

Université de Montréal

La liberté herméneutique chez Heidegger

Par

Kenneth Ng

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie, option

Recherche avec un mémoire long

Août 2021

Kenneth Ng, 2021

Université de Montréal

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

La liberté herméneutique chez Heidegger

Présenté par

Kenneth Ng

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Maxime Doyon

Président-rapporteur

Jean Grondin

Directeur de recherche

Augustin Dumont

Membre du jury

RÉSUMÉ

Sommes-nous libres ou sommes-nous déterminés ? La liberté est-elle simplement une illusion dans un cours des choses gouverné par la nécessité ? Il semble que la question sur la liberté ne saurait trouver de réponse certaine si elle reste ainsi posée dans ces termes qui sont ceux de la troisième antinomie kantienne. Notre étude tentera de montrer, à l'aide du corpus heideggérien, que poser la question de la liberté dans le cadre de la causalité, c'est d'emblée mécomprendre l'essence de l'être humain, de la liberté et du monde. Ce n'est qu'en redécouvrant une liberté plus originaire que l'on pourrait comprendre en quoi nous sommes essentiellement libres. La thèse de notre étude est que la « liberté herméneutique » chez Heidegger correspond à cette liberté originaire. Notre mémoire retracera, en trois parties, l'évolution du concept de liberté chez Heidegger de l'époque de *Sein und Zeit* jusqu'à sa pensée tardive.

La première partie de notre étude s'intéresse au *Dasein* en tant qu'il est être-au-monde : en reproblématisant la relation de l'être humain avec son monde, nous montrerons que l'être humain est essentiellement libre en tant qu'il se caractérise par son ouverture herméneutique au monde. La deuxième partie cherche à éclaircir le lien entre liberté et vérité : le *Dasein*, en tant qu'il est libre, est aussi dans la vérité entendue comme ouverture. Nous pourrions ainsi mettre en évidence dans la dernière partie de notre mémoire la continuité entre le concept de la liberté lors du « tournant » avec celui de l'époque d'*Être et Temps* et approfondir la notion de l'authenticité au-delà d'*Être et Temps*.

Mots-clés : Philosophie, Heidegger, liberté, herméneutique, Kant, *Sein und Zeit*, *Être et temps*, ontologie, vérité, authenticité

SUMMARY

Do we have free will or are determined? Is freedom only an illusion in a course of the world governed by necessity? It seems that the question of liberty cannot find a definitive answer if it remains thus posed in these terms which are those of the third Kantian antinomy. Our study will try to show, with the help of Heidegger's work, that asking the question of liberty within the framework of causality is to misunderstand from the outset the essence of human being, of liberty and of the world. It is only by discovering a more radical liberty, freed from this framework, that one could understand how we are essentially free. The thesis of our study is that "hermeneutical freedom" in Heidegger corresponds to this radical freedom. Our thesis will retrace, in its three parts, the evolution of the concept of freedom in Heidegger from the time of *Sein und Zeit* until his later period.

The first part of our study will look into *Dasein* as being-in-the-world: by problematizing the relationship between the human being and its world, we will show that freedom is essentially characterized as a hermeneutical openness to the world. The second part seeks to clarify the link between freedom and truth: *Dasein*, as it is free, is also truth understood as openness. We will thus be able to highlight in the last part of our study the continuity between the concept of freedom at the time of the "turn" with that at the time of "Being and Time" and be able to deepen the notion of authenticity beyond "Being and Time".

Keywords: Philosophy, Heidegger, liberty, hermeneutic, Kant, *Sein und Zeit*, Being and Time, ontology, truth, authenticity

TABLE DES MATIÈRES

Abréviations.....	5
Dédicace.....	6
Remerciements.....	7
Introduction.....	8
Partie A : La liberté et l'être-au-monde : la liberté herméneutique.....	19
§1 : (Re)problématiser un monde herméneutique.....	19
§2 : La triple structure de l'être-au-monde : un <i>Dasein</i> herméneutique.....	26
§ 3 : La non-liberté du <i>Dasein</i> dans le On.....	31
§ 4 : Le réveil du <i>Dasein</i> par l'angoisse.....	37
§ 5 : L' <i>Auslegung</i> comme liberté du <i>Dasein</i>	42
§ 6 : Conclusion : une liberté résolument herméneutique.....	49
Partie B : L'entrelacement de la liberté et de la vérité.....	52
§7 : La vérité originaire.....	52
§8 : Vérité, transcendance, liberté.....	57
§9 : La liberté herméneutique comme <i>Seinlassen</i>	60
Partie C : L'authenticité et l'événement de l'être.....	69
§10 : La liberté et l'Être : la pensée de l'événement.....	69
§11 : L'authenticité dans l'instant : l'attente authentique.....	76
§12 : Conclusion : l'allégorie de la caverne.....	85
Conclusion.....	90
Bibliographie.....	93

ABRÉVIATIONS

- SZ: *Sein und Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann, *Frankfurt a. M.*, Klostermann, 1977.
- Ga: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, depuis 1975.
- Id. u. Dif.* : *Identität und Differenz*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 2. Aufl. 2006.
- E.d.D.* : *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. H. Heidegger, Frankfurt a. M., Klostermann, 2. Aufl. 2002.
- EM* : *Einführung in die Metaphysik* ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 2. Aufl. 2006.
- H.W.* : *Holzwege*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 2. Aufl. 2003.
- S.v. Gr.* : *Der Satz vom Grunde*, ed. P. Jaeger, Frankfurt a. M., Klostermann, 1997.
- U. Spr.* : *Unterwegs zur Sprache*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 1985.
- K.P.M.* : *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 1991.
- V.A.* : *Vorträge und Aufsätze*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 2000.
- W.i.M.* : *Was ist Metaphysik?*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 3. Aufl.. 2004.
- WGM*: *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann, 1976, Frankfurt a. M., Klostermann, 3. Aufl. 2004.
- US* : *Unterwegs zur Sprache*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 1985.
- ZS*: *Zur Sache des Denkens*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 2007.

À Adriana, Jacob et Enzo

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier ma conjointe, Adriana Conrado, qui m'a accompagné et m'a appuyé dans le long parcours qu'a été la rédaction de ce mémoire. Il n'y a aucun doute que ce mémoire n'aurait pas été possible sans son appui et ses encouragements. Je lui dois beaucoup pour qui je suis aujourd'hui.

Je veux aussi remercier mon directeur de recherche, Jean Grondin, qui a su me guider tout en m'accordant la liberté de trouver mon originalité. Le mémoire tel qu'il est aujourd'hui a profité de ses commentaires, critiques et corrections. Je le remercie de l'attention minutieuse qu'il a portée à mon travail et la patience qu'il a eue pour moi lors de la rédaction.

INTRODUCTION

L'antinomie de la liberté et la possibilité d'une liberté *autre* chez Heidegger

Pourquoi parler encore de la liberté en philosophie? Ouvert par le questionnement philosophique et, d'une manière différente par le sentiment religieux qui entrevoit une forme de libération de la condition humaine, le questionnement sur la liberté semble être suspendu dans les limbes de l'indécision. La question posée par la physique de Laplace, puis délaissée par la physique quantique, se pose toujours : l'être humain est-il libre ou est-il entièrement déterminé par les forces de la nature? À première vue, il semble qu'aucune de ces deux positions ne puisse être affirmée avec certitude. Il en résulte un préjugé courant selon lequel le thème de la liberté aurait été inlassablement ressassé et qu'il serait voué à ne jamais avoir de réponse définitive. Il reste qu'il nous est impossible de ne pas être directement interpellé par la question de la liberté : elle jaillit constamment de notre souci comme une question où il en va de notre être. Le projet de la recherche présente est de montrer dans quelle mesure Heidegger donne les outils conceptuels pour sortir de l'embourbement actuel dans lequel semble enlisée toute discussion sur la liberté.

Il nous faut d'abord éclaircir ce qui est entendu communément par le concept de liberté. Négativement, la liberté est comprise par le concept d'indépendance¹ : je suis libre dans la mesure où je possède une indépendance face aux forces extérieures. Or, « de quoi » au juste l'individu libre doit-il s'émanciper? Dans son cours de l'été 1930, *De l'essence de la liberté humaine*, Heidegger affirme que dans la tradition, deux réponses ont été offertes à cette question² : la liberté signifie soit une indépendance face au monde, naturel ou historique – nous pouvons facilement penser ici aux Stoïciens, mais aussi plus récemment à Sartre –, soit une indépendance face à Dieu³. Pour Heidegger, la question de la liberté a ainsi une place centrale en philosophie puisqu'elle mène nécessairement à se questionner sur l'universel, sur le « tout de l'étant »⁴ : d'une question particulière sur l'être humain, nous sommes immédiatement renvoyés à la grandeur de ce qui nous dépasse, de ce qui constitue le mystère du monde.

¹ Ga 31, 6.

² Ga 31, 6-7.

³ L'être-devant-Dieu implique la possibilité de se détourner de Dieu : le péché et le mal peuvent donc être expliqués par la liberté humaine.

⁴ Ga 31, 7.

Si Heidegger attribue autant d'importance à la liberté, comment se fait-il que la liberté soit presque absente de son *Hauptwerk* de 1927? Le concept de liberté n'apparaît qu'une dizaine de fois dans *Sein und Zeit* et son sens n'est jamais explicité pour lui-même. Heidegger n'explique jamais ce qu'il entend par liberté dans *Sein und Zeit* et nous pouvons légitimement nous demander pourquoi Heidegger ne dédie aucun chapitre à la liberté, alors que la seule partie publiée de *Sein und Zeit* correspond justement à une analytique existentielle du *Dasein*. La liberté, trois ans avant qu'elle soit mise en avant comme l'une des questions fondamentales de la philosophie⁵, ne mérite-t-elle pas une place au sein d'une analyse du *Dasein*? Une analyse de ce qui fait l'être du *Dasein* peut-elle faire fi de la liberté?

L'intention de notre étude est de montrer que, loin d'être un concept dérivé et sporadique de la pensée heideggérienne, la liberté est la clef de voûte tacite pour une compréhension intégrale à la fois de l'herméneutique de la facticité et de l'analytique existentielle du *Dasein*. Un indice quant à l'importance que revêt la notion de liberté se trouve dans le titre complet du cours professé par Heidegger en 1930 : *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*. Le mot « introduction » ne présume pas ici que la liberté soit en quelque sorte une propédeutique à une « vraie » philosophie. L'introduction est un acte de philosophie à part entière : si le cercle herméneutique est inévitable, alors il est impératif de s'y engager convenablement⁶. Bien entendre le sous-titre « *Introduction à la philosophie* » exige de voir dans la question concernant la liberté une question philosophique par excellence⁷, à savoir celle à partir de laquelle toutes les autres questions peuvent être saisies dans leur essence. Notre projet aura pour conséquence de mettre en lumière en quoi la liberté est au centre des grandes questions heideggériennes sur la vérité, le *Dasein* et l'Être. Nous aimerions surtout montrer pourquoi le terme de liberté forme en 1930 l'introduction au sens fort à la philosophie – un choix qui ne semble pas avoir été fait explicitement en 1927 et qui *semble* s'effacer après 1930 (nous montrerons qu'il n'en est rien).

⁵ Ga 31, 14.

⁶ Voir Jean Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, p. 286.

⁷ Ga 31, 14.

Néanmoins, la question de la liberté ne s'est-elle pas avérée être une question stérile en philosophie? Dans le cours de l'été 1930, Heidegger fait retour sur la tradition philosophique dans l'espoir de faire la lumière sur ce qui a donné lieu à cette situation désolante pour ce qui doit pourtant être l'introduction proprement dite à la philosophie. C'est que le concept de la liberté négative est insuffisamment originaire à ses yeux; il faut radicaliser le regard porté sur la liberté en esquissant un concept positif de la liberté. Dans son cours, la liberté positive s'inspire de la conception kantienne de la liberté pratique en tant qu'auto-détermination⁸. Négativement, l'indépendance serait la possibilité de se détacher du « cours » des choses; positivement, cette liberté voudrait dire que l'être humain détient une autonomie face à la chaîne causale du monde. L'être humain est libre dans la mesure où il a la capacité de rompre la chaîne causale naturelle, d'influencer, de « produire » son propre enchaînement causal. Or, être capable de briser la chaîne causale implique d'être soi-même une cause première, d'être une spontanéité qui interrompt le flux causal. La liberté pratique comme la possibilité de se déterminer soi-même dépend en fin de compte de la liberté transcendantale comme *causa sui*. La dernière serait la condition de possibilité de la première. Selon Heidegger, la liberté comme autonomie serait, dans son essence, une catégorie spécifique de la causalité : à côté de la causalité naturelle, il y aurait place pour une causalité « humaine ». La problématique de la liberté s'insère ainsi dans la problématique plus large de la possibilité d'une causalité « libre », au plan « nouménal », en contraste avec la causalité naturelle du phénomène⁹. Comprendre la liberté pratique demande, en définitive, de comprendre la possibilité de la liberté transcendantale.

Il suffit de se rappeler de la troisième antinomie dans la *Critique de la Raison pure* pour anticiper le destin réservé à la question de la liberté après Kant: en supposant une causalité naturelle – A cause B, B cause C, et ainsi de suite – la raison peut autant argumenter pour l'infini de cette chaîne causale que pour un commencement absolu. D'une part, il semble que si chaque phénomène est la cause d'un autre, alors à tout phénomène appartient aussi un phénomène qui le précède et qui le détermine. D'autre part,

⁸ Ga 31, 21. La seconde moitié du cours est dédiée à l'analyse de la liberté transcendantale et pratique chez Kant.

⁹ Ga 31, 226.

l'unité de cette série causale n'est donnée que si, à force de remonter la série, une cause de soi-même, une cause inconditionnée, se trouve au commencement; autrement dit, la série causale n'a d'unité que si, à son origine, il y a une liberté! La liberté transcendantale est alors la causalité naturelle pensée jusqu'au bout, jusqu'à l'absolu¹⁰. Nous oublions, en prenant l'expérience de la causalité naturelle pour acquise, que la possibilité d'une causalité par la liberté est tout aussi plausible que la possibilité de la causalité naturelle¹¹. La causalité naturelle n'est pas déduite par le raisonnement; elle est posée, présumée et expérimentée par nous. De même, aucun raisonnement ne peut conclure qu'il y a liberté; elle est vécue. L'antinomie kantienne montre ainsi que la raison humaine peut autant argumenter pour la thèse de la liberté que pour son antithèse : la raison, en dépassant les limites de l'entendement, c'est-à-dire en utilisant la catégorie de la causalité pour la recherche de l'inconditionné, sort des limites de son expérience possible et s'aventure dans la « métaphysique » et le mysticisme. La raison, signe de la finitude humaine, est cette marche illégitime vers un inconditionné qui ne peut ni être confirmé, ni être infirmé par notre expérience.

Nous pouvons alors réitérer notre souci initial avec plus de précision: pourquoi parler encore de liberté... après Kant? L'intérêt de revenir sur la liberté découle du fait que la tradition n'aurait pas su selon Heidegger poser la question de la *bonne* manière. La thèse de Heidegger est que pour poser un questionnement radicalement autre sur la liberté, il faut accéder à une compréhension radicalement *autre* de l'être¹².

La liberté transcendantale opère sur le fond d'une compréhension du monde selon la causalité, qui à son tour, repose sur la compréhension de l'être comme *Vorhandenheit* (être-sous-la-main)¹³. Ainsi, la liberté, étant la possibilité d'être *causa sui*, aurait toujours été d'emblée comprise à la lumière de la *Vorhandenheit*¹⁴. Autrement dit, en érigeant la causalité comme la « caractéristique ontologique fondamentale »¹⁵ des étants, le *Dasein* est

¹⁰ Ga 31, 214.

¹¹ *Idem*. Traduction française; Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine; introduction à la philosophie*, édité par H. Tietjen. Traduit par E. Martineau. Paris, Gallimard, 1987, p.208.

¹² Ga 31, 300.

¹³ Ga 31, 191. Voir Partie A §4 de cette étude pour un approfondissement de la notion de *Vorhandenheit*.

¹⁴ Ga 31, 147. Aussi Ga 31, 199.

¹⁵ Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine; introduction à la philosophie*, édité par H. Tietjen. Traduit par E. Martineau. Paris, Gallimard, 1987, p. 230.

ultimement compris comme un objet de la nature (*res*). Or, le *Dasein* n'a pas le même mode d'être qu'une chaise¹⁶! Par conséquent, le cadre de la causalité manquerait nécessairement le phénomène de la liberté puisqu'elle se méprendrait radicalement sur le fondement de cette liberté, à savoir le *Dasein*. Ainsi, si Kant échoue à concevoir adéquatement la liberté, c'est parce qu'il néglige de poser la question cruciale de l'être de l'étant libre¹⁷. Cette détermination de l'être de l'être humain comme un étant *vorhanden* est lourde de conséquences, car elle devient la source de la mécompréhension de l'essence de l'être humain, de la vérité, de la temporalité et de l'être. La liberté comme spontanéité est alors un concept de liberté dérivé et inauthentique, puisqu'il a son point de départ dans une compréhension impropre de l'être de l'être humain : l'antinomie kantienne est un débat sans fin qui roule sur un concept non originaire de la liberté. Seulement, dans un schéma qui pose un sujet séparé de son monde, peut-on s'imaginer une liberté « absolue » qui n'obéit qu'à son propre caprice¹⁸.

Si le questionnement sur la liberté veut rétablir sa légitimité et son importance philosophique, il devient clair, à l'aide du cours de l'été de 1930, qu'il doit être extirpé du cadre de la causalité.

« Si la problématique des deux chemins [de la liberté transcendantale et pratique] et de leur unité se trouve voilée, c'est parce que le problème est plié sous la régie de la catégorie de la causalité, et que celle-ci même n'est pas élevée au rang des problèmes par une élucidation radicale du problème d'être qu'elle renferme »¹⁹

La problématique de la causalité a son origine dans la question aristotélicienne sur le mouvement entendu comme le caractère principal de tout étant²⁰. Ainsi, remettre en question la liberté en tant que causalité, ce serait aussi reposer la question de savoir ce qui fait qu'un étant soit un étant. La liberté n'ouvre donc pas uniquement sur la totalité de l'étant, mais proprement sur une ontologie : pour dépasser la compréhension kantienne de

¹⁶ Il s'agit justement alors de déterminer ce que pourrait être une liberté à la mesure du *Dasein*.

¹⁷ Ga 31, 197.

¹⁸ Brisart ira même jusqu'à affirmer que *Sein und Zeit* peut être lu comme une tentative de se réapproprier adéquatement la dualité nature-liberté. Voir Brisart, Robert, « Nature et liberté dans l'ontologie fondamentale de Heidegger. De la radicalisation d'une antinomie moderne à l'acosmisme existentiel », dans *Revue philosophique de Louvain*, 1990, 80.

¹⁹ Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine; introduction à la philosophie*, édité par H. Tietjen. Traduit par E. Martineau. Paris, Gallimard, 1987, p. 276.

²⁰ Ga 31, 59.

la liberté comme causalité, il faut re-problématiser les concepts de monde, de l'être humain et de l'Être. Il s'ensuit que « le problème de la liberté n'est pas inséré dans la question directrice et la question fondamentale de la philosophie, c'est au contraire la question directrice de la métaphysique qui se fonde sur la question de l'essence de la liberté »²¹. C'est uniquement si la problématique de la liberté échappe à la troisième antinomie qu'elle pourrait selon Heidegger regagner sa pertinence en philosophie. Mais où trouver, dans l'œuvre heideggérienne, un indice vers une liberté originaire?

Si Heidegger ne fait que reprendre la définition de la liberté positive de Kant, alors nous ne voyons nullement la part de radicalité nécessaire pour atteindre un questionnement *autre* sur la liberté. Pourtant, au § 3 du cours de 1930, Heidegger indique brièvement qu'il y a en réalité, deux types de liberté positive : l'une est l'autonomie par opposition à la liberté négative et l'autre n'est ni « positive », ni « négative », mais outrepassé cette dualité par sa radicalité²². C'est sur la piste de cette liberté positive radicale que notre étude tentera de cheminer :

»Positive Freiheit besagt Freisein für ..., sich offenhalten für ..., also sich offenhalten für ..., sich selbst bestimmen lassen durch ..., sich selbst bestimmen zu ...«²³

Heidegger définit d'abord la liberté positive par un se-tenir-ouvert-pour... avant de la caractériser par un se-laisser-déterminer-par.... Or, d'un bout à l'autre de la définition, un glissement de sens s'est opéré subtilement : d'une liberté comprise comme ouverture, Heidegger aboutit à la liberté en tant qu'autonomie. Ce glissement n'est pas anodin; Heidegger passe d'une liberté comme ouverture à l'Être et au monde – un existential fondamental du *Dasein* – à un concept traditionnel de la liberté en tant que capacité de se déterminer soi-même. Rien ne justifie cependant l'équivalence entre la compréhension herméneutique-ontologique de la liberté²⁴ et la compréhension transcendantale-cosmologique; cette équivalence suggère cependant que la première est résorbée dans la dernière.

²¹ Ga 31, 134. Traduction française : Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine; introduction à la philosophie*, édité par H. Tietjen. Traduit par E. Martineau. Paris, Gallimard, 1987, p. 132.

²² Heidegger ne revient sur cette possibilité qu'à la conclusion de son cours.

²³ Ga 31, 20-21. Traduction libre : « la liberté positive veut dire être-libre pour..., se-tenir-ouvert-pour..., ainsi se-tenir-ouvert-pour..., se-laisser-déterminer-soi-même-par..., se-déterminer-soi-même-à... »

²⁴ Nous reviendrons sur ce terme dans le corps de notre analyse. C'est le but de notre étude de montrer que la liberté est avant tout herméneutique-ontologique.

Ce n'est qu'à la fin de son cours que Heidegger admet que sa démarche – qui a été de suivre la liberté chez Kant à la trace – a été insuffisante et retourne, en forme de conclusion, à la possibilité de penser une liberté comme ouverture, liberté que nous aimerions qualifier d'herméneutique²⁵. La liberté en tant qu'ouverture est la condition de possibilité de la manifestation de l'être de l'étant, c'est-à-dire, qu'elle est aussi la condition de possibilité de toute *compréhension* de l'être²⁶. Ainsi, ce n'est qu'à la conclusion de son cours que Heidegger revient à la possibilité de comprendre la liberté *de manière radicale*²⁷ ontologiquement comme ouverture à l'être. C'est de cette liberté herméneutique, entendue comme ouverture et compréhension de l'être, qu'il s'agira de montrer qu'elle est au cœur de la pensée heideggérienne²⁸.

Notre étude poursuit donc les objectifs suivants : 1/ celui de montrer comment Heidegger entend re-problématiser le monde et le *Dasein* afin qu'une liberté hors du cadre causal puisse être envisagée; 2/ montrer ce que pourrait être pour Heidegger une liberté herméneutique et ce que serait un *Dasein* « libre »; 3/ élucider la notion de l'authenticité et ce que cette authenticité implique pour le *Dasein* et l'Être.

La phénoménologie, l'herméneutique et l'ontologie

Nous avons déterminé dans le paragraphe précédent le *Was* (contenu) de notre projet; nous devons à présent déterminer le *Wie* (comment) de notre étude. Comment devons-nous interroger les choses afin d'ouvrir la possibilité de repenser radicalement la liberté autrement que sous le règne de la causalité? La réponse est à la fois simple et ambitieuse : il faut « aller aux choses-mêmes ». Malgré que le slogan de la phénoménologie soit aisément reconnaissable, cette maxime ne dit pas exactement la même chose chez Heidegger que chez Husserl.

La phénoménologie chez Heidegger ne détermine pas un objet d'étude; elle est plutôt la voie d'accès à la chose, le *Wie* de l'investigation philosophique²⁹. La

²⁵ Pour des raisons qui seront éclairées dans le reste de cette étude.

²⁶ Ga 31, 303.

²⁷ Ga 31, 301.

²⁸ Position affirmée ailleurs par Reuben Guilead dans son étude sur la liberté chez Heidegger. Guilead, Reuben, *Être et liberté : une étude sur le dernier Heidegger*, Éditions Nauwelaerts, 1965 p. 10.

²⁹ Voir Heidegger, *Sein und Zeit*, §7 pour la définition et l'imbrication de la phénoménologie avec l'herméneutique et l'ontologie.

phénoménologie se veut la monstration du se-montrer que sont les phénomènes. Cette expression, presque tautologique, exprime quelque chose de si simple qu'elle semble aller de soi : personne n'oserait affirmer que leur philosophie montre les phénomènes en tant que ce qu'ils ne sont pas! Pourtant, la phénoménologie tire sa pertinence du fait que les phénomènes, la plupart du temps, ne se montrent justement pas comme ils sont: les phénomènes seraient recouverts, dénaturés dans notre compréhension quotidienne. Cela est si vrai que nous ne saurions pas *comment* nous questionner auprès des choses afin qu'elles se montrent telles qu'elles sont. Si Heidegger reprend la phénoménologie à son compte, il revendique moins la phénoménologie husserlienne qu'une phénoménologie « aristotélicienne »³⁰. Chez Aristote, les « objets » (*Gegen-stand*) ne se tiennent pas « devant » un sujet, ce sont plutôt les choses qui se manifestent comme ce avec quoi nous commerçons (*pragmata*); les étants se laissent rencontrer à travers une relation soucieuse avec le *Dasein*. Ainsi le phénomène, la monstration originaire, précéderait la fonction judiciaire. En revenant à Aristote, Heidegger critique la phénoménologie d'Husserl : une phénoménologie véritable ne doit pas reprendre l'idéal de la certitude et d'une science de la nature sans comprendre d'abord d'où vient cet idéal. Husserl demeurerait trop « cartésien » dans sa volonté d'établir une science absolue à partir du siège de la conscience pure³¹.

Le projet phénoménologique de montrer le *Dasein* et le monde tels qu'ils sont est nécessairement un projet herméneutique, car il vise à dévoiler et à expliciter les significations recouvertes de la vie elle-même. Il ne faut toutefois pas comprendre cette phénoménologie herméneutique comme une explicitation banale d'évidences qui « vont déjà de soi ». Loin de là, le travail herméneutique est ce qui ne va pas de soi puisque ce qui est premier selon Heidegger, c'est la mécompréhension. Nous ne savons pas d'avance qui nous sommes, ce que nous faisons dans ce monde, ce qu'est notre monde et quel sens revêt notre existence. Nous ne savons pas d'emblée ni ce qu'est la liberté, ni même si nous sommes libres, ni comment diriger un questionnement fécond sur la liberté!

³⁰ Voir Jean Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir : Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, p. 304.

³¹ Voir Ga 20, 139. Husserl n'aurait pas posé la question de l'être, notamment celle de l'être de l'intentionnalité; faute de quoi, sa phénoménologie n'a pas débouché sur une analyse herméneutique du *Dasein*.

Or, que veut dire exactement ce « tournant » herméneutique³² de la phénoménologie? Le terme *hermeneutica* fait son apparition au 17^e siècle pour désigner l'art (la technique) de l'interprétation³³. L'herméneutique désignait au départ un ensemble de règles pour l'interprétation rigoureuse de passages obscurs de la Bible. Lorsque Heidegger s'empare du terme d'herméneutique pour qualifier sa phénoménologie, l'herméneutique était encore largement comprise, à travers l'emprise de la pensée diltheyenne, comme une méthode pour le fondement des sciences humaines. En greffant le terme d'herméneutique à la phénoménologie, Heidegger réinvestit de fond en comble son sens : la tâche d'une telle phénoménologie herméneutique est « non de produire une prise de connaissance, mais le connaître existentiel »³⁴ par une analytique existentielle du *Dasein*. La vocation de cette phénoménologie est alors de comprendre le mystère de la donation au sein même de la vie facticielle, au lieu de chercher à établir un système d'universaux issus de la conscience constituante³⁵. La donation de la chose par le couple intention-intuition trouve son essence dans le phénomène de la compréhension : dès qu'il y a intention, il y a déjà déploiement d'un champ significatif³⁶. Ainsi, la phénoménologie doit se faire herméneutique, car toute description des phénomènes est en réalité une interprétation (*Auslegung*). L'herméneutique ne concerne donc plus uniquement une branche spécifique de l'épistémologie, mais a sa source et sa nécessité dans le *Dasein* comme être-au-monde³⁷.

La phénoménologie herméneutique est aussi, en dernière instance, une ontologie puisque son objet d'étude privilégié est l'Être; la radicalisation de la phénoménologie

³² Expression reprise du titre d'un livre de Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Presses universitaires de France, 2003.

³³ Pour une étude éclairante sur l'histoire de l'herméneutique, voir Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Presses Universitaires de France, 1993, Partie I.

³⁴ Ga 63, 18.

³⁵ Pour Natorp, l'*Ego* est une conscience constituante dont l'essence réside dans l'acte de pensée. Or, Heidegger dira de cette psychologie rationnelle qu'elle est insuffisamment originaire. Pour un approfondissement de la relation entre Heidegger et Natorp, voir Jean Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir, Chapitre 6 : Comprendre l'incompréhensible*.

³⁶ Voir Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p.8. Grondin fait d'ailleurs remarquer que le mot cardinal de la phénoménologie husserlienne qu'est l'intentionnalité a ses racines dans le concept herméneutique d'*intentio*.

³⁷ Voir Partie A, §1 pour un approfondissement de la relation herméneutique/être-au-monde : ce qui est premier, ce ne sont pas des faits bruts, objectifs, mais des « situations » dans lesquelles le *Dasein* se trouve et qui déterminent des modes de compréhension. Toute la partie publiée de *Sein und Zeit* peut être lue comme un projet herméneutique puisqu'elle explicite les structures d'être du *Dasein* et élabore de cette manière les conditions de possibilités d'une recherche ontologique.

marque le retour à une ontologie fondamentale. La « recherche phénoménologique est interprétation de l'étant en direction de son être »³⁸ et non pas à partir de l'angle de la physique, de la biologie, de la sociologie ou de l'anthropologie. Mieux, « la philosophie est une ontologie phénoménologique partant de l'herméneutique du *Dasein* »³⁹. La phénoménologie incite au retour à l'expérience primaire pour dégager les structures implicites de la compréhension de l'être. Autrement dit, la phénoménologie est une ontologie herméneutique : l'herméneutique doit tirer l'être de l'oubli dans lequel il est plongé. Il faut donc étudier le *Dasein* dans sa quotidienneté (l'aspect phénoménologique exige d'étudier le *Dasein* tel qu'il est, non pas en tant qu'il est le fondement possible d'une science) afin de découvrir les structures de la significativité de la vie, c'est-à-dire, d'élucider la compréhension qu'a le *Dasein* de l'être (aspect herméneutique et ontologique). Si dans toute erreur de vision se cache en même temps une indication en direction de la vérité d'un phénomène, alors il faudra partir de la liberté dans sa conception quotidienne afin de la ramener vers son expérience originale.

L'herméneutique passe nécessairement par la destruction des concepts hérités de la tradition pour ramener le *Dasein* et ses existentiels à leur essence : la tâche de l'herméneutique est une *déconstruction* de la mécompréhension pour défricher un accès authentique aux étants et à l'Être. L'herméneutique, si elle atteint son but, extirpe les choses de leur recouvrement dans la quotidienneté. En ce sens, la maxime phénoménologique n'est plus d'« aller aux choses même », mais de « libérer le *Dasein* »⁴⁰. La liberté est en germe dans la méthode même d'accéder aux choses : faire de la phénoménologie, c'est déjà supposer la liberté. Comment, pour qui et en vue de quoi libérer le *Dasein*? Pour répondre à ces questions, il faut interroger l'être du *Dasein*, sa relation au monde et à l'Être; il faut faire une phénoménologie herméneutique.

L'avertissement de Ricoeur dans la préface à l'étude de Guilead demeure pourtant à tout jamais gravé au seuil de toute recherche heideggerienne : « Tout livre qui se propose de conduire à Heidegger et de s'effacer durant la lecture de son œuvre est menacé par deux périls, celui de la glose et celui du pastiche »⁴¹. Afin de naviguer entre Charybde et Scylla,

³⁸ Ga 20, 423.

³⁹ SZ, 38.

⁴⁰ Ga 17, 278.

⁴¹ Guilead, Reuben, *Être et liberté : une étude sur le dernier Heidegger*, Éditions Nauwelaerts, 1965, p.5

notre projet a l'intention de relever les moments clés chez Heidegger où la liberté semble être entrelacée avec l'herméneutique tout en gardant une liberté d'interprétation afin de pouvoir dégager l'implicite dans la pensée heideggérienne⁴².

Le plan de notre étude

Notre projet retracera l'herméneutique dans l'œuvre de Heidegger afin de rendre explicite la relation entre l'analytique existentielle, l'herméneutique, l'ontologie et la liberté. Nous diviserons notre étude en trois parties selon les trois périodes de pensée de Heidegger⁴³ pour faciliter la compréhension d'un phénomène qui demeure unitaire:

- 1) 1919-1927 : la période de l'herméneutique de la facticité jusqu'à la période de l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*.
- 2) 1927-1930 : la période de la métaphysique du *Dasein* où la transcendance apparaît comme le caractère essentiel du *Dasein*.
- 3) 1930-1976 : la période du tournant jusqu'à la pensée de l'événement de l'Être.

Les trois grandes parties de notre étude seront donc les suivantes:

- A. La liberté et l'être-au-monde : la liberté herméneutique
- B. L'entrelacement de la liberté et de la vérité
- C. L'authenticité et l'événement de l'être

⁴² La notion de la liberté, très peu présente avant 1927, devient soudainement centrale dans la période de la métaphysique du *Dasein* (de 1927 à 1930), puis disparaît aussi subitement qu'elle est apparue. Dans cette courte période de temps, la liberté s'est dévoilée comme l'essence du fondement, de la vérité et du *Dasein*.

⁴³ Cette division est empruntée, dans une large mesure, à François Jaran dans *La métaphysique du Dasein : Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Zeta books, 2010. Notre étude empruntera aussi à quelques reprises des notions du Heidegger d'après le tournant, surtout lorsqu'il s'agira de comprendre l'étendue de l'influence de l'histoire de l'être sur la liberté du *Dasein*.

PARTIE A : LA LIBERTÉ ET L'ÊTRE-AU-MONDE : LA LIBERTÉ HERMÉNEUTIQUE

§1 : (Re)problématiser un monde herméneutique

La première étape de l'analytique existentielle dans *Sein und Zeit* consiste à (re)problématiser le monde. Ce chapitre cherche à montrer en quoi cette analytique s'efforce de penser une relation *Dasein*-monde plus originaire que celle entre le sujet et l'objet. Rétablir le rapport premier au monde nous permettra d'étudier comment le monde s'ouvre existentiellement avant tout effort théorique de le saisir. Nous avons l'espoir que si nous comprenons le monde autrement que selon le principe causal, une liberté autre pourra se faire jour.

Comment comprenons-nous d'emblée le monde et sa relation avec l'être humain? D'emblée, nous, modernes, imaginons un sujet autarcique, « mis devant » un monde dont le problème fondamental serait celui de sa certitude épistémologique. L'être humain serait une chose-sujet faisant face à des choses-objets. De cette confrontation surgit alors la question suivante : comment s'assurer du réel? Comment s'assurer que ce que je vois est bien ce qui est là? Autrement dit, comment la conscience peut-elle « sortir » d'elle-même et garantir que ce qu'elle atteint est effectivement le réel? Ainsi, le « mystère » du monde le plus immédiat serait l'articulation entre l'immanence de la conscience et la transcendance des objets extérieurs.

Or, pour Heidegger, la solution est toute simple : le problème du « réel » est en réalité un faux problème qui a sa source dans le manquement du phénomène de l'être-au-monde du *Dasein*⁴⁴ par le schéma sujet-objet. Ce schéma mènerait à une indifférenciation fondamentale entre le sujet (*res cogitans*) et l'objet (*res extensa*) puisqu'ils se distingueraient seulement sur le fond commun de la *substantia*. Ainsi, sujet et objet sont tous deux des modes d'être d'un étant de la nature, d'un étant *vorhanden* (sous-la-main). Cette dualité résulte de la pensée moderne, dont le pivot est certainement Descartes, qui substitue le *hypokeimenon* grec - la substance qui perdure dans le temps - par le *cogito*⁴⁵. L'*hypokeimenon* désignait initialement tout « individu » qui peut porter des qualités – par exemple, un cheval est un sujet (*hypokeimenon*) en tant qu'il est le « support-fondement »

⁴⁴ SZ, 202.

⁴⁵ Voir SZ, § 43.

pour des qualités secondaires telles que la couleur, la grandeur, la texture.... Le tournant de la pensée effectué par Descartes consiste en ce que, dorénavant, seul le *cogito* peut être à proprement parler le sujet (*hypokeimenon*) puisque lui seul soutient la réalité du monde. Le *cogito* est la substance ultime, celle qui décide de la réalité de toute autre substance : le monde devient la représentation d'un sujet-conscience. Ce faisant, Descartes voue l'être humain au solipsisme; tout l'effort de la philosophie épistémologique se résume ensuite à chercher un moyen de reconstruire le monde à partir de l'évidence de soi⁴⁶.

Cette reconstruction du monde manque toutefois nécessairement le phénomène de l'être-au-monde, car l'attitude cognitive dénature le rapport au monde qui a toujours déjà lieu sans l'épistémologie : selon Heidegger, l'épistémologie ne découvre pas le monde, elle le défigure⁴⁷. C'est seulement en reconnaissant que le monde n'est pas un réceptacle objectif dont le sujet serait le point d'origine (0,0) qu'un premier pas vers la phénoménalité du monde originaire peut être accompli. L'attitude cognitive oublie qu'afin que des « propriétés objectives » puissent apparaître, il faut tout d'abord qu'un étant ayant le mode d'être du *Dasein* ouvre un monde. Voire, elle oublie qu'elle est elle-même motivée par le souci pour « la connaissance connue »⁴⁸ : soucieux de fonder son existence et sa connaissance, le *Dasein* étudie « objectivement » les étants de la nature.

En adoptant l'attitude cognitive, le *Dasein* découvre les étants dans leur *Vorhandenheit* (être-sous-la-main) : dans la *Vorhandenheit*, les étants s'affichent comme un objet d'étude pour le regard scientifique. L'étant se révèle selon son « objectité », selon ses propriétés sensibles, géométriques, définitionnelles... La table sur laquelle j'écris fait un mètre sur un, elle est d'une couleur acajou, elle est construite à partir de bois composé, etc. La compréhension se tourne de cette manière de prime abord vers l'être de la nature: la compréhension ontologique, et non seulement ontique, est fascinée par l'être de l'étant intramondain. La détermination fondamentale de l'être, autant du *Dasein* que du monde, devient la substantialité.

⁴⁶ On entend ici, bien évidemment, une critique de la phénoménologie husserlienne. Le *Dasein* n'est pourtant pas « évident » pour soi-même et pour cette raison, une herméneutique trouve sa pertinence.

⁴⁷ Ce qui mène Jean Greisch à affirmer que « en ce sens, l'ontologie précède l'épistémologie ». Voir Jean Greisch, *Être et Temporalité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 126-127.

⁴⁸ Ga 17, 60.

Sortir de ce cadre et refuser le paradigme épistémologique, ce n'est toutefois pas refuser la philosophie « théorique » au profit d'une philosophie « pratique » : la phénoménologie doit aller au-delà, ou mieux, en arrière d'une dichotomie entre théorique et pratique, entre sujet et objet⁴⁹. Elle doit revenir à la « naïveté » de l'expérience du monde afin de le (re)problématiser : cette naïveté est justement ce qui permet de se dérober à l'opposition entre théorique et pratique⁵⁰. Voir les phénomènes dans la naïveté revient à les voir sans passer réflexivement par une reconstruction de l'acte qui manque toujours son but : c'est aller « aux choses-mêmes » sans les dénaturer par l'ordre théorique. Néanmoins, aller « aux choses-mêmes », ce n'est pas, non plus, se tourner vers le pratique, mais vers le prémondain⁵¹, le préthéorique, qui est accessible dans l'expérience quotidienne du monde. Ainsi, retourner aux choses-mêmes, c'est s'ouvrir au « *es gibt* » (il y a)⁵² originaire par lequel les choses se donnent.

Dans son rapport préthéorique avec les étants, le *Dasein* rencontre l'étant dans sa *Zuhandenheit* (être-à-portée-de-la-main)⁵³. Les choses ne sont pas d'abord une chose qui se pose « contre » nous, séparée et sans intérêt. Lorsque nous voyons une table, nous ne voyons pas d'abord une chose rectangulaire ayant telle profondeur et telle longueur, mais « ce-sur-quoi-nous-dînons ». Les étants se manifestent selon la relation soucieuse que le *Dasein* entretient avec eux et se présentent ainsi dans leur caractère d'ustensilité : la table est cette chose qui « sert à-déposer-quelque-chose ». De la même manière, le papier est « à-écrire-dessus », la chaise apparaît comme « à-s'asseoir-dessus ». Autrement dit, la chose fait rencontre en premier lieu comme porteuse de significativité selon une ustensilité (*Zeughaftigkeit*)⁵⁴ : il y a une monstration qui ne se réduit pas à la fonction judicative. L'être d'un étant *zuhanden* réside dans sa structure de renvoi⁵⁵, dans son rapport signifiant avec d'autres ustensiles. Les étants *zuhanden* forment une totalité de tournure à travers les

⁴⁹ Voir Ga 28, 135. Il ne faut pas réduire le projet de SZ à la seule tentative de réunir le sujet avec l'objet. Le projet de SZ a plutôt l'intention de montrer que le sujet et l'objet sont tous deux des concepts insuffisamment originaires et qu'ils doivent « être problématisés de telle sorte que la tentative de les réunir perde pied à son point de départ ».

⁵⁰ Ga 56/57, 88.

⁵¹ Ga 56/57, 114.

⁵² SZ, 212.

⁵³ SZ, 69.

⁵⁴ SZ, 68.

⁵⁵ Ibid.

renvois : la plume renvoie au papier, qui renvoie au livre, à la table, au bureau de travail, etc. De ces totalités de tournure naissent des contrées (*Gegend*)⁵⁶ où chaque étant « a » sa place, appartient à un lieu. Le marteau dans une classe est « hors » de son lieu puisqu'il appartient au monde du travailleur et non au monde académique. Voire, ce qui se donne en premier, c'est le monde créé par ces outils « singuliers », et non l'étant isolé lui-même. Il est donc plus exact de parler « des » mondes ambiants (*Umwelt*)⁵⁷ au lieu d'un seul monde : chaque monde ambiant est composé d'outils (*Zeug*) qui forment une totalité cohérente de sens. Est-ce à dire qu'en regroupant certains objets, à partir d'un certain seuil numérique, un monde se forme par lui-même? Est-ce qu'en mettant un tableau, des chaises et des bureaux, on obtient une salle de classe? Selon Heidegger, ce ne sont pas les choses qui érigent par eux-mêmes un monde ambiant : ce n'est pas le tableau qui fait une classe, ou encore ce n'est pas le divan qui détermine si une pièce est un salon puisque l'absence de divan peut encore indiquer un salon-en-devenir. C'est que la totalité de sens ne réside pas dans les objets eux-mêmes; ce qui donne le sens et la totalité d'un monde ambiant est le *Dasein* qui comprend les étants en fonction de leur ustensilité. Ainsi, selon la significativité donnée, le *Dasein* peut effectivement « voir » une salle de classe ou pas. Les significations, projetées par le *Dasein*, « sont (...) la structure d'être du monde »⁵⁸.

Le dernier renvoi de la totalité de tournure est le *Dasein* lui-même; il est *l'en-vue-de-quoi* les choses prennent un sens⁵⁹. L'«en-vue-de» traduit un rapport intéressé et soucieux du *Dasein* envers son monde qui fonde toute signification possible des étants. Si le livre m'apparaît comme à-lire, c'est parce que j'ai décidé d'écrire une thèse. Dans un autre contexte où je cherche à me filmer, le livre peut se présenter comme un objet-sur-lequel-une-caméra-peut-être-posée. Le monde est toujours déjà imbibé de sens selon le souci du *Dasein*: c'est par le *Dasein* qu'il y a de prime abord dévoilement des étants, autant *vorhanden* que *zuhanden*, et ce n'est que par le *Dasein* que les étants trouvent une situation dans laquelle ils peuvent surgir. Il n'y aurait pas, avant l'existence du *Dasein*, des étants *vorhanden* universaux qui seraient « intouchés » par la subjectivité. Est-ce à dire alors que le monde n'existe que pour autant qu'un *Dasein* le perçoive? Heidegger ne reprend pas

⁵⁶ SZ, 103.

⁵⁷ SZ, 75.

⁵⁸ Ga 20, 286.

⁵⁹ SZ 84.

l'idée berkeleyenne selon laquelle une conscience doit voir une chose pour qu'elle existe. Le monde « est », sans qu'un *Dasein* doive être présent : le monde ne dépend pas *causalement* du *Dasein*. Cependant, sans *Dasein*, il n'y aurait pas de donation, de « *es gibt* », car le *Dasein* est la condition de possibilité de l'ouverture du monde⁶⁰. Ainsi, sans *Dasein*, la chose n'est ni compréhensible, ni incompréhensible et en ce sens, elle « n'est pas ». Il ne resterait plus que « quelque chose » qui n'est ni voilé, ni dévoilé.

L'ouverture du monde par le *Dasein* n'est donc pas une ouverture causale du monde; plutôt, elle est une ouverture *herméneutique* au monde⁶¹. Le *Dasein*, en étant une ouverture au monde, « n'est rien d'autre que la compréhension du monde. Une phénoménologie rigoureuse est une herméneutique, car en retournant au pré-mondain, elle découvre un « *es gibt* » originaire qui se donne à travers la significativité (*Bedeutsamkeit*)⁶². La significativité est la condition de possibilité de l'être-découvert des étants dans le monde et est « ce vers-quoi le monde est comme tel ouvert »⁶³. Cette significativité doit évidemment être comprise au-delà du cadre linguistique en ce qu'elle est l'insertion même du *Dasein* dans un monde de sens⁶⁴. Justement parce que Heidegger dépasse l'opposition sujet-objet, la signification n'est pas une projection « subjective » sur des objets : elle ne forme pas une « couche » surajoutée sur les choses en soi, plutôt les choses sont en tant que telles déjà significatives. « L'expérience de l'existence s'achève dans et se satisfait de la *caractéristique de la significativité* »⁶⁵. L'ouverture est d'emblée significative.

En greffant le terme d'herméneutique sur la notion husserlienne d'intuition pour la première fois dans son cours de 1919⁶⁶, Heidegger rappelle que toute intuition est en réalité une donation sur le mode de la significativité. L'intuition se tient toujours déjà dans une

⁶⁰ SZ, 366.

⁶¹ Cette relation donne la possibilité d'un questionnement qui sort du cadre causal, et par conséquent, d'élaborer la possibilité d'une liberté non-causale.

⁶² SZ, 83.

⁶³ SZ, §81.

⁶⁴ Voir SZ, 87 : « Mais la significativité elle-même, dans laquelle le *Dasein* est à chaque fois familier, abrite en elle la condition ontologique de possibilité permettant que le *Dasein* compréhensif en tant qu'explicitatif puisse ouvrir quelque chose comme des « significations » qui, de leur côté, fondent à nouveau l'être possible de la parole et du langage ».

⁶⁵ Ga 58, 106.

⁶⁶ Ga 56/57, 117.

certaine compréhension⁶⁷. Toute perception est un « signifier interprétant » (*deutendes Bedeuten*)⁶⁸. Autrement dit, le voir phénoménologique est un interpréter, un comprendre herméneutique⁶⁹: c'est parce que le monde est d'emblée significatif, qu'on peut ensuite trouver « des raisons », des « motifs », du sens et du non-sens⁷⁰! La donation n'est jamais « brute », mais résulte d'une *interprétation* du monde. Le *Dasein* voit le monde *comme* ceci ou *comme* cela; la significativité est ce qui fait que nous pouvons comprendre le marteau *comme* un marteau. Ce « *comme* herméneutique » est la première articulation de sens⁷¹ : le sens surgit ainsi originairement du comportement du *Dasein* et non d'un langage effectif. « Le sens signifie le vers-où du projet primaire à partir duquel quelque chose peut être conçu comme ce qu'il en est de sa possibilité »⁷². Le sens est la structure projective qui permet toute orientation du possible dans le monde; ce n'est qu'en comprenant ceci *comme* ceci que des possibilités d'action se dévoilent au *Dasein*. Le monde se présente dans un comment (*Wie*) qui a sa source dans la compréhension du *Dasein*. Le soi et le monde concernent ultimement non pas un *Wasgehalt* (teneur de sens), mais un *Wiegehalt* (mode du comment)⁷³. Le cœur de l'herméneutique dans *Sein und Zeit*⁷⁴ se niche dans ce *Wie* : le monde est *Dasein* et le *Dasein* est être-au-monde. L'herméneutique du monde se condense en une phrase : voir, c'est toujours interpréter⁷⁵.

Le *Verstehen* doit dès lors s'entendre autrement que selon la tradition épistémologique : le comprendre heideggérien n'est pas synonyme d'une prise de connaissance. Plutôt, le comprendre signifie un se-projeter vers ce qui est la possibilité de l'être-au-monde. Ainsi, ce qui fait un monde n'est pas la représentation d'un « je pense » :

⁶⁷ Ga 56/57, 117.

⁶⁸ Ga 20, 292.

⁶⁹ SZ, 189.

⁷⁰ Jaran n'hésite pas à parler, en faisant écho à la *metaphysica naturalis* de Kant, d'une *hermeneutica naturalis*. Voir Jaran, François, *La métaphysique du Dasein*, p. 121.

⁷¹ SZ, 223.

⁷² SZ, 324. « *Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann* »

⁷³ Heidegger réaffirme ainsi sa parenté avec Augustin, contre l'*ego cogito* de Descartes. Le *Wiegehalt* du monde et du soi trouve une expression forte à la fois littéraire et philosophique dans les *Confessions* d'Augustin.

⁷⁴ SZ §32.

⁷⁵ Nous verrons toutefois que Heidegger ne reprend pas un perspectivisme nietzschéen. Chaque interprétation est en quelque sorte « mesurée » selon sa justesse de dévoilement de l'être. Voir partie C de notre étude.

le monde est une possibilité de l'existence. Par l'entrelacement entre *Existenz* et le monde, le monde n'est plus ce qui s'oppose à une immanence de la conscience, mais il est la possibilité projetée du *Dasein* : le monde est une *herméneutique* du *Dasein*. Cet entrelacement est possible parce que le *Dasein* est *Ent-fernung*⁷⁶ (é-loignant) : il est la condition de possibilité même des distances, de l'insertion dans un monde. Les choses, selon le souci du *Dasein*, sont loin ou proches. Le *Dasein* est é-loignant, ce qui veut dire que le *Dasein* est un *Da*, un *ici*; ce *Da* est le point d'origine des vecteurs de sens, de mouvements de rapprochement et d'éloignement. L'é-loignement donne lieu à une orientation existentielle selon laquelle les étants au sein d'un monde ambiant prennent un sens et une distance⁷⁷. En regardant le paysage au loin, quoique mes lunettes soient optiquement les plus proches, elles sont ontologiquement les plus éloignées puisque que mon souci est dirigé vers ce que je regarde et non vers ce qui me permet de regarder⁷⁸. L'orientation dans le monde, opération herméneutique élémentaire⁷⁹, prend sa direction à partir du *en-vue-de-quoi* quotidien du *Dasein*. Par exemple, si je dois aller à l'université aujourd'hui, les étants prennent une signification et une distance selon cette intention: le bus est à-prendre, mes carnets et mes livres sont à-amener, le travail accompli la journée d'avant au boulot est déjà loin de moi... Dans mon souci de cultiver une vie spirituelle, les mouvements de la bourse peuvent sembler « loin » de moi, ou encore les outils du menuisier peuvent m'être « étrangers ».

Souligner l'aspect herméneutique du monde permet de mieux comprendre pourquoi le monde n'est pas simplement un *factum* brut dont le problème fondamental serait la recherche de son fondement causal. La question d'une preuve de l'existence du monde à partir de la conscience est dépourvue de sens pour Heidegger : le monde est toujours déjà co-posé avec le *Dasein*⁸⁰. La conception traditionnelle du monde résulterait en réalité d'une démondanésation (*Entweltlichung*)⁸¹ : en passant au registre de la *Vorhandenheit*, le

⁷⁶ SZ 105.

⁷⁷ Ga 20, 139.

⁷⁸ Exemple repris de SZ, 107.

⁷⁹ Jean Greisch fait remarquer que l'orientation était déjà au fondement des opérations herméneutiques chez Dilthey. Voir Jean Greisch, *Être et temporalité*, p. 152.

⁸⁰ Voir Ga 20, 295. Le « *es gibt* » n'est pas la « croyance fondamentale » de la phénoménologie husserlienne à l'existence du monde. Cette croyance découle encore d'une attitude cognitive : à l'état phénoménal immédiat, le monde n'est pas vécu sur le mode de la croyance. Le monde précède toute croyance ou savoir.

⁸¹ SZ 65.

monde perdrait selon Heidegger sa dimension significative. Le regard scientifique opère une réduction ontologique du monde qui aurait scellé le destin de l'être : toute tentative ultérieure par la tradition de comprendre authentiquement le *Dasein* et l'être aurait été faussée dès sa racine. Seule une élucidation de l'être-au-monde peut, en retour, comprendre pourquoi le *Dasein* tend à s'identifier à l'étant *vorhanden*.

§2 : La triple structure de l'être-au-monde : un *Dasein* herméneutique

Ce chapitre cherche à élucider l'être-au-monde du *Dasein* sous l'angle herméneutique qui reste dans *Sein und Zeit* le plus souvent implicite : nous tentons ainsi de montrer que si le monde est herméneutique, c'est avant tout parce que l'être-au-monde qu'est le *Dasein* est herméneutique.

Le *Dasein*, en étant souci de soi, du monde et de l'être fait poindre un sens dans le monde qui se confond avec l'expérience même qu'a le *Dasein* de son monde : un étant peut seulement se manifester pour une compréhension de l'être⁸². Ce sens existentiel comporte trois moments⁸³ : le *Bezugssinn* (sens référentiel), le *Gehaltsinn* (teneur de sens) et le *Vollzugsinn* (l'accomplissement du sens)⁸⁴. Le souci est le sens référentiel (*Bezugssinn*) puisque ce n'est qu'à la lumière du souci que le monde devient signifiant⁸⁵ - si le *Dasein* ne se souciait pas de son être, les étants s'anéantiraient dans l'indifférenciation. Ce qui veut aussi dire qu'il n'y aurait pas de sens « hors » du monde – autrement dit, la teneur de sens (*Gehaltsinn*) réside dans le monde en tant qu'il est le *In-sein* du *Dasein*⁸⁶.

Le souci n'est donc pas un « sentiment » ontique quelconque, mais il est d'ordre ontologique : le souci détermine le *Dasein* comme être-auprès de ce qui-est-déjà-dans-un-monde-qu'il-devance (*Sich vorweg-schon-sein-in-(der Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)*)⁸⁷. Le souci met en branle une recherche de sens, une recherche

⁸² SZ 212: « nur wenn Seinsverständnis ist, wird Seiendes als Seiendes zugänglich ».

⁸³ Contrairement au sens « linguistique » qui n'a que deux versants : le signifiant et le signifié.

⁸⁴ Ga 58, 261.

⁸⁵ Ga 20, 285.

⁸⁶ Selon Jean Greisch, la dernière question est de savoir comment le *Vollzugsinn* a lieu (l'accomplissement du sens). Voir Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir*, p.262. En réalité, se questionner sur le *Vollzugsinn*, c'est se questionner à savoir comment la liberté se réalise. La partie C de notre étude approfondira la notion de *Vollzugsinn*.

⁸⁷ SZ 237

pour le *als* herméneutique⁸⁸. Ainsi, par le souci, l'être du monde n'est pas *res extensa*, mais significativité (*Bewandtnis* et *Bedeutsamkeit*)⁸⁹ : derrière toute significativité se cache en réalité un *comme* herméneutique projeté par un *Dasein* soucieux⁹⁰. Si le jeune Heidegger ne parle pas d'une herméneutique de la finitude, mais bien d'une herméneutique de la facticité, c'est parce que la facticité implique une « mobilité », un emportement par le souci pour son propre être (*Sorgensbewegtheit*)⁹¹ qui n'est pas traduit par le concept de finitude. En tant que souci, le *Dasein* n'est pas d'abord un sujet, mais un *Da* qui est éclairé par la triple constitution existentielle du comprendre (*Verstehen*), de l'affection (*Befindlichkeit*) et de la parole (*Rede*)⁹².

La *Befindlichkeit* traduit l'*affectio* latine : la traduction française d'Emmanuel Martineau par affection est peut-être plus proche du latin que l'allemand⁹³. L'affection est la condition ontologique de tout comportement envers les étants, qu'elle soit cognitive, volontaire ou affective⁹⁴. De la condition ontologique de l'affection découle la tonalité (*Stimmung*) ontique. Le mot *Stimmung* désigne en allemand à la fois une réalité objective – l'atmosphère d'une place ou d'une situation – et à la fois une réalité subjective – l'humeur d'une personne. La tonalité doit donc être entendue à travers l'entrelacs du *Dasein* et du monde, tous deux pris dans une certaine symphonie qui précède la distinction entre le sujet et l'objet. Le *Dasein* et les choses apparaissent toujours à travers les lentilles d'une certaine tonalité : le monde est « rose » quand je suis en amour. Les « sentiments » ne sont jamais « secondaires » à une compréhension « pure » qui serait première. Le *Dasein* est un être-jeté (*Geworfenheit*)⁹⁵, ce qui veut dire que l'affection est toujours déjà compréhensive en ce qu'elle découvre le monde selon une tonalité. Ainsi, seul un *Dasein* ayant la possibilité d'avoir la tonalité de la peur peut découvrir une chose effrayante dans le monde⁹⁶ : dans un monde purement théorique, nous ne saurons jamais trouver du redoutable. L'analytique

⁸⁸ J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique* : « Ce qui est premier, c'est l'ordre du *comme* herméneutique à travers lequel tout nous rejoint et nous concerne », p.164.

⁸⁹ SZ 87.

⁹⁰ SZ 158.

⁹¹ Voir Jean Greisch, *L'Arbre de vie e l'Arbre du savoir*, p. 22.

⁹² SZ, 131 : l'unité de ces trois moments du *Dasein* réside dans le *Sorge* (souci).

⁹³ La traduction anglaise est *state-of-mind*.

⁹⁴ SZ 135.

⁹⁵ SZ 135.

⁹⁶ Voir SZ §29.

existentielle découvre la *Befindlichkeit* comme un moment essentiel de l'ouverture du *Dasein* puisqu'elle est la condition même de possibilité du « se-diriger-vers » (*Sichrichten auf*)⁹⁷ : sans la *Befindlichkeit*, le *Dasein* n'aurait pas d'orientation dans le monde. Autrement dit, elle est la condition de possibilité de toute orientation dans le monde puisqu'elle seule investit le *Dasein* dans son monde⁹⁸.

Or, si l'affection est « compréhensive », la compréhension aussi est « affectée »⁹⁹. Il est alors évident que ce comprendre (*Verstehen*) n'a plus rien à voir avec l'opposition diltheyenne entre l'expliquer et le comprendre : ce comprendre élémentaire concerne les modes d'être du *Dasein*. À un comprendre élémentaire doit aussi correspondre une herméneutique élémentaire, à savoir une herméneutique du *Dasein*¹⁰⁰. Selon Heidegger, le *Verstehen* originaire doit s'entendre à partir de son usage quotidien. Comprendre une chose veut dire « être capable » de faire telle chose. Si je m'y comprends au piano, c'est que je suis capable de jouer le piano, « je m'y comprends ». Le *Verstehen* est un pouvoir-faire, une capacité, une compétence avant d'être une saisie théorique : comprendre, avant d'être épistémologique, est un « s'y comprendre à quelque chose » (*sich auf etwas verstehen*)¹⁰¹.

Ainsi, ontologiquement, le *Verstehen* est un pouvoir-être (*Seinkönnen*) : comprendre ouvre des possibilités d'être. Le comprendre donne lieu à l'être-possible (*Möglichsein*) et ébauche de cette manière la possibilité d'une liberté autre que la liberté comme spontanéité. Le possible ouvert par le comprendre ne doit pas être conçu à la lumière des catégories de la *Vorhandenheit* où le possible serait inférieur ontologiquement à l'effectivité. Au contraire, la possibilité existentielle est « la détermination ontologique positive la plus originaire et ultime du *Dasein* »¹⁰². Par sa compréhension, le *Dasein* est un être qui s'exprime d'abord et avant tout dans des projets. Les possibilités du monde offrent un sens unitaire et reçoivent leur orientation selon le projet existentiel du *Dasein*. Ainsi, dans mon projet d'écrire une thèse, tel livre m'apparaît comme « à-lire », mon carnet prend l'allure du « à-remplir », le temps devient du « temps-perdu » ou un « temps-bien-utilisé »;

⁹⁷ SZ 62.

⁹⁸ SZ 137.

⁹⁹ SZ 142.

¹⁰⁰ En opposition avec une herméneutique axée sur les fondements d'une science de l'esprit comme chez Dilthey.

¹⁰¹ SZ 143.

¹⁰² SZ 144

à plus grande échelle, ma journée s'organise autour de mes études, les activités sociales me donnent le sentiment de culpabilité de ne pas avoir dépensé mon temps à écrire ma thèse... La compréhension de l'être par le *Dasein* détermine un mode d'être du *Dasein* qui lui donne son orientation et lui dit « où » il en est avec lui-même¹⁰³. Cette compréhension est donc toujours déjà mise en œuvre en tant que condition de possibilité ontologique même du pouvoir-être du *Dasein*¹⁰⁴ : le *Dasein* est de part en part herméneutique.

Le monde se révèle ainsi comme étant une *possibilité* travaillée à partir de la significativité¹⁰⁵. Tout étant se manifeste comme quelque chose, un *etwas als etwas*. La table apparaît *comme ce-quelque-chose-sur-laquelle-on-sert-des-plats*; même si la table manque une patte, elle se montrera comme *table-non-utilisable*. Heidegger ne dit rien de plus simple que le fait qu'une chose apparaît comme ce quelque chose! « Le "comme" constitue la structure de l'expressivité de ce qui est compris : il constitue l'explicitation »¹⁰⁶. Or, ceci ne veut pas dire que le *Dasein* comprend tout ou que tout soit déjà explicité selon un *comme* herméneutique: c'est plutôt la recherche de sens qui, elle, est universelle, recherche qui s'exprime dans le « comme-quoi » de quelque chose. Le pouvoir-être du *Dasein* opère dans un espace de jeu (*Spielraum*)¹⁰⁷ établi par le *comme* herméneutique des étants. Encore une fois, c'est parce que j'ai le projet d'écrire une thèse que ces livres m'apparaissent comme à-lire. Pour un styliste intérieur professionnel, le livre pourrait se montrer comme une décoration-possible-de-salon. Si je ne comprends pas l'ordinateur *comme* un ordinateur, alors les possibilités liées à son utilisation me sont inaccessibles. La direction que prend l'être-au-monde n'est pas mise en avant explicitement lorsque nous vivons en elle : les choses se présentent d'emblée à nous en quelque sorte « préinterprétées » comme servant à ceci ou cela¹⁰⁸. Le « comme » herméneutique a sa source dans l'anticipation du comprendre; le comprendre part toujours

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Ce qui veut dire que la compréhension herméneutique est en même temps une compréhension ontologique : dans le projeter de ses possibles, une précompréhension de l'être est prédéterminée.

¹⁰⁵ Le germe de la liberté herméneutique gît dans le fait que cette significativité en est une parmi *d'autres*.

¹⁰⁶ SZ 149.

¹⁰⁷ SZ 145.

¹⁰⁸ Jean Grondin donne un exemple phénoménologique simple, mais éclairant dans *L'universalité de l'herméneutique*, p.263. En ouvrant la porte pour entrer dans une pièce, nous avons déjà préinterprété la porte « comme » porte, c'est-à-dire, comme « ce-qui-forme-le-seuil-d'une-pièce ».

d'un pré-donné (*Vorgabe*)¹⁰⁹. Heidegger s'inspire sans doute en partie de la notion de *Hingabe* (avant-donné) chez Lask. Néanmoins, chez Lask, le *Hingabe*¹¹⁰ désigne avant tout une présence « inconsciente », non-thétique des catégories kantienne qui régissent le vécu. Or, si Heidegger ne retourne pas aux catégories kantienne, le vécu demeure possible seulement grâce à une compréhension anticipante qui s'articule à partir du pré-donné : il n'y a pas de factualité brute.

Finalement, la parole (*Rede*) est aussi co-originnaire que l'affection et le comprendre¹¹¹. La parole a pour but de laisser les étants se montrer de manière appropriée¹¹²; par la *Rede*, Heidegger renommait ainsi en quelque sorte le *logos* compris dans son sens originaire¹¹³. Le sens habite, par l'affection et la compréhension, le monde, mais ce sens ne peut être articulé que par la parole¹¹⁴. Autrement dit, les deux autres existentiels fondamentaux ne peuvent se manifester que par un parler originaire précédant tout langage effectif. Le *Dasein*, par la parole, est essentiellement un être herméneutique qui fait surgir du sens : « parce que le *Dasein* est signifiant dans son être même, il vit dans des significations et il peut s'exprimer en tant que celles-ci »¹¹⁵. L'*Ausgelegtheit* (interprétativité, être-interprété) appartient donc nécessairement à l'être du *Dasein*. Or, souvent l'être-interprété du *Dasein* se meut dans des interprétations qui barrent l'accès authentique à la vie comme telle : si la compréhension est toujours déjà à l'œuvre, c'est de prime abord en tant que *mécompréhension*. La parole du *Dasein*, le déploiement de l'affection et de la compréhension, est d'emblée courbée à la volonté d'un pré-donné qui n'est pas celle du *Dasein* propre.

¹⁰⁹ SZ 200.

¹¹⁰ Voir Lask, *Gesammelte Schriften* édité par Eugen Herrigel, Tübingen, Mohr, 1923-24, II, p.396.

¹¹¹ SZ 161. Le rôle de la parole au sein de la pensée heideggérienne prend plus de poids après 1930. Nous développerons sur la parole dans la prochaine section concernant le lien entre la liberté et la vérité.

¹¹² SZ 168.

¹¹³ Voir Guilead, p.29 : « [La parole] est à la fois la pré-condition et l'accomplissement de l'entendement disposé. Elle explique pour ainsi dire le *logos* de l'étant dans son ensemble »

¹¹⁴ Cette parole, comme nous le verrons dans la partie B, n'est pas en premier lieu celle d'un énoncé prédicatif.

¹¹⁵ Ga 21, 151.

§ 3 : La non-liberté du *Dasein* dans le *On*

Ce chapitre cherche à comprendre ce qui fait que le *Dasein* ne bénéficie pas d'une liberté absolue alors qu'il est l'ouverture primordiale du monde. Nous voulons ainsi, dans ce chapitre, apprécier avec justesse la facticité du *Dasein*, ce qui demande de reconnaître la pleine portée de la structure d'anticipation du comprendre. Le *Dasein* se révélera toujours d'emblée aliéné par des possibilités qui ne sont pas les siennes.

La finitude du *Dasein* veut dire qu'il est toujours déjà au sein de précompréhensions formant une situation existentielle qui donne le cadre pour toute interprétation. Étant être-jeté, le comprendre est factice¹¹⁶ : si le *Dasein* est institution de sens, il est aussi un prendre-pour-signe. Autrement dit, la significativité a lieu dans une *Mitwelt*¹¹⁷, dans un monde partagé, où le signe est souvent hérité ou inculqué par autrui. *On* utilise toujours le marteau pour marteler des clous, pour retirer des clous... Ainsi, reconnaître adéquatement la facticité propre au *Dasein*, c'est reconnaître que le *Dasein* est toujours déjà endetté. Le *Dasein* est d'emblée investi dans des projets de sens qu'il n'a pas choisis.

Parce que la liberté est celle d'une facticité, le *Dasein* est projetant-projeté. Le comprendre se déploie à partir de trois « présupposés », à savoir la *Vorhabe*, la *Vorsicht* et le *Vorgriff*¹¹⁸. Par le pré-acquis (*Vorhabe*), la compréhension s'articule sur le fond d'un legs que le *Dasein* hérite à travers son éducation et son entourage. La pré-vision (*Vorsicht*) est le *telos* d'un projet qui oriente d'emblée le regard. Ainsi, dans une situation où je cherche à accrocher un tableau, en balayant du regard la pièce à la recherche d'un objet pour marteler un clou, ma copie de *Sein und Zeit*, qui normalement m'apparaît comme à lire, peut soudainement prendre le sens d'un objet-possible-pour-marteler¹¹⁹. Enfin, le comprendre détient toujours une pré-saisie (*Vorgriff*) de ce qui est intentionné : le comprendre tend vers le sens d'une chose selon les concepts qu'il pré-possède. Ces trois moments du comprendre balisent le sens d'un étant en tant que cet étant précis : « le sens

¹¹⁶ Ici, le terme français « factice » traduit le « faktisk » allemand difficile à traduire autrement. Factice ne veut pas dire « artificiel »; il doit être entendu dans le champ lexical du « singulier-mortel-contingent-finitude-être-jeté ».

¹¹⁷ SZ 118.

¹¹⁸ SZ 150.

¹¹⁹ Cette visée préalable prend de l'importance dans le cadre d'une discussion sur la liberté, car elle est justement apte à changer l'orientation du regard sur les objets : les étants peuvent changer de signification selon la vision du *Dasein*.

est le vers-quoi tel que structuré par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anticipation, du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose »¹²⁰.

Ainsi, étant un « comprendre affecté », (*befindliches Verstehen*)¹²¹, le comprendre s'érige sur le sol d'un non-fondement. L'être-jeté du *Dasein* est cet héritage de possibilités non-choisies mais qui forment tout de même le cadre de jeu (*Spielraum*)¹²² au sein duquel le *Dasein* peut exprimer sa liberté: il n'a ni créé, ni décidé des possibilités qui composent sa situation. Être un paysan au 16^e siècle signifie ne pas pouvoir accéder aux mêmes privilèges qu'un noble : cet héritage de possibilités significatives ouvre et ferme des possibilités d'existence du *Dasein* sans que le *Dasein* n'ait eu à en décider. L'expérience du *Dasein* est d'emblée porteuse de significations, ce qui implique - aussi paradoxal que cela puisse sembler pour une philosophie de la conscience - que le *Dasein* « apprend » les significations qu'il projette dans le monde à partir de l'*Autre*. Le *Dasein* reçoit du *On* une interprétation de lui-même et des étants¹²³ qui « émane » des étants eux-mêmes : les possibilités du *Dasein* quotidien lui sont dictées par les étants qu'il rencontre dans le monde. Ce sont les choses qui présentent leur signification et leurs possibilités; c'est le marteau qui me donne la possibilité de l'utiliser pour marteler, c'est le crayon qui me donne la possibilité de l'utiliser pour écrire. « La vie qui se fait souci dans cette relation s'éclaire elle-même par choc en retour, elle produit l'éclairage de son entourage par ses connexions de souci à chaque fois les plus proches »¹²⁴. Or, cette « détermination » du *Dasein* par son entourage a comme condition de possibilité sa liberté en tant qu'elle est la source même de la significativité : la liberté est la condition de possibilité de la servitude. Le souci fait jaillir du sens dans le monde et en retour, le monde « reluit » ce sens au *Dasein*¹²⁵. Ce retour est possible, car la compréhension n'a pas son point de départ dans un « sujet » réflexif, mais « dans le monde » de telle sorte que le *Dasein* est en réalité transcendance¹²⁶ – non pas immanence. Le monde, étant d'abord un ensemble dont la possibilité est ouverte par le

¹²⁰ SZ 151. Le sens ici ne se restreint plus à sa dimension linguistique, mais est proprement existentiel.

¹²¹ SZ 260.

¹²² SZ 145.

¹²³ SZ 120.

¹²⁴ Ga 61, 119.

¹²⁵ Ga 61, 119. Dans la période de l'herméneutique de la facticité, Heidegger utilise le terme « reluisance » (*Reluzenz*) pour indiquer ce phénomène.

¹²⁶ Ce terme sera expliqué plus en profondeur dans la prochaine section.

Dasein, le *Wie* du *Dasein* est en même temps le *Wie* du monde. Le *Dasein*, par son souci, infuse la significativité dans le monde, mais il ne l'apprend qu'à travers le reflet que lui en donne le monde. Jean Greisch donne un exemple éclairant dans son étude¹²⁷ : l'Avare de Molière a le souci de préserver sa fortune et « éclaire » de cette manière son monde à partir de son avarice. Son monde se compose alors de choses, d'événements et de personnes qui veulent le dérober de son bien. Le souci découvre le monde en tant que significatif, mais le monde donne ensuite au *Dasein* sa propre mesure comme s'il le précédait¹²⁸. Les étants intramondains donnent donc des « directives » au *Dasein* et dévoilent au *Dasein* ses propres possibilités. Le *Dasein* « lit » ses possibilités à partir du monde : le monde est « ce d'où le *Dasein* se donne à comprendre, envers quel étant *il peut* se comporter et de quelle façon *il le peut* »¹²⁹.

L'entrelacement entre le *Dasein* et le monde est assuré par l'*Autre*. L'historialité est ce par quoi le *Dasein* accède au *comme* herméneutique des choses. La tradition léguée au *Dasein* oriente sa compréhension du monde et moule ses choix par la significativité. Le *Dasein* ne dispose donc pas d'un « libre-arbitre » quant à la significativité des choses : il ne décide pas selon son caprice quel sens détient telle ou telle chose. Le marteau m'apparaît d'emblée comme un outil servant à marteler et c'est le marteau qui me dicte ses « instructions » : si je n'utilise pas le marteau pour marteler, alors je ne « m'y comprends pas ». Les étants exigent un « savoir-voir », sinon nous passons à côté de leur essence. Ce voir, Heidegger le nomme l'*Umsicht* (cir-conspection)¹³⁰. Le *Dasein* n'est pas libre à chaque fois de déterminer la signification d'une chose; l'*Umsicht* dirige le regard vers une totalité préinterprétée qui commande le sens que doit prendre une chose¹³¹. Autrement dit, il n'y a pas de compréhension qui « sortirait de nulle part », un « point zéro » pour une compréhension pure. L'étant est toujours en premier lieu un être-découvert (*Entdecktheit*) par une significativité ambiante.

La compréhension du *Dasein* est ainsi d'emblée celle d'un *On* qui tient le *Dasein* dans un mode d'être immédiat et moyen. Le *On* n'est toutefois pas de prime abord une

¹²⁷ Voir Jean Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, p.268.

¹²⁸ Ga 61, 119.

¹²⁹ Ga 9, 157 (VWG).

¹³⁰ SZ 69.

¹³¹ Cette *Umsicht* émane du souci du *Dasein*.

notion politique ou sociologique: il est avant tout un existentiel du *Dasein*¹³². Le *Dasein* reçoit les règles et les comportements qu'il doit adopter des *autres*. Il reçoit les interprétations « justes » du *On* de telle sorte qu'il *est* ce *On* dans le quotidien¹³³: la vie facticielle se meut toujours déjà dans un horizon explicité qui est enraciné dans la compréhension qu'*on* détient des choses. Le *Dasein* ne s'appartient donc jamais en premier lieu : le *Dasein* est ontologiquement toujours déjà être-avec (*Mitsein*)¹³⁴. Le *Dasein* se soucie de ce dont *On* se soucie; le *Dasein* se comprend, en tant qu'être-jeté, toujours déjà à partir des possibilités d'existence qui « " ont cours " dans le *On* »¹³⁵. Dans la quotidienneté du *Dasein*, les décisions à faire, les chemins suivis et ceux à emboîter s'étalent sous ses yeux dans leur aisance et immédiateté. Le monde est là dans toute sa « clarté », il se dévoile dans sa *Selbstverständlichkeit* (ce qui est évident de soi-même). Or, dans ce monde allant-de-soi, le *Dasein* peut se perdre de vue.

Plongé dans le mondain, les trois moments structurels du *Da* tombent dans la déchéance (*Verfallen*)¹³⁶ : la compréhension du *On* est régie par la curiosité, l'ambiguïté et le bavardage¹³⁷. La parole (*Rede*) devient bavardage (*Gerede*). Le terme allemand *Gerede* est traduit par bavardage dans la traduction de *Sein und Zeit* par Martineau. Or, Jean Greisch remarque qu'un mot existe déjà dans le corpus de *Sein und Zeit* pour désigner le bavardage en tant que tel - *Geschwätz*¹³⁸. Le *Gerede* ne peut donc pas se résumer au simple « bavardage »: selon Jean Greisch, il indiquerait plutôt le fait que le *Dasein* habite de prime abord un monde pré-interprété par le *On*. Le *Gerede* serait en premier lieu la précompréhension véhiculée dans le monde; si le *Gerede* devient ensuite effectivement bavardage, c'est que les discours, aussi éclairants qu'ils pouvaient l'être originellement, perdent de vue la problématique originale en circulant dans la publicité (*Offenbarkeit*). La compréhension quotidienne se contente de ce qu'« on » doit dire sur tel ou tel sujet, de ce

¹³² SZ 129.

¹³³ SZ 125. Il est intéressant de noter ici que Lévinas critique cette réduction de l'autre au *On* existentiel. Autrui n'est pas toujours compris à partir de la *Umwelt* : la rencontre du face à face se produit au niveau éthique et non plus ontologique. Voir Levinas, Emmanuel, *Éthique et infini*, Livre de Poche, Paris, 1984, p.90.

¹³⁴ SZ 120. La *Befindlichkeit*, le *Verstehen* et la *Rede* sont partagés et hérités du *On*.

¹³⁵ SZ 383.

¹³⁶ SZ 175.

¹³⁷ Ga 5, 246.

¹³⁸ Voir Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité*, p.217.

qu' « on » doit faire, de ce qu' « on » doit être. L'articulation du sens passe toujours déjà à travers les possibilités du *On* : « cette explicitation du *On*, d'entrée de jeu, a restreint les possibilités à choisir dans la sphère du bien connu, de l'accessible, du supportable, du convenable et du décent »¹³⁹. Le *Dasein*, dans sa quotidienneté, est dans cette « médiocrité » du *On*¹⁴⁰. Sans égard à la « vérité » ou à « l'authenticité » de ce que cette compréhension dit ontiquement, elle est nécessairement une in-appropriation du *Dasein*. Aucun *Dasein* ne choisit sa propre tradition : elle est une part intrinsèque de sa facticité et de son être-jeté. Ainsi, la relation du *Dasein* à lui-même n'est jamais immédiate, mais elle se fait grâce à un détour qui passe par le monde partagé : la relation du *Dasein* à lui-même se fait à travers l'autre¹⁴¹. La compréhension du *Dasein* est celle d'autrui avant d'être la sienne; l'authenticité doit être gagnée par un retour à soi. Le paradoxe du *Dasein* consiste en ce qu'il est ouverture en tant qu'être-au-monde, tout en étant la plupart du temps « fermé ».

Le *Dasein* « fermé » se comprend à la mesure des choses avec lesquelles il a commerce. La quotidienneté et la routine cachent le non-sens et le manque d'unité dans l'expérience menée par le *On*: dominée par un présent oublieux de son passé et de son futur, l'expérience du *On* met en avant un flux temporel consistant en une série de « mainteneurs » séparés les uns des autres. D'où la philosophie à bon marché qui s'exclame « vis dans le moment! » Dépourvu de sens unifiant, le *Dasein* quotidien tente, tant bien que mal, de se dérober du nihilisme qui le guette en se lançant dans de multiples préoccupations mondaines. Néanmoins, cette volonté de vivre dans le présent est vouée à l'échec puisque le présent envisagé est coupé de son futur et de son passé : chaque présent se réduit à l'expérience d'un plaisir possible qui se faufile dès qu'on s'apprête à le toucher. Ce désir du présent est traduit chez Heidegger par le concept de curiosité (*Neugier*)¹⁴², un désir de voir, un voir pour un voir. Cette curiosité des yeux est parallèle à la concupiscence des yeux décrite dans le livre X des Confessions d'Augustin : il s'agit d'un désir pervers de tout voir, de tout essayer sans vraiment chercher à obtenir une compréhension véritable.

¹³⁹ SZ 169.

¹⁴⁰ SZ 43.

¹⁴¹ Nous pouvons alors mieux comprendre la fameuse phrase de Ricœur en exergue de Nathalie Heinich, *Ce que n'est pas l'identité* : « Le plus court chemin de soi à soi passe par autrui ».

¹⁴² SZ 170.

Ainsi, le voir pour voir est au final un désir de ne rien manquer « du moment présent », mais qui finit par manquer tous les moments puisque chaque plaisir réalisé dans un « instant » est aussi l'instant d'autres plaisirs irréalisés: le *Dasein* pris dans la curiosité du *On* est irrémédiablement voué à l'insatiabilité.

Pourtant, selon Zimmerman, une différence existe entre la quotidienneté et l'inauthenticité¹⁴³ : les deux existentiels ne sont pas interchangeables. Zimmerman fait remarquer¹⁴⁴ que l'authenticité est une modification existentielle du *On*¹⁴⁵ et que l'inauthenticité est une modification de l'authenticité¹⁴⁶. Si l'inauthenticité et la quotidienneté étaient synonymes, alors l'authenticité serait à la fois ce qui rend possible la quotidienneté et ce qui est rendu possible par la quotidienneté. La quotidienneté doit donc être entendue comme l'assise à la fois de l'authenticité et de l'inauthenticité¹⁴⁷. La quotidienneté est dans une large mesure inévitable: nous ne pouvons pas nous empêcher de revenir à un certain flux « préréflexif » de notre expérience et de reprendre les interprétations reçues du *On*, les possibilités qu'*on* offre¹⁴⁸. La quotidienneté, quoiqu'elle ne soit pas encore inauthenticité, demeure néanmoins marquée par une non-liberté puisque le *Dasein* se laisse mener par le flux des interprétations du *On*. Dans la médiocrité de la quotidienneté, il est impossible de distinguer avec certitude la compréhension authentique de la compréhension inauthentique : la compréhension du *Dasein* est imprégnée d'équivocité¹⁴⁹. La compréhension quotidienne n'est ni fuite, ni affrontement exprès de la mortalité. Elle est tout simplement, dans sa banalité : le *Dasein* prend pour ses possibilités d'être propres celles qu'il a reprises du *On* et « ne cesse de se méprendre en ses projets quant à ses possibilités d'être véritables »¹⁵⁰. Dans cet allant-de-soi, le monde demeure voilé dans son « en tant que » herméneutique et n'est thématiqué que si la totalité de tournure des ustensiles est rompue, c'est-à-dire, que si quelque chose pose problème¹⁵¹. Je ne

¹⁴³ Voir Zimmerman Michael, *Eclipse of the Self: The development of Heidegger's concept of authenticity*, Ohio Univ Pr, 1981, p.45.

¹⁴⁴ Zimmerman, *Eclipse of the Self*, p.45.

¹⁴⁵ SZ 130.

¹⁴⁶ SZ 259.

¹⁴⁷ SZ 43. L'inauthenticité serait plutôt la fuite expresse face à la vérité de notre mortalité.

¹⁴⁸ Similairement, personne ne pourrait tenir le doute cartésien dans leur vie quotidienne.

¹⁴⁹ SZ § 37.

¹⁵⁰ SZ 174.

¹⁵¹ Au niveau macroscopique, lorsque le monde cesse de faire sens dans l'expérience de l'angoisse.

remarque jamais que mes lunettes reposent sur mon nez tant qu'elles n'obstruent pas ma vue. Ou encore, d'emblée, les plaisirs matériels semblent être la seule manière d'atteindre le bonheur dans un projet de vie commun axé sur les biens. En habitant dans cette compréhension commune, étudier la philosophie prend un aspect redoutable, incertain, angoissant, voire ridicule pour la société. La significativité transpire des choses elles-mêmes et dirige mes actions : le livre de philosophie apparaît comme un-livre-inutile-à-lire, une perte-de-temps. Or, en même temps, cette compréhension est la *mienne*! Le *Dasein* se tourne vers le monde pour trouver ses réponses et trahit ainsi son pouvoir-être propre¹⁵² en s'« enivrant » de ses préoccupations quotidiennes. La compréhension enchevêtre de cette manière les précompréhensions ontologiques authentiques avec des maximes du *On* : une part de vérité se niche dans les interprétations mondaines. Ainsi, de même, qu'il faut une défaillance dans la totalité des tournures pour rompre avec le flux quotidien des choses, il faut que l'angoisse assaille le *Dasein*, le coupant du « cours normal » de la vie, pour que la liberté se réveille.

§ 4 : Le réveil du *Dasein* par l'angoisse

Pouvons-nous échapper aux emprises du *On*, ou sommes-nous « déterminés » par le *On*? Avons-nous échappé à la détermination causale pour nous précipiter dans une détermination « herméneutique »? Pouvons-nous regagner une authenticité et quel phénomène peut attester d'une telle possibilité? Ce chapitre cherche à voir comment le *Dasein* peut se réveiller de sa somnolence ontologique du *On* pour devenir véritablement *Da*¹⁵³.

Pour répondre à ces questions, Heidegger se tourne vers le phénomène de l'angoisse. À vrai dire, la liberté fait son entrée pour la première fois dans *Sein und Zeit* à la lumière de l'angoisse (*Angst*)¹⁵⁴. L'angoisse joue un rôle fondamental au niveau ontologique et herméneutique dans l'analyse existentielle du *Dasein* comme l'affection primordiale qui met le *Dasein* devant soi-même et son pouvoir-être. Sous le poids de l'angoisse, le monde ambiant et les choses intramondaines sont dépouillés de leur stature :

¹⁵² SZ 178.

¹⁵³ Nous retournerons à ce thème dans la dernière section de notre étude en le liant à la pensée de l'Être.

¹⁵⁴ SZ 188.

l'envoûtement du *Dasein* par les étants intramondains s'estompe et leur signification déchoit au profit de leur simple « étantité ». En retirant le *Dasein* brutalement de son monde quotidien, l'angoisse singularise le *Dasein* devant l'étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*) initiale du monde¹⁵⁵. La significativité quotidienne de l'étant intramondain prend un air banal, détachée de la chose, comme si elle n'appartenait pas à l'étant : la facticité de la significativité devient flagrante, troublante, voire nauséabonde¹⁵⁶. C'est que le *rien* se réveille au sein du monde, sans pourtant le supprimer. Au contraire, ce *rien* dévoile le possible qu'est le monde en tant que monde¹⁵⁷.

L'angoisse ne « révèle » cependant aucun mystère du monde : elle n'a pas d'objet. Elle remet sobrement le *Dasein* devant le fait de son ouverture. L'écroulement de la signification quotidienne met à nu la fragilité du sol sur lequel le monde repose. Tel livre perd son sens lorsque l'angoisse me hante : il perd sa signification mondaine d'étant-à-lire et se dévoile comme simple étant étrange dont l'ustensilité s'est émoussée. Plus profondément, mon projet même d'étudier la philosophie perd sa teneur significative dans l'angoisse et se découvre comme une possibilité parmi d'autres : je suis renvoyé au simple fait que je suis ouverture de possibilités. Ainsi, sous l'apparence de la sécurité du monde quotidien se dévoile le néant qu'est le *Dasein*! Le monde s'ébranle littéralement sous l'angoisse puisque sa significativité chancelle. Heidegger ne renoue toutefois pas avec l'absurdisme de Camus : en tant qu'herméneutique, le monde n'est pas dénué de sens. Plutôt, le *Dasein* découvre qu'il est lui-même le non-fondement à partir duquel il y a sens : il est le néant qui permet qu'il y ait significativité. L'indétermination de sens des choses, le néant soulevé par l'angoisse, est ce qui annonce phénoménologiquement la liberté herméneutique.

L'Angst détourne le *Dasein* de sa déchéance, non pas vers l'admiration d'un étant suprême, mais vers son être-au-monde en tant que tel. L'angoisse donne accès à la totalité du *Dasein*¹⁵⁸ et amorce ainsi le chemin vers la liberté authentique. Le *Dasein* angoissé « étale » les possibilités du monde en les néantisant. Dans la lumière du néant, le *Dasein*

¹⁵⁵ SZ 188.

¹⁵⁶ C'est peut-être ce que Sartre a voulu indiquer dans son roman *La Nausée*.

¹⁵⁷ SZ 189.

¹⁵⁸ SZ 195.

saisit son ouverture dans une translucidité (*Durchsichtigkeit*)¹⁵⁹: le *Dasein* est frappé par l'évidence de sa liberté de se choisir¹⁶⁰. Il ne faut cependant pas assumer que la « lumière » de la lucidité soit celle de la raison; au contraire, elle est celle du souci et c'est le souci qui tient le *Dasein* ouvert. En jetant le *Dasein* devant soi-même, l'angoisse force le *Dasein* à un choix explicite pour son authenticité ou son inauthenticité. Au milieu des possibilités néantisées, il a le choix de la fuite dans le confort du *On* ou de rester devant lui-même, hors de la familiarité rassurante du monde commun. Ce n'est qu'avec le dernier choix que le *Dasein* accède à un ouvrir privilégié (*Entschlossenheit*)¹⁶¹ qui dévoile les possibilités d'une existence authentique. Ainsi, si la liberté intervient pour la première fois dans *Sein und Zeit* grâce à la notion de l'angoisse, c'est parce que la liberté implique nécessairement l'angoisse et l'angoisse ne peut avoir lieu que pour une liberté. L'être-en-avant-de-soi (*Sich-vorweg-sein*)¹⁶² est la condition de possibilité autant d'un être-libre vers l'authenticité que d'un être vers l'inauthenticité comme fuite de soi. Autrement dit, la non-liberté du *Dasein* a pour condition de possibilité son être-en-avant-de-soi; le *Dasein* doit d'abord être libre pour ensuite être non-libre.

Or, existe-t-il un phénomène qui peut attester de la justesse de l'analyse existentielle de l'angoisse? Cette question force Heidegger à passer de l'analyse existentielle à la recherche de sa confirmation existentielle, un enchevêtrement qui s'avérera de plus en plus nécessaire quant à la question de la liberté. L'ipséité du *Dasein* est d'emblée étouffée par la voix commune du *On* qui dicte les manières d'être à adopter. Le *Dasein* est seulement tiré de cette transe s'il entend une autre voix que celle du *On*: cette autre voix est celle de « l'ami » qu'est la conscience¹⁶³. Cette conscience n'a néanmoins rien à voir avec la « bonne » ou « mauvaise » conscience. Elle n'est pas non plus le monologue intérieur de la psychologie du bien-être. La conscience n'a pas de contenu; l'appel n'est pas une

¹⁵⁹ SZ 146.

¹⁶⁰ SZ 188 : « L'angoisse manifeste dans le *Dasein* l'être pour le pouvoir-être le plus propre c'est-à-dire l'être-libre pour la liberté de se-choisir et de se-saisir. L'angoisse amène le *Dasein* devant son être-libre pour... l'authenticité de son être en tant que possibilité qu'il a toujours été. Cet être cependant est celui auquel, en même temps, le *Dasein* est livré en tant qu'être-au-monde ».

¹⁶¹ SZ 270. Traduction Martineau : « résolution ».

¹⁶² SZ 191.

¹⁶³ SZ 270. Il est intéressant de remarquer ici que Heidegger introduit l'altérité à ce que la philosophie classique considère le plus intime chez le sujet, à savoir le *cogito*. La voix de la conscience est celle « d'un ami ».

injonction à poser des actions « morales ». La conscience ne « dit » rien. Elle est une forme de *Rede*, qui interrompt l'écoute préalable du *Dasein* au *Gerede* du *On*. Elle parle sur le mode du se-taire (*Verschweigen*¹⁶⁴) - elle parle en se faisant silence. Contrairement au *Gerede* qui forme un bruit de fond incessant, l'angoisse permet au silence de la conscience de se faire entendre. Le poids du silence est seul apte à faire poindre les possibilités propres du *Dasein* : l'appel de la conscience invoque ainsi le *Dasein* à se tirer du *On-même* vers le *Soi-même*¹⁶⁵.

Or, cet appel, paradoxalement, provient du *Dasein* tout en ne survenant pas par sa volonté¹⁶⁶. Ce n'est pas le *Dasein* qui décide soudainement d'être angoissé et de faire l'expérience d'un « appel de la conscience ». Au plus profond de l'ipséité du *Dasein* se loge une altérité anonyme : « "Es" ruft, wider Erwarten und gar wider Willen »¹⁶⁷. Ou encore, Heidegger admet ailleurs que « l'appel provient de moi, tout en me tombant dessus »¹⁶⁸. Comment comprendre ce « cela appelle » sans tomber dans un obscurantisme? Comment comprendre la conscience sans en faire une sorte d'instance surpuissante, non-accessible à ma propre « conscience »? En un certain sens, j'ai conscience *malgré* moi; la conscience est hors du domaine de la volition. Heidegger trouve la réponse à ce paradoxe dans le *Befindlichkeit* du *Dasein*. L'appel vient du *Dasein*, mais non de sa force réflexive ou de sa volonté d'avoir une conscience au deuxième degré - l'appel de la conscience « me tombe dessus » grâce à la tonalité affective de l'angoisse : l'avoir-conscience est une *affection* fondamentale¹⁶⁹. L'appel silencieux de la conscience est le cri du *Dasein* plongé dans le souci de son propre être.

Si l'appel de la conscience ne contient aucune doctrine sur laquelle appuyer nos actions, il donne néanmoins à comprendre l'être-endetté (*Schuldsein*) du *Dasein*. L'absence de contenu de la conscience veut simplement dire que chaque *Dasein* est individuel et à chaque fois le mien. La conscience n'est pas la clef vers la compréhension d'un pouvoir-être universel, d'un sujet « objectif » qui émet des lois universelles ou d'une

¹⁶⁴ SZ 270.

¹⁶⁵ SZ 273.

¹⁶⁶ Cet « appel » sera important à la partie C pour comprendre comment la notion de l'authenticité est en continuité avec la pensée de l'Être.

¹⁶⁷ SZ 275. Traduction Martineau : « Cela » appelle, contre notre attente, voire contre notre gré.

¹⁶⁸ SZ 275, traduction Martineau.

¹⁶⁹ SZ 277, traduction Martineau : « la conscience se manifeste comme appel du souci ».

éthique universelle. Cette conscience n'est pas kantienne, il n'y a pas de loi morale ou un modèle de conscience idéal. La voix de la conscience est la *Rede* individuelle, de chaque *Dasein*, qui incite le *Dasein* à abandonner le *Gerede* commun. Bien entendre l'appel de la conscience, ce n'est donc pas savoir reconnaître un ensemble de lois morales, mais c'est adopter un nouveau mode d'être du *Dasein*, à savoir celui de l'être-endetté (*Schuldigsein*¹⁷⁰).

Le *Schuldigsein* n'est pas d'abord une affaire d'éthique, mais d'ontologie : le *Dasein* est endetté et responsable d'un « ne-pas » (*Nicht*). La dette originaire est celle du fait d'être la source de la négation, de la néantisation, bref du fait d'être un être-jeté¹⁷¹. Tout *Dasein* est doublement coupable en son être. D'abord, il l'est inéluctablement en tant que fondement-jeté. Le *Dasein* est déterminé dans son pouvoir-être par un cadre existentiel qu'il n'a pas choisi, mais dont il doit pourtant assumer la responsabilité. Le néant et la dette du *Dasein* sont ceux de son propre fondement : le *Dasein* est le fondement de son pouvoir-être quoiqu'il ne l'ait pas posé lui-même. Il est un fondement-jeté (*geworfene Grund*). Le *Dasein* « n'existe » pas avant son fondement, il n'y a pas de *Dasein* universel, en dehors de toute situation existentielle : le *Dasein* n'est qu'à partir d'un sol situé. Autrement dit, le *Dasein* n'est jamais « maître » de lui-même tout en devant assumer ses choix. Or, le *Dasein* est aussi coupable du choix : choisir une possibilité, c'est du même coup nier les autres. Le *Dasein* s'engage dans un « monde » de sens et détourne son regard des autres sens possibles¹⁷². Le *Nichtigkeit* originaire signifie donc deux choses : le *Dasein* est laissé à soi-même et doit assumer un fondement qu'il n'a pas fondé – sa liberté se réalise en choisissant certaines possibilités au détriment des autres.

L'angoisse, la liberté et la culpabilité ne forment qu'un seul mouvement : la voix de la conscience est un appel à un choix d'existence authentique, appel ressenti par le *Dasein* quotidien à la fois comme culpabilité et comme angoisse. Ainsi, comprendre l'appel veut dire vouloir-avoir-conscience¹⁷³. L'appel de la conscience est une invitation au comportement qu'est le vouloir-avoir-conscience en tant qu'être-libre. L'appel de la conscience ne donne pas lieu à des maximes pratiques; plutôt, il exhorte le *Dasein* à être

¹⁷⁰ Le mot *Schuld* a trois foyers sémantiques : il indique à la fois la dette, la culpabilité et l'être factif.

¹⁷¹ SZ 283. « Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heisst *Grundsein einer Nichtigkeit* ».

¹⁷² La culpabilité ultime est le choix entre l'existence inauthentique ou l'existence authentique.

¹⁷³ SZ 287.

authentiquement responsable et à s'ouvrir à son pouvoir-être propre. Autrement dit, la conscience ne donne pas lieu à l'ontique, mais à l'ontologique – elle met le *Dasein* sur la voie d'une compréhension existentielle plus originaire. La conscience permet au *Dasein* une *Entschlossenheit* (résolution), une ouverture déterminée par « le se projeter silencieux, prêt de l'angoisse, vers l'être coupable le plus proche »¹⁷⁴.

L'*Entschlossenheit* est l'ouverture par excellence où la liberté peut fleurir. Dans l'*Entschlossenheit*, le *Dasein* choisit la mesure, la balance selon laquelle les choses sont pesées. Ce qui est décidé dans l'ouverture angoissée est la direction que prend la signification, son champ et son sens, c'est-à-dire, « quels poids ont les choses et les hommes, avec quelle balance on pèse et qui est celui qui pèse »¹⁷⁵. Le vouloir-avoir-conscience se traduit ainsi en une ouverture du *Dasein* en tant qu'un se-comprendre-authentique¹⁷⁶. L'appel de la conscience est alors ce qui arrache le *Dasein* de sa fermeture (*Unentschlossenheit*) dans la servitude du *On*.

§ 5 : L'*Auslegung* comme liberté du *Dasein*

Nous nous tournons, dans ce chapitre, sur la possibilité du *Dasein* de se libérer des préinterprétations reçues du *On*. Nous tenterons ici de rattacher le concept de l'interprétation (*Auslegung*), essentiel dans l'herméneutique de Heidegger, à la liberté du *Dasein*. Nous espérons ainsi entrevoir un lien direct entre l'herméneutique et la liberté.

Étant être-jeté, le *Dasein* se devance dans des possibilités qu'il « retrouve » seulement ensuite dans le monde : le s'interpréter-soi-même (*Selbstausagebung*)¹⁷⁷ appartient essentiellement à l'être du *Dasein*. Cependant, l'auto-interprétation de soi est toujours en premier lieu *subie* par le *Dasein*. La significativité première dans le monde est une interprétation qui a besoin elle-même d'une interprétation afin d'être réappropriée¹⁷⁸. L'angoisse, en retirant la signification quotidienne des choses, ouvre l'espace de jeu pour

¹⁷⁴ SZ 297.

¹⁷⁵ Heidegger, *Nietzsche*, op cit. I, p.276.

¹⁷⁶ Heidegger critiquera toutefois, après la *Kehre*, ce *Gewissenhabenwollen* comme un reste de volontarisme. Voir HW 55/67.

¹⁷⁷ SZ, 312.

¹⁷⁸ Ga 58, 137.

la possibilité de cette réappropriation par l'interprétation (*Auslegung*)¹⁷⁹. Autrement dit, l'angoisse permet à la compréhension de s'interpréter.

En interprétant (*Auslegung*), « le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais lui-même »¹⁸⁰ : l'*Auslegung* est une appropriation du comprendre par soi-même. L'interprétation se déploie ainsi comme une explicitation des anticipations (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*) du comprendre par le comprendre : l'interprétation déplie et analyse ce qui était déjà présent dans la compréhension. Or, admettre que l'interprétation se meut toujours dans et à partir de ce qui était déjà dans la compréhension, c'est aussi avouer que l'interprétation œuvre au sein d'un cercle herméneutique¹⁸¹. Ce cercle herméneutique implique que ce que le *Dasein* peut expliciter et découvrir n'est jamais nouveau en soi : ce que j'explique et ce que je comprends, c'est ce que je pré-comprenais implicitement de manière recouverte ou défigurée. Le *Dasein* travaille ainsi toujours auprès de ses pré-acquis et de son héritage.

Quoique Heidegger admette un cercle herméneutique au sein de l'interprétation, le cercle n'est pas un cercle vicieux où le *Dasein* serait fermé sur soi-même, condamné à ne pouvoir comprendre que ce qu'il a reçu de manière « innée »¹⁸². Heidegger souligne simplement que le cercle herméneutique est inévitable puisque le sens est un existentiel du *Dasein* et non une propriété « externe » de l'étant : ce n'est pas l'étant qui détient de lui-même le sens d'être d'un marteau, mais c'est le *Dasein* qui précomprend cet étant comme un marteau. Certes, le cercle herméneutique implique que la compréhension humaine est finie puisqu'elle ne peut trouver quelque chose de radicalement nouveau; toutefois, le *Dasein* peut toujours retourner *radicalement* à ses expériences originaires. Les précompréhensions sont vagues, souvent erronées et toujours inauthentiques; l'interprétation a justement pour tâche d'élaborer les possibilités jetées et les significations

¹⁷⁹ L'interprétation, clef de voûte de la liberté herméneutique, ne doit pas être entendue avec une oreille diltheyenne : l'interprétation chez Heidegger ne peut être plus loin d'une herméneutique comme méthode pour une science exacte.

¹⁸⁰ SZ 148.

¹⁸¹ SZ 153. Heidegger lui-même n'insiste pas sur cette notion, mais elle connaîtra un grand succès auprès de ses élèves, notamment chez Gadamer. Avec le cercle herméneutique, Gadamer élève l'historicité au rang de principe herméneutique.

¹⁸² Refuser qu'il y ait cercle herméneutique toutefois revient à assumer des positions dogmatiques coupées du monde.

des étants qui sont présentes dans le comprendre¹⁸³. La compréhension se déplie de cette manière pour éclairer ses propres présupposés. L'*Auslegung* n'est donc pas une fonction « extérieure » et « distincte » de la compréhension qui viendrait l'élaborer après coup : elle est la compréhension rendue transparente pour et par elle-même, explicitant de ce fait les comportements et les projets du *Dasein*¹⁸⁴. Autrement dit, l'*Auslegung* n'est pas une « méta-compréhension », une méthode vers une « bonne » compréhension ou une conscience de la conscience. Elle donne plutôt l'opportunité de reconfigurer les prédonnées (les *Vorhaben*) selon les choses elles-mêmes et non plus à partir du *On*. À travers le processus de l'*Auslegung*, le *Dasein* se réapproprie lui-même en travaillant vers une compréhension authentique¹⁸⁵.

Avec l'*Auslegung*, Heidegger peut définir la mire de l'herméneutique de manière plus précise « d'après l[a]quel[le] [elle] désigne le travail d'interprétation »¹⁸⁶. L'herméneutique aboutit à l'*Auslegung* en tant que configuration (ou reconfiguration) de la (pré)compréhension. Heidegger inverse ainsi le paradigme de l'herméneutique traditionnelle où l'interprétation était un moyen pour arriver à la compréhension; au contraire, la compréhension est première et l'interprétation est l'explicitation qui vient en deuxième temps de la compréhension. Or, cette « réflexivité » n'implique pas que l'*Auslegung* explicite le *comme* herméneutique sous la forme prédicative. L'interprétation est anté-prédicative et révèle une vérité antérieure à l'énoncé, dans un voir qui est déjà entraîné dans le mouvement du comprendre-interpréter (*verstehen-auslegen*)¹⁸⁷. Le mouvement du comprendre-interpréter forme le cadre dans lequel une chose est dévoilée et dans lequel nos choix et nos actions peuvent être posés. Ainsi, c'est le marteau *comme* marteau qui me dévoile l'action possible de l'utiliser pour marteler. Néanmoins, ce *comme* n'est pas catégorique. Au contraire, dans l'interprétation se niche la possibilité de comprendre *autrement* : comme dans la *Sixième symphonie* de Mahler, le marteau peut soudainement se métamorphoser en un instrument-servant-à-frapper-les-tambours. Or,

¹⁸³ SZ, §33.

¹⁸⁴ Ga 61, 41 et 160.

¹⁸⁵ C'est d'ailleurs tout l'exercice de *Sein und Zeit* que de revenir aux expériences originaires : c'est aussi ce que cette étude tente en redécouvrant une liberté à la mesure du *Dasein* et non plus à partir de ce qu'*On* en dit.

¹⁸⁶ SZ 37.

¹⁸⁷ Cette vérité antéprédicative fera l'objet d'étude de la prochaine section.

cette nouvelle compréhension momentanée, voire frivole, est-elle vraiment tout ce que la liberté chez Heidegger peut offrir? Pour une réinterprétation authentique, il ne suffit pas de comprendre autrement un étant seulement pour un instant, mais de comprendre le monde autrement et ultimement, l'être autrement¹⁸⁸. Au moment où la symphonie se termine, le marteau reprend sa signification quotidienne, ordinaire. Une réinterprétation authentique bouleverse le monde du *Dasein* au point qu'il n'existe plus de la même manière; elle ne concerne pas un étant singulier, mais le *Wie* du *Dasein* et celui du monde. La réinterprétation véritable est donc une réorientation : avec l'existential de *l'Auslegung* s'annonce la possibilité de changer l'orientation du comprendre (*Sichverlegen*)¹⁸⁹. La liberté authentique exige d'entendre *Verlegen* au sens fort : il ne s'agit pas d'une réorientation anodine de la signification d'un étant particulier. L'orientation doit être comprise viscéralement comme un reporter, un délocaliser, un *déménagement* du mode d'être du *Dasein* dans un nouveau *Wie*. Il faut littéralement vivre au sein d'un monde imbibé d'une significativité nouvelle qui fait émerger du nouveau à partir de l'ancien.

Si le *Dasein* doit *déménager* pour retrouver sa liberté, c'est qu'il est toujours de prime abord dans le non-soi. L'interprétation ne repose donc pas sur le principe d'une liberté absolue! « Tout ce qui – bien que toujours dans les limites de son être-jeté – est l'affaire de sa liberté, c'est ce qu'il découvre et ouvre à chaque fois dans *quelle* direction et dans *quelle mesure et comment* »¹⁹⁰. Dans la mesure où le comprendre est jeté dans le monde, le *Dasein* se réfugie le plus souvent dans l'ir-responsabilité administrée du *On*; voire, en se jetant dans les affaires du monde, en se détournant de soi-même, le *Dasein* reçoit les applaudissements et l'éloge de tous. L'être pour les possibilités propres du *Dasein*, à savoir la liberté, ne disparaît pas pour autant dans le *On* : elle est simplement réduite à une certaine forme de *souhait*. Le possible perd sa mienneté et apparaît comme le possible pour un autre *Dasein* : quelqu'un d'autre que moi peut devenir écrivain, ce n'est pas possible pour moi, sous le poids social *on* ne me laisserait pas faire ce choix... Dans cet

¹⁸⁸ Nous approfondirons cet aspect dans la dernière section de notre étude.

¹⁸⁹ SZ 146.

¹⁹⁰ SZ 278 : « *Nur was es jeweils, in welcher Richtung, wie weit und wie es entdeckt und erschliesst, ist Sache seiner Freiheit wesengleich immer in den Grenzen seiner Geworfenheit* » Il s'agit ici d'une des seules indications explicites dans *Sein und Zeit* à une liberté herméneutique. Le *Dasein* est la *Lichtung* dans laquelle les choses peuvent se manifester et ainsi, *un lien est déjà tracé dans SZ entre liberté et vérité* (SZ 133) : lien qui deviendra explicite avec *De l'essence de la vérité*.

enlèvement au sein du *On*, dire que je vais changer d'orientation, que je ne poursuivrais plus l'argent, sans pour autant *me transporter dans un nouveau milieu de signification* se réduit à un vœu pieux¹⁹¹. Comprendre et habiter le monde autrement, c'est là la liberté en tant que réorientation¹⁹² : il faut que les choses revêtissent des possibilités autres pour que je puisse ensuite agir autrement. Par l'interprétation, « le *Dasein* peut se transporter dans une modification existentielle du projet en son tout et ainsi du monde »¹⁹³. Devenir écrivain ne demande pas uniquement d'écrire effectivement, mais d'habiter le monde de l'écrivain; c'est avoir le je-ne-sais-pas-quoi qui caractérise le style de vie de tout écrivain et comprendre les étants en vue du projet d'écrire.

L'interprétation n'est donc pas un « libre arbitre » qui peut d'un moment à l'autre décider de comprendre « authentiquement »¹⁹⁴. Le *Dasein* ne jouit pas de possibilités pures : le *Dasein* est un projet-jeté. Le paradoxe du *Dasein* consiste dans le fait que par le *comme* herméneutique, le *Dasein* est configurateur de son monde¹⁹⁵, sans le comprendre. Il ouvre un monde qu'il ne maîtrise pas : le *Dasein* est à la fois « maître et serviteur du monde »¹⁹⁶. En un mot, la liberté est une liberté-jeté. La compréhension demeure ancrée dans la facticité par l'affection. Le *Dasein* est « empêtré » (*hineingeraten*)¹⁹⁷ dans des possibilités et des significations dictées par le *On*. « Ces perspectives, le plus souvent disponibles de manière implicite, dans lesquelles la vie factuelle entre davantage sur le chemin de l'habitude que sur celui d'une appropriation explicite, découpent d'ores et déjà les voies d'accomplissement de la mobilité propre au souci »¹⁹⁸. Le *Dasein* n'est donc pas un être-possible tout puissant, mais un « être-possible remis à lui-même, une possibilité de part en part jetée »¹⁹⁹.

¹⁹¹ Nous verrons dans la dernière partie de cette étude comment une telle transposition est possible.

¹⁹² La dernière section de notre étude cherchera à déterminer s'il s'agit là de la liberté herméneutique et dans quelle mesure il y a volition. Nous explorerons aussi davantage le lien entre cette liberté et l'authenticité.

¹⁹³ SZ, § 31.

¹⁹⁴ Nous verrons dans la troisième section de cette étude comment le *Verlegen*, le déménagement vers une nouvelle compréhension se réalise.

¹⁹⁵ Ga 29/30, 496-497.

¹⁹⁶ Ga 29/30, 262.

¹⁹⁷ SZ 144.

¹⁹⁸ *Anzeige*, 241.

¹⁹⁹ SZ 144.

Ainsi, malgré que le *Dasein* soit ancré dans le *On*, Heidegger ne défend pas un certain déterminisme sociologique, car si la tradition fait partie de la compréhension du *Dasein*, elle ne la constitue pourtant pas²⁰⁰. Ce que cet héritage signifie, c'est que le *Dasein* a un destin (*Schicksal*)²⁰¹. Cette affirmation semble à première vue problématique puisqu'après tout, dire que le *Dasein* a un destin, n'est-ce pas justement concéder qu'il est voué à accomplir une visée qui lui est imposée? Paradoxalement, le destin chez Heidegger indique la possibilité d'être libre face à son héritage : « le provenir originaire du *Dasein*, inclus dans la résolution authentique (*Entschlossenheit*), où, libre pour la mort, il se remet à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie »²⁰². L'*Entschlossenheit* abrite en elle la possibilité d'une délivrance (*Sichüberliefern*) de l'héritage qui ne peut être choisie qu'à partir des possibilités héritées. Le *Dasein* de fait n'inventera jamais *ex nihilo* une nouvelle possibilité; son pouvoir réside dans sa capacité de renouveler et réinterpréter la tradition. Le destin du *Dasein* est alors de se délivrer en choisissant une possibilité non-choisie : son destin est de gagner sa liberté par le choix d'une possibilité imposée. Ce paradoxe est celui d'un « enrichissement de l'originaire par le dérivé »²⁰³; le *Dasein* se libère par ce qui l'enchaîne. Le *Dasein* a un sur-pouvoir (*Übermacht*) en tant qu'il est libre, mais cette liberté repose sur un non-pouvoir (*Ohnmacht*) en tant qu'il est abandonné à lui-même²⁰⁴. Autrement dit, sa puissance consiste en une impuissance, un abandon de soi dans une possibilité héritée, mais choisie : le destin du *Dasein* est la sur-puissance im-puissante. Le destin du *Dasein* est donc d'être *Wiederholung*²⁰⁵ : le *Dasein* authentique répète son héritage²⁰⁶. Il s'agit de répéter, non pas des doctrines, mais des expériences originaires, « des enchaînements de processus interprétatifs »²⁰⁷. En reprenant les mots de Ricœur, la répétition est une répétition dérivée de l'originaire qui l'enrichit. Toute la difficulté de bien penser la temporalité du *Dasein* réside justement dans le fait que le destin est un destin vers le passé et que ce passé est un possible de l'avenir.

²⁰⁰ Ga 59, 84 : « L'habituel a une significativité en rapport au monde propre, mais il n'est pas constitutif d'existence ».

²⁰¹ SZ 384.

²⁰² SZ 384.

²⁰³ Ricœur, *Temps et Récit III*, édition Seuil, Paris, 1985, p. 110.

²⁰⁴ SZ 384.

²⁰⁵ SZ 234.

²⁰⁶ SZ 385 : « *Die Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung* ».

²⁰⁷ Jean Greisch, *Être et temporalité*, p. 377.

L'interprétation livre l'intention réelle de l'herméneutique²⁰⁸ : l'herméneutique a la visée de rendre l'homme, souvent *Wegsein*²⁰⁹, justement *Wachsein* (être-éveillé)²¹⁰! Par une herméneutique de la facticité, l'homme doit devenir *Da-sein*, alors qu'il est de prime abord « endormi », « loin de lui-même ». L'herméneutique ne vise rien de moins que la libération même du *Dasein*. Grâce à la notion d'herméneutique, il devient plus clair pourquoi Heidegger refuse le terme de « réalité humaine » ou de « sujet » pour qualifier l'être du *Dasein*. Être *Dasein* signifie avant tout que nous sommes là sur le mode d'un *Da* à accomplir et non pas en tant qu'objet (*Gegen-stand*)²¹¹. Le *Dasein* a à être son être²¹². Nous sommes constamment un *là* que nous réalisons d'une manière ou d'une autre : l'herméneutique a pour tâche de rendre la liberté du *Dasein* au *Dasein* en explicitant le *Wie* du *Da*. Pour ce faire, l'herméneutique de la facticité doit procéder à une destruction des recouvrements et des tendances du *Verfallen*²¹³. Elle doit se frayer une « voie d'accès à la facticité en tant qu'elle est capable d'interprétation, et même qu'elle a besoin d'interprétation, mais aussi qu'elle vit toujours à l'intérieur d'une certaine interprétation »²¹⁴. Le *telos* de l'herméneutique est la liberté : l'herméneutique n'est réellement accomplie que si le *Dasein* redevient accessible à lui-même et donc que si elle mène le *Dasein* à son émancipation²¹⁵. Le moyen vers cette émancipation est l'interprétation qui donne au *Dasein* les moyens de sortir de son aliénation par le *On*²¹⁶. L'opposition classique entre les choses telles qu'elles sont et les choses telles qu'elles sont interprétées se dissipe au profit de l'opposition entre la compréhension authentique et la

²⁰⁸ Tel qu'exposé chez le jeune Heidegger.

²⁰⁹ Ga 29/30. Traduction libre : être-éloigné, être-non-là.

²¹⁰ Voir Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p.54. Grondin n'hésite d'ailleurs pas à utiliser le terme d'*Aufklärung* pour désigner la tâche de l'herméneutique.

²¹¹ Littéralement : « se-tenir-devant ». Le *Gegenstand* est ce qui se tient *contre* nous.

²¹² Ga 63, 7. Heidegger serait le premier à souligner l'être au sens transitif.

²¹³ Grondin fait remarquer que ce n'est donc pas par hasard si le nœud de l'herméneutique dans SZ (paragraphe 31 à 34) est encadré par le paragraphe sur le *On* (27) et celui sur le bavardage (34).

²¹⁴ Ga 63, 114.

²¹⁵ Ga 63, 15. De plus pour Heidegger, cette libération passe par une destruction de l'histoire de l'Être. Ainsi, Heidegger veut revenir à la tradition de manière authentique en remontant de Kant (qui implique le *cogito* cartésien) à Descartes (qui repose sur une ontologie de la créature), puis aux Grecs (qui entendent l'être comme *ousia*).

²¹⁶ Voir Ga 63, 10 : « L'herméneutique a pour tâche de rendre accessible au *Dasein* son propre *Dasein*, eu égard à son caractère d'être, à le lui communiquer et à affronter l'auto-aliénation qui frappe le *Dasein*. Dans l'herméneutique doit s'élaborer pour le bénéfice du *Dasein* une possibilité d'être et de devenir compréhensif pour soi-même ».

compréhension inauthentique, entre l'herméneutique et le bavardage. Le lieu de la liberté, à l'époque de *Sein und Zeit*, réside sans aucun doute dans le saut du comprendre inauthentique vers le comprendre authentique.

§ 6 : Conclusion : une liberté résolument herméneutique

En cherchant à comprendre la liberté en dehors du cadre causal, nous avons débuté notre analyse existentielle, avec Heidegger, en renouant originairement le *Dasein* au monde à travers l'ouverture herméneutique. Nous avons ainsi vu que le monde, avant d'être théorique ou pratique, est une totalité significative projetée par un *Dasein* soucieux. Cette ouverture au monde ne donne cependant pas lieu à une liberté absolue puisque si le *Dasein* est projeté, il est aussi jeté dans des possibilités qu'il n'a pas fondées. Le *Dasein* est donc souvent libre en tant que non-libre : il est le plus souvent une ouverture inauthentique, baignée dans les interprétations reçues du *On*. L'*Auslegung*, éprouvée dans l'angoisse, est alors nécessaire pour se réapproprier les possibilités héritées par la tradition : l'herméneutique est le chemin vers la liberté comme retour vers notre propre pouvoir-être.

À ce stade de notre parcours, nous pouvons déjà temporairement distinguer deux « types » de liberté. L'acte du *Verlegen*, entendu comme la réorientation significative, doit être différencié de la liberté herméneutique en tant que telle. La première est une liberté existentielle qui ne doit pas être confondue avec une liberté éthique²¹⁷. Se tourner vers l'authenticité n'est pas un choix entre buts ontiques, par exemple entre devenir un médecin ou un ingénieur, mais un mouvement du sol ontique vers le sol ontologique²¹⁸. Ce retour ne doit donc pas être identifié avec un retour à soi-même ontique, promu par la psychologie de l'introspection. Il est un retour à une compréhension de soi ontologique : c'est retrouver la possibilité d'être-libre pour ses propres possibilités réappropriées. Nous reprenons, pour faciliter la représentation des degrés de cette « liberté » comme réorientation du *Dasein*, la distinction de Zimmerman entre les niveaux de déchéance²¹⁹ selon l'inauthenticité, la quotidienneté et l'authenticité. Le *Dasein* dans la « déchéance intense » se lance de plein gré dans les divertissements du *On* pour voiler sa propre mortalité. Le *Dasein* est dans une

²¹⁷ Dallmayr, "Ontology of Freedom: Heidegger and political philosophy", *Political Theory*, vol. 12, n° 2, 1984 chapter 2.

²¹⁸ Nous le verrons plus en détails dans la dernière section.

²¹⁹ Zimmerman, *Eclipse of the Self*, p.67.

déchéance « moins intense » s'il est simplement absorbé dans les affaires mondaines sans pour autant fuir activement sa responsabilité ontologique. La déchéance « soulagée », ou la non-déchéance, est le *Dasein* soucieux de soi épris dans l'angoisse pour son pouvoir-être propre.

Le second « type » de liberté, à savoir la liberté herméneutique, est la condition de possibilité de la première liberté comme réorientation. La liberté herméneutique est l'« *es gibt* » qui fait jaillir la significativité dans le monde, sans égard à l'authenticité de cette ouverture. Le *Dasein* est fondamentalement libre parce qu'il est l'ouverture primordiale qui fait qu'il y a de la significativité dans le monde et donc qu'il y a des possibilités et des obligations dans le monde. En ce sens, cette ouverture est autant la condition de possibilité de la « liberté » que de la « non-liberté » du *Dasein*. L'aliénation du *Dasein* par le *On* est seulement possible parce que le *Dasein* est d'abord libre au niveau herméneutico-ontologique et projette du sens dans le monde. Cette même ouverture est aussi le fond sur lequel le *Dasein* réalise sa liberté de réinterprétation vers un nouveau sens. En une phrase, la liberté herméneutico-ontologique est la condition de possibilité de tout comportement du *Dasein*, qu'il soit existentiellement considéré « libre » ou « non-libre ».

Nous trouvons, au terme de notre première partie, une part de réponse à la problématique initiale : comment pouvons-nous comprendre la liberté autrement que dans son lien avec le vouloir et la causalité? Le vouloir est enraciné ontologiquement dans le *Souci* et l'herméneutique du *Dasein*. La relation entre l'être-libre et l'être-au-monde s'éclaircit, non pas selon une relation d'indépendance causale, mais selon une relation de souci. La volonté se déploie sur le fond d'une ouverture fondamentale du *Dasein* en tant qu'être-au-monde où la compréhension se projette vers un étant voulu. La volonté présuppose un étant qui s'est déjà dévoilé dans un possible ouvert par le souci : mis simplement, pour vouloir quelque chose, il faut précomprendre la chose comme chose-voulue. La liberté n'est donc pas avant tout une affaire de la philosophie « pratique »; au contraire, la *praxis*, l'action est dirigée, orientée et gouvernée par des possibilités déjà élaborées préalablement dans la compréhension²²⁰. La liberté pratique présuppose la liberté

²²⁰ Plus profondément, cette compréhension est déterminée en dernière instance par notre manière de comprendre l'être de l'étant. Ainsi, comprendre ce qu'est une porte suppose la compréhension de l'être de l'étant par la *Zuhandenheit*.

herméneutique; pour agir autrement, il faut d'abord *comprendre* autrement. La liberté du *Dasein* œuvre ainsi fondamentalement à partir des rapports de significativité et non à partir d'un libre-arbitre spontané.

Il s'ensuit que la liberté herméneutique ne peut pas être « prouvée » par une méthode objective. Aucune démonstration positive ne peut conclure qu'une liberté existe. Dans un entretien de Heidegger avec Cassirer sur le problème de la liberté, Heidegger souligne le déplacement qu'il opère sur la question de la liberté : « la question : la liberté, comment est-elle possible? – est un non-sens parce que la liberté n'est pas un objet de compréhension théorique mais de philosophie. La liberté est et ne peut-être que dans la libération. La seule relation adéquate à la liberté dans l'homme, c'est l'auto-libération de la liberté dans l'homme »²²¹. Il ne s'agit donc pas de prouver théoriquement ou empiriquement une chose telle que la liberté; au contraire, poser ces questions, c'est déjà admettre la liberté herméneutique. Questionner est seulement possible pour celui qui est l'ouverture significative du monde. Le questionnement sur les étants, sur l'être et le non-être a comme condition de possibilité la liberté herméneutique²²² : l'acte de philosopher est la liberté qui se libère pour elle-même²²³.

²²¹ Schneeberger, Guido, *Ergaenzung zu einer Heidegger Biographie*, Bern, 1960, p.21.

²²² *Ibid.*, 23.

²²³ Nous voulons dire ici que philosopher, c'est l'ouverture qui se questionne pour se réapproprier ses possibilités significatives - ou, en tenant en compte la différenciation entre les deux « types » de liberté - philosopher, c'est la liberté herméneutique qui exerce la liberté d'*Auslegung*.

PARTIE B : L'ENTRELACEMENT DE LA LIBERTÉ ET DE LA VÉRITÉ

§7 : La vérité originaire

À l'aide d'une analytique existentielle du *Dasein* partant de la problématique du monde, la première section a établi deux « types » de liberté : la liberté de l'*Auslegung* et la liberté herméneutique. Dans cette deuxième partie de notre étude, nous visons à approfondir l'analyse du lien entre la liberté herméneutique chez Heidegger et sa conception de la vérité²²⁴. Nous prenons comme point de départ une conférence donnée par Heidegger en 1930 qui se veut expressément une percée vers le concept originaire de la vérité. La conférence « *De l'essence de la vérité* » (*Vom Wesen der Wahrheit*) est cruciale pour une bonne compréhension du passage de la période de *Sein und Zeit* vers la pensée tardive de Heidegger : elle marque le seuil du tournant (*Kehre*) en annonçant le dépassement de la « subjectivité » du *Dasein* vers la pensée de l'Être²²⁵. En s'appuyant sur ce texte charnière, nous espérons pouvoir montrer que la conception de la liberté à l'époque de la pensée du tournant est en continuité avec celle de *Sein und Zeit*.

Nous avons conclu notre première partie sur une citation de Heidegger selon laquelle philosopher, c'est la liberté qui se libère pour elle-même²²⁶. Toutefois, stipuler que l'acte de philosopher soit un acte de la liberté n'est pas une idée révolutionnaire propre à Heidegger. Loin d'innover en admettant une relation entre la liberté et la vérité, Heidegger ne pourrait pas être plus proche de la tradition grecque en la reconnaissant: une des grandes thèses socratiques est que la liberté doit être recherchée dans la sagesse et donc dans la détention d'une certaine vérité. Ce que Heidegger renouvelle cependant est la manière de penser et de comprendre l'essence de la vérité²²⁷. Pour percer le « phénomène » de la vérité en lui-même, il faut d'abord retourner aux racines de notre compréhension quotidienne de la vérité.

Le concept de vérité chez les modernes, qui est en grande partie encore le nôtre, s'appuie sur la « nouvelle vérité » mise en place par Descartes : le sujet, au sein du doute radical, est le seul fondement inébranlable. Descartes renverse de cette manière la

²²⁴ La troisième et dernière partie de notre étude se penchera ensuite sur la liberté de l'*Auslegung* et la question de l'authenticité.

²²⁵ Voir, Ga 6.2 NII, 194-195. Heidegger se reproche de combattre la subjectivité dans SZ tout en restant au sein de son cadre conceptuel.

²²⁶ Cette deuxième partie nous permettra de comprendre ce qui permet à Heidegger de l'affirmer.

²²⁷ Nous nous inspirons ici de l'étude de Guilead, p. 58.

métaphysique médiévale : ce ne sont plus les choses qui se dévoilent à nous, mais c'est le *cogito* qui infère la réalité du monde en le représentant mentalement. Le monde, défiguré en représentation de la conscience, devient l'objet pur pour un sujet pur. La vérité, privée de toute autre assise que le *cogito*, se transforme en certitude assurée par la clarté et la distinction²²⁸. Or, en assumant le rôle de l'*hypokeimenon*, la conscience s'empare aussi du fondement exclusif de la liberté : le *Dasein* maîtrise la nature en tant que sa représentation. Lui seul décide de la clarté et de la distinction – et donc de la vérité – de son monde. Le sujet est alors une force extérieure, indépendante et déconnectée de la causalité du monde; il est celui qui peut « suspendre » son monde. Descartes, par sa conception de la vérité, est incidemment aussi le père de la liberté moderne entendue comme spontanéité absolue du *Dasein*²²⁹. Or, comme nous l'avons vu dans notre introduction, la liberté comprise de cette manière succombe nécessairement à la troisième antinomie kantienne. Dans l'espoir de trouver une liberté plus originaire, nous devons ainsi en premier lieu radicaliser la notion de vérité; questionner en vue d'une conception originaire de la liberté, c'est aussi questionner en vue d'une conception originaire de la vérité. Radicaliser la vérité est une tâche herméneutique!

La vérité chez Descartes reprend néanmoins en son essence la conception médiévale de la vérité comme conformité (*Richtigkeit*) entre l'énoncé – ou la représentation mentale – et la chose²³⁰. La représentation mentale, ou l'énoncé, est vraie si et seulement si elle s'accorde à la chose. Ainsi, ce qui est vrai ou pas, ce sont nos énoncés concernant le monde : la vérité est atteinte lorsque la signification d'un énoncé « colle » (*stimmt*) à la chose²³¹. Si le ciel est gris, alors l'énoncé « le ciel est bleu » est faux, car le bleu ne « colle » pas avec le ciel tel qu'il est dans le monde. L'énoncé se rapporte à la chose en tant qu'il la re-présente (*vor-stellt*), c'est-à-dire, en tant qu'il la laisse être dans son être-debout-là-devant-nous²³². Dit simplement, l'énoncé exprime le *tel quel* de la chose : l'énoncé « le ciel est bleu » rend manifeste le bleu du ciel. La vérité repose sur l'identité entre le sujet et le

²²⁸ Guilead, p. 73.

²²⁹ Ga 5 (H.W.), 99.

²³⁰ Voir Martin Heidegger, *Question I et II, De l'essence de la vérité*, éditions Gallimard, 1968, p.164.

²³¹ Voir *De l'essence de la vérité*, p.179 : « *Das Wahre [...] ist das, was stimmt, das Stimmende.* ».

²³² *De l'essence de la vérité*, p.184 : « *Vor-stellen* bedeutet hier [...] das Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand ».

prédicat, sur l'accord entre l'énoncé et l'objet²³³. La vérité comme accord s'articule ainsi à partir du cadre conceptuel de la dualité sujet-objet : la connaissance issue de la conformité présuppose au final une concordance entre la *res intellectus* et la *res* de la nature, entre l'étant idéal et l'étant réel²³⁴. Or, une telle compréhension de la vérité doit en premier lieu éclaircir la condition de possibilité de la représentation des objets, à savoir ce qui permet qu'il y ait tout d'abord rencontre avec l'étant²³⁵.

Avant toute dualité sujet-objet, il y a une manifestation primaire de l'étant par une ouverture du monde qu'est le *Dasein*²³⁶. Pour Heidegger, la vérité comme conformité a son fondement dans une vérité plus profonde en tant qu'évidence de l'étant (être-découvert, *Entdecksein*)²³⁷. Cet être-découvert repose lui-même sur une vérité encore plus originaire qu'est le *Dasein* comme ouverture (être-découvrant, *Erschlossenheit*)²³⁸. Le vrai originaire réside donc non pas dans une opération d'adéquation, mais dans un comportement qui ouvre primordialement un monde²³⁹; l'adéquation entre l'énoncé et la chose demande que la chose se manifeste d'abord, ce qui à son tour exige que le monde soit ouvert par un *Dasein*. Toute vérité prédicative présuppose ainsi une vérité antépédicative : montrer l'étant tel qu'il est par l'énoncé, présuppose d'abord que l'étant se montre. Le *als* apophantique, à la base de l'énoncé prédicatif, se fonde sur le *als* herméneutique qui structure l'existential de la parole (*Rede*) en général. Pour reprendre un exemple de *Sein und Zeit*, celui qui manipule le marteau n'a pas besoin d'énoncer que « le marteau est lourd » pour que le marteau porte la significativité du « trop-lourd »²⁴⁰; l'énoncé ne fait qu'explicitier ce rapport toujours déjà vécu. L'ouverture du *Dasein* est le lieu de la vérité originaire à partir de laquelle les énoncés peuvent ensuite être vrais ou faux. La vérité puise son essence du mouvement de voilement-dévoilement et non d'une constitution représentative. Les Grecs avaient compris ce mouvement comme *aletheia*, dé-voilement²⁴¹ : le dévoilement de l'étant à travers un

²³³ La vérité comme adéquation suppose en fin de compte l'identité entre le visé et l'intuitionné. Voir, Ga 21, p.109.

²³⁴ SZ, 216. « *Wie soll die Beziehung zwischen ideal Seiendem und real Vorhandenem ontologisch gefasst werden?* ».

²³⁵ Voir *De l'essence de la vérité*, p.169.

²³⁶ Détails dans la Partie A de notre étude.

²³⁷ SZ, 219.

²³⁸ SZ 220.

²³⁹ *De l'essence de la vérité*, p. 170.

²⁴⁰ Voir SZ, 154-155.

²⁴¹ SZ, §45.

« comme herméneutique » est la vérité antéprédicative. En reconduisant la vérité comme accord à la vérité comme dévoilement (*aletheia*), Heidegger se réapproprie du même coup le domaine de la logique en effectuant une destruction (*Destruktion*) du *logos* hérité de la tradition aristotélicienne²⁴². Heidegger redécouvre le sens originnaire de la logique à l'aide d'une analyse de son étymologie. Heidegger retourne à la signification première du mot *logos* : la *logos*, avant d'être la raison, doit être compris à partir du *legein* (parler) qui est un parler qui montre ce qui est²⁴³. Le *logos* a pour but premier de rendre manifeste ce dont il est parlé en le faisant voir comme ce qu'il est. L'identité entre l'énoncé et la chose sur laquelle repose la logique traditionnelle est possible parce qu'une significativité antéprédicative déployée par la logique comme *legein* a déjà dégagé le *comme* herméneutique. La tâche du *logos* originnaire coïncide alors avec celle de la *Rede*²⁴⁴ qui cherche à rendre manifeste l'« *en-tant-que* » herméneutique des étants. L'interrogation sur la logique est au final une interrogation sur le langage et son essence – la logique première est une herméneutique.

Pourtant, que peut bien être un parler qui précéderait le prédicatif? Suivant Jean Grondin, il est pertinent de retracer l'affiliation entre la vérité antéprédicative chez Heidegger et le *logos* intérieur chez saint Augustin²⁴⁵. Chez Augustin, l'enjeu entre le verbe intérieur et son extériorisation est le même que celui entre le Verbe de Dieu et son incarnation dans le corps de Jésus. Le pouvoir divin, étant parfait et entier, assure l'identité complète entre le verbe intérieur et le verbe extérieur. Certes, le Verbe de Dieu précède et rend possible l'apparition terrestre du Christ, mais le Verbe demeure intégral dans son extériorisation dans la chair. Le *Dasein*, ne détenant pas la connaissance parfaite de soi, ne peut toutefois pas prétendre à cette même identité²⁴⁶. Le Verbe intérieur – nous pouvons dire la significativité antéprédicative - précède et rend possible le langage particulier : il

²⁴² La logique traditionnelle travaille à partir de la vérité en tant qu'adéquation.

²⁴³ Voir le fameux §7 de SZ.

²⁴⁴ Nous dissocions, avec Heidegger, le parler (*Rede*) de l'énoncé (*Aussage*).

²⁴⁵ Voir Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*, p.59. La vérité herméneutique, réinvestie par Grondin dans la notion augustinienne du verbe intérieur, serait apte à combattre à la fois la méconception du langage par la philosophie analytique et le narrativisme. La philosophie analytique réduirait le langage à son versant théorique alors que le narrativisme déshumaniserait le langage en le rendant totalitaire et autonome. Pour plus de détails, voir Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*, p.15.

²⁴⁶ Augustin, *La Trinité*, dans œuvres complètes de Saint-Augustin, E.16, Paris, 1955, p. 497.

existerait un « parler » intérieur qui anime tout signe²⁴⁷. Or, justement parce que le *Dasein* est finitude, cette pensée originaire n'est jamais exprimée totalement dans le langage. Il faut bien comprendre : contrairement au *logos* divin, l'incompréhension est toujours première. Le Verbe intérieur du *Dasein* n'est donc pas une représentation mentale « parfaite », une pensée « pure », qui serait, à l'opposé de son extériorisation fautive, vraie. Ce qui est universel chez l'être humain, ce n'est pas l'identité entre son verbe intérieur et son verbe extérieur, mais la recherche d'un « à-dire » sans jamais arriver à le « dire » parfaitement. Loin d'être une expression achevée, la parole intérieure est plutôt le déploiement des vecteurs de signification : elle est la recherche de la compréhension, le processus de la pensée²⁴⁸. L'herméneutique s'érige contre une conception purement instrumentale du dire comme si la pensée le « précédait » : la pensée est déjà l'articulation d'un « dire » intérieur²⁴⁹ - un dire qui est celui du « *als* » herméneutique et non pas celui de l'énoncé. Heidegger retient ainsi d'Augustin que la parole intérieure et le langage appartiennent au même niveau ontologique et expriment deux facettes du même phénomène; le verbe intérieur est le déploiement du significatif et le langage est son articulation effective.

Si à l'époque de *Sein und Zeit*, l'énoncé semble être l'affaire d'une vérité inauthentique et dérivée qui n'apporte aucune contribution positive à l'être-découvert de l'étant, Heidegger admet à partir de 1930, une certaine réciprocité entre l'être-découvert de l'étant et l'énoncé²⁵⁰. L'être-découvert est le sol sur lequel l'énoncé s'élève, mais en retour le langage gouverne la mise à découvert de l'étant; non pas que l'étant ne puisse pas être perçu ou dévoilé sans énoncé, mais l'énoncé dépeint le mode et la tonalité de l'étant dévoilé. L'énoncé « donne à voir » l'étant sous une certaine *Entdecktheit*. Merleau-Ponty donne un exemple éclairant dans *Le Visible et l'Invisible* : lorsque je décris le vert du paysage à mon ami, mon vert passe de mon paysage au *sien*²⁵¹. Ou encore, la réduction du

²⁴⁷ Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, p.65.

²⁴⁸ Gadamer, *Vérité et Méthode*, p.399.

²⁴⁹ La *Rede* doit être pensée au-delà de l'énoncé propositionnel : la preuve en est que le seul exemple que Heidegger en donne dans *SZ* est le *Verschweigen* (faire-silence). La *Rede* indique la quête interminable de la compréhension qui est paradigmatique de la finitude et de l'être-pour-la-mort que nous sommes.

²⁵⁰ *De l'essence de la vérité*, p.171.

²⁵¹ Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p.185 : « ce que je vois passe en lui, ce vert individuel de la prairie sous mes yeux envahit sa vision sans quitter la mienne, je reconnais dans mon vert son vert, comme le douanier soudain dans ce promeneur l'homme dont on lui a donné le signalement ».

langage opérée par *Big Brother* dans le roman *1984* de Orwell appauvrit effectivement le monde vécu, perçu et conceptualisé par les citoyens²⁵². En une phrase, l'énoncé n'est possible que si l'étant est déjà dévoilé par un *Dasein*, mais dans l'énoncé, l'étant se montre *tel qu'il est*. Ainsi, quoique la vérité se trouve dans le champ de l'antéprédicatif, il ne faut pas assumer que l'herméneutique se déploie exclusivement hors de l'horizon du langage. L'herméneutique demeure inséparable du langage en tant qu'il est le lieu privilégié de l'articulation interprétative de la compréhension²⁵³.

Ce paragraphe nous a permis d'esquisser un lien fondamental entre vérité, logique et herméneutique : la vérité herméneutique est l'ouverture significative du *Dasein*, ouverture qui s'exprime à travers le *logos* comme parole originaire. La concordance entre l'énoncé et la chose n'est possible que sur la base d'un se-montrer originaire de l'étant²⁵⁴, qui suppose à son tour une ouverture par un comportement (*Verhältnis*)²⁵⁵. En tant que la vérité propositionnelle est rendue possible par le *Dasein* comme être-découvrant²⁵⁶, Heidegger peut affirmer, d'une manière assez déconcertante, que le *Dasein est vérité*²⁵⁷.

§8 : Vérité, transcendance, liberté

Ce paragraphe veut élucider ce qui permet au *Dasein* en tant qu'*Existenz* d'être vérité. Comment comprendre l'être du *Dasein* à la lumière de la vérité? Sans reprendre les analyses de notre première section, nous voulons montrer en quoi le *Dasein*, en tant que vérité, doit être transcendance.

La vérité, parce qu'elle est *aletheia*, est un mode d'être du *Dasein*²⁵⁸. Le *Dasein* est essentiellement « vrai » en tant qu'il dévoile le monde²⁵⁹. Est-ce à dire que le *Dasein* est toujours dans la « vérité »? De toute évidence, non, puisque le *Dasein* tombe régulièrement dans l'erreur. De même que le *Dasein* est le plus souvent non-libre, en tant que vérité, le

²⁵² Nous pouvons alors argumenter que si l'ouverture n'exige pas le langage et seulement le Verbe intérieur, le langage demeure la mesure de la richesse de cette ouverture herméneutique.

²⁵³ Voire, la rectitude de la présentation est inhérente à l'ouverture par le comportement. Voir *De l'essence de la vérité*, 185.

²⁵⁴ De l'essence de la vérité, 218 : « Die Aussage ist *wahr*, bedeutet : sie entdeckt das Seiende an ihm selbst ».

²⁵⁵ *De l'essence de la vérité*, p.170.

²⁵⁶ Ga 21, p.155.

²⁵⁷ SZ, 221.

²⁵⁸ De l'essence de la vérité, 220 : « *Wahrsein als entdeckend-sein ist eine Seinsweise des Daseins* ».

²⁵⁹ SZ, 221.

Dasein est aussi le plus souvent non-vérité (*Unwahrheit*), c'est-à-dire, fermeture, dissimulation, bavardage, curiosité... L'ouverture du *Dasein* n'est pas une ouverture absolue parce qu'elle est co-constituée par l'être-jeté (*Geworfenheit*) : l'ouverture reçoit le don d'une « mesure adéquate » à la bonne vision. Le *Dasein* est le point d'ouverture pour une situation donnée à lui: sa compréhension et le dévoilement des étants sont toujours d'abord refermés par le *Gerede* et la curiosité. La possibilité d'être inauthentique révèle la possibilité du *Dasein* d'être la Non-Vérité²⁶⁰. Ainsi, parce que le *Dasein* est factice et déchéant, le *Dasein*, tout en étant vérité, est tout aussi co-originellement Non-Vérité, c'est-à-dire, recouvrement et voilement²⁶¹. Néanmoins, étant un étant qui se questionne sur l'étant, le *Dasein* est libre vers l'Être; la vérité n'est pas simplement un mode d'être du *Dasein* parmi tant d'autres. Elle est le mode d'être essentiel du *Dasein*. Voire, la non-vérité n'est possible que sur la base de la vérité; autrement dit, le recouvrement du sens n'est possible que parce qu'il y a en premier lieu ouverture de sens. Le *Dasein* doit constamment lutter pour la vérité, contre l'apparence et la dissimulation : c'est en ce sens que Heidegger qualifie cet arrachement de l'être-découvert au voilement de vol (*Raub*)²⁶². Le *Dasein* est un étant constamment à la croisée entre la vérité et la non-vérité parce qu'ontologiquement, il est un projet-jeté (*geworfener Entwurf*). La vérité n'est ainsi pas une entité objective pure, détachée de la réalité humaine, une divinité idéale de la science; la vérité est de part en part humaine puisqu'elle a son siège dans l'ouverture du *Dasein*. La vérité n'est donc pas le résultat d'une méthode scientifique rigoureuse - c'est peut-être même une chose humaine, trop humaine, que de vouloir faire de la vérité une entité méta-physique.

La thèse selon laquelle le *Dasein* est vérité doit donc être entendue dans son sens ontologique; le *Dasein* ne possède pas en tout temps ontiquement la vérité, mais à son être appartient l'ouverture qui est la vérité ontologique primaire. Autrement dit, il n'y a de vérité que là où il y a *Dasein*. Sans la mise à découverte de l'étant par le *Dasein*, les étants ne seraient ni « vrais », ni « faux », c'est-à-dire, qu'ils ne seraient ni compréhensibles, ni incompréhensibles²⁶³ : le dévoilement des étants a comme condition de possibilité le

²⁶⁰ SZ 222 : « *Das Dasein ist, weil wesentlich verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der "Unwahrheit"* ».

²⁶¹ Sans oublier cependant que si le *Dasein* est refermé, c'est parce qu'il est d'abord ouverture.

²⁶² SZ 222. Nous pouvons facilement nous imaginer le vol comme le rapt de Prométhée.

²⁶³ SZ 230: « *Das Sein der Wahrheit steht in ursprünglichem Zusammenhang mit dem Dasein. Und nur weil Dasein ist als konstituiert durch Erschlossenheit, das heißt Verstehen, kann überhaupt so etwas wie Sein verstanden werden, ist Seinverständnis möglich* ». Il est à noter que Heidegger pose le comprendre sur le

Dasein comme transcendance²⁶⁴. Curieusement, Heidegger reprend un terme chargé traditionnellement par la théologie et l'épistémologie. Pour s'écarter de l'utilisation classique du concept de transcendance, Heidegger retourne à la définition « banale » et courante du mot²⁶⁵ : est transcendance ce qui va au-delà. Le *Dasein* comme transcendance ne veut donc pas dire chez Heidegger qu'il est un étant suprême, universel, divin ou supérieur aux autres étants; il est transcendant en ce qu'il est l'étant qui va toujours au-delà. Le *Dasein* est d'emblée hors de lui-même au sein du monde; son ipséité est composée avant tout de l'altérité du *On* – et ultimement, le *Dasein* est celui qui s'aventure au-delà du rapport ontique au monde vers l'horizon ontologique. Le *Dasein* est ainsi essentiellement transcendance parce qu'il est l'étant qui a la compréhension de l'être : ce dépassement est l'ouverture elle-même et gît au fondement de tout comportement possible²⁶⁶.

Grâce à la notion de transcendance, il devient clair qu'*Existenz* ne peut ni signifier un pur être-là en tant qu'étant *vorhanden*, ni prendre la forme exclusive d'un *Leib-esprit* (chair-esprit) épistémologique qui s'efforce d'atteindre son soi. La transcendance du *Dasein* ne signifie pas qu'il est un sujet qui doit « sortir » de sa monade pour s'assurer de son monde externe. La transcendance est l'être-au-monde comme lieu du dévoilement des étants et de l'être: elle est un existentiel du *Dasein*²⁶⁷ qui, en tant qu'elle ouvre sur un monde, fait que le *Dasein* est ontologiquement toujours déjà vérité. Cette ouverture est ce qui fait jaillir des projets de significations dans le monde. Or, « faire que règne un monde, en une ébauche qui le pro-jette par-delà l'existant, c'est cela la liberté »²⁶⁸. Ainsi, « la transcendance du *Dasein* et la liberté sont identiques! »²⁶⁹ - nous pouvons réitérer notre affirmation plus haut : si la liberté est ce qui ex-pose l'étant, alors il ne peut y avoir de

même pied d'égalité que l'ouverture : la compréhension de l'être est l'ouverture du monde. L'être et la vérité sont co-originaires : nous ne pouvons pas faire d'ontologie véritable si la compréhension de l'être n'a pas été en premier lieu éclaircie. Cette co-originarité soude la relation entre ontologie et herméneutique.

²⁶⁴ La notion de transcendance remplace en 1930 la notion d'être-au-monde et marque la période de la pensée chez Heidegger de la « métaphysique du *Dasein* ». Voir Heidegger, *Question I et II, L'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, éditions Gallimard, 1968, p.107.

²⁶⁵ Heidegger remarque que la transcendance a deux définitions possibles : est transcendance soit ce qui est transcendant (*das Transzendente*), soit ce qui effectue le dépassement (*das Transzendierende*). Heidegger opte pour le second. Voir, *L'être-essentiel d'un fondement*, p.104.

²⁶⁶ Ga 26, p.211.

²⁶⁷ *L'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, p.107.

²⁶⁸ *L'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, p.143.

²⁶⁹ Ga 26, 238. Voir aussi, *L'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, p.141 : « Ce dépassement qui s'effectue vers le monde, c'est la liberté elle-même! ». Aussi p.159.

monde que là où il y a liberté²⁷⁰. La liberté est ce qui *mondifie* le monde²⁷¹. Nous pouvons alors boucler le cercle : le *Dasein* est vérité, ce qui veut dire qu'il est transcendance et donc liberté. De même, le *Dasein* est libre parce qu'il est transcendance et, pour autant qu'il dévoile un monde, il est libre. Chacun de ces termes implique nécessairement et en son essence les deux autres. L'*Existenz* doit être comprise à la lumière de la vérité en tant que liberté (*Wahrheit als Freiheit*)²⁷² : l'existence même du *Dasein* est d'être ouverture découverte dans la liberté. Le *Dasein* ek-siste du moment qu'il dé-voile de l'étant. L'essence de la vérité est la liberté du *Dasein*²⁷³.

§9 : La liberté herméneutique comme *Seinlassen*

Ce paragraphe cherche à préciser la notion de liberté telle qu'elle est nouée dans le cercle de la vérité-transcendance-liberté. Si la vérité a été éclaircie comme ouverture du *Dasein*, quelle compréhension de la liberté en découle? Autrement dit, si la liberté comme libre-arbitre n'est plus compatible avec la vérité herméneutique, que serait alors une liberté herméneutique?

La liberté est l'essence de la vérité en tant qu'elle est l'ouverture herméneutique du *Dasein*. Cette thèse, peut-être l'une des plus choquantes chez Heidegger, ne veut néanmoins pas dire que l'essence de la vérité est livrée au caprice du libre-arbitre et à la bonne volonté de l'individu. L'ouverture est un dévoilement de l'étant tout en laissant l'étant donner sa propre loi de conformité. La liberté est ainsi une ouverture marquée par un laisser-être des étants tels qu'ils sont (*Sein-lassen von Seiendem*)²⁷⁴. Ce laisser-être n'est pas un abandon ou une liberté de non-préoccupation envers les étants; voire, le *Sein-lassen* est le contraire de l'indifférence (*Unterlassung*). Le laisser-être est un « *Sicheinlassen auf das Seiende* »²⁷⁵ - il est un s'adonner à... de l'étant – qui ne peut être accompli que si le *Dasein* combat expressément sa tendance à la fermeture. Le *Dasein* doit « prendre soin » des étants afin qu'ils se dévoilent à lui tels qu'ils sont. La liberté est un « *Sicheinlassen auf*

²⁷⁰ *L'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, p.142.

²⁷¹ *L'Être essentiel d'un fondement*, p.164 : « *Welt ist nie, sondern weltet* ».

²⁷² *De l'essence de la vérité*, p. 180.

²⁷³ *De l'essence de la vérité*, p. 185.

²⁷⁴ *De l'essence de la vérité*, p. 176.

²⁷⁵ *De l'essence de la vérité*, p. 188.

das Offene und dessen Offenheit »²⁷⁶ - un s'adonner à l'ouvert et pour cette ouverture. La liberté qui s'accomplit devient une ouverture qui se laisse être ouverture pour que l'étant puisse faire rencontre tel qu'il est. Il est un laisser-se-déployer de l'étant par lui-même, dans la liberté de l'ouvert. Le *Sich-einlassen* ne se traduit toutefois pas en une perte de soi dans l'étant; il est un recul face à l'étant pour qu'il puisse se manifester comme il est. Le *Seinlassen* est la liberté du *Dasein* ek-sistant et ex-positif (*Aus-setzung*) l'étant²⁷⁷.

Or, comment résoudre le paradoxe d'une ouverture qui donne lieu à la manifestation d'un laisser-quelque-chose-être-contrainant? Comment résoudre le paradoxe d'une liberté qui s'enchaîne elle-même? Si le comportement ouvre l'étant, comment se fait-il qu'il ouvre sur la contrainte? Autrement dit, comment la liberté peut-elle ouvrir sur la non-liberté? Nous ne pouvons envisager un tel paradoxe que si nous sortons d'emblée du schéma sujet-objet, c'est-à-dire, que si nous rejetons d'emblée l'idée de penser le rapport entre le monde et le *Dasein* comme une réception pure ou une représentation pure²⁷⁸. Dans l'ouverture qui laisse-être, l'étant apparaît authentiquement comme tel; le *Seinlassen* est le dévoilement qui laisse être l'étant se dévoiler par lui-même, selon sa propre mesure²⁷⁹. Grâce au *Seinlassen*, l'ouverture et l'obligation deviennent ainsi une seule et même chose : « le laisser-être en tant que manifestation dévoilante de l'étant est le se-tenir face au contraignant, nommément face à l'étant dans son être ainsi-et-ainsi »²⁸⁰. La liberté comme *Seinlassen* permet donc de penser l'unité du *Dasein*, préalablement divisé entre son être-projet et son être-jeté. Le projet et l'être-jeté ne sont pas en « opposition » au *Sein* du *Dasein*; au contraire, il s'agit d'un seul et même phénomène. L'étant présente des structures d'être qui proviennent du *Dasein* (la tournure, l'être-découvert...), tout en donnant sa propre directive au *Dasein*. L'ouverture est cette émergence des étants dans un laisser-être: les étants, dans leur dévoilement grâce à la liberté, imposent leur contrainte sur le *Dasein*. Le *Dasein* s'impose ces « lois » et les « reçoit » de l'étant qu'il fait rencontre²⁸¹. Si cette liberté reprend certaines terminologies de la liberté kantienne, cette dernière se

²⁷⁶ *Idem.*

²⁷⁷ *Ibid.*, p.189: « *Das Sein-lassen, d.h. die Freiheit ist in sich aus-setzend, ek-sistent* ».

²⁷⁸ *De l'essence de la vérité*, p. 191.

²⁷⁹ *Ibid.*, p.193.

²⁸⁰ *De l'essence de la vérité*, p.188.

²⁸¹ Ga 31, 302-303 : « L'octroi préalable du caractère obligatoire est une auto-liaison originaire : il laisse la liaison être obligeante pour soi-même, autrement dit, en termes kantien, *il se donne une loi* ».

métamorphose, chez Heidegger, d'une autonomie comme spontanéité en une autonomie comme *auto-nomos*: l'autonomie est un se-donner une loi ontologique qu'est la compréhension de l'être²⁸². La transcendance se donne son propre *nomos*; liberté et devoir se confondent dans la transcendance du *Dasein*²⁸³.

Encore une fois, il ne faut pas oublier que cette liberté est ontologique avant d'être éthique. Avant que la liberté soit « positive » ou « négative », avant qu'elle soit l'illusion de la nécessité ou l'acte d'un libre-arbitre, elle est un engagement dans le dévoilement des étants²⁸⁴. En utilisant la notion de *Gelassenheit* pour qualifier la liberté, Heidegger souligne que la liberté n'est justement pas l'affaire d'une « volonté », en ce qu'elle ne résulte pas d'une victoire de notre volonté contre la nécessité du monde. Le laisser-être est un effort phénoménologique et herméneutique pour que l'étant se dévoile dans son essence et se tienne dans son dévoilement. La liberté herméneutique est le comportement ouvert (*offenständiges Verhalten*) du *Dasein* projeté dans le *Seinlassen*²⁸⁵. Pour reprendre notre problématique initiale : l'essence de la liberté n'est pas originellement en lien avec la causalité, mais avec l'herméneutique entendue comme surgissement d'un monde significatif. Cette conception de la liberté se dérobe ainsi au double danger de l'antinomie kantienne.

D'une part, la liberté comme *Seinlassen* permet d'outrepasser l'impasse du déterminisme puisqu'elle est la condition de possibilité de toute « contrainte » ou « obligation » suscitées par les étants²⁸⁶. La liberté est l'espace de jeu où se déploient les possibilités, ainsi que les impossibilités du *Dasein*. La prédonation (*Vorgeben*) de possibilités et significations par l'être-jeté a sa source dans la liberté: il y a une donation libre (*freigegeben*) dans le laisser-être de l'ouverture²⁸⁷. Le *Seinlassen* admet la non-liberté de la contrainte au cœur de la liberté.

²⁸² Voir Jaran, p.318. Jaran parle ainsi « d'obligation libre ».

²⁸³ La dernière section de notre étude cherchera à élucider ce chiasme.

²⁸⁴ V.A., 32 : « L'essence de la liberté n'est pas ordonnée originellement à la volonté, encore moins à la seule causalité du vouloir humain ».

²⁸⁵ *De l'essence de la vérité*, p.191.

²⁸⁶ Voir Ga 26, 247 : « La liberté attache le *Dasein* à lui-même au fond de son être, plus exactement : elle lui donne à lui-même la possibilité de l'attache. La totalité de l'attache contenue dans le en-vue-de est le monde. En vertu de cette attache le *Dasein* s'attache à son pouvoir-être en rapport à soi-même en tant que pouvoir-être avec les autres dans le pouvoir-être auprès du sous-la-main. »

²⁸⁷ *De l'essence de la vérité*, p. 185.

D'autre part, la *Gelassenheit* permet aussi à Heidegger de déjouer le piège de la liberté volitionnelle telle qu'elle est comprise dans le dilemme de l'âne de Buridan. « La liberté n'est pas seulement ce que le sens commun aime à faire passer sous ce nom : le caprice qui parfois surgit en nous, de pousser notre choix vers telle ou telle extrémité »²⁸⁸. La liberté herméneutique va au-delà de l'opposition entre déterminisme et spontanéité²⁸⁹; tous deux supposent au final la liberté herméneutique comme ouverture préalable aux étants. Par l'*ek-sistence*, le *se-tenir* dans l'ouverture rend possible toute relation avec l'étant, qu'elle soit comprise comme spontanéité ou dépendance²⁹⁰. La liberté comme transcendance n'est donc pas un « type » de causalité parmi d'autres, et encore moins une sous-catégorie de la causalité de la nature : elle est l'origine de tout fondement en général²⁹¹.

Or, en quel sens est-ce que la liberté fonde si ce n'est pas par la causalité? Selon Heidegger, il y a trois modes de « fondement » : fonder peut être entendu selon l'acte d'ériger (*Stiften*), de prendre-base (*Boden-nehmen*) ou de motiver (*Begründen*)²⁹². Chaque sens du fondement s'apparente ainsi à une structure du *Dasein*, à savoir l'être-projet, l'être-jeté et le *Dasein* comme vérité ontologique.

L'ériger (*Stiften*) désigne le fondement qu'est le *Dasein* par ses projets intentionnels. Par le *Dasein* sont instituées dans le monde des possibilités significatives selon un projet; le *Dasein* est le fondement, « l'en-vue-de-quoi » à la base de tout renvoi, de toute significativité au sein des étants intramondains. Le *Dasein* est fondement en ce qu'il est celui qui esquisse les possibilités de son monde. Le *Dasein* configure son monde par son projet²⁹³; le livre m'apparaît comme à-lire parce que j'ai le projet d'écrire une thèse. Toutefois, comme nous l'avons vu dans la première partie de notre étude, les projets de significations du *Dasein* ne surgissent pas de nulle part: le *Dasein* est toujours déjà investi (*eingenommen*) dans les étants au sein desquels il habite. Cet investissement dans le monde

²⁸⁸ *De l'essence de la vérité*, p. 176-177.

²⁸⁹ Poser la liberté dans ces termes, c'est déjà manquer la liberté originaire.

²⁹⁰ Il est certain pour Heidegger que le *Dasein* ne peut pas être compris comme un étant piégé dans une relation de pure nécessité avec le monde : c'est oublier que le *Dasein* n'est pas un étant *vorhanden*, mais qu'il est avant tout *ek-sistence*. Voir, W.W. p.15.

²⁹¹ Voir *L'être-essentiel d'un fondement*, p.165 : « der Ursprung von Grund überhaupt ».

²⁹² Heidegger réduit les 4 causes d'Aristote à ces trois sens. Voir *L'être essentiel d'un fondement*, p.144.

²⁹³ Voir *L'être-essentiel d'un fondement*, p.135.

est le deuxième sens du fondement en tant que prendre-base (*Boden-nehmen*). En tant que le *Dasein* est être-jeté, il est lui-même fondé dans le monde facticiel. L'étant se présente avec un certain « tel-que » (*so-wie*) propre à lui grâce à une mesure donnée au comportement par son héritage. Ainsi, le comportement ouvre un espace dans lequel les choses peuvent donner leur propre mesure et apparaître comme contraignantes. Ce qui apparaît dans cette ouverture n'est pas un *so-wie* choisi arbitrairement par le *Dasein*; ce « tel-quel » s'impose avec autorité. Dans la liberté, le mode de l'ouverture de l'*Existenz* a déjà été donné sous forme de *don* : l'étant se présente sous une certaine directive qui oriente toujours déjà le *Dasein* dans ses choix et dans la signification qu'il prête au monde et à l'être de l'étant. Le prédonné (*Vorgeben*) est un don de l'héritage qui traverse le *Dasein* : l'histoire des possibilités donne une *directive* pour l'ouverture de l'étant dans sa totalité²⁹⁴.

Le prendre-base et l'ériger co-constituent la transcendance; ils ne vont jamais l'un sans l'autre²⁹⁵. En étant ouverture vers le monde, le *Dasein* est en même temps transi par l'étant vers lequel il se projette. L'être-au-monde est cette coappartenance de l'être-projet et de l'être-jeté : le *Dasein* projette des possibilités mais seules certaines d'entre elles peuvent être réalisées – le choix d'une possibilité est la néantisation de plusieurs autres. Ainsi, la finitude de la liberté du *Dasein* signifie que le monde ne peut apparaître que sous le mode de la privation – à l'ouverture du *Dasein* co-appartient la fermeture comme retrait des possibilités. Le *Dasein* n'est donc pas une conscience toute-puissante qui peut éclaircir le monde dans tous ses tréfonds. Le *Dasein* n'a de rapport avec soi que dans son dépassement, souvent confus et oublieux de soi-même, vers le monde²⁹⁶, ce qui assure le besoin de philosopher dans un monde qui n'est pas toujours compréhensible²⁹⁷.

²⁹⁴ Gadamer pousse plus loin cet enracinement de la compréhension dans une historicité en faisant du « travail de l'histoire » une partie inéluctable de la compréhension. La compréhension est travaillée par un horizon historique qui lui fournit toutes les significations préalables; même pour critiquer la tradition, la compréhension doit mobiliser des conceptions reçues par l'histoire. En un sens, l'histoire ne cesse jamais de travailler la compréhension et forme la condition de possibilité de sa critique! Ce qui mène Gadamer à affirmer que nous ne comprenons jamais « mieux », simplement « autrement ». Voir, Gadamer, *Vérité et Méthode*, Éditions Seuil, Paris, 1996, p.318.

²⁹⁵ Voir *L'être essentiel d'un fondement*, p.145 : « la transcendance signifie le projet et l'ébauche d'un monde, mais de telle sorte que ce qui projette est commandé par le règne de cet existant qu'il transcende et est d'ores et déjà accordé à son ton ». Heidegger réinvestit ici la notion de *Befindlichkeit* qu'il avait déjà exploré dans SZ.

²⁹⁶ *L'Être-essentiel d'un fondement*, p.142

²⁹⁷ Voir *L'Être-essentiel d'un fondement*, p.146.

Néanmoins, malgré que l'ouverture du *Dasein* « puisse être à peine éveillée »²⁹⁸, le *Dasein* ne peut jamais être ontologiquement non-libre. Le *Dasein*, sans égard au degré de limitation de ses possibilités ontiques par sa situation, est essentiellement une ouverture ontologique du monde qui s'empêtre elle-même. La liberté est la condition de possibilité de l'investissement du *Dasein* par le monde, mais à l'inverse, la liberté ne peut apparaître que sous les limitations données par un monde factuel. Cette finitude de la liberté vient du fait qu'elle tire sa puissance du néant. Le néant ici ne désigne pas le Non-Être absolu, mais le néant créé par l'angoisse²⁹⁹. Ce vide est le pouvoir-être même du *Dasein* entendu comme pouvoir de possibilisation. La liberté n'est donc pas comme une « substance solide » sur laquelle on pourrait bâtir – en tant que base (*Grund*), la liberté est un abîme (*Abgrund*)³⁰⁰. Elle n'est pas un sol ferme, mais plutôt possibilisation, néant qui est ouverture pure de possibilités. Le fondement par la liberté vient de la possibilité d'être retirement d'une base. Parce que la liberté du *Dasein* est abîme, le *Dasein* est voué à des projets de sens sans fondement dernier³⁰¹. Il y aura toujours une part de gratuité dans tout sens et projet de vie justement parce que la compréhension part du néant qui se loge dans la part de jectité irréductible au *Dasein*³⁰².

Le troisième sens du fondement comme motivation (*Begründen*) est le plus central pour notre thème de la liberté. En tant que le *Dasein* s'érige dans le monde, il prend son essor en projetant des possibilités³⁰³. Or, en tant qu'il est tout aussi originairement embourbé au milieu des étants, il est marqué par la privation³⁰⁴ de possibilités. Les possibilités réelles du *Dasein* naissent de la collision entre les possibilités projetées et les possibilités retirées³⁰⁵. La coappartenance du *Stiften* avec le *Boden-nehmen* assure que la transcendance est à la fois essor et privation et donne lieu au fondement en tant que « motivation » (*Gegründen*). Cette motivation – ou justification – est la recherche constante d'un « pourquoi » aux événements, aux étants et à nos actions. La possibilité de ce

²⁹⁸ *L'Être-essentiel d'un fondement*, p.146.

²⁹⁹ Il est le vide ressenti lorsque le monde est dépouillé de sa signification quotidienne. Voir §4 de notre étude.

³⁰⁰ *L'Être-essentiel d'un fondement*, p.157.

³⁰¹ Voir Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p. 36.

³⁰² Gadamer dira ensuite que cette part de jectité irréductible est le travail de l'histoire.

³⁰³ *L'Être essentiel d'un fondement*, p.147.

³⁰⁴ *Idem*.

³⁰⁵ La totalité des possibilités seraient actualisables seulement pour un être divin.

pourquoi, et du même coup, de sa justification, vient du fait que chaque étant dans son *être-ainsi* manifeste en même temps la possibilité d'un *être-autre*. Parce que le *Dasein* est enchevêtrement entre Être et Néant, les étants se manifestent à chaque fois sous la forme du « ceci plutôt que cela »; la transcendance ouvre certaines « sphères d'efflorescence du possible »³⁰⁶ et en ferme d'autres. De cet entrelacement entre essor et privation, il y a manifestation de l'étant tel qu'il est donné dans la situation du *Dasein*. La motivation est comme le navire qui cherche la terre ferme sur laquelle se reposer, mais qui doit constamment naviguer entre Scylla et Charybde (l'essor et la privation) pour y arriver. Cette recherche de sens est ce qui met en branle les vecteurs de significations; elle est le Verbe intérieur du *Dasein*. Ainsi, en tant qu'être herméneutique, le *Dasein* est, dans son essence, un être qui se pose la question « pourquoi? »³⁰⁷ : il est celui qui peut se poser la question fondamentale « pourquoi X et non pas Y? »³⁰⁸. Le *Dasein* est avant tout, un *Warum-sein* - il est l'étant qui cherche un fondement. La compréhension va donc de pair avec la recherche de sens, avec le questionnement rempli de souci pour trouver une raison, un fondement, un sol. Le dévoilement de l'étant par la compréhension donne lui-même le coup d'envoi pour l'interrogation sur l'étant et, en dernière instance, pour le questionnement vers l'être de l'étant. Or, la condition de possibilité de ce dévoilement est la liberté en tant que transcendance. Pouvoir se questionner, c'est donc déjà être libre: la liberté est l'introduction proprement dite à la philosophie, car avec la liberté naît la possibilité même de philosopher³⁰⁹.

La motivation, la recherche d'une raison, procède de la transcendance et donc de la liberté. C'est la liberté qui est « *l'origine du principe de raison déterminante* »³¹⁰, c'est-à-dire, du fait que toute chose « doit » avoir une raison. Ainsi, la liberté est « la raison de la raison »³¹¹. Même lorsque le *Dasein* est « non-libre », coincé dans « l'enchaînement causal », « c'est la liberté qui chaque fois, dans la réalité humaine reste, maîtresse de la

³⁰⁶ Ibid, p. 155.

³⁰⁷ Ga 26, 280. Les trois pourquoi sont : « pourquoi ainsi et non pas autrement? Pourquoi ceci et non cela? Pourquoi, en définitive, quelque chose et non pas rien? ». Voir VWG, p.169.

³⁰⁸ La possibilité du pourquoi a sa source dans l'essence du *Dasein* comme transcendance – ce qui implique que le questionnement philosophique, le « pourquoi », est une nécessité ontologique. La question originaire jaillit alors du dévoilement originaire : « pourquoi y-a-t-il quelque chose et non pas rien? ».

³⁰⁹ Nous trouvons ici la réponse à une de nos questions directrices dans l'introduction.

³¹⁰ *L'être-essentiel d'un fondement*, p.154.

³¹¹ *L'être-essentiel d'un fondement*, p.156.

limite jusqu'à laquelle la légitimation sera poussée »³¹². Autrement dit, toute réponse possible à tout « pourquoi » demeure dans le champ de possibilités ouvert par la liberté³¹³; c'est encore elle qui se prête à la motivation soit authentique, soit inauthentique. La liberté est le « fondement du fondement »³¹⁴, car elle rend possible que nous nous posons la question « pourquoi » et elle est la « raison » pour laquelle nous exigeons une réponse à ce « pourquoi ». Toute cause ontique est toujours déjà soumise à une motivation ontologique : dire que le *Dasein* est pris dans l'enchaînement causal du monde – qu'il se joue sur le plan psychologique, physique, historique ou culturel – requiert d'abord d'admettre que le *Dasein* soit libre. Grâce au détour d'une analytique du *Dasein*, nous pouvons à ce stade comprendre ontologiquement le besoin du *Dasein* d'expliquer son monde et soi-même à travers les causalités ontiques : « c'est que " de naissance ", l'être, en tant qu'être d'ores et déjà compris, *motive* dès l'origine »³¹⁵. Par la précompréhension de l'être, chaque étant annonce au *Dasein* ses « raisons »; chaque étant est déjà imbibé d'une significativité qui comporte la structure de renvoi « zu... », c'est-à-dire, chaque étant a un « pour-quoi ». Ainsi, la causalité n'est pas *en soi* dans la nature, elle est une motivation qui n'a lieu que s'il y a une transcendance. Elle n'est pas déjà là dans les objets *vorhanden* : il n'y a de compréhension de l'être, et donc de « fondement », que là où il y a *Dasein*. Par conséquent, la liberté est le fondement de la causalité. En interrogeant l'essence du besoin d'un fondement, le questionnement va au-delà d'une philosophie d'un fondement ontique : nous découvrons alors que la liberté herméneutique, que nous pouvons aussi qualifier d'ontologique, rend possible la rencontre avec l'étant et, du même coup, les modalités de l'étant telles que le possible et le nécessaire³¹⁶. L'expérience, le vécu du *Dasein*, n'est possible que parce que nous sommes d'emblée un comportement ouvert envers la totalité de l'étant³¹⁷: la liberté est la *condition de possibilité de l'expérience*.

³¹² *L'être-essentiel d'un fondement*, p.151. La légitimation est ce que Heidegger nomme la préorientation, la précompréhension du *Dasein* de l'être de l'étant.

³¹³ *L'être-essentiel d'un fondement*, p.157.

³¹⁴ *Ibid*, p.157.

³¹⁵ *L'être-essentiel d'un fondement*, p. 153.

³¹⁶ Voir Guilead, p.63 : nous pouvons affirmer avec Guilead que la liberté d'action et la liberté de décision sont des libertés secondaires qui ne sont rendues possibles que par la liberté herméneutique.

³¹⁷ *De l'essence de la vérité*, p.193 : « *Das Verhalten des Menschen ist durchstimmt von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen* ».

Nous espérons avoir ici suffisamment défendu la thèse principale de notre étude : la liberté herméneutique est la liberté radicalement positive envisagée par Heidegger à la fin de son cours d'été de 1930. « Il y a finalement dans cette interprétation de la liberté, telle que la transcendance nous a permis de l'atteindre, une caractéristique de son essence beaucoup plus originaire que dans celle qui, la définissant comme spontanéité, en fait une sorte de causalité »³¹⁸. La spontanéité (*Von-selbst-anfangen*) ne donne au final que « la caractéristique *négative* de la liberté »³¹⁹, bien que Heidegger lui confère initialement dans son cours de 1930 l'attribut *positif*³²⁰. Nous avons, à la fin de cette deuxième section, mis la base pour comprendre en quoi la liberté chez Heidegger est en continuité avec sa philosophie après « l'abandon » de la « subjectivité » lors du tournant. Montrer cette continuité dans la dernière section nous permettra d'approfondir la notion de l'authenticité au-delà de l'époque de *Sein und Zeit* et d'éclaircir du même coup la relation entre la liberté et l'Être.

³¹⁸ *L'Être-essentiel d'un fondement*, p.142.

³¹⁹ *L'Être-essentiel d'un fondement*, p.142.

³²⁰ Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine, introduction à la philosophie*, §3.

PARTIE C : L'AUTHENTICITÉ ET L'ÉVÉNEMENT DE L'ÊTRE

§10 : La liberté et l'Être : la pensée de l'événement

Nous avons vu dans la deuxième partie de notre étude que, selon Heidegger, la vérité originaire est la transcendance du *Dasein*. L'essence de cette vérité s'est avérée être la liberté herméneutique du *Dasein* comme ouverture sur le monde et l'être qui laisse-être l'étant tel qu'il est. La présente section entreprend d'éclaircir en quoi la liberté à l'époque de *Sein und Zeit* est en continuité avec la pensée de Heidegger après le tournant. Établir cette continuité demande d'analyser la relation entre la liberté comme vérité et l'Être : nous avons l'espoir que, en pensant avec Heidegger le *Dasein* dans son appartenance à l'Être, nous pourrions pousser la notion de l'authenticité au-delà de *Sein und Zeit*. Approfondir la notion de l'authenticité à l'aide de la pensée de l'être nous permettra de comprendre en quoi le *Dasein* « n'a pas » la liberté comme sa propriété, mais plutôt c'est la liberté qui « détient » le *Dasein*.

Tout questionnement sur l'authenticité doit partir du constat que le *Dasein* est de prime abord inauthentique. Comment se fait-il que nous sommes d'emblée dispersés dans le monde, soumis au voilement de l'être des étants, si la liberté est la condition de possibilité de l'expérience? L'ouverture ne doit-elle pas nécessairement donner lieu au dévoilement? Si cela n'est pas le cas, c'est parce que dans sa finitude, la liberté voile en même temps qu'elle dévoile : pour qu'une chose puisse se manifester, il faut que quelque chose d'autre se voile. L'expérience même du monde n'est rien d'autre que l'apparition de quelque chose qui disparaît pour laisser ensuite autre chose apparaître puis disparaître à son tour. La transcendance du *Dasein*, en même temps qu'elle découvre (*Entbergen*) un étant, recouvre l'étant dans sa totalité (*Verbergen*)³²¹. Or, parce que l'absence nécessaire à la manifestation même de l'étant s'éclipse au profit de ce qui apparaît, le premier voilement est le voilement du voilement en tant que tel³²². Parce que ce qui est dévoilé se voile en tant que dévoilement, ce qui est dévoilé apparaît comme ayant-toujours-été-ainsi : le fait du voilement se dissipe et donne à l'étant son air de permanence. Le monde hérité par le *Dasein* prend une apparence d'immobilité et d'éternité : les choses ont toujours été ainsi³²³.

³²¹ *De l'essence de la vérité*, p. 182.

³²² *Ibid*, p.183 : « *die Verbergung des Verborgenen* ». Le voilement par excellence est le mystère (*Geheimnis*) de l'être puisque l'être est ce qui permet la manifestation des étants tout en demeurant toujours voilé.

³²³ Cette apparence d'immobilité offre un refuge au *Dasein* angoissé.

Le *Dasein* est jeté dans un destin qui pave ses possibilités d'avance: le *Dasein* a toujours déjà adopté un mode de dévoilement de l'être reçu de la tradition qui découvre et voile les étants et l'être d'une manière unique à son époque³²⁴. La liberté est donc toujours d'emblée emportée par le mouvement de dévoilement et de voilement de l'être³²⁵. *De l'essence de la vérité* annonce de cette manière la pensée de Heidegger après le tournant : déjà, la vérité originaria n'est plus l'*Entschlossenheit* qu'elle a été dans *Sein und Zeit*³²⁶. Elle est dorénavant le non-voilement de l'être (*Unverborgenheit*)³²⁷. L'*Entschlossenheit*, l'ouverture authentique par un comportement authentique du *Dasein*, se transforme en vérité comme dévoilement de l'être. La liberté authentique doit alors être cherchée dans la relation qu'entretient le *Dasein* avec l'Être. Nous devons donc éclaircir ce qu'il en est du destin de l'Être et le rôle que joue le *Dasein* dans ce destin.

À la suite de la *Kehre*³²⁸, le *Dasein* perd l'autonomie de la compréhension au profit d'une accentuation de l'importance de l'enracinement profond de tout *Dasein* dans des projets de compréhension hérités. La parole n'est plus comprise à partir de la structure existentielle du *Dasein*, mais à partir de l'histoire du dévoilement de l'Être³²⁹. Le *Dasein* est alors moins l'auteur de ses propres possibilités de compréhension qu'il ne les reçoit du destin de l'Être. Si l'essence du langage est de pointer (*zeigen*), le pivot dans la pensée de Heidegger consiste dans le fait que ce n'est plus le *Dasein* qui pointe, mais l'événement (*Ereignis*) de l'Être³³⁰. L'événement est l'expérience ultime du don, qui offre tout « *es gibt* »³³¹, tout jeu d'apparence et de voilement de l'Être. Le langage abrite en lui-même l'événement de l'Être; le *Dasein* est seulement celui qui dévoile et comprend le mouvement

³²⁴ Pour comprendre le *Dasein*, selon Heidegger, il faut retracer l'histoire de la vérité, du mouvement de la subjectivité de Descartes à Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche jusqu'à l'âge de la technique : l'âge contemporain serait le fruit d'une subjectivité déchaînée.

³²⁵ Cette dialectique voilement-dévoilement, ce mouvement entre l'Être et l'étant est la différence ontologique : l'Être s'empare des étants pour les dévoiler, mais en retour les étants soutiennent l'Être dans son voilement.

³²⁶ SZ 296 .

³²⁷ *De l'essence de la vérité*, p.191-192 .

³²⁸ Nous n'allons pas offrir ici une étude détaillée de la pensée de Heidegger après le tournant, car cela déborderait le cadre de notre étude.

³²⁹ La pensée du tournant peut être comprise comme une radicalisation de l'herméneutique de la facticité chez le premier Heidegger.

³³⁰ US, p.259. « L'événement offre aux mortels la demeure grâce à laquelle ils seront capables d'être les parlants ».

³³¹ US, p. 258.

du voilement et dévoilement de l'Être – c'est-à-dire celui qui dévoile l'histoire de la vérité de l'Être³³². Le langage est donc à la fois la maison de l'Être et la demeure du *Dasein*³³³ : il assure la relation entre le *Dasein* et l'Être. L'*Ereignis* fournit au *Dasein* sa demeure en tant qu'être parlant (*sprachlich*), mais en retour le langage fournit à la pensée les matériaux nécessaires pour que l'événement puisse avoir lieu³³⁴. L'Être a son emprise sur le *Dasein* en tant qu'il le met sur le chemin de son destin : en tant qu'il est celui qui dévoile l'Être, le *Dasein* est le poème commencé de l'Être³³⁵. Ce destin est celui de l'histoire de l'Être, à savoir l'histoire de la vérité en tant que dévoilement de l'Être³³⁶. Avec cette pensée de l'être s'ouvre le domaine de la parole (*Rede*) originaire qui se doit d'être la protection du dévoilement de l'être. La liberté comme transcendance est ainsi un cheminement vers la vérité de l'Être.

Pourtant, l'histoire de l'Être ne se déroule pas « malgré l'homme » ou « à côté » de lui : l'histoire de l'Être ne s'accomplit pas sans l'essence du *Dasein*³³⁷. Le *Dasein* joue un rôle central quant à la possibilité de l'avènement de l'Être. « L'être n'est compris que dans la mesure où il est de son côté *ouvert-en-projet* en direction de quelque chose »³³⁸. L'ouverture implique d'être compréhension de l'être, et en retour l'être requiert une compréhension pour laquelle se manifester³³⁹. « La compréhension de l'être *est* elle-même l'essence la plus intime de la finitude »³⁴⁰. L'histoire de l'Être est en même temps l'histoire de la compréhension de l'Être. Le destin de l'Être se manifeste en tant qu'appel de l'Être où le *Dasein* est l'éclaircie de l'Être. « Comme l'Être absorbe l'essence de l'homme par la fondation de sa vérité dans l'étant, l'homme fait partie de l'histoire de l'Être, mais seulement en tant qu'il se change, qu'il perd, qu'il omet, qu'il libère, qu'il sonde ou qu'il

³³² Il ne faut pas comprendre le *Dasein* comme la raison pour laquelle et pour qui l'être se dévoile. Le monde joue parce qu'il joue ; le monde est, comme chez Héraclite, un enfant qui joue. Voir, S. v. Gr., 188.

³³³ Guilead, p. 13.

³³⁴ Id. u. Dif., p. 30.

³³⁵ E.d.D. p.5. « *Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Sein. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch* ».

³³⁶ Voir Guilead, 105 : l'histoire de la vérité en tant qu'appel de l'Être et réponse de l'homme est l'histoire de l'événement (*Ereignis*).

³³⁷ S.v.Gr, 158.

³³⁸ Ga 24, 396.

³³⁹ D'où le fait que l'Être se manifeste en tant que *Seinsfrage* pour une compréhension. Voir Ga 24, 462.

³⁴⁰ K.P.M., 229.

dissipe son essence par rapport à l'Être envers lui »³⁴¹. Ainsi, si l'Être possède le *Dasein*, le *Dasein* est néanmoins le seul qui puisse répondre à la détresse de l'Être en devenant son « gardien » par la « liberté du sacrifice »³⁴². Le sacrifice requis du *Dasein* est celui de « la prise de congé de l'étant en marche vers la garde de la grâce de l'Être »³⁴³. Cette pensée de l'Être permet à Heidegger de réinterpréter la tâche de l'herméneutique que Heidegger avait défini dans *Sein und Zeit* : au-delà de l'interprétation, l'herméneutique, comprise à partir du dieu Hermès³⁴⁴, est l'annonce d'un message. Le *Dasein* est interpellé par le destin de l'Être et répond toujours implicitement ou explicitement à cet appel. L'herméneutique vise à rendre à l'être humain son rôle en tant que messenger de la parole de l'Être³⁴⁵. L'histoire de l'Être ne veut pas dire, à la manière de Hegel, que l'être humain n'est qu'un moment dans la grande roue de l'histoire de l'Esprit. Aucun but n'est préalablement tracé; au contraire, le penseur contribue à la vérité historique, au dévoilement ou re-voilement de l'Être. Ainsi, aussi paradoxal que cela puisse sembler, la liberté obéit à un destin qui est celui de la liberté elle-même : « tout dévoilement vient de ce qui est libre, va à ce qui est libre et conduit vers ce qui est libre »³⁴⁶. Le destin de l'Être n'est donc pas une marche de l'histoire vers l'Esprit absolu, ou vers une finalité absolue inévitable : pour Heidegger, il est lui-même un réinvestissement de la liberté par la liberté vers une nouvelle compréhension de l'Être. La tâche de l'herméneutique est la réappropriation d'un mode de dévoilement de l'être reçu par la tradition en vue de mettre en chemin un nouveau mode de dévoilement de l'être³⁴⁷. Le *Dasein*, doit réinvestir ce qu'il a préalablement reçu dans l'ouverture libre, pour dégager un chemin authentique vers son propre pouvoir-être et conduire ainsi vers ce qui est libre, c'est-à-dire, vers un nouveau dévoilement de l'être. La liberté, l'ouverture du *Dasein*, conduit vers le libre comme nouvelle vérité de l'être³⁴⁸.

³⁴¹ S.v.Gr. 146.

³⁴² US,p.260.

³⁴³ US,p.45.

³⁴⁴ US, p.121.

³⁴⁵ US, p.137.

³⁴⁶ *Idem*. Ou encore, Heidegger, *La question de la technique*, p.34 : « La liberté est le domaine du destin qui chaque fois met en chemin un dévoilement ».

³⁴⁷ Tâche qui est devenue celle de Heidegger après la *Kehre*; ce qui explique aussi le ton de plus en plus mystique de Heidegger dans sa recherche d'un nouveau dire.

³⁴⁸ L'authenticité ne réside donc plus du côté de la compréhension humaine, mais doit être comprise à partir d'une possibilité de l'Être.

Comprendre la liberté comme le travail du destin vers lui-même n'a plus rien à voir avec la causalité. La liberté originaria est proprement l'affaire du dévoilement de l'Être : « La liberté régit ce qui est libre au sens de ce qui est éclairé, c'est-à-dire de dévoilé. L'acte du dévoilement, c'est-à-dire de la vérité, est ce à quoi la liberté unit par la parenté la plus proche et la plus intime »³⁴⁹. Ainsi, la liberté du *Dasein* réside dans sa possibilité de répondre ou de refuser l'appel de l'Être : la liberté de réinterprétation trouve son accomplissement authentique dans la possibilité de répondre authentiquement à l'appel de l'Être. Le *Dasein* qui réalise sa liberté d'*Auslegung* authentiquement ne réinterprète pas un étant particulier – par exemple tel marteau comme instrument de musique –, mais s'aventure dans une nouvelle compréhension de l'Être³⁵⁰. Les penseurs sont les seuls, selon Heidegger, à exercer une liberté authentique puisqu'eux seuls forment le destin du monde et décident de la compréhension de l'Être de leur époque³⁵¹; ils tentent, par leurs œuvres, de réinterpréter la compréhension de l'Être de l'étant. Pour Heidegger, un changement véritable dans le monde ne survient pas d'abord grâce à des actions politiques ou sociales. Seul un changement de la compréhension de l'Être peut réellement marquer la fin et le début d'une période. C'est « la pensée [qui] changera le visage du monde »³⁵² : l'action radicalement autre demande que le monde soit en premier lieu compris autrement. Avant l'action « d'une liberté », il faut qu'il y ait eu événement de l'Être, renversement de la compréhension de l'Être.

Si la pensée est l'essence de l'être humain, ce n'est que comme engagement par l'Être et pour l'Être : la pensée n'est pas l'attestation d'une spontanéité, mais le signe de l'engagement dans la vérité de l'Être. La pensée originelle est un « se-dissiper pour la vérité de l'Être »³⁵³ : elle est l'accueil de l'événement de l'Être. Le *Dasein* n'est donc pas avant tout un animal rationnel, mais un animal herméneutique dont la tâche première est le dévoilement de l'Être pour l'éclaircissement de l'Être. La pensée originelle exige donc une *Gelassenheit* qui laisse advenir l'Être : elle se veut la protection de la parole de l'Être. La pensée de la vérité ne résulte pas d'une spontanéité ou du vouloir; voire, elle est même un

³⁴⁹ V.A. 33.

³⁵⁰ Nous pouvons penser ici au penseur nietzschéen, destructeur de l'arrière-monde pour instaurer des nouvelles valeurs.

³⁵¹ *Nietzsche*, t. I., 477.

³⁵² V.A. p. 259.

³⁵³ W.i.M. p.44.

« non-vouloir » comme laisser-être. La liberté comme *Gelassenheit* est au fondement de la pensée de l'Être elle-même. Heidegger s'est sans doute inspiré de Maître Eckhart en ce que chez ce dernier, la libération de l'homme passe par le dépouillement (*Gelassenheit*) du vouloir du moi-pécheur. Toutefois, chez Maître Eckhart la *Gelassenheit* est certes une non-volonté, mais elle demeure une non-volonté qui passe par la volonté du non-vouloir. La *Gelassenheit* authentique serait, pour Heidegger, une attente. Cette attente n'est pas l'attente passive ou indifférente de ce qui est à venir; le laisser-être authentique est, à l'instar du poème *Pain et Vin* de Hölderlin³⁵⁴, l'attente du poète dans l'abîme du soir. Le poète attend, plongé dans l'angoisse de la nuit, le retour de la lumière divine sur terre sans savoir si elle reviendra. Cette attente est une attente sans objet, une attente qui est un s'ouvrir à l'ouvert (*Gegnet*). Cet ouvert, domaine originaire de la vérité, est « la clarté (*Lichtung*) libératrice, dans laquelle se libèrent en même temps l'éclairé (*das Gelichtete*) et ce qui se cache »³⁵⁵. Le *Dasein*, qui embrasse l'authentique *Gelassenheit*, est ainsi employé pour l'être de la vérité³⁵⁶ : l'attitude adéquate envers l'Être est l'attente dévouée du poète hölderlinien. Dans l'attente, il se prépare pour l'arrivée de l'appel de l'être qui l'incite à faire le saut de la métaphysique vers la pensée de l'Être. La liberté d'*Auslegung*, chez le dernier Heidegger, devient cette possibilité de s'ouvrir authentiquement à l'Être et de sauter d'une compréhension ontique à une compréhension ontologique³⁵⁷. Le sol originaire de la liberté n'est pas la possibilité de devenir le maître de son monde, mais celle de devenir le récolteur de l'Être³⁵⁸. La philosophie heideggérienne après le tournant peut être comprise elle-même comme la recherche d'une manière de préparer l'avènement d'un autre dire : la pensée du dernier Heidegger est cette tentative de trouver un dire qui serait plus apte à recevoir le don du retour du flambeau divin au sein du néant terrestre. Elle est la liberté qui travaille son propre sol afin de le rendre propice à accueillir l'avènement libre de l'Être. Ce nouveau dire fera alors un pas permettant d'amener l'Être à la parole et de

³⁵⁴ Nous tirons cette allusion du fait que le poème *Pain et Vin* est lui-même étudié par Heidegger dans Ga 5.

³⁵⁵ U. Spr. p.196.

³⁵⁶ G. p.66.

³⁵⁷ S.v. Gr. P.157.

³⁵⁸ Voir U.Spr. p.134. Cette pensée du recueillement, Heidegger la trouve chez les Grecs en tant que le *logos* présocratique serait une pensée qui serait avant tout une écoute fondamentale de l'Être. Or, les Grecs auraient manqué de tenir en compte de l'historicité de l'homme; d'où l'affirmation de Heidegger selon laquelle il penserait « plus grec » que les Grecs.

préparer le séjour de l'Être parmi les hommes. C'est cette recherche d'un dire *autre* qui mène le lecteur non-averti à croire que le dernier Heidegger se résout au mysticisme; c'est pourtant dans la relation indicible entre le *Dasein* et l'Être³⁵⁹ que se cultive le domaine de la liberté.

Nous pouvons alors comprendre pourquoi le « dernier » Heidegger porte un intérêt particulier aux arts, notamment à la poésie. La pensée originelle qui porte l'empreinte de la liberté authentique est une forme de *poiësis* comme mode de production créatrice. L'Être, étant toujours l'être des étants, ne peut donc apparaître que dans et par un étant historique et demande une œuvre pour se dévoiler de manière originelle. L'œuvre est le matériau insigne pour inscrire la parole de l'Être et dévoiler un nouveau visage du monde et des choses; c'est la puissance de l'œuvre que de soudainement révéler un voir *autre*. Ainsi, la *poiësis* au sens large est le véhicule de toute réinterprétation de l'Être à partir d'un projet nouveau. Si la *poiësis* par le langage a un privilège évident pour Heidegger, c'est parce que le langage est le mode de dévoilement originel³⁶⁰. Les poètes sont les mieux outillés pour préparer le retour de l'Être sur la terre, car ils s'aventurent dans la recherche d'une parole propice à l'événement de l'Être. Le poète authentique ne décrit pas simplement son propre séjour sur terre : sa parole doit préparer le logement du sacré en découvrant le divin dans le monde quotidien. La question de l'authenticité trouve ici une part de réponse quant à son *was* : le pouvoir-être propre est une réappropriation du *Dasein* de son ouverture vers le sacré. La liberté d'*Auslegung* est alors moins l'imposition par le *Dasein* d'une nouvelle compréhension qu'une écoute silencieuse de l'Être pour y dénicher un nouveau et « autre » dire. Autrement dit, la liberté authentique est l'attente de l'arrivée de la vérité authentique : la liberté d'*Auslegung* authentique réside dans l'« événement » de l'Être.

³⁵⁹ La relation est difficile à mettre en mots, car la relation entre l'Être et le *Dasein* n'est pas celle entre deux étants.

³⁶⁰ H.W. p.61.

§11 : L'authenticité dans l'instant : l'attente authentique

Ce paragraphe cherche à mettre en évidence en quoi la pensée de l'Être après le tournant se situe dans la continuité de la notion d'authenticité de l'époque de *Sein und Zeit*. Montrer cette continuité en revisitant deux notions clés de l'authenticité dans *Sein und Zeit*, à savoir l'être-pour-la-mort et l'instant (*Augenblick*), nous permettra de mieux comprendre comment l'appel de l'Être advient dans l'attente authentique.

La question de l'authenticité surgit dans *Sein und Zeit* dans sa plénitude lorsque Heidegger se tourne vers la question de l'unité du *Dasein*. À la fin de la première partie de *Sein und Zeit*, Heidegger admet que l'analytique existentielle jusqu'alors ne portait que sur le *Dasein* inauthentique et non-total (notamment sur le *On* et le *Gerede*)³⁶¹. Or, « si l'interprétation de l'être du *Dasein* comme fondement de l'élaboration de la question de fond ontologique doit devenir originaire, alors il faut qu'elle ait d'abord mis existentiellement en lumière l'être du *Dasein* en son *authenticité* et *totalité* possible »³⁶².

Se questionner sur la totalité du *Dasein* veut dire poser la question de la mort puisqu'elle est ce qui délimite la « fin » de tout pouvoir-être du *Dasein*³⁶³. Pourtant, la possibilité de la mort signifie, en un certain sens, qu'il y a une impossibilité pour le *Dasein* d'être une totalité pleine : le *Dasein*, parce qu'il est un être mortel, est essentiellement inachèvement. Le *Dasein* a toujours un excédent qui lui échappe pour autant qu'il existe; la mort est toujours devant soi – elle est la possibilité non-accomplie³⁶⁴. Or, pour Heidegger, comprendre la mort comme un excédent (*Ausstand*) passe à côté de son originalité ; cette conception de la mort demeure largement rivée sur la *Vorhandenheit*. Comprendre la mort de cette manière, c'est comprendre la mort comme un périr (*Verenden*): le périr est la mort telle qu'elle peut être observée par le *Dasein*. C'est le phénomène de la mort étudié par la biologie ou la chimie; c'est la mort qui arrive *aux autres* – et non pas celle qui appartient au *Dasein*. Au contraire, le *mourir* (*Sterben*) est la possibilité propre du *Dasein* qui ne se fait jamais événement³⁶⁵: le *Sterben* est un mode

³⁶¹ SZ 233.

³⁶² SZ 233, traduction Martineau.

³⁶³ SZ 234.

³⁶⁴ SZ 236.

³⁶⁵ SZ 240 .

d'être du *Dasein*. Le *Dasein* est sa mort en tant qu'une possibilité que le *Dasein* a toujours été³⁶⁶.

Comment comprendre le paradoxe d'une fin qui a toujours été? Nous ne pouvons résoudre ce paradoxe que si nous comprenons la fin autrement que selon l'*Ausstand*. L'excédent est quelque chose qui appartient à un étant dans son ensemble mais qui lui fait défaut à tel ou tel moment³⁶⁷. Il est une partie d'un étant *zuhanden* qui est non-disponible sur le coup, mais qui appartient à l'être de cet étant. Or, la mort ne peut pas être un *Ausstand* du *Dasein* : la mort n'est pas une « pièce » manquante au *Dasein* puisque, si la mort advient au *Dasein*, au lieu de compléter son *Da-sein*, il devient *Nicht-Da-Sein*! Du moment que le *Ausstand* est, le *Dasein* n'est plus. Le concept de *Ausstand* est donc inadéquat pour comprendre le ne-pas-encore (*Noch-nicht*) du *Dasein* puisqu'il n'a pas l'être d'un étant *zuhanden*. Plutôt, ce *ne-pas-encore* doit être constamment constitutif du *Dasein*. Le *Dasein* a à être son *noch-nicht*³⁶⁸. La mort pour le *Dasein* est une structure ontologique qui est toujours devant lui comme possibilité. La mort n'est pas un *Ausstand*, mais un *Bevorstand*³⁶⁹. Le *Bevorstand* est traduit chez Martineau par précédence et chez Vezin par imminence. Nous proposons d'entendre dans *Bevorstand* les deux traductions à la fois; nous pouvons aussi entendre le *Bevorstand* à travers l'anglais « *stand before me* » qui connote à la fois ce qui est devant moi et ce qui me précède. La mort est ce qui est à la fois juste devant moi tout en ayant toujours été là comme possibilité qui m'appartient. La mort est la possibilité la plus pure du *Dasein*. Elle est simplement là comme possibilité absolue et inévitable³⁷⁰ : elle est absolue en tant qu'elle est sans rapport (*unbezüglich*); la mort est la possibilité indépassable que le *Dasein* ne peut pas maîtriser. Étant possibilité pure, la mort a toujours déjà été aussi. La mort n'est pas un accomplissement, mais une possibilité de l'avenir qui est toujours imminente : le *Dasein* est un être qui tend vers sa fin (*Sein zum Ende*)³⁷¹. Le *Dasein*, dès qu'il vit, possède déjà la possibilité de la mort; la mort s'impose

³⁶⁶ SZ 245.

³⁶⁷ Voir SZ 243 pour l'exemple de la lune. Traduction Martineau : « pour la lune, le dernier quartier est encore en excédent jusqu'à ce qu'elle soit pleine ».

³⁶⁸ SZ 245 : « *So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Nochnicht ist, so ist es auch schon immer sein Ende* »

³⁶⁹ SZ 250.

³⁷⁰ SZ 262.

³⁷¹ SZ 249.

devant le *Dasein* comme *Bevorstand*. La mort (*Sein zum Tode*) comme mode d'être du *Dasein* signifie qu'elle est quelque chose vers quoi le *Dasein* se comporte³⁷². La mort révèle au *Dasein* sa possibilité d'être authentique dans son souci.

L'authenticité jusqu'à l'époque de *Sein und Zeit* est essentiellement une attitude face à la mort caractérisée par un *vorlaufen*, par une anticipation de la mort³⁷³. Sans la mort et la certitude de sa propre mortalité, le *Dasein* n'aurait pas le souci de son pouvoir-être : la tâche du *Dasein* de devenir son pouvoir-être propre n'est jamais révélée aussi clairement que dans la certitude de sa propre mort. Le *Dasein* authentique devance et se propulse devant lui-même dans la possibilité de la mort qu'il tient jusqu'au bout³⁷⁴. Cet « être devant lui-même » fait qu'il se soucie de ce qu'il est et de ce qu'il peut être; nous ne ressentons jamais autant l'appel à répondre au sens de notre vie que lorsque la possibilité de notre mort nous frappe dans toute sa force. Quand le *Dasein* fait face à la possibilité de sa propre mort, il doit pleinement assumer son pouvoir-être propre³⁷⁵ : en prenant conscience que personne d'autre peut prendre ma place dans la mort, je me rends aussi compte que je dois assumer mes possibilités comme les *miennes*. Sans cette « conscience » aiguë de notre mortalité, notre existence ne serait jamais problématisée : nous ne serions pas soucis de nous-mêmes, de nos possibilités et de l'Être. Seul un être fini et capable de se devancer dans sa mort peut être ouverture à l'Être et se poser la question « pourquoi ». Anticiper ma propre mort veut donc dire que je me libère pour mes propres possibilités – autrement dit, anticiper sa propre mort, c'est s'ouvrir à l'authenticité. Ce devancement dans la mort dévoile l'*Angst* dans toute sa puissance : elle isole le *Dasein* vers lui-même et le remet face à son pouvoir-être. Le moment structurel du Souci se concrétise le plus originellement dans la possibilité inévitable de la mort³⁷⁶. L'angoisse devant la mort se traduit en angoisse devant le pouvoir-être propre, c'est-à-dire, en angoisse devant la possibilité d'être authentique³⁷⁷. La mort ne fait pas seulement « disparaître » le *Dasein* : l'être-pour-la-mort

³⁷² SZ 250 : « *Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor* ».

³⁷³ Par souci de longueur, nous n'allons pas aborder la relation entre le devancement (*Vorlaufen*) et la temporalité. En somme, la temporalité est le sens du souci authentique en ce qu'elle est ce qui rend possible la résolution devançante (*vorlaufende Entschlossenheit*). Voir Ga 21, 414.

³⁷⁴ SZ 382.

³⁷⁵ SZ 250: "*Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es völlig auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen*".

³⁷⁶ SZ 251.

³⁷⁷ SZ 262.

est le mode d'ouverture fondamental qui dévoile le *Dasein* comme être-jeté pour sa fin et ouvre à ce dernier la possibilité de son pouvoir-être le plus propre.

Que signifie le fait que l'authenticité réside dans l'être-pour-la-mort? Est-ce que cela veut dire que la possibilité la plus authentique du *Dasein* serait le suicide? Est-ce que la possibilité la plus propre du *Dasein* n'arrive que lorsqu'il cesse d'exister? Manifestement non, vu que la réalisation de ce possible serait la non-existence du *Dasein*. L'être authentique du *Dasein* ne peut pas être le *Nicht-Dasein*. Le *Sein zum Tode* est donc un être qui ne vise pas son accomplissement effectif dans le périr³⁷⁸. Pourtant, l'être-pour-la-mort n'est pas non plus une « pensée » de la mort, un calcul ou une statistique de la mort³⁷⁹. L'ouverture authentique est une ouverture qui se projette dans l'angoisse, coupée de sa relation quotidienne et aisée avec son monde. La mort est une possibilité d'être soutenue par le *Dasein* qui se devance dans cette possibilité (*vorlaufen in die Möglichkeit*). Le *Vorlaufen* est tout sauf une contemplation calme et passive de la mort : il est plutôt un être-prêt à être bouleversé. Ce « soutenir » est ce qui ouvre nos possibilités finies et dévoile la liberté du *Dasein* de choisir ses possibilités. L'existence authentique révélée par l'être-pour-la-mort n'est rien d'autre qu'une orientation du souci vers le pouvoir-être le plus propre et non plus vers celui du *On*³⁸⁰. L'authenticité est une manière (*wie*) d'exister, non pas une doctrine (*was*) qui dicte comment exister: l'existence authentique est une existence dans l'angoisse pour le pouvoir-être du *Dasein*³⁸¹. L'être-pour-la-mort est donc une liberté-pour-la-mort, angoissée et déliée du *On*³⁸². Cet effondrement du monde quotidien est en même temps ce qui édifie la liberté du *Dasein* : le suspens des projets de l'être-au-monde est ce qui donne lieu à la possibilité d'accueillir l'*instant* de la décision authentique³⁸³.

Quel est cet instant (*Augenblick*) de la décision? L'instant n'est pas le « maintenant » tel qu'il est compris par la physique, précédé par un « plus-maintenant » et

³⁷⁸ SZ 262.

³⁷⁹ L'existence inauthentique est justement l'indifférence face à la mort : elle comprend la mort comme une affaire de statistique, comme une possibilité parmi d'autres.

³⁸⁰ SZ 266.

³⁸¹ SZ 266.

³⁸² SZ 266: "Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode".

³⁸³ L'angoisse ne veut pas dire qu'une reprise de soi soit immédiatement donnée : simplement, elle assure que l'instant de la décision soit possible.

suivi par un « pas-encore-maintenant ». Ce présent n'est pas donné dans une chaîne temporelle; il est une ek-stase active qui se fait ouverture pour une situation. Pour jeter de la lumière sur *l'Augenblick* et l'accomplissement (*Vollzugsinn*)³⁸⁴ d'une nouvelle compréhension dans cet instant, nous proposons de faire un détour par la phénoménologie herméneutique de la religion étudiée par Heidegger dans sa jeunesse. Heidegger trouve dans le phénomène de la conversion religieuse l'accomplissement exemplaire de la compréhension. Heidegger analyse, dans la *Phénoménologie de la religion (1920-1921)*, la conversion vécue à travers le *Kairos* de saint Paul. Dans le *Kairos*, la vérité divine a frappé soudainement saint Paul dans toute sa clarté. Le croyant, libéré par la grâce, comprend tout d'un coup que Dieu a toujours été présent dans sa vie. À ce moment, une nouvelle compréhension du monde émerge tout en étant une qui a toujours été là d'une manière ou d'une autre³⁸⁵. À l'instant de la conversion, le *Dasein* « renaît » pour devenir encore plus lui-même sans toutefois avoir lui-même été la cause de cette renaissance; c'est plutôt la vérité divine qui s'est révélée à lui. Le chrétien converti n'a pas décidé de sa propre puissance volitionnelle de devenir chrétien à tel moment. Comme dans les *Confessions* de saint Augustin, la croyance chrétienne ne peut être ni gagnée par la raison ni par la volonté : la conversion authentique de saint Augustin lui survient par un appel mystérieux dans le jardin de Milan³⁸⁶. En prêtant l'oreille à cet appel, il accueille une nouvelle vérité au sein du monde, sans qu'il soit celui qu'il l'y ait mise. Néanmoins, le *kairos* est un moment *saisi* par le croyant; ce dernier doit accueillir et saisir l'instant de la Révélation, sinon la Révélation s'évapore aussi rapidement qu'elle est venue.

La traduction philosophique du phénomène de la conversion vécue dans le *kairos* est la décision dans *l'Augenblick*; le *Dasein* angoissé est frappé par l'instant et dans l'ouvert de cet instant, le *Dasein* reçoit la possibilité d'une transition d'existence (*Existenzübergang*) véritable³⁸⁷. Ce n'est que dans *l'Augenblick* qu'apparaît la possibilité

³⁸⁴ Nous renvoyons ici le lecteur à la première partie de notre étude pour les trois moments du sens. Nous avons proposé à ce moment l'idée que parler du *Vollzugsinn*, c'est déjà parler de la liberté : l'accomplissement authentique d'un nouveau sens passe par *l'Augenblick*.

³⁸⁵ En ce sens, par le *kairos*, le croyant devient ce qu'il a toujours déjà été.

³⁸⁶ Saint Augustin, *Les Confessions*, livre VIII. Même après s'être convaincu rationnellement du fondement de la pensée chrétienne, Augustin devient chrétien, au final, à travers l'expérience d'un instant donné par la grâce qui le dépasse.

³⁸⁷ Ga 9, 63.

d'accueillir une nouvelle compréhension de notre monde : il ne s'agit plus de réinterpréter tel ou tel étant particulier³⁸⁸, mais l'être même de l'étant. L'instant, tout comme le *kairos*, est un lieu de la décision, là où le soleil est à son plein midi. Le *Dasein* prépare seulement le terrain sur lequel une telle venue peut surgir. La compréhension n'est pas quelque chose que nous maîtrisons, elle nous arrive³⁸⁹ : l'*Augenblick* nous « tombe dessus » dans l'angoisse, que nous le voulions ou pas, que nous l'ayons « forcé » ou pas. L'instant ouvert par l'être-pour-la-mort se manifeste sans – voire par-dessus – notre volonté. Similairement à l'appel ressenti par saint Augustin dans le jardin de Milan³⁹⁰, l'*Augenblick* donne à entendre l'appel de l'Être : il nous interpelle à répondre à l'Être. La liberté d'*Auslegung* authentique est le choix pris dans l'ouvert éclairé par cet instant : allons-nous prendre et lire la nouvelle vérité ? Allons-nous prêter l'oreille à l'appel de l'Être ? Tout ce que nous pouvons faire, c'est de nous tenir ouverts, à la manière du poète hölderlinien, dans l'anticipation de la vérité de l'Être sans savoir quand surviendra le moment de la saisir. L'authenticité est événementielle : elle est (ou serait) quelque chose qui *arrive* au *Dasein*, un moment où se dévoilerait une nouvelle compréhension de l'être. La liberté d'*Auslegung* authentique n'est donc pas une propriété du *Dasein* qu'il peut « exercer » à tout moment ; l'authenticité est l'avènement de l'événement (*Ereignis*). En ce sens, c'est le *Dasein* qui appartient à la liberté comme dévoilement de l'histoire de l'Être³⁹¹. Le paradoxe de l'*Auslegung* – qui est aussi celui de la conversion dans le *kairos* – est celui d'une liberté qui ne peut s'accomplir que lorsque le *Dasein* embrasse sa non-liberté. Il est libre pour que la liberté lui *advienne* dans la *Gelassenheit*, comme il est libre d'entendre l'appel du *divin*.

Préparer le terrain pour l'arrivée de l'instant, c'est s'engager dans l'être-pour-la-mort. L'être-pour-la-mort « cultive » le champ pour la possibilité de l'instant de la décision. Dans le devancement dans la mort, le *Dasein* devient ouverture pour l'ouverture et est le plus susceptible de recevoir la révélation de l'Être. L'angoisse de la mort est ce qui accorde le mieux notre oreille à la voix de l'Être ; la possibilité de la mort est ce qui est le plus propice à taire la voix du *On* en mettant en sourdine la signification du quotidien et

³⁸⁸ Comme cela était le cas dans la première partie de notre étude.

³⁸⁹ Cela rappelle ce que Gadamer a dit à propos de l'événement de la compréhension. Voir J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 77.

³⁹⁰ Notre parallèle entre saint Paul et saint Augustin ne semble pas être tiré par les cheveux si nous prenons comme point commun l'événementialité et le caractère soudain de leurs conversions.

³⁹¹ WGM, 85.

en faisant en sorte que le *Dasein* devienne *écoute*. La liberté comme *Ab-grund* est ainsi le fondement par lequel le *Dasein* ressent la gratuité de ses possibles et s'ouvre, de cette manière, à la possibilité de la décision angoissée dans l'instant. Je suis la plupart du temps déjà engagé dans un chemin par le *On*, un chemin que je ne questionne pas et que je considère comme naturel : aller à l'université, étudier afin d'obtenir de bonnes notes, chercher un emploi qui promet un bon salaire, se réjouir d'un mode de vie axé sur la consommation... Dans la quotidienneté, aucun « choix » n'est réellement posé – je ne fais que naviguer au sein des voies déjà préconçues par la significativité quotidienne. Tout d'un coup, l'angoisse m'engouffre; à ce moment, jeté au plus profond du néant, je découvre ma liberté. Le monde vécu jusqu'alors se dévoile comme abîme : « rien n'a plus de sens ». Néanmoins, au cœur de cet *Ab-grund*, mes possibles propres surgissent : pourquoi faire ceci et non cela? Je découvre que je suis le non-fondement de mes possibilités et des significations dans le monde. Je découvre, l'instant d'un clin d'œil, que j'ai le choix de réinvestir mon monde autrement; j'ai le choix du choix. L'opportunité passée, le quotidien me reprend, je ris du fait que je me suis « angoissé » de rien; mes divertissements m'amènent ailleurs.

En faisant le choix du choix (*Nachholen einer Wahl*)³⁹², l'*Erschlossenheit* du *Dasein* devient l'*Entschlossenheit* et marque le passage de l'ouverture en général à une ouverture authentique. Le *Dasein* est toujours déjà ouverture (*Erschlossenheit*) au monde, mais la résolution (*Entschlossenheit*) est la reprise expresse de cette ouverture par le *Dasein*³⁹³. L'*Entdecktheit* (l'être-découvert) est compris à partir de l'ouverture (*Erschlossenheit*) qui, lorsqu'elle est devenue authentique, se transforme en résolution (*Entschlossenheit*). L'ouverture, en devenant authentique, doit donc aussi modifier le mode de découverte (*Entdecktheit*) du monde. En étant authentique, le *Dasein* change la significativité de son monde et modifie originairement le mode de dévoilement de sa situation. Or, en devenant *Entschlossenheit*, vers quoi se tournent les possibilités les plus propres du *Dasein*? Sans réponse à l'époque de *Sein und Zeit*, après le tournant, Heidegger nous donne une directive vers l'Être. Puisque la liberté est l'essence de la vérité, la liberté

³⁹² SZ 268: "*Nachholen der Wahl bedeutet aber Wählen dieser Wahl*".

³⁹³ SZ 297: "Ce qui est conquis avec la résolution, c'est la vérité la plus originaire, parce qu'*authentique* du *Dasein* ».

d'*Auslegung* doit trouver son accomplissement authentique dans le dévoilement de l'Être. Le *Dasein* est le plus authentique lorsqu'il se laisse approprier par le jeu de voilement et de dévoilement³⁹⁴. Alors qu'à l'époque de *Sein und Zeit*, le *Dasein* est l'agent de son histoire, après 1930, c'est l'Être qui se révèle à travers le *Dasein* authentique. De l'appropriation de soi (*Eigentlichkeit*), l'authenticité devient l'être-approprié (*vereignet*)³⁹⁵. À l'encontre de la pensée transcendantale encore présente dans *Sein und Zeit*, le « dernier » Heidegger propose une authenticité qui découle de la *Gelassenheit* : la liberté authentique est une *Gelassenheit* qui se laisse approprier par le mouvement de dévoilement de l'Être dans l'événement. Le passé qu'il s'agit de reprendre vers le futur dans l'*Auslegung* est, en définitive, l'histoire de l'Être afin d'ouvrir la possibilité d'une nouvelle compréhension de l'Être. L'authenticité après *Sein und Zeit* réside dans une nouvelle compréhension de l'Être, dans le surgissement d'une nouvelle vérité³⁹⁶, mais qui ne peut survenir que si le *Dasein* se fait d'abord *Entschlossenheit*. Ainsi, la liberté d'*Auslegung* authentique est celle d'une réception dans l'*Angst* d'une nouvelle compréhension de l'Être par l'événement (*Ereignis*). Nous pouvons, à la fin de notre parcours, compléter la pensée de l'*Auslegung* à l'époque de *Sein und Zeit* : si le *Dasein* peut réinterpréter son monde, seule la réinterprétation qui fait advenir une nouvelle compréhension de l'Être peut être qualifiée d'authentique. Encore une fois, la réinterprétation du marteau comme instrument de musique³⁹⁷ n'est pas indicative d'un *Dasein* authentique. C'est dans l'événement de l'Être que la liberté d'*Auslegung* peut déployer son plein potentiel. L'existence authentique est une existence dans l'angoisse pour la possibilité la plus propre du *Dasein*, à savoir celle de devenir le gardien de la parole de l'Être. L'*Entschlossenheit* doit se faire *Unverborgenheit*; le choix du choix authentique est celui d'accueillir la vérité de l'être entendue dans l'*Augenblick*.

Le domaine de la liberté entrelace donc l'analyse existentielle avec l'existential, l'ontologique avec l'ontique : l'avenue d'une nouvelle compréhension de l'Être requiert que le *Dasein* soit frappé par l'éclair de l'angoisse. La liberté d'*Auslegung* donnée dans une situation ontique forme un chiasme avec l'événement de l'Être justement parce qu'une

³⁹⁴ ZS, 24.

³⁹⁵ Voir Zimmerman, p. 231.

³⁹⁶ Ga 6.1, p. 337.

³⁹⁷ Nous faisons ici référence à l'exemple de Mahler utilisé dans la première partie de notre étude.

réinterprétation du monde est une réinterprétation de l'Être. « Le problème de l'être se déploie en problème du monde, le problème du monde s'enfonce en retour en problème de l'être, – cela signifie : les deux problèmes constituent la problématique en soi unitaire de la philosophie »³⁹⁸. Une nouvelle compréhension du monde par l'*Auslegung* est en même temps une nouvelle compréhension de l'être de l'étant – une problématisation du monde est une problématisation de l'être³⁹⁹. L'être et le monde sont deux versants d'un seul et même phénomène. De même, l'authenticité comporte deux versants – il y a celui du *Dasein* comme *Entschlossenheit* et celui de l'Être comme destin – qui s'enchevêtrent dans un seul récit de l'événement qui survient dans l'*Augenblick*⁴⁰⁰. Le dernier paragraphe de notre étude nous a permis de découvrir un lien entre l'*Entschlossenheit*, la *Gelassenheit* et l'*Ereignis* : le nœud qui retient le tout est la liberté⁴⁰¹. La révélation de l'Être demande d'être reçue par un *Dasein* qui se tient ouvert dans la résolution. Cela ne veut pas dire que nous ne ressentons pas la présence de l'Être autrement : elle est l'implicite de notre expérience du monde, tout comme Dieu l'est pour le croyant. Il suffit qu'un choc, l'éclair de l'angoisse, ait lieu pour que la révélation de l'Être puisse se dévoiler au *Dasein*⁴⁰²; il suffit que l'*Unheimlich* se glisse dans notre quotidien pour que l'*Augenblick* puisse avoir lieu⁴⁰³. La notion d'authenticité, au lieu d'ouvrir sur l'éthique, débouche sur l'ontologie. Nous trouvons, au terme de notre analyse, le vrai sens de la pensée de l'ouverture chez Heidegger : la pensée du *Dasein* comme transcendance ne s'achève pas sur une liberté absolue. Nous ne pouvons pas initier nous-mêmes le changement de notre compréhension de l'Être; nous pouvons seulement nous tenir dans une attente holderlinienne. L'herméneutique est l'ouverture qui travaille sur son ouverture dans l'espoir de recevoir une nouvelle compréhension de l'Être livrée dans la nuit de l'angoisse.

³⁹⁸ Ga 27, 394. Vers 1930, la métaphysique pour Heidegger est l'unité du problème de l'Être et du problème du monde.

³⁹⁹ Nous évoquons ici une problématique qui sort du cadre présent du lien entre l'ontologie et le monde (celle de la métontologie, annoncée dans Ga 26).

⁴⁰⁰ EM, 106.

⁴⁰¹ C'est en ce sens la liberté est non seulement un excellent point d'entrée à la pensée de Heidegger, elle est une introduction au sens fort à la philosophie.

⁴⁰² US, 257-258.

⁴⁰³ Ga 24, 396. D'ailleurs, c'est aussi la puissance de l'art que de pouvoir nous révéler le mystère de l'Être au sein même du quotidien.

§12 : Conclusion : l'allégorie de la caverne

En guise de conclusion, nous allons répéter (*wiederholen*) notre analyse à travers l'optique d'une lecture de l'allégorie de la caverne de Platon. Nous nous permettons de le faire parce que Heidegger a lui-même étudié l'allégorie de la caverne sous l'angle de la vérité dans *La doctrine de Platon sur la vérité*. Nous espérons, par cette interprétation de la caverne de Platon, retracer sous un nouvel angle le cheminement de notre étude de la liberté herméneutique jusqu'à l'*Auslegung* authentique.

Plus qu'une allégorie sur la vérité en tant que telle, l'allégorie de la caverne est en réalité une histoire sur la formation (*paideia*)⁴⁰⁴. Le prisonnier ne passe pas d'un état de non-vérité absolue à un état de vérité absolue; la libération du prisonnier se fait en plusieurs étapes. L'allégorie part de la prémisse que l'individu est d'emblée enchaîné, jeté dans la noirceur d'une grotte, complètement livré aux ombres manipulées par le *On*. *On* décide de la vérité, de ce que le prisonnier peut et doit croire. Or, soudainement, sans aucune explication, le prisonnier auparavant entièrement tyrannisé se trouve délivré d'un coup; cette libération lui *arrive*⁴⁰⁵. Foudroyé par l'éclair d'un instant, le prisonnier a le choix du choix : le prisonnier a le choix de prendre en charge sa libération ou de remettre ses chaînes. Le *Dasein*, perdu et englouti par l'obscurité de la caverne, entrevoit le moment d'un clin d'œil la possibilité d'un chemin authentique. Il n'a pas choisi de se trouver devant l'instant du choix, mais éclairé par la vérité de sa délivrance, il doit décider de remettre ses chaînes ou de commencer sa marche hors de la caverne. La plupart du temps, le *Dasein* choisit de demeurer dans le monde des ombres : il se complaît dans la Non-Vérité et dans l'aisance de ce qui a toujours été. La liberté de mouvement n'est pas encore la liberté réalisée⁴⁰⁶. Toutefois, le prisonnier qui se retourne voit le feu et comprend que son monde a toujours été gouverné par le « *On* ». S'initie alors la possibilité d'un cheminement hors du monde du *On*, vers ses possibilités propres : le prisonnier, menacé à chaque pas de revenir dans le confort du connu, peut graduellement remonter vers le monde extérieur. Une fois à l'extérieur, dans la pleine ouverture au monde, le prisonnier doit apprendre à voir dans la lumière naturelle en dirigeant d'abord son regard sur les étants intramondains, puis le ciel,

⁴⁰⁴ Heidegger, *Questions I et II, La doctrine de Platon sur la vérité*, Paris, Gallimard-Tel, 2014, p. 441.

⁴⁰⁵ Platon ne dit jamais *comment* le philosophe se trouve de prime abord délivré de ses chaînes : c'est un événement qui lui arrive.

⁴⁰⁶ Heidegger, *La doctrine de Platon sur la vérité*, Paris, p. 446.

les astres et finalement le soleil. Baigné dans le soleil du plein midi, le prisonnier peut devenir philosophe. Le philosophe cherche à soutenir la vérité du soleil pour accéder à la révélation d'une nouvelle vérité de l'Être. La liberté d'*Auslegung* authentique n'exige pas simplement de voir les étants intramondains du monde autrement, mais d'ouvrir notre regard vers le soleil, vers l'Être : l'ouverture authentique trouve son accomplissement dans l'accueil de l'Être. L'allégorie de la caverne permet de mieux comprendre en quoi l'authenticité est un processus de *paideia*. Le retournement de la compréhension de l'être exige en même temps le retournement du mode d'être du monde et du *Dasein*. Les yeux doivent réapprendre à voir à chaque étape de la formation : le *Dasein* doit se réinvestir et se transporter dans une nouvelle interprétation du monde à chaque fois.

Ainsi, de même qu'il y a plusieurs « étapes » dans la remontée du prisonnier vers le ciel, la liberté et l'authenticité admettent plusieurs degrés : « Chaque penseur est dépendant, à savoir de l'appel de l'Être. Plus grande est la dépendance, plus puissante est la liberté de la pensée »⁴⁰⁷. La liberté la plus fondamentale est la liberté herméneutico-ontologique du *Dasein* en tant qu'il est vérité : en tant qu'ouverture de sens, le *Dasein* est toujours libre. Notre thèse a tenté de montrer que c'est cette liberté herméneutique que Heidegger a qualifiée de radicalement « positive » à la fin de son cours de l'été de 1930. La liberté herméneutique doit être distinguée des autres libertés qui trouvent leur réalisation dans une situation ontique. Au plus bas de l'échelle, il y a l'inauthenticité du *Dasein* qui correspond à son état de « non-liberté » lorsqu'il fuit sa responsabilité en emmitouflant son pouvoir-être dans les interprétations du *On*. Ensuite, le *Dasein* dans son quotidien dispose souvent de sa liberté d'*Auslegung* comme possibilité de réorienter la signification quotidienne de son monde; choisir, par exemple, d'aller à l'université pour étudier au lieu de se reposer chez soi oriente la significativité des étants pour la journée. Plus profondément encore, le *Dasein* peut aussi choisir de changer son projet de monde : devenir peintre au lieu de poursuivre une carrière comme ingénieur révolutionne le mode d'apparaître du monde. La *paideia* du *Dasein* vers sa liberté n'est toutefois pleinement réalisée que sur le terrain de ce qu'il y a de plus dévoilé⁴⁰⁸, c'est-à-dire, dans l'horizon du dévoilement d'une nouvelle vérité de l'Être. La liberté d'*Auslegung* ne devient

⁴⁰⁷ H.W., p.341.

⁴⁰⁸ Heidegger, *La doctrine de Platon sur la vérité*, p.448.

véritablement authentique que lorsque le *Dasein*, envahi par l'angoisse, reçoit et s'engage dans une nouvelle compréhension de l'Être⁴⁰⁹. Dans ce revirement de l'être, le *Dasein* devient authentique : l'*Auslegung* authentique est un *comprendre authentique*.

Le cheminement de la *paideia* est ainsi l'apprentissage d'un nouveau *voir*. Toutefois, pour gagner « de nouveaux yeux », un regard furtif vers un nouveau monde ne suffit pas : il faut un revirement complet de notre propre pouvoir-être afin que puisse poindre et se maintenir un nouveau sens dans le monde. Décider arbitrairement que le marteau soit dorénavant un instrument de musique est une réinterprétation qui ne tient qu'un moment; dès que je n'y pense plus, la prochaine fois que je rencontre un marteau, il m'apparaît encore comme servant-à-marteler. La réorientation exige une métamorphose de notre propre pouvoir-être dans un nouveau monde afin de révéler une nouvelle région significative de l'Être. Il ne suffit pas de rediriger notre regard sous une attitude théorique et impartiale : il faut engager tout notre être dans cette nouvelle vie. Cette métamorphose est la marche pénible et solitaire du prisonnier hors de la caverne. Pourtant, l'allégorie de la caverne ne se termine pas une fois que le prisonnier atteint le monde réel. Étrangement, le philosophe qui remonte vers le Ciel doit redescendre dans la caverne. Comment expliquer ce retour dans la nuit après avoir été béni par la lumière divine? Qui voudrait, de son gré, revenir dans l'abîme? C'est que la nouvelle vie établie par l'*Auslegung* doit devenir un nouveau quotidien; c'est seulement au prix de l'accoutumance que le monde peut être transi et transporté vers une nouvelle région significative. Or, qui parle d'accoutumance, parle nécessairement d'habitude et donc de quotidienneté. Le retour dans la caverne n'est pas optionnel ou fortuit. Ici s'installe notre dernier paradoxe : la route vers une réorientation authentique implique un s'installer, un s'accoutumer à un nouveau monde qui est le signe d'une *Auslegung* accomplie. L'accomplissement authentique est un se-projeter-dans : le *Dasein* ne fait pas seulement que contempler un nouveau sens du monde, il se projette lui-même dans le nouveau sens du monde. Une *paideia* réussie est celle qui insuffle une nouvelle vérité dans le monde : l'œil du prisonnier doit pouvoir continuer à voir la vérité apprise du soleil dans l'obscurité. Prendre la voie de l'authenticité, c'est donc

⁴⁰⁹ Ces libertés correspondent aux trois périodes de la pensée de Heidegger. La liberté d'*Auslegung* comprend la période de jeunesse jusqu'à SZ. La liberté comme ouverture herméneutique correspond à la période de la métaphysique du *Dasein*. La liberté comme événement de l'Être correspond à la pensée d'après le tournant.

s'engager dans une *paidea* qui, quand elle est menée à terme, est un retour dans une nouvelle quotidienneté. La *paideia* et l'*Auslegung* vers une nouvelle vérité est immédiatement réappropriée par le quotidien. L'authenticité, l'achèvement de l'arc de la *paideia*, demande la transposition (*Sichverlegen*) dans un nouveau monde significatif. Le retour à la caverne n'est donc pas l'acte de dignité que doit prendre « le vrai philosophe ». Ce retour dans la caverne, au monde quotidien – et donc dans une certaine inauthenticité – est le parachèvement même de la décision authentique dans l'instant. L'authenticité éblouit le *Dasein* le temps d'un instant avant de s'engloutir de nouveau dans une nouvelle habitude : tout nouveau sens, toute révolution et indignation authentique rechutent nécessairement dans l'inauthenticité même lorsque cette authenticité trouve son accomplissement. La *Gelassenheit* est la raison de ce cercle : une nouvelle compréhension de l'être « n'est » véritablement réalisée que si, dans le laisser-être de l'étant, l'étant expose sa propre mesure comme telle⁴¹⁰. Peut-être est-ce là la source de toute tragédie humaine et le sens propre de la vie facticielle. La nouvelle compréhension de l'Être n'est pas imposée au monde, mais le monde, dans son être-ainsi, s'affiche dans cette nouvelle compréhension. Néanmoins, le philosophe revenu à la caverne n'est plus le même qu'au départ. Certes, il vit de nouveau dans l'ombre, mais son regard est *différent*; ayant goûté à la lumière céleste, il *voit autrement*. L'*Augenblick* ouvre ainsi la possibilité d'une *paidea* qui répète (*Wiederholen*) ses possibilités de compréhension et celles du monde, mais en *dérivé*. Dans la redescente dans le quotidien, tout demeure le même, mais il y a surgissement d'un nouveau mode d'être : le quotidien est traduit à la lumière d'une nouvelle compréhension. Le *Dasein*, dans sa finitude, ne peut pas demeurer au Ciel avec les Dieux. Il doit redescendre, mais à son retour sur Terre, le monde aura changé : le *Dasein* a ramené avec lui la torche divine dans la nuit du nihilisme. Le monde est maintenant plus apte à accueillir le divin, car le *Dasein* a lui-même capturé quelque chose de sacré dans son séjour à l'extérieur. L'angoisse n'est plus une étrangère, mais elle est un invité qui revient souvent – et avec elle, la possibilité d'une nouvelle compréhension de l'être peut (re)-jaillir. La répétition qui a lieu dans l'*Auslegung* n'est pas une répétition en boucle, mais en spirale : elle est à vrai dire une *traduction*. L'*Auslegung* reprend le sens hérité tout en formant du nouveau à partir du passé – tout comme un texte qui traduit et reprend le texte original

⁴¹⁰ Nous renvoyons le lecteur à la partie B de notre étude concernant le *Gelassenheit*.

dévoile ce dernier sous un nouvel angle de compréhension. Le choix dans *l'Augenblick* est celui d'assumer son passé, de le reprendre et de le réapproprier afin d'ouvrir un futur *autre*. De même que dans le *kairos*, le *Dasein* découvre ce qu'il a toujours déjà été, dans *l'Augenblick*, le *Dasein* authentique devient ce qu'il a toujours déjà été en répétant son passé⁴¹¹. Nous sommes toujours en dialogue avec l'histoire de l'Être; seulement, dans l'authenticité, nous la répétons sous le mode de la création (*poiësis*).

⁴¹¹ Voir partie A pour l'analyse plus détaillée du *Wiederholung*. La première partie de notre étude a montré que *l'Auslegung* devait être une répétition (*Wiederholung*). La relation authentique au passé est de le comprendre comme une tradition qui est *devant* nous, comme les possibilités d'une tradition à renouveler.

CONCLUSION

Vers une liberté hors du cadre causal : la liberté herméneutique

Au terme de notre parcours, nous pouvons reprendre la question qui a donné le coup d'envoi à notre recherche : pourquoi parler encore de la liberté en philosophie? Nous avons vu que si l'interrogation philosophique sur la liberté semblait prisonnière des termes dans lesquelles l'enferme la troisième antinomie kantienne, c'est parce qu'elle est alors d'emblée abordée comme une forme de causalité. La recherche présente a tenté, à l'aide du corpus heideggerien, de reposer la question de la liberté à partir d'un nouveau sol.

Avec Heidegger, nous avons vu qu'en retournant à l'expérience originaire du monde par le *Dasein*, l'analyse existentielle découvrait que le *Dasein* n'est pas en premier lieu un sujet face à un monde extérieur, mais qu'il est être-au-monde. La relation que le *Dasein* entretient avec son monde est celle de la significativité où les étants se montrent d'abord par leur ustensilité. Avant de se retrouver dans une dialectique sujet-objet, le *Dasein* est essentiellement ouverture herméneutique au monde. Cette ouverture fondamentale du *Dasein* est la vérité originaire puisqu'elle est la condition de possibilité de la manifestation du monde. Or, l'essence de cette vérité est la liberté du *Dasein* en tant que transcendance. La liberté du *Dasein* s'est alors révélée être l'ouverture herméneutico-ontologique du *Dasein* comme surgissement d'un monde significatif qui laisse-être l'étant tel qu'il est. Cette liberté herméneutique outrepassa le débat entre déterminisme et spontanéité, car elle est la condition de possibilité des deux : la liberté comme l'essence de la vérité incarne en quelque sorte le fondement du fondement. En problématisant de cette façon la liberté, nous avons pu voir, avec Heidegger, que la liberté n'est pas un type de causalité – comme la spontanéité –, elle est ce qui fait qu'il puisse y avoir de la causalité dans le monde. Ainsi, la liberté n'est pas avant tout éthique; elle ne propose pas des maximes et des devoirs et ne dit pas *comment* devenir authentique. Heidegger ne propose de fait aucun but ontique particulier avec sa notion de liberté; il ne s'agit pas de devenir vertueux, d'agir avec compassion ou de devenir un ermite. Un questionnement sur la liberté est, avant tout, une interrogation ontologique et, de cette manière, l'introduction au thème de la liberté est véritablement une introduction à la philosophie.

En même temps, cette ouverture implique toujours une fermeture : le *Dasein*, avant d'être soi-même, est prisonnier du « on ». Parce que le *Dasein* n'est qu'en tant que facticité,

il est le plus souvent non-libre, gouverné par les possibilités qu'on lui a léguées. Le *Dasein* et son monde sont toujours déjà pré-interprétés : le *Dasein* ne décide ni de son lieu, ni de son époque, ni de sa famille de naissance. Le *Dasein* est jeté dans un monde qu'il n'a pas choisi, mais qu'il doit néanmoins assumer. Toutefois, si le *Dasein* est toujours déjà inappropriation de soi et souvent inauthentique, il a la possibilité de réveiller en lui la quête pour ses possibilités propres. Le *Dasein*, ébranlé par l'angoisse, découvre sa liberté d'*Auslegung*. Il peut reprendre les possibilités héritées pour les réinvestir autrement : il a le choix du choix. Or, dans la quotidienneté, cette liberté de réinterprétation est dirigée vers les étants, vers des possibilités ontiques. La liberté d'*Auslegung* ne devient authentique qu'à partir du moment où le *Dasein* reçoit et embrasse une nouvelle compréhension de l'Être dans l'instant de la décision. La liberté, étant l'essence de la vérité comme ouverture, ne s'accomplit véritablement que si elle accède au dévoilement de l'Être. Pourtant, le *Dasein* ne maîtrise pas la possibilité de dévoilement de l'Être : l'*Augenblick*, l'instant de la décision, est un événement qui arrive au *Dasein*. Le *Dasein* ne fait pas advenir une nouvelle compréhension de l'Être par sa volonté propre; elle est quelque chose comme un don divin dans l'*Augenblick* que le *Dasein* doit savoir saisir. Paradoxalement, le *Dasein* est le plus libre lorsqu'il embrasse sa non-liberté comme *Seinlassen* qui laisse l'Être se faire événement. Comme le poète hölderlinien, le *Dasein*, perdu dans le désespoir du nihilisme, a pour le dernier Heidegger l'unique tâche de préparer le retour du divin. Le *Dasein*, ne pouvant pas faire advenir l'instant de la décision par sa propre volonté, a la tâche herméneutique de devenir *Gelassenheit* : il doit apprendre l'attente authentique, et dans cette attente, cultiver la parole afin qu'elle soit apte à recevoir le message de l'Être. Accepter cette tâche herméneutique, c'est initier une *paideia* qui cultive cette attente de l'Être dans l'espoir de rendre possible une nouvelle expérience du sacré.

Nous devons donc nous interroger de manière radicale sur la liberté, selon Heidegger, parce que la tradition philosophique n'a pas su comment l'aborder correctement. Le questionnement mené dans le présent mémoire a voulu jeter les assises d'une pensée de la liberté herméneutique chez Heidegger. Notre étude se veut une ouverture vers une discussion radicalement *autre* sur la liberté qui invite à approfondir les questions relevées lors de notre parcours : pourquoi l'*Augenblick* frappe-t-il le *Dasein* à tel moment et pas un autre? d'où vient la nouvelle compréhension de l'Être? comment

résoudre le paradoxe d'une liberté qui nous *advient* lorsque nous sommes non-libres? Nous posons peut-être plus de questions que nous n'offrons de réponses: la philosophie doit moins résoudre qu'elle ne doit problématiser. Si la philosophie ne veut pas donner lieu à une *Weltanschauung*, elle doit demeurer essentiellement une *Fraglichkeit*⁴¹². La philosophie n'est donc pas une doctrine condensée en une vision du monde, elle est un mode d'être du *Dasein*⁴¹³ : elle est l'exercice d'une liberté qui se libère pour elle-même⁴¹⁴. La philosophie est l'exercice de la liberté herméneutique – la source de tout *pourquoi* – qui travaille à garder vivant l'étonnement face à l'Être. Elle rappelle au *Dasein* qu'il doit gagner sa liberté en s'ouvrant à l'Être. Si la pensée de la liberté est de prime abord ontologique, elle débouche néanmoins sur un fait ontique : ce qui fait que le *Dasein* soit *Dasein* est la possibilité qu'il a de se retrouver soudainement libéré de ses chaînes et d'avoir dans cet instant le pouvoir d'accueillir authentiquement l'événement de l'Être. La tâche de la philosophie est de redonner au *Dasein* les moyens de sa liberté propre en l'ouvrant à la possibilité du questionnement. Peut-être est-ce le but de toute *paideia*, non pas d'imposer une vision du monde ou une doctrine, mais d'apprendre au *Dasein* l'attente hölderlinienne de l'arrivée du divin.

⁴¹² Ga 61, 31.

⁴¹³ Ga 61, 50: « *Philosophie ist ein Wie des Sichverhaltens* ».

⁴¹⁴ Nous reprenons les mots de Jean Greisch : « l'analytique existentielle n'a pas seulement la liberté pour thème, elle veut être comprise comme un *exercice de liberté* ». Voir Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 505.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE HEIDEGGER

En allemand

- Sein und Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann, 1977, XIV, 586p.
- Ga 3: *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1991, XVIII, 318p.
- Ga 5: *Holzwege (1935–1946)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1977, 2. Aufl. 2003, VI, 382p
- Ga 6.1 : *Nietzsche I (1936–1939)*, ed. B. Schillbach, 1996, XIV, 596p
- Ga 6.2 *Nietzsche II (1939–1946)*, ed. B. Schillbach, 1997, VIII, 454p.
- Ga 7: *Vorträge und Aufsätze (1936–1953)*, ed. F.-W. von Herrmann, 2000, XVIII, 298p.
- Ga 9 : *Wegmarken (1919–1961)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1976, 2. Aufl. 1996, 3. Aufl. 2004, X, 488p.
- Ga 10: *Der Satz vom Grund (1955–1956)*, ed. P. Jaeger, 1997, VIII, 192p.
- Ga 11: *Identität und Differenz (1955–1957)*, ed. F.-W. von Herrmann, 2. Aufl. 2006, 168p.
- Ga 12: *Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1985, 262p.
- Ga 13 : *Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)*, ed. H. Heidegger, 1983, 2. Aufl. 2002, VIII, 254p.
- Ga 14 : *Zur Sache des Denkens (1962–1964)*, ed. F.-W. von Herrmann, 2007, 156p.
- Ga 17 : *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1994, 2. Aufl. 2006, XIV, 332p
- Ga 20 : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, ed. P. Jaeger, 1979, 2. Aufl. 1988, 3. Aufl. 1994, XII, 448p.
- Ga 21 : *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26)*, ed. W. Biemel, 1976, 2. Aufl. 1995, VIII, 418p.
- Ga 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1975, 2. Aufl. 1989, 3. Aufl. 1997, X, 474p.
- Ga 26 : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*, ed. K.Held, 1978, 2. Aufl. 1990, VI, 292p.
- Ga 28 : *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Sommersemester 1929)/ Im Anhang: Nachschrift*

"Einführung in das akademische Studium" (Sommersemester 1929), ed. C. Strube, 1997, XII, 368p.

Ga 29/30 : *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), ed. F.-W. von Herrmann, 1983, 2. Aufl. 1992, 3. Aufl. 2004, XX, 542p.

Ga 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Sommersemester 1930), ed. H. Tietjen, 1982, 2. Aufl. 1994, XII, 308p.

Ga 40: *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935), ed. P. Jaeger, 1983, X, 234p.

Ga 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919) / 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919) / 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919)*, ed. B. Heimbüchel, 1987, 2. Aufl. 1999, X, 226p.

Ga 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), ed. H.-H. Gander, 1992, X, 274p.

Ga 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Sommersemester 1920), ed. C. Strube, 1993, VIII, 202p.

Ga 61 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), ed. W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns, 1985, 2. Aufl. 1994, XIV, 204p.

Ga 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923), ed. K. Bröcker-Oltmanns, 1988, 2. Aufl. 1995, XII, 116p.

Traductions françaises utilisées

Heidegger, M., *Être et temps*, traduit par E. Martineau, Édition numérique hors-commerce

Heidegger, M., *Questions I et II*, Paris, Gallimard-Tel, 2014.

Heidegger, M., *La question de la technique*, dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, 9-48.

Heidegger, M., *Phénoménologie de la religion (1920-1921)*, trad. par J. Greisch, Paris, Gallimard, 2012.

Heidegger, M., *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, édité par H. Tietjen. Traduit par E. Martineau. Paris, Gallimard, 1987.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

Alleman, B., *Hölderlin und Heidegger*, Zurich, Atlantis, 1954.

Brisart, R., *Nature et liberté dans l'ontologie fondamentale de Heidegger. De la radicalisation d'une antinomie moderne à l'acosmisme existentiel*, dans *Revue philosophique de Louvain* 80 (1990), p. 524-552.

Courtine, J.-F., *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005.

Dallmayr, F. R., "Ontology of Freedom: Heidegger and political philosophy", *Political Theory*, vol. 12, n° 2, 1984.

Greisch, J., *Ontologie et temporalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

..., *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000.

Grondin, J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

..., *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.

Guilead, R., *Être et liberté : une étude sur le dernier Heidegger*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1965.

Harr, M., « Le moment, l'instant et le temps-du-monde », dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. J. Vrin, Paris, 1996.

Jaran, F., *La métaphysique du Dasein : Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta books, 2010.

Pöggeler, O., *Sein als Ereignis*, dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13, p. 597-632, 1959.

Wahl, J., *L'idée de l'être chez Heidegger*, Paris, Tournier et Constans, 1951.

..., *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*, Paris, Tournier et Constans, 1953.

Schneeberger, G., *Ergaenzung zu einer Heideggerbiographie*, Bern, 1960.

Zarader, M., « Être et transcendance chez Heidegger », dans *Revue de métaphysique et de morale* 86 (1981) p. 308-320.

Zimmerman, M., *Eclipse of the Self : The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Ohio Univ Pr, 1981.

Autres sources consultées

Augustin, *Les Confessions*, Paris, Gallimard, 2016.

Augustin, *De la Trinité*, dans *Oeuvres complètes* de Saint-Augustin, Volume 15, Paris, Desclée, 1955.

Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, édité par Eugen Herrigel, Tübingen, Mohr, 1923-24.

Levinas, Emmanuel, *Éthique et infini*, Paris, Livre de Poche, 1984.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, Paris, 2015.