.

Hölderlin, Friedrich, *Œuvres*, Éditions publiée sous la direction de Philippe Jaccottet, Paris
Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1967.

Kierkegaard, Søren, *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, traduit par Paul Petit, Paris,
Gallimard, 1949.

Quenneau, Raymond, *Exercices de Style*, Paris, Éditions Gallimard, 1947.