

2m11.2782.1

Université de Montréal

LE CONCEPT DE « PHÉNOMÈNE » DANS *ÊTRE ET TEMPS*
DE HEIDEGGER

par

Martin Roy

Département de philosophie

Faculté des études supérieures

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

mai, 1999.

© Martin Roy, 1999



1-5285-11108

B
29
U54
1999
V.018

Warrant de la Cour

PROJET DE LOI NO 100 (PROJET DE LOI NO 100)
L'ÉDUCATION

1

100

100

100

100

100

100

100



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Le concept de « phénomène » dans *Être et Temps* de Heidegger

présenté par :

Martin Roy

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Jean Grondin, président - rapporteur

M. Claude Piché, directeur de recherche

M. Lukas R. Sosze, membre

Mémoire accepté le : *20 août 1999*

SOMMAIRE

D'entrée de jeu, la conception de la phénoménologie présentée par Heidegger dans *Être et Temps* s'écarte considérablement du modèle husserlien. En effet, plutôt qu'être une source immédiate d'évidence, le phénomène est conçu chez Heidegger comme ce qui est susceptible d'induire en erreur, ou, de n'être qu'une simple apparence. Cette définition inédite du phénomène a une incidence profonde sur l'ensemble du projet d'*Être et Temps*.

Nous proposons dans ce mémoire une analyse serrée du § 7 de l'Introduction à *Être et Temps* (intitulé « La méthode phénoménologique de la recherche ») en vue d'indiquer : 1- en quoi le concept de phénomène ainsi redéfini coïncide avec le caractère opaque de la réalité humaine (*Dasein*) se manifestant d'abord sous la forme inauthentique du « On », et 2- dans quelle mesure le discours phénoménologique qui cherche à percer les apparences sous laquelle se dissimule le *Dasein* doit désormais se comprendre comme une herméneutique. Une telle herméneutique du soupçon sera repérée dans certains passages charnières de l'œuvre.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Sommaire</i>iii
<i>Liste des abréviations</i>vi
<i>Remerciements</i>vii
<i>Introduction</i>1
I. LE PHÉNOMÈNE7
1.1. Le manifeste.....	.10
1.2. Le concept formel de phénomène.....	.12
1.3. Le concept vulgaire de phénomène.....	.13
1.4. L'apparition.....	.13
1.5. L'apparence ou le paraître.....	.15
1.6. La structure ontologique du <i>Dasein</i> comme fondement d'une ontologie véritable.....	.17
1.7. La déchéance ou le mode d'être inauthentique du <i>Dasein</i>19
II. LE LOGOS23
2.1. Le λόγος comme discours qui rend manifeste.....	.24
2.2. L'ἀπόφανσις comme fonction du λόγος.....	.24
2.3. L'ἀπόφανεσθαι comme fonction primordiale de l'ἀπόφανσις.....	.25
2.4. L' énoncé.....	.27
2.5. La parole et le parler.....	.30
2.6. λόγος et inauthenticité.....	.35
III. L'IDÉE HEIDEGGÉRIENNE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE42
3.1. Le préconcept de phénoménologie.....	.45
3.2. Le concept phénoménologique de phénomène ou le phénomène de l'être.....	.48

3.3. La phénoménologie est une ontologie.....	55
IV. EN CHEMIN VERS UNE HERMÉNEUTIQUE.....	59
4.1. Le comprendre ou la compréhension.....	60
4.2. Du <i>comme</i> apophantique au <i>comme</i> herméneutique.....	63
4.3. Le souci.....	64
4.4. De la compréhension à l'explicitation.....	67
4.5. Le cercle herméneutique.....	70
4.6. Du tournant herméneutique de la phénoménologie à la transparence ontologique du <i>Dasein</i> : l'appropriation possible du sens de l'être.....	72
<i>Conclusion</i>	79
<i>Bibliographie</i>	83

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- ET HEIDEGGER M., *Être et Temps*, tr.fr. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985.
- HP COURTINE J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1990.
- PPF HEIDEGGER M., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr.fr. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1985.
- UH GRONDIN J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1993.

REMERCIEMENTS

Je désire tout d'abord remercier mon directeur de recherche, Monsieur Claude Piché, pour la confiance et l'enthousiasme qu'il a su témoigner face à ce projet de même que pour la justesse et la rigueur de sa direction. Qu'il trouve en ces lignes l'expression de ma plus sincère gratitude.

Je me dois également de souligner l'appui et l'accueil chaleureux que Jocelyne Doyon a toujours su me réserver. Le total dévouement dont elle a fait preuve à mon égard fut pour moi précieux et déterminant. Puisse-t-elle trouver ici le témoignage de ma plus profonde reconnaissance et de mon amitié la plus sincère.

À Isabelle

*C'est toujours à nouveau que la pensée,
aux prises avec les mêmes écrits ou
avec ses propres problèmes, revient vers
la voie que le chemin trace à travers la
plaine. Il demeure, sous les pas, aussi
près de celui qui pense que du paysan
qui s'en va faucher aux premières
heures du matin.*

Martin Heidegger,

*Le Chemin de campagne,
Questions III*

INTRODUCTION

Nous nous permettons d'introduire notre étude par la citation d'un passage d'*Être et Temps*. Tiré des toutes premières lignes de l'*Hauptwerk* de 1927, ce passage est, à nos yeux, éminemment significatif pour deux raisons bien précises que nous prendrons soin d'exposer par la suite. Voici ladite citation :

« Ce que les deux penseurs [Platon et Aristote] avaient conquis s'est maintenu, au prix de diverses déviations et "surcharges", jusque dans la *Logique* de Hegel. Et ce qui autrefois avait été arraché aux phénomènes en un suprême effort de la pensée, les résultats fragmentaires de ces premiers assauts sont depuis longtemps trivialisés ¹. »

Dans ce passage, Heidegger fait référence à la tradition philosophique et métaphysique. Il est même plus particulièrement question ici de quelques-uns des *méfais* de cette tradition : « déviations », « surcharges », « trivialisation ». Et ce qui a été pour ainsi dire, « trivialisée », « déviée », et « surchargée » est la question de l'être, la question du *sens* de l'être. Ce triste constat doit nous enjoindre de rétablir la dignité éteinte de cette question, La Question par excellence de la philosophie. C'est donc par et dans cette question que Heidegger engage ce qui sera le combat contre l'oubli de l'être ; c'est ce qui vient justifier, dans un premier temps, l'importance que revêt à nos yeux cette citation.

Il transpire en effet de ces deux phrases l'esprit dans lequel le projet d'*Être et Temps* fut pensé et réalisé. Cet esprit qui exige la remise en cause radicale de la tradition de la philosophie et de la métaphysique en regard de la

¹ HEIDEGGER M., *Être et Temps*, tr. fr. par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, p.27. Nous soulignons.

question de l'être, une tradition qui, entre autres choses, se caractérise par cette essentielle carence qui est de n'avoir pu prolonger l'effort philosophique — ou l'effort ontologique — tel qu'entamé par Platon et Aristote. Pis encore, cette tradition aura, comme le souligne si bien Heidegger, trivialisé « les résultats fragmentaires de ces premiers assauts », c'est-à-dire dénaturé et travesti ces résultats dont la dignité doit être restituée. Et, rétablir la dignité de la question de l'être, c'est bien ce que Heidegger prétend accomplir dans son œuvre de 1927 ; il entend reprendre avec une force neuve le martèlement originel de ces « premiers assauts » portés à l'aube de la pensée occidentale ce qui, en soi, ne manque pas d'audace. Mais cette audace se veut une réponse à l'indifférence dans laquelle a sombré la question du sens de l'être et c'est pourquoi elle entend réactiver ce qui est tombé dans l'oubli, ce qui autrefois a été « arraché aux phénomènes ».

Cette violence faite aux phénomènes est ce qui, en second lieu, vient justifier toute l'importance que nous accordons à notre citation. Comme nous l'avons brièvement expliqué, si celle-ci laisse transparaître l'esprit dans lequel baigne *Être et Temps*, elle soumet également l'idée que la pensée est ce qui se conquiert et ne s'achève que suite à une longue lutte menée contre les « évidences » qui submergent l'esprit humain, en l'occurrence l'esprit du *Dasein*. Ce que Heidegger entend faire rejaillir est précisément cette flamme des premiers combats, ces combats menés au nom d'une pensée qui ne veut, au fond, que s'émanciper du phénomène compris comme une évidence ; Platon et Aristote ont su initier cette lutte, Heidegger entend la reprendre là où elle

avait été abandonnée, c'est-à-dire immédiatement après leurs efforts. Il s'agit donc de comprendre le phénomène, de l'explicitier, voire de le surmonter.

Or nous nous intéresserons dans ce mémoire à ce concept de « phénomène », et ce, pour mieux faire comprendre ce qui lui a été « arraché » par la pensée de Heidegger. Mais si ce dernier entend bien lui soutirer quelque chose, c'est précisément en raison du fait qu'il effectue une refonte complète du concept de phénomène, refonte s'inscrivant elle-même à son tour dans la toute nouvelle perspective d'une phénoménologie désormais conçue comme *méthode* de l'ontologie. En effet, si *Être et Temps* a pour *objet* d'étude l'ontologie — la question du sens de l'être — c'est parce qu'Heidegger aura trouvé une *méthode* taillée sur mesure pour cet objet et cette méthode sera la *phénoménologie*. C'est donc dans ce contexte précis que ce mémoire propose l'analyse du § 7 de l'Introduction à *Être et Temps* intitulé « La méthode phénoménologique de la recherche ».

Le présent travail comportera à cet effet quatre chapitres qui tenteront d'épouser le plus fidèlement possible le mouvement d'ensemble de ce paragraphe de même que la nomenclature des différents thèmes qui y sont développés par Heidegger. Notre ambition étant ici de faire œuvre de clarté et, autant que possible, de concision, nous osons espérer que cette approche favorisera l'intelligence de notre propos.

C'est en ce sens que le premier chapitre de notre mémoire sera consacré à l'étude du concept de « phénomène » proprement dit. Nous veillerons à dégager la pluralité de sens que le terme « phénomène » a pu revêtir tout au long de l'histoire de la philosophie pour n'en retenir que le sens

originel, sens lui-même cerné et établi par Heidegger par le biais d'une analyse sémantique et étymologique. Celui-ci sera désormais entendu par Heidegger comme étant le *ce-qui-se-montre-en-soi-même*, le *manifeste*.

Il sera en outre question au sein de ce chapitre de la structure ontologique du *Dasein* qui, chez Heidegger, doit tenir lieu de fondement à toute tentative d'élaboration d'une ontologie véritable. Nous verrons que ces éclaircissements portés sur la structure ontologique du *Dasein*, tout comme sur son mode d'être — généralement inauthentique — favoriseront directement notre compréhension du concept *phénoménologique* de phénomène qui sera discuté dans le troisième chapitre de ce mémoire.

Le second chapitre de notre étude sera quant à lui consacré à l'examen du λόγος, le second maillon du terme « phénoméno-logie ». Encore une fois, c'est par le biais d'une analyse sémantique et étymologique que Heidegger entend nous restituer la signification originelle de ce terme. Nous serons amenés dépasser la conception traditionnelle du λόγος — entendu au sens de raison, jugement, concept, définition ou rapport — pour en apprécier une acception plus originelle : le λόγος sera à cet égard compris comme *discours qui rend manifeste*, un « faire-voir », une ἀπόφανσις. Nous développerons cette conception du λόγος à travers l'analyse heideggérienne de l'énoncé, du parler et de la parole. Cela aura comme incidence de nous permettre d'illustrer dans quelle mesure la structure ontologique du *Dasein* — le plus souvent « déchéante » — affecte l'intégrité du λόγος.

Le troisième chapitre de notre étude portera sur l'idée heideggérienne de la phénoménologie, plus précisément sur le « préconcept » de phénoménologie tel que défendu au § 7. Nous veillerons tout particulièrement à exposer les liens qui viennent unir les termes de « phénomène » et de « logos » (phénoméno-logie) pour ensuite expliquer l'idée — ou « préconcept » — proprement heideggérienne de phénoménologie. Conséquemment, cela nous conduira à cerner davantage les raisons qui justifient l'idée selon laquelle la phénoménologie puisse être comprise comme une ontologie. Constituant la *méthode* de l'ontologie, la phénoménologie doit donc nécessairement se préoccuper de la question de l'être. Est-ce à dire que l'être doit être entendu comme un « phénomène » ? C'est ce dont il sera question dans la troisième portion de notre recherche.

Enfin, le quatrième et dernier chapitre de notre travail visera à expliquer ce qui devra désormais se comprendre comme une *herméneutique ou une explicitation de l'existence*. Le *Dasein*, étant opaque à lui-même en regard de son être, comprend malgré tout son engagement dans la question du sens de l'être. La tâche d'élucider les présupposés de cette compréhension qu'il possède de son être — plus exactement la *précompréhension* de son être — devient urgente. Le *Dasein* devra développer cette précompréhension ontologique de lui-même pour en faire une *explicitation* de son existence, c'est-à-dire une herméneutique de sa facticité, de son être au quotidien. Par ce fait, nous serons à même de constater le tournant herméneutique de la phénoménologie opéré par Heidegger ; celle-ci ne se caractérise plus maintenant par la réduction phénoménologique mais bien par une explicitation

du *Dasein* en regard de lui-même, de son être et de son monde. En d'autres termes, le *Dasein* n'opère pas de mise entre parenthèses de sa conscience pour mieux saisir comment le monde se donne à lui — ou plutôt comment cette conscience constitue son monde — mais il s'agit, à l'inverse, que le *Dasein* se comprenne d'abord et avant tout *inclus* dans ce monde, qu'il se comprenne comme *être-au-monde*. Car, comme nous le verrons, le *Dasein* est *essentiellement rapport* ; rapport à son être, à son monde, à sa mort, à l'autre *Dasein*. De la sorte, nous tenterons de démontrer que l'herméneutique ou l'explicitation de l'existence a pour fonction d'émanciper le *Dasein* en lui permettant, dans sa possibilité, une transparence à soi, à son monde, à l'autre *Dasein*, transparence qui, à son tour, devra être le fer de lance de l'explicitation du rapport à son propre être et au sens de l'être en général.

CHAPITRE I

Le phénomène

Le § 7 de l'Introduction à *Être et Temps*, intitulé « La méthode phénoménologique de la recherche », est un moment charnière de l'œuvre car il établit le *comment* de la recherche qui s'y déploie, c'est-à-dire le *comment* de la recherche de la question sur le sens de l'être. Comme le souligne d'ailleurs Jean-François Courtine, si le comment de cette recherche insigne est effectivement une question de méthode, en aucun cas elle ne saurait être une question de pure *methodologie* prescrivant *in abstracto* les procédures et les techniques qui se soumettraient à une « problématique autonome et préexistante ¹ ». Nous verrons qu'une réception strictement méthodique du propos de Heidegger tel que développé au sein du § 7 est à proscrire. La méthode de la recherche du sens de l'être — le comment de l'*ontologie* — indique la voie à suivre, le chemin à parcourir et ce chemin est celui de la *phénoménologie*. Conséquemment, si l'ontologie heideggérienne est élaborée phénoménologiquement, il nous faut comprendre que la phénoménologie représente *la voie ou le mode d'accès* à la possible appréhension du sens de l'être. En d'autres termes, réside dans l'objet de l'interrogation phénoménologique — dans les phénomènes — une *possibilité* de divulgation du sens oublié de l'être ; la phénoménologie est donc une ontologie, l'ontologie est phénoménologique. Voilà exposée, très succinctement, la thèse heideggérienne.

¹ COURTINE J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie » 1990, p.168.

Ayant au préalable exposé l'objet de sa recherche — qui est l'être de l'étant ou le sens de l'être en général — Heidegger affirme qu'en vertu de la nature de cet « objet », « sa méthode [de recherche est] aussi et déjà prédessinée. » Une telle affirmation sous-entend d'abord que la méthode visant à conduire la recherche est déjà co-incluse au sein même de ce qui est recherché, c'est-à-dire la question du sens de l'être. La question oubliée du sens de l'être — posée en tant que thème de recherche — laisse donc présager la méthode par laquelle il faudra l'aborder. Assurément, la méthode devra être taillée sur mesure pour l'*ontologie* puisque il s'agit ici de la question du sens de l'être. Se pose alors cette question : comment pouvons-nous concevoir l'ontologie, la question ontologique, la question de l'être ? Or, pour Heidegger, il ne saurait être question de considérer l'ontologie comme une « discipline » ou une « branche » de la philosophie ; l'ontologie *est* la philosophie. Si la philosophie doit traiter et réfléchir sur une seule question, c'est la question du sens de l'être car « avec la question directrice du sens de l'être en général, la recherche aborde la question fondamentale de la philosophie en général ¹. » Il est donc question de la philosophie entendue comme ontologie dans son acception la plus propre, et l'ontologie, comme nous l'avons plus haut souligné, est phénoménologie. Pour mieux nous faire comprendre le terme « phénoménologie » dans sa richesse et son ampleur, Heidegger entreprend de le décomposer. C'est pourquoi sera d'abord effectuée dans la première partie du § 7 l'analyse de la première composante de ce terme : phénomène.

¹ ET, p.42.

Heidegger désire renouveler notre compréhension du terme « phénomène » en effectuant une exégèse de ce vocable pour trouver en amont de son histoire sa signification originelle, signification sur laquelle il doit édifier son entreprise ontologique. Pour ce faire, il importe de nous mettre à l'écoute de la langue grecque. Mais pourquoi Heidegger impose-t-il un tel détour ? Pourquoi vouloir nous astreindre à cet exercice qui semble un peu lourd, voire scolaire ? En un mot : pourquoi nous faut-il réentendre, ré-apprécier la langue grecque ?

Le souci qui guide Heidegger à cet égard ne saurait être de toute évidence simplement pédagogique ou encore didactique. Il relève plutôt d'une préoccupation philosophique : le retour obligé vers la langue grecque s'impose de lui-même lorsque nous conservons à l'esprit le fait suivant: que l'entreprise d'*Être et Temps* est entièrement sous-tendue par l'*expérience fondamentale de l'oubli de l'être* et que cette expérience de l'oubli de l'être remonte elle-même à Platon et Aristote. En d'autres termes, le questionnement ontologique véritable tel qu'entendu et repris par Heidegger n'a pu, selon lui, franchir les limites de la philosophie et de la pensée grecques : « La question [de l'être] n'est pas arbitraire. C'est elle qui a tenu en haleine la recherche de *Platon* et d'*Aristote*, avant de s'éteindre bien entendu après eux, du moins en tant que *question thématique d'une recherche effective* ¹. » Heidegger envisage donc à reprendre le questionnement ontologique comme tel au moment où celui-ci aurait été délaissé par une tradition philosophique encore naissante et c'est précisément dans cette perspective que s'inscrit ce détour vers la langue grecque : celle-ci

¹ ET, p.27.

est la langue des tout premiers étonnements. Vraisemblablement, c'est dans cette langue, dans cette pensée (dans cette seule langue et dans cette seule pensée selon Heidegger) que la philosophie aura été déployée selon sa nature propre et axée sur ce qui doit la concerner depuis toujours et de prime abord, c'est-à-dire la question du sens de l'être. La pensée et la langue grecques se font les authentiques témoins de l'émergence de la philosophie et permettent de réhabiliter un souci authentiquement ontologique. *Être et Temps* est un exercice de rétrospection critique soutenu par la prétention de servir de phare à la tradition philosophique occidentale qui, à la suite de sa genèse grecque, erre par son oubli de la question de l'être ; cette recapture du témoignage et de la signification de la langue grecque doit nous contraindre à son écoute attentive car « le mot grec, c'est en tant que mot *grec* qu'il est un chemin. Ce chemin, en un sens, se situe devant nous, car le mot, depuis bien longtemps, nous a parlé en nous devançant ¹. »

1.1 Le manifeste

Dans le § 7 de l'Introduction à *Être et Temps*, Heidegger s'emploie à distinguer trois principales acceptions au terme « phénomène ». Cette démarche a pour objectif de débrouiller l'écheveau de significations dans lequel ce terme est toujours intriqué, d'où la difficulté d'en asseoir un concept bien défini. Y sont dégagés plus précisément un sens premier, fondamental, auquel se rattachent deux autres sens dits « dérivés » par et à travers lesquels Heidegger entend reconquérir le sens premier du terme « phénomène ». Mais

¹ HEIDEGGER M., « Qu'est-ce que la philosophie ? », in *Questions II*, Gallimard, « Tel », Paris, 1968, p. 320.

à cela il nous faut ajouter que si Heidegger entend se réapproprier de façon très personnelle la signification originelle du terme phénomène en effectuant son exégèse, il altère sensiblement la clarté de son propos en élaborant (presque) simultanément la détermination kantienne du terme « phénomène » dans le but de cerner par la négative sa propre conception. En fait, si Heidegger a recours à la conception kantienne du terme phénomène, c'est dans l'unique objectif de démontrer sa faiblesse et son ambiguïté et, par là, prendre en défaut la tradition philosophique remise en question dans *Être et Temps* par l'entremise de l'une de ses plus hautes figures.

Ainsi, « phénomène » nous vient du grec φαινόμενον dont la racine, φαίνεσθαι, signifie dans son sens premier : ce qui se montre, *le manifeste*, c'est-à-dire *ce-qui-se-montre-de-lui-même* (*sich-an-ihm-selbst-zeigen*), ce qui se met en pleine lumière, en position de clarté, ce qui cherche le jour. Cette première acception du phénomène repose sur l'idée principale que le phénomène, le *ce-qui-se-montre-de-lui-même*, se montre justement *de lui-même* ; il surgit, il est là, il est τὰ ὄντα, c'est-à-dire l'étant. Mais ce « manifeste », ce *ce-qui-se-montre*, comment faut-il le comprendre ? Comment faut-il l'envisager ? Faut-il lier ce concept avec un « réalisme » — entendu avec toute l'indétermination que véhicule ce terme — où le phénomène serait uniquement ce qui s'offre à notre sensibilité, ce qui est là, devant nos yeux ?

Or, chez Heidegger, le manifeste jouit assurément de ce que nous pourrions qualifier d'autonomie, en ce sens qu'il s'offre lui-même et rien d'autre que lui. À telle enseigne que ce manifeste, dans son manifester, n'est ni le corrélat d'une conscience — absolue ou non — ni une *démonstration*. Il est

pure monstration, *automonstration*, épiphane au sens le plus propre et profane de ce terme, c'est-à-dire « lumière sur », « ce qui s'illumine de soi-même ». Lorsque Heidegger traduit $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ par *sich-an-ihm-selbst-zeigen*, le *ce-qui-se-montre-de-lui-même*, il désire par-dessus tout faire entendre et faire comprendre le poids sémantique du « *an-ihm-selbst* », du pronom personnel non réfléchi à l'emploi dans sa traduction du grec $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$; le phénomène doit alors, comme le fait remarquer A. L. Kelkel,

« être compris dans un sens présubjectif et préréflexif. Le concept de phénomène dans son sens le plus originaire indique la sphère primordiale du paraître (*Scheinen*) qui fonde toute espèce d'apparaître et de phénomène au sens vulgaire du mot, et par suite entend se distancer de tout concept réflexif, kantien ou dialectique de phénomène. [...] La formule " se montrer de lui-même " entend repousser toute médiateté ou médiation du montrer¹. »

Ainsi, ce « pur apparaître » ne fait aucunement référence à une conscience de soi ou à une conscience médiatrice *pour qui* il serait un apparaître. La notion heideggérienne de phénomène est ainsi dépouillée de toute connotation subjectiviste ; ce qui est visé par Heidegger est donc un phénomène, un paraître sans conscience de soi².

1.2. Le concept formel de phénomène

Dans l'optique kantienne, le manifeste est le *mouvement* de se montrer, la « formalité » du phénomène. Comme en témoigne Courtine: « Le concept formel de phénomène est celui qui appréhende *la phénoménalité* du phénomène, son se-montrer, sa manifestation, abstraction faite de la question de savoir *ce*

¹ KELKEL, Arion, L., *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1980, p.172.

² *Ibid.*

*qui se montre*¹. » Il s'agit donc du processus, du déroulement même de la monstration ; il n'est pas question ici d'« étants » déterminés ou objectivables ; il s'agit du *se-montrer* de l'étant.

1.3. Le concept vulgaire de phénomène

Mais il y a tout de même un étant qui se montre. Si nous avons pendant un moment dissocié l'étant en tant que tel de son *se-montrer*, de son mouvement de monstration, donc de sa « formalité », il y a aussi cet étant, ce phénomène qui se montre, identifiable et perceptible. Toujours dans une perspective kantienne, il y a un phénomène qui tombe sous l'emprise de l'intuition sensible et c'est exactement ce que l'on doit entendre par concept *vulgaire* de phénomène. Cette autre acception du terme phénomène désigne un étant embrassé par l'empirie; par exemple une chaise, une table, sont — exprimés dans le vocabulaire heideggérien — des étants. Courtine ajoute en ce sens que « le concept “ vulgaire ” de phénomène peut également être caractérisé comme concept *ontique* : il désigne les *apparitions* (*Erscheinungen*) au sens des “ objets de l'intuition sensible². ” »

1.4. L'apparition

Mais le terme « apparition » au sens kantien revêt un autre sens en ce qu'il évoque l'idée d'un renvoi, d'une *annonce*. Il y a bel et bien quelque chose qui se montre mais ce qui se montre annonce ce qui, d'abord et le plus souvent, ne se montre pas. Il y a là une présence qui manifeste une absence,

¹ HP, p. 176.

² HP, pp. 176-177.

un *se-montrer* qui trahit un *ne-pas-se-montrer*, qui trahit ce qui demeure en retrait. Ce qui demeure en retrait s'annonce, se « manifeste » par autre chose que lui-même ; il y a bel et bien manifestation, une annonce mais une annonce qui trahit ce qui demeure en soi non-manifeste ; il y a renvoi de *ce qui s'annonce* et l'annonce *elle-même*. Heidegger illustre bien l'ambiguïté véhiculée par le terme « apparition » en soumettant l'exemple du symptôme clinique : « tel peut paraître avoir les joues rouges, cette rougeur qui se montre peut être prise pour une annonce de la présence de la fièvre, laquelle à son tour est l'indice d'un trouble dans l'organisme ¹. » L'apparition est donc une annonce qui se fait par quelque chose qui se montre, un *se-montrer* s'établissant toujours dans un rapport de *référence*.

Nous nous retrouvons donc dans une situation où la confusion est presque inévitable : *premièrement*, « apparition » au sens kantien désigne l'annonce en elle-même. *Deuxièmement*, apparition peut vouloir dire *ce qui s'annonce* mais qui demeure en retrait, qui demeure caché. *Troisièmement*, apparition peut également indiquer le terme « phénomène » pris en son acception fondamentale : le *ce-qui-se-montre*, le *manifeste*. Mais à cela peut s'ajouter une *quatrième* signification :

« Soit l'annonce qui, en son se-montrer, indique le non-manifeste, qui en rayonne de telle manière que le non-manifeste soit pensé comme essentiellement *jamais* manifeste — alors apparition signifie autant qu'une production, c'est-à-dire un produit, mais qui ne constitue jamais l'être propre du producteur ². »

¹ ET, p.44.

² ET, p.44.

On comprendra qu'il s'agit ici du couple phénomène/noumène ; il y a donc « derrière » l'apparition, la simple apparition, — le phénomène — un noumène, une chose en soi qui, elle, demeure indicible, introuvable, qui ne demeure en fait qu'un postulat. Entendu de cette façon, l'étant recèlerait « derrière » lui la source de son apparaître. Le fait capital qu'il importe de comprendre est que cette diversité des acceptions du terme « phénomène » ne se laisse débrouiller qu'à l'unique condition d'entendre ce terme dans sa signification fondamentale qui est le *ce-qui-se-montre-de-lui-même*. Autrement dit, le *ce-qui-se-montre-en-lui-même* fonde la diversité des significations du terme « phénomène », c'est-à-dire phénomène, apparence, apparition, paraître. Comme le souligne Heidegger à cet égard :

« Bien que l'apparaître ne soit en aucun cas un se-montrer au sens de phénomène, apparaître n'est cependant possible que *sur le fond* d'un *se-montrer* de quelque chose. [...] Les phénomènes ne sont donc *jamais* des apparitions, tandis que toute apparition est bel et bien assignée à des phénomènes ¹. »

1.5. L'apparence ou le paraître

Mais au phénomène entendu comme apparition s'ajoute le phénomène entendu comme « apparence ». Car, selon Heidegger, il demeure toujours possible que celui-ci se montre tel qu'il *n'est pas*. L'étant se montrant ainsi, de façon déguisée, à la manière d'un « comme si... » devient alors un *paraître*. Le paraître — ou apparence — (*Schein*) est la semblance et l'illusion. Le verbe allemand *scheinen* rend très bien la signification particulière de cette acception du terme phénomène : *scheinen* veut aussi dire : *briller*. Un examen sommaire de

¹ ET, p. 43.

ce terme nous permet de constater en quoi il diffère de la pure monstration. En effet, ce qui brille possède, *a fortiori*, la qualité d'émettre des *reflets*, de *réfléchir*. Or un reflet n'est jamais la chose même, la chose qui reflète. Le reflet émane, il est « réflexion » et demeure toujours susceptible d'infidélité en regard de l'objet dont il est le reflet ; il existe toujours la possibilité d'une déformation du reflet par rapport à ce qu'il reflète. Si nous nous contentons de prendre le reflet pour la chose qui se reflète, nous sommes voués à l'erreur. Platon ne l'a-t-il pas souligné de façon éloquente dans son *allégorie de la caverne* ? Les apparences trompent et peuvent nous berner ; le *Schein*, le briller, le reflet ne peut-il pas justement nous aveugler ou nous soumettre à l'emprise de l'illusion ? Ainsi, le phénomène compris en ce sens est tel que lorsqu'il se montre, il se montre tel qu'il n'est pas. Comment expliquer alors cette éventualité qu'un phénomène puisse se montrer de telle manière que lorsqu'il se montre, il se montre tel qu'il n'est pas ? Comment est-il possible que quelque chose puisse se montrer mais se montrer sous le couvert de l'apparence, du déguisement ? Existe-t-il vraiment un phénomène jouissant de cette « qualité » qui est celle de se montrer tel qu'il n'est pas ? Comment Heidegger peut-il concevoir — en tant que phénoménologue de surcroît — qu'un phénomène puisse se montrer de façon telle qu'il se cache et non seulement se cache mais emprunte un visage qui n'est jamais pour ainsi dire le sien ? Quelle est donc la nature d'un tel phénomène ? Nous y reviendrons.

Pour l'essentiel, affirmons simplement que ces dernières observations illustrent très bien à quel point Heidegger, après s'être approprié et avoir critiqué l'idée husserlienne de la phénoménologie, s'en distancie et la radicalise;

d'une phénoménologie comprise comme idéalisme transcendantal (telle que développée dans les *Ideen*), nous passons à une ontologie en bonne et due forme et dignement constituée. La problématique ontologique étant non explicite au sein du champ d'investigation husserlien, elle fait l'objet chez Heidegger d'une problématisation fondamentale, de la problématisation par excellence. La conception proprement heideggérienne du phénomène se veut le témoignage éloquent de la radicalisation de la phénoménologie husserlienne : le développement de la notion de manifeste, le *ce-qui-se-montre-de-lui-même*, entérine automatiquement l'exclusion de l'idée traditionnelle d'intentionnalité déployée comme idéalisme transcendantal, c'est-à-dire comme fondement indubitable de la connaissance, jusque-là demeuré inquestionné. Brièvement, la critique de l'idée de phénoménologie husserlienne repose, pour Heidegger, sur deux omissions fondamentales : l'omission de la question de l'être en tant que telle couplée à celle de la question de l'être de l'intentionnel. Deux omissions qui, en fait, témoignent plus généralement du mode d'être de la philosophie occidentale et, plus généralement, de celui du *Dasein*. Ce mode d'être est la *déchéance* (*Verfallen*) dont l'analyse est à nos yeux capitale pour qui veut comprendre l'idée heideggérienne de la phénoménologie en général et du concept de phénomène en particulier.

1.6. La structure ontologique du *Dasein* comme fondement d'une ontologie véritable

Rappelons d'abord que la structure du *Dasein* est telle que sur elle doit s'édifier toute possibilité de constitution d'une ontologie véritable ; c'est seulement lorsque l'élucidation de la structure ontico-ontologique du *Dasein*, de

l'être-là, sera menée à son terme que pourra enfin se déployer une telle ontologie, une ontologie-fondamentale « d'où seulement peuvent jaillir toutes les autres ontologies ¹ » Plus précisément, reposera sur la structure ontologique du *Dasein* toute tentative d'élucidation du sens de l'être en général. De par sa constitution propre, *l'être-là*, ontologiquement élucidé, sera à même de témoigner du sens de l'être puisque lui-même, étant son là, il est *ouverture* à l'être, *rapport* à l'être. Le *Dasein* est cet étant exemplaire que l'on doit interroger et qui est toujours déjà engagé dans l'être puisque lui seul possède une compréhension de l'être, si vague soit-elle. Et c'est exactement cette compréhension qui constitue en elle-même cette ouverture à l'être, c'est elle qui offre l'esquisse d'une voie pouvant amener le *Dasein*, dans son rapport à l'être, à accueillir l'être dans et par une application sans cesse renouvelée.

Le *Dasein* possède l'insigne privilège en ce qu'il se *sait* et se comprend être *là*, en *son* là et de cette intelligence de l'être résulte un choix auquel il sera ontologiquement confronté : se mettre ou non à la tâche de l'écoute de l'être, de se tirer d'un *penser* oublieux, d'élargir et d'approfondir le champ de son expérience de l'être et s'en approprier ou, au contraire, éluder la question, ce qui équivaldrait pour lui à s'amputer du sens originaire et toujours possible de son existentialité puisque, pour cet étant, « il y va en son être *de* cet être ² ». Se rendre attentif à l'être, au sens de l'être, est l'ultime responsabilité du *Dasein*. Se rendre attentif à l'être, c'est cheminer vers la transparence de l'existence qui se caractérise par sa temporalité *finie*. La finitude qui fait dire au *Dasein* : un jour,

¹ ET, p.33.

² ET, p.32.

je ne serai plus...Ne plus être, n'être plus. Suppression d'être. Le *Dasein* ne sera plus *Da-Sein* ; il n'y aura ni *Da*, ni *Sein*.

1.7. La déchéance ou le mode d'être inauthentique du *Dasein*

Or le *Dasein* qui *déchoit* n'a de cesse de vouloir fuir cette possibilité. Il n'a de cesse de vouloir obstruer son regard, désirant *biffer, gommer, oublier* cette ultime possibilité. Mais vouloir à tout prix occulter l'absence éventuelle de son être, c'est également faire preuve d'un aveuglement tout aussi obstiné envers le rapport toujours susceptible d'être entretenu envers sa présence. Cette *déchéance* (*Verfallen*) est une caractéristique fondamentale du *Dasein* et se laisse saisir par Heidegger à travers l'analyse de la quotidienneté moyenne de celui-là. Comprendre le *Dasein* est une tâche qui s'effectue à partir du rapport toujours concret de celui-ci envers son monde. En un mot : voyons comment le *Dasein* se tire d'affaire à chaque jour dans les situations les plus coutumières, quels sont les modes d'être qu'il déploie *dans son monde et vis-à-vis de la mort*. Car, en effet, est avéré que le *Dasein* a

« l'inclination à buter sur le monde où il est, et à s'interpréter réflexivement à partir de lui, mais encore et du même coup le *Dasein* bute alors sur sa tradition plus ou moins expressément saisie. Celle-ci le dépossède de la charge de se conduire, de questionner, de choisir. Et cela vaut éminemment de la compréhension — et de l'élaboration possible de la compréhension — qui est enracinée dans l'être le plus propre du *Dasein*, bref de la compréhension ontologique ¹. »

Le *Dasein* est, autrement dit, la victime de sa tradition en ce sens que celle-ci lui transmet un héritage de concepts et de « courants de pensée » dont il est incapable d'appréhender la mesure adéquate et la juste portée. Le fait est

¹ ET, p.38.

que se dépose en cette tradition trop peu — voire jamais — remise en cause non seulement une multitude de « points de vue » et d'idées reçues mais, et surtout, elle se fait également oublieuse de ses propres origines, empêchant ainsi de remonter en amont de ses concepts, là où jaillit leur source. Par voie de conséquence, le *Dasein* sera, plus souvent qu'autrement, sur le mode de l'absence à soi, en rupture avec lui-même. Une opacité recouvrant ses origines, opacité qui devient proprement absence lorsque le *Dasein* accepte cette opacité comme allant de soi, comme une évidence, un état de fait invariant.

Ainsi le *Dasein* se meut dans un espace dont le fondement lui échappe ; il succombe à l'emprise du monde dans lequel il est, un monde qui ratifie l'être comme une évidente banalité, comme ce qui demeure indigne de questionnement, de re-questionnement. Ce flottement du *Dasein* en regard de ses origines, donc de son rapport à l'être, contribue à perpétuer ce que Heidegger désigne comme étant un mode d'être inauthentique.

L'inauthenticité se caractérise par le refus, la fuite du *Dasein* vis-à-vis de sa temporalité finie que nous évoquions plus tôt ; elle est ce mode d'être au monde qui fait de l'*être-là* un étant inconscient de son soi véritable, celui auquel il doit pourtant porter attention, bref, de la nature de son véritable *être-au-monde*. Cette indifférence qui caractérise si bien le *Dasein* inauthentique dans sa quotidienneté moyenne est d'abord et le plus souvent ignorée car pour être dépitée, mise au jour, il faut en quelque sorte adopter la position inverse, c'est-à-dire authentifier le rapport à son *être-temporal*. Dans son article traitant de la notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger, P. Buckley souligne à ce

propos que « l'authenticité est une modification de la quotidienneté indifférente car elle s'effectue par la résolution de faire face à ce que l'indifférence quotidienne cache : le *Dasein* comme temporalité finie ¹. » La transparence demande donc encore et toujours à être conquise. L'*être-là* authentique se sait et se sent concerné dans *son* rapport à l'être et entend forger toujours à neuf cette transparence qui se dérobe et qui, faute de vigilance, fait place à une opacité, obscurcissant ainsi l'essentiel de ses possibilités. Il s'agit donc pour le *Dasein*, alourdi par un héritage qui prétend lui fournir sa propre clarté, de se frayer un chemin sans cesse neuf vers l'être qui se dérobe ; il s'agit de renouveler la question de l'être. L'exigence de cultiver une acuité du regard et une écoute de l'être est ici urgente. Cette opacité sur laquelle nous insistons sert d'écran sur lequel illusions et apparences se confondent ; le *Dasein* inauthentique se fait écran à lui-même, s'absentant et croyant se voir livrer le phénomène de l'être, ce phénomène qui n'a pas encore été explicité. Le *Dasein* possède à la fois cette inclination à négliger la question de l'être — en somme, négliger son rapport propre (*Eigen*) à l'être — de même qu'il possède les structures nécessaires pouvant contribuer à l'édification d'une authentique ontologie. En d'autres termes, le *Dasein* est, dans ses possibilités les plus propres, susceptible d'être ouverture sur l'être ou fermeture sur l'être.

Or, nous examinerons dans le deuxième chapitre de notre étude les conditions de possibilité d'une explicitation du phénomène ici étudié. À ce titre, Heidegger nous invite à redécouvrir le second maillon du terme phénoménologie : le λόγος. Nous verrons comment la conception heideggé-

¹ BUCKLEY P., " La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger", in *Philosophiques*, vol. XX, no.2, Automne 1993, p.408.

rienne du λόγος permet de reconstruire une idée de la phénoménologie qui répond aux exigences propres à cette entreprise de refonte de l'ontologie qu'est *Être et Temps*.

CHAPITRE II

Le logos

Ayant conquis la signification originelle du terme « phénomène » par le truchement d'une « déconstruction » sémantique et étymologique, Heidegger poursuit dans la même veine dans la seconde partie de ce fameux § 7 et effectue une analyse de l'histoire sémantique du second maillon du terme « phénoménologie » à savoir, le λόγος.

Prudemment, Heidegger admet d'emblée la plurivocité du concept de λόγος, plurivocité qu'il fait remonter à Platon et Aristote. À l'instar de la démarche initiée dans la première partie du § 7, il s'agit d'établir la possibilité d'identifier une signification première, originelle, du concept de λόγος. Ici encore, la tradition philosophique ultérieure à Platon et Aristote ne peut être d'aucun secours puisque c'est expressément elle qui est remise en cause. Ce concept de λόγος, qui fit la fortune de cette même tradition, est à ce point plurivoque qu'en vérité il recouvre, selon Heidegger, la signification fondamentale de ce terme. C'est pourquoi λόγος ne saurait signifier raison, concept, définition, rapport ou fondement. Ces termes sont autant de traductions, de sens qui se sont déposés dans le sens originel du λόγος. En d'autres termes, ces sens représentent autant de traces laissées par la tradition. Comme nous le verrons, ces sens dont la multiplicité ne peut en fait que nous égarer, contribuent à perpétuer l'oubli de la question de l'être. Si nous avons vu que le phénomène heideggérien, le φαινόμενον se définit comme étant le *ce-qui-se-montre-en-lui-même*, nous verrons que ce qui se montre en lui-même requiert un mode propre de mise en lumière, qu'il réclame, pour être assumé,

la possibilité d'être vu, compris et *explicité*. À ce titre, il nous faut indiquer en quoi la fonction du λόγος permet une telle opération.

2.1. Le λόγος comme discours qui rend manifeste

En ce sens, λόγος est avant tout *discours* (*Rede*). Édifiant sa réflexion sur le sol de la pensée aristotélicienne ¹, Heidegger soumet l'idée d'un discours entendu au sens de δηλοῦν, ce qui signifie : rendre manifeste *ce dont* il est parlé, rendre manifeste *ce dont* il est question dans le discours. Bref, rendre intelligiblement manifeste l'objet du discours. Et ce « faire voir » de ce dont il est parlé est une fonction propre du *parler* (ἀπόφανσις) lui-même, du dire, il est ἀποφαίνεσται.

2.2. L'ἀπόφανσις comme fonction du λόγος

ἀπό-φανσις est un substantif dérivé du verbe grec ἀπόφαινο. φαινο étant lui-même dérivé de φος, la lumière, signifie « rendre visible », « faire paraître », rendre manifeste. ἀπό, quant à lui, signifie la provenance. Plus exactement, ἀπόφανσις désigne la provenance de ce dont il est parlé dans le parler, il est mise en lumière, ou mise à découvert *à partir de* ce qui est mis à découvert, il est donc un parler dévoilant mais qui dévoile à partir de cela même qui *se* dévoile. Dans son ouvrage intitulé *Interprétations*, F. Fédier illustre avec justesse ce qu'est une ἀπόφανσις : « “ Le ciel est bleu ” est bien une ἀπόφανσις, à condition que, disant cela, je fasse paraître le ciel lui-même tel qu'il est à partir

¹ Notamment inspiré du *De interpretatione*, chap. 1-6, *Métaphysique*, Z 4 de même que *Eth. Nic.*, VI, cité par Heidegger, *ET*, p. 45.

de lui-même ¹. » Le ἀπό est donc le parler qui fait voir. La φανσις est quant à elle intimement liée à la *dé-couverte* : Comme le remarque Fédier, il est plus exactement lié à l'apparition de façon telle

« que le mot a fini par désigner tout uniment la phase d'un astre, et même le crépuscule du matin — soit, dans les deux cas, la manière même dont la lumière paraît. La lumière paraît d'elle-même, et n'attend pas un œil pour paraître. L'ἀπόφανσις, qui pour les Grecs dit un mode insigne de la " langue ", doit absolument être comprise à partir de cette lumière. " Le ciel est bleu " est apophantique dans la mesure exacte où il y a là découverte du ciel en sa bleuité ². »

Ainsi l'ἀπόφανσις est le dire qui aspire à laisser voir *ce qui* apparaît en lui-même tel qu'il se montre ; est elle une parole s'exerçant sur le mode de la découverte ; l'ἀπόφανσις est en cela le *dire découvrant*.

2.3. ἀποφαίνεσθαι comme fonction primordiale de l'ἀπόφανσις

Le mode de la dé-couverte qui s'exerce dans le parler, dans l'ἀπόφανσις, Heidegger le nomme avec Aristote ἀποφαίνεσθαι. Le λόγος, en tant que discours, fait voir (φαίνεσθαι) et, plus exactement, *fait voir ce qui se laisse voir à partir de lui-même*. C'est dire qu'il recueille ce qui se laisse voir et aide celui-ci à se faire voir selon sa nature propre. Il y a communion et interaction entre ce qui se laisse voir (le phénomène) et le λόγος (en tant qu'ἀπόφανσις découvriante) qui lui octroie la possibilité de se faire voir tel qu'il est. ἀποφαίνεσθαι est une fonction du parler (ἀπόφανσις) qui rend manifeste ce dont il est parlé dans le discours pour autant que ce « faire-voir » soit puisé dans le discours lui-même. Cela présuppose donc que soit aménagé un accès à

¹ FÉDIER F., *Interprétations*, PUF, Paris, « Épiméthée », 1985, pp.32-33.

² *Ibid.*, p.33.

l'objet du discours, à ce dont il est parlé ; il est nécessaire que ce dont on parle — l'« objet » du discours — se manifeste toujours déjà.

Aussi, ce qui se manifeste toujours déjà est le phénomène. Comme nous l'affirmions plus haut, le λόγος fait voir le phénomène tel qu'il est ; il se fait pour ainsi dire la *voix*, le *parler* du phénomène. Le λόγος est la liaison entre le phénomène et lui-même en tant qu'il en est son dire et son dit ; ce qui se présente n'est « phénomène » que dans l'unique mesure où un λόγος puise en lui pour le faire voir :

« Dans le parler (ἀπόφανσις) pour autant qu'il est authentique, *ce qui* est dit doit être puisé *dans* ce dont il est parlé, de telle sorte que la communication parlante rende manifeste, en son dit ce dont elle parle, et ainsi le rende accessible à l'autre. Telle est la structure du λόγος comme ἀπόφανσις ¹. »

Or, si dans sa manifestation concrète, le λόγος, le parler en tant que faire-voir est φωνή, c'est-à-dire une voix, un « ébruitement vocal » par lequel peut être à chaque fois aperçu quelque chose, le λόγος se manifeste également sous la forme d'énoncés. Si la voix (φωνή) est la manifestation brute du λόγος, l'énoncé, quant à lui, en incarne une dimension réfléchie et articulée ; le λόγος est compréhension et est, dans sa forme la plus authentique et déployée, *explicitation*. Nous découvrirons à travers l'analyse de l'énoncé que Heidegger entend rendre compte de façon exhaustive de cette fonction du λόγος.

¹ ET, p.45.

2.4. L'énoncé

Heidegger assigne à l'énoncé trois significations qui permettent d'en déterminer la structure fondamentale et, par ce fait, de mieux saisir l'essence du λόγος.

L'énoncé se comprend tout d'abord et essentiellement comme *mise en évidence*. Cette première signification nous renvoie directement au sens originel du λόγος plus haut examiné, c'est-à-dire un λόγος conçu comme ἀπόφανσις, comme un faire-voir de l'étant à partir de l'étant qui se montre en lui-même. En guise d'exemple : « le marteau est trop lourd » est un énoncé qui ne fait pas seulement découvrir à la vue un étant (le marteau) dans son ustensilité et sa proximité visible ; il le découvre en tant qu' « étant » c'est-à-dire en tant que marteau découvert *ontiquement*. Les conditions de possibilité de ce dévoilement, de ce dé-voilement ne requièrent pas toujours la proximité, la visibilité. L'énoncé rend manifeste l'étant en lui-même (le seul marteau). Comme le souligne Heidegger :

« Même lorsque l'étant ne se trouve pas dans une proximité saisissable et “ visible ”, la mise en évidence vise l'étant lui-même et non pas par exemple une simple représentation de lui, qu'elle soit prise au sens d'un “ simple représenté ” ou au sens d'un état psychique de celui qui énonce, de son acte de représentation de cet étant¹. »

En second lieu, énoncé désigne également *prédication*. Se trouvent au sein d'un énoncé un sujet et un prédicat. Toujours à travers l'exemple « le marteau est trop lourd », nous comprenons de toute évidence que le prédicat détermine le sujet dans cet énoncé ; le prédicat détermine cet étant qu'est le

¹ ET, p. 125.

marteau en le révélant non seulement en tant que « marteau » mais également en tant que « trop lourd ». L'énoncé compris en ce sens marque les limites de l'étant mis en évidence ; il met l'étant (le marteau) en évidence et les limites à l'intérieur desquelles il se situe, à l'intérieur desquelles il faut juger cet étant en son évidence. Par rapport au sens premier de l'énoncé compris comme « simple » mise en évidence — et dans lequel il trouve son fondement — le second sens subit donc une *restriction* par la « détermination » qu'il exerce sur l'étant en question. Ainsi,

« le déterminer ne découvre pas pour la première fois, mais, en tant que mode de la mise en évidence, il restreint justement d'abord le voir à ce qui se montre (le marteau trop lourd) comme tel, afin de rendre expressément manifeste, par la *restriction* expresse du regard, le manifeste en sa détermination¹. »

Le second sens de l'énoncé demeure également apophantique par le faire-voir qu'il exerce auprès de l'étant, mais un faire-voir laissant cette fois se manifester un étant caractérisé et dé-limité comme tel et tel.

En troisième et dernier lieu, l'énoncé est désigné par Heidegger comme *communication, prononcement*. Communication : nous retrouvons dans ce terme le mot « commun ». Ce qui est commun est partagé et le partage présuppose, bien évidemment, commerce, relation *avec*... En ce sens, énoncé est donc ce qui se partage, il est en l'occurrence un *faire-voir-avec*. Un énoncé fait voir l'étant tel qui se manifeste en lui-même, il « partage l'étant mis en évidence en sa détermination avec les autres² » sans pour autant que cet étant soit à proximité ou visible. Ainsi, l'étant peut être mis en évidence par un

¹ ET, p.125.

² ET, p.126.

énoncé dont le dire peut être renouvelé ; l'énoncé est alors « re-dit ». Le « re-dire » de cet énoncé élargit la communauté touchée par ce faire-voir toujours déterminant. À cet égard, l'énoncé communiqué ne saurait être uniquement une transmission d'enchaînements et d'échanges de mots et de propositions de sujet en sujet, c'est-à-dire un échange intersubjectif de vécus psychiques. Il s'agit plutôt du partage d'un même rapport de compréhension entre un *Dasein* et un autre *Dasein* ; c'est par et à travers un énoncé *communiqué, proféré*, et qui dévoile l'étant tel qu'il se manifeste en lui-même qu'un *Dasein* accède à une compréhension partagée avec un autre *Dasein* sur l'étant dont il est question. Enfin,

« dans la communication et grâce à elle, un *Dasein* accède avec un autre, celui à qui il s'adresse, au même rapport ontologique à ce sur quoi porte l'énoncé, à ce dont il est parlé. Ce qui est communiqué ne constitue pas une réserve de propositions accumulées, mais doit être conçu comme l'ensemble des possibilités grâce auxquelles l'un peut accéder avec l'autre au même rapport fondamental à l'étant qui est dévoilé de manière identique ¹. »

De cet examen des trois significations de l'énoncé se dégage une définition venant réaffirmer leur unité : l'énoncé est une « *mise en évidence communicativement déterminante* ² ». Qui plus est, elle est une mise en évidence communicativement déterminante ayant directement ses assises dans le rapport qu'entretient le *Dasein* avec son monde et avec autrui. L'énoncé comme manifestation du λόγος ratifie l'enracinement du *Dasein* dans son rapport à l'être toujours possible, dans sa compréhension toujours présente de l'être. La mise en évidence de l'exercice particulier qu'est l'énoncé vient souli-

¹ HEIDEGGER M., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr.fr. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1985, p.253.

² ET, p.125.

gner le rôle de fondement joué par la parole comprise comme manifestation de la compréhension de l'être — si vague soit-elle — par le *Dasein* et comme le siège de la possibilité d'une explicitation de ce rapport à l'être.

2.5. La parole et le parler

La parole est ouverture sur le monde. Elle est constitutive de l'ouverture au monde par laquelle le *Dasein* se comprend et comprend l'être. Ce qui constitue le *Da-sein*, l'*être-là*, est avant tout l'*affection* et le *comprendre*. En d'autres termes, l'*être-là* est avant tout *compréhension* : il se sait et se comprend être là, il est l'unique étant à savoir qu'il *est*. La manifestation la plus éloquente de cette compréhension demeure sans contredit la parole. Celle-ci, en tant que faire-voir, donne à entendre et à comprendre. Dans la mesure où elle est authentique, la parole laisse se manifester l'étant tel qu'il est en lui-même de même que la compréhension du rapport qu'entretient le *Dasein* avec cet étant. Dès lors, la parole est le lieu par excellence où se comprend et se profère le rapport du *Dasein* à son propre être. Entendons que cette parole « a ses racines dans la constitution existentielle de l'ouverture du *Dasein* < et que > le *fondement ontologico-existential de la parole est le parler*¹. » C'est-à-dire que le parler, tout comme l'affection et le comprendre, est constitutif de l'ouverture du *Dasein*, de l'ouverture qu'est le *Dasein*. Le parler en tant que tel est l'articulation manifeste du comprendre. Le *Dasein* comprend l'être, se comprend être là ; le parler dans l'action de son « prononcement » énonce cette compréhension, il manifeste verbalement — existentiellement devrions-nous dire — cette compréhension. Et c'est sur la base de l'articulation de ce « prononcement »,

¹ ET, p.129.

de cette « compréhensivité » articulée que peut se déployer l'explicitation, mode authentique et achevé de la compréhension. Car le *Dasein* est *être-au-monde* et c'est précisément par la parole et le parler — ultimement par le λόγος — qu'il se trouve être-au-monde. C'est par le parler, *en tant que co-constituant de l'ouverture de l'être-au-monde du Dasein*, que celui-ci dépose un sens sur le monde ; s'il y a un « monde » c'est précisément en raison du fait que le *Dasein* y donne sens. Un monde n'existe qu'en vertu du fait qu'il appelle un sens. Le parler est une structure du *Dasein*, donc structure de l'ouverture au monde et à l'être ; c'est donc par et à travers le parler que se déploie l'explicitation comme mode d'approche et d'appropriation de l'étant — de l'ensemble de l'étant, du monde et de l'être.

Mais le parler en tant qu'« articulation signifiante » est toujours un *parler sur*...il y a un dire et un dit ; *parler sur* est le *dire sur*..., *dire de*...et le parlé et le dit. Comme le définit plus précisément Heidegger :

« Le parler est l'articulation significative de la compréhensivité affectée de l'être-au-monde. Lui appartiennent, à titre de moments constitutifs : le ce-sur-quoi du parler (ce dont il est parlé), le parlé comme tel, la communication et l'annonce. Ce sont là [...] des caractères existentiels enracinés dans la constitution d'être du *Dasein*, qui seuls rendent ontologiquement possible quelque chose comme la parole ¹. »

La parole jouit donc d'un statut ontologique ou, devrions-nous plutôt affirmer, la parole est ontologique. La parole *est*. Celle-ci *est* car elle se manifeste dans et par le *Dasein*. La parole *est* car elle se constitue dans le lieu ontologique qu'est le *Dasein* — entendu comme ouverture — et, de surcroît,

¹ ET, p.130.

elle co-constitue ce lieu ontologique en tant qu'il est un *être-au-monde* et un *être-avec*. La parole, par le parler, est précisément à la racine du *au-monde* et du *avec*. L'*avec* et le *au monde* ne sont possibles pour le *Dasein* que dans la seule et unique mesure où celui-ci parle, donc communique et partage le lien de la compréhension commune de l'être. La parole, en son parler, se veut non seulement être transmission d'énoncés mais plus fondamentalement un lien. Un lien obscur unissant primordialement le *Dasein* avec lui-même, avec son monde, avec l'autre *Dasein* (par voie de conséquence, au monde de l'autre *Dasein* également) mais surtout avec l'être qui donne sens à ce monde. La parole et le parler servent de « faire-voir » au *Dasein* ; un faire-voir en tant qu'ouverture au monde et un faire-voir en tant qu'ouverture du *Dasein* envers lui-même ; le parler est ce par quoi se confirme la coexistence de l'être et de l'étant au sein du *Dasein* : il se profère par et à travers l'étant exemplaire qu'est le *Dasein*, il le dévoile à lui-même en tant que lieu privilégié où la rencontre du rapport à son être — et celui de l'être en général — est toujours possible. Le parler lui dévoile le monde en tant qu'étant. Heidegger remarque : « L'homme se montre comme un étant qui parle. Cela ne signifie pas qu'il a en propre la possibilité de l'ébruitement vocal, mais que cet étant est selon la guise de la découverte du monde et du *Dasein* lui-même ¹. »

Nous osons affirmer que le *Dasein* est en quelque sorte *lui-même* apophantique en raison du fait qu'il est *ouverture à l'être*, rapport à l'être. Ouverture rendue possible par cette parole apophantique ; le *Dasein* est toujours susceptible de faire voir l'être, de *se faire voir* en son rapport à l'être.

¹ ET, p.131.

Cette fonction apophantique du λόγος en tant que faire-voir, rend également possible, selon Heidegger, que le λόγος soit entendu dans ses structures les plus propres comme σύνθεσις ; si l'ἀπόφανσις est ce « faire-voir » qui porte au jour, qui met en lumière, la σύνθεσις est ce qui permet de faire-voir ce qui se manifeste dans *son être-ensemble avec quelque chose*, c'est-à-dire de faire voir quelque chose *comme* quelque chose, de faire voir le phénomène *comme* phénomène. Comme on le constate, la σύνθεσις est elle aussi entendue dans son sens originel ; il ne saurait être question de comprendre la σύνθεσις comme nous comprenons le terme synthèse tel que nous l'a livré la tradition, c'est-à-dire comme une liaison de représentations.

Mais c'est aussi parce que le λόγος fait voir ce dont il est question dans un discours qu'il peut être *vrai ou faux*. Il est vrai s'il puise véritablement ce qu'il fait voir dans ce qui se montre de soi-même, dans le phénomène. Il est vrai dans la mesure où il arrache ce qu'il fait voir au retrait dans lequel il est toujours déjà. Il est vrai dans la mesure où il met à découvert le phénomène en lui ménageant un espace propice au νοεῖν, à l'accueil pur et simple du « voir ». En contrepartie, le λόγος devient faux par le fait que, par et dans son faire-voir, se voit introduite la possibilité d'une discordance entre ce qui se montre et le faire-voir prétendant le montrer : l'erreur devient donc possible par la voix qui prétend (et qui *toujours* prétend) montrer ce qui se montre et qui, dès lors, ne revêt plus, comme le laisse entendre Max Loreau,

« la forme de l'accomplissement du pur faire-voir, mais recourt à chaque fois, en mettant en lumière, à autre chose et fait voir ainsi quelque chose *comme* quelque chose, cela recueille, en même temps que cette structure synthétique, la possibilité du recouvrir ¹. »

¹ LOREAU M., *La genèse du phénomène*, Minuit, « Arguments », Paris, 1989, p.271.

Le λόγος incarne la voix du voir du phénomène. Si le voir est accueil fidèle — un νοεῖν — à ce qui se montre, la voix est susceptible quant à elle d'infidélité. Le discours et le parler sont les lieux de l'erreur et de l'équivoque. Contrairement au voir qui ne peut que laisser se manifester ce qui se manifeste, la voix est toujours déjà distante par rapport à ce qui se présente. Le discours tend trop souvent à *recouvrir* ce qui se montre ou, encore, tend à le méinterpréter, c'est-à-dire présenter la chose telle qu'elle-même n'est pas. Il y a nette différence entre « voir » et « faire-voir ». Nous affirmerons avec Loreau que le faire-voir est un faire-voir *avec...*, un faire-voir *comme...*, il « fait appel à “*autre chose*”, grâce auquel il fait voir. Autrement dit, dans la mesure où il est *originellement* l'irruption de cet *autre*, il pose le voir comme le premier relativement auquel il est *autre*¹. » Le λόγος vient donc se « greffer » sur le phénomène pour ensuite l'explicitier et le comprendre *comme* phénomène. Ce dernier, entendu dans son acception fondamentale, en tant que ce-qui-se-montre-en-lui-même, n'est pas, lorsqu'il se montre, explicité, expressément compris et c'est ce que viendra faire le λόγος. En tant que faire-voir, il fait non seulement voir mais, il fait voir quelque chose *comme* quelque chose. Il y a donc le phénomène en tant que pur lui-même qui se montre et le phénomène *dit* et *compris comme* phénomène par le λόγος. En ce sens, il y aurait donc un phénomène *pré-λόγος*, c'est-à-dire un phénomène non encore explicité, une pure monstration et un phénomène *post-λόγος* qui se comprend comme le phénomène compris tel quel, c'est-à-dire non plus comme une simple mons-

¹ *Ibid.*, p.271.

tration mais bien comme un phénomène qui se montre. Il résulte de cela que le phénomène n'est phénomène que par le λόγος. « En ce sens, comme l'indique à nouveau Loreau, celui-ci est proprement premier, puisque c'est par lui que surgit la différence de ce qui se montre (s'est montré) et de ce qui se montre *en tant que tel*¹. » Le λόγος en tant qu'ἀπόφανσις (donc en tant que parole et en tant que dire qui fait voir) exerce une action sur le *ce-qui-se-montre-en-lui-même*, sur la monstration. Cette action du λόγος vise à expliciter ce qui se montre, à dire en mots le ce-qui-se-montre et à le comprendre comme phénomène. Le λόγος agit en tant que trait d'union entre le *voir* du phénomène et le *dit* du phénomène ; il est l'intermédiaire dans et par lequel se crée et transite le sens de ce qui est vu pour devenir le sens de ce qui est dit et de ce qui est compris.

2.6. λόγος et inauthenticité

Nous avons examiné plus haut que cette structure transitive et synthétique du λόγος en tant que faire-voir et faire-comprendre recèle le germe de l'erreur puisqu'en tant que faire voir *comme...* le λόγος est susceptible de faire-voir le manifeste non en tant qu'il se manifeste en lui-même mais en tant qu'autre chose. Par ce fait, la signification véritable du phénomène (ou de la monstration) se voit recouverte par une signification qui lui est étrangère. Et cette carence du λόγος qui induit en erreur le *Dasein*, se conjugue avec cet autre fait que nous avons précédemment fait observer, à savoir que le phénomène, d'abord et le plus souvent, se montre tel qu'il n'est pas, c'est-à-dire sous le couvert de l'*apparence*. Le phénomène est *dissimulé* au sens où, pour employer

¹ *Ibid.*, p.273.

une image, il se présente sous une « fausse identité », la dissimulation étant à comprendre ici au sens de « masquer », ou de « duplicité ». Cette notion de recouvrement est donc à comprendre comme apparence. En trompe-l'œil, cette dernière vient recouvrir la véritable signification du phénomène, faisant en sorte que celui-ci passe pour ce qu'il n'est pas. Aussi, cela nous amène à constater la présence d'une oscillation entre la constitution du *Dasein* mal servi par le λόγος et le phénomène se montrant tel qu'il n'est pas. Mais est-ce à dire que l'erreur, au lieu de provenir d'un *Dasein* locuteur qui décrit mal, émergerait plutôt d'un *Dasein* qui est trop paresseux pour dépasser les fausses apparences des phénomènes ? Autrement formulé : quelle est la cause exacte de cette déchéance du λόγος ? Se situe-t-elle dans les errances de la métaphysique traditionnelle, dont la première victime est le *Dasein* ou, encore, dans la responsabilité de ce même *Dasein* qui, au lieu de s'efforcer à surpasser un monde qui est manifestement compris comme étant peuplé d'évidences (et d'apparences), se laisse choir dans une paresse qui lui est malheureusement constitutive ?

À ce titre, nous avons vu dans le premier chapitre de notre étude que le *Dasein* est le plus souvent en rupture avec lui-même en se méjugeant. D'une part, cette mécompréhension, qui est partiellement une séquelle de la tradition qui le dépouille de son autonomie et de sa capacité de se remettre en question et de remettre en question les fondements de son rapport avec son monde et avec autrui, trouve d'abord sa source dans le rapport que cultive le *Dasein* avec lui-même. Mais d'autre part, cette mécompréhension origine du refus du

Dasein de se comprendre comme être fini ; en d'autres termes, elle relève de l'inauthenticité du *Dasein* envers lui-même. En ce sens, Courtine indique :

« La tendance au recouvrement, dont il est assurément question, relève entièrement du *Dasein* auquel elle est imputable sans plus. Cette tendance répond à son tour à la constitution ontologique de l'être-là dont la chéance (*Verfallen*) est un trait essentiel. C'est le mode d'être du *Dasein* qui explique que ce qui se donne est en réalité toujours déjà recouvert, de telle sorte que le laisser/faire voir, s'il doit être " méthodiquement conduit ", sera toujours destruction ou mieux déconstruction au sens strict (*Abbauen der Verdeckungen*)¹. »

Comme nous l'avons précédemment fait observer, la condition de possibilité d'un λόγος authentique repose sur le fait qu'en tant que parler qui fait voir, il est nécessaire que ce parler soit puisé directement dans ce dont il est parlé, ce dont il est question dans le discours. C'est de cette façon seule que le λόγος (ultimement le *Dasein*) peut faire voir le véritable sens de ce dont il est parlé. Mais le λόγος n'est pas constitutivement un faire-voir vrai ; il est également un faire-voir faux, un ψεύδεσθαι, c'est-à-dire, que d'abord et le plus souvent, il fait voir l'être-faux plutôt que l'être-vrai. Le λόγος se distingue en ceci qu'il est plus souvent qu'autrement contaminé par cette tradition qui ne fait qu'affaiblir sa capacité de s'exercer de façon autonome et à s'ouvrir de façon authentique. Cette défaillance du λόγος n'est en fait autre chose que « l'ombre portée du *Verfallen* ² ». Si le *Dasein* déchoit, c'est par la perte de capacité de son faire-voir en parole et en parler (son λόγος). Perte de capacité qui est le contrecoup d'une contamination exercée par la tradition philosophique et métaphysique qui fournit lieux communs et réponses toutes faites au

¹ HP, p.263.

² HP, p.264.

Dasein l'exemptant ainsi de prendre l'entière responsabilité de son existence. Cette tradition, dans ses effets les plus néfastes, recouvre et obstrue l'accès aux phénomènes qui sans cesse tendent à se manifester et qui sollicitent un œil et une parole authentique pour se faire voir et pour se faire expliciter dans une juste reconnaissance. Mais voilà que la parole ne peut que rarement s'authentifier (le faire-voir authentique) et se déployer, et ce, en vertu du fait qu'elle s'autointerprète à partir de cette tradition, c'est-à-dire à partir de formulations publiquement cautionnées par le plus grand nombre. Du moment que cette parole qui fait voir omet de faire œuvre d'autocritique, il demeure impossible pour elle de faire voir en son manifeste le phénomène tel qu'il se présente en lui-même ; elle aura toujours tendance à l'interpréter et à l'explicitier non à partir de sa monstration véritable mais bien à partir d'interprétations et d'explicitations n'ayant souvent rien en commun avec ce qui se présente, *recouvrant* ainsi par ces concepts aveugles et préétablis, par ce faire voir faux, le sens originel de ce qui se présente. En d'autres termes, le λόγος, dans son faire voir l'être faux, remplace, recouvre et dissimule la phénoménalité originelle et le sens authentique de ce qui se montre, par une phénoménalité et un sens préalablement construit, élaboré, fourni et transporté par la tradition. Comme le souligne Heidegger :

« Ce recouvrement comme “ dissimulation ” est le plus courant et le plus périlleux, parce que les possibilités d'illusion et de fourvoiement sont ici particulièrement tenaces. [...] Tout concept ou proposition phénoménologique puisée originellement est soumise, en tant qu'énoncé communiqué, à la possibilité de la dénaturation. Elle est simplement propagée dans une compréhension vide, elle perd sa solidité et devient une thèse flottant en l'air ¹. »

¹ ET, p.47.

Ainsi, le fait que le *ce-qui-se-montre*, le phénomène, se montre, d'abord et le plus souvent sous un déguisement, sous des apparences trompeuses, rend pour le moins très ardue la tâche du λόγος. Il ne peut en effet espérer puiser dans l'authenticité de ce qui se montre puisque ce qui se montre tend à se présenter à lui de façon masquée et dissimulée. Or, cela nous conduit à affirmer que les diverses strates de recouvrement venant obscurcir la signification originelle de tout phénomène est certes attribuable à la défaillance du λόγος mais encore plus directement au phénomène lui-même car c'est en lui que réside cette trompeuse duplicité tendant à piéger si souvent le *Dasein*. Autrement énoncé : les apparences sont à la racine de tout recouvrement phénoménal : « autant d'apparence, autant d'être ¹ » comme nous le rappelle Heidegger.

Il appert donc que l'ensemble de ces considérations nous permettent de confirmer que le « lieu » de la vérité ne saurait être ni dans les phénomènes eux-mêmes ni au sein du λόγος. Refusant la caractérisation traditionnelle de la vérité comme accord ou correspondance du phénomène et de l'intellect, Heidegger promeut plutôt l'idée d'une vérité conçue comme ἀλήθεια, comme découverte, dévoilement. Si, comme nous l'avons vu, le faire-voir l'être faux du λόγος est ψεύδασθαι, le faire voir l'être-vrai est quant à lui ἀληθεύειν. « L' " être vrai " du λόγος comme ἀληθεύειν veut dire : soustraire en son retrait, dans le λέγειν comme ἀποφαίνεσθαι, l'étant dont il est parlé et le faire voir comme non-retiré (ἀληθές), le *découvrir* ² »

¹ ET, p.47.

² ET, p.45.

De même, à cette conception grecque de la vérité comme découverte ou dévoilement, rendue en partie possible par le λόγος et sa fonction apophantique, s'ajoute le fait suivant : le λόγος respectera sa fonction apophantique dans la seule et unique mesure où son faire-voir consiste également en un faire-accueillir (voeiv) de ce qui se montre. Car est vrai le véritable découverte de ce qui se tient en retrait, est vrai ce qui peut être dévoilé et non-recouvert.

« Mais est vrai au sens le plus pur et le plus originel — autrement dit découvre sans jamais pouvoir recouvrir — le pur voeiv, l'accueil purement et simplement considératif des déterminations d'être les plus simples de l'étant comme tel ¹. »

Le λόγος est donc faire-voir, compréhension et ouverture, ce qui vient réaffirmer le sens dans lequel nous entendions plus tôt le *Dasein* comme étant lui-même apophantique. Une ouverture est en effet ce qui permet de faire voir quelque chose ; une ouverture donne un aperçu de ce qui demeure susceptible de s'offrir. Mais une ouverture peut également se transformer en fermeture.

Aussi, le *Dasein* doit-il être compris en tant qu'ouverture et rapport. Mais, inversement, comprendre le *Dasein* en tant qu'ouverture c'est aussi le comprendre — en sa guise d'être la plus fréquente — comme fermeture. Comme nous l'avons vu, si l'ouverture est synonyme d'authenticité chez le *Dasein*, on retrouve chez lui cette propension à l'inauthenticité. Mais, malgré tout, le *Dasein* se sait et se comprend toujours déjà ; il comprend vaguement sa position en regard de lui-même et, par là, l'être est toujours déjà compris par

¹ ET, p.46.

celui-ci mais jamais explicité ; il est toujours en quelque sorte acquis sans jamais pourtant que soit compris cet acquis. L'être ne peut être mis en lumière, ne peut se manifester qu'à la seule condition d'une explicitation et la possibilité de cette explicitation de l'être dans sa différence par rapport à l'étant repose sur l'action du λόγος. Car dans celui-ci réside la possibilité propre de mettre au jour ce qui, jusqu'à maintenant, demeure inaccessible à tout effort de conceptualisation, ce qui retombe dans l'oubli.

Dans le chapitre suivant nous examinerons en détail le lien unissant le concept de *phénomène* et celui de *logos* ; en somme nous verrons comment l'union de ces deux termes forme ce que Heidegger désigne comme le « préconcept » de phénoménologie. Notre ambition sera de démontrer en quoi ce « préconcept » de la phénoménologie peut répondre aux exigences propres de l'ontologie heideggerienne, en particulier celle de rescaper de l'oubli la question de l'être.

CHAPITRE III

L'idée heideggérienne de la phénoménologie

La voix et le voir se complètent pour former la *phénoméno-logie*. Phénoménologie qui ici signifie : « ἀποφαινεσθαι τὰ φαινόμενα: faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même ¹. » On affirmera que cette définition de la phénoménologie est tautologique ; faire voir à partir de lui-même ce qui se montre à partir de lui-même revient, au premier abord, au même. Mais pour Heidegger cela incarne un retour plus fondamental à la vieille maxime de la phénoménologie : « Aux choses mêmes ! » En effet, cette injonction se trouve radicalisée en vertu du fait qu'elle réclame *doublement* un laisser voir, car faire voir ce qui se montre *déjà* en lui-même sous-entend une attention soutenue. L'accueil de ce qui se montre sollicite un effort et la nécessité d'une reconduction du regard et du parler ; l'accueil de ce qui se montre tel qu'il est en lui-même joue le rôle de support explicitatif. Cet accueil n'est pas, pour employer une image, seulement ouvrir les bras et ouvrir les yeux ; il exige que l'on aille au devant de ce qui se montre, il sollicite le franchissement d'une distance. Cet accueil est dynamique et actif, intense et réfléchi ; il est bel et bien accueil mais — et surtout — *recueil* au sens de recueillir ce qui se présente et, dans le cas nous occupant, il s'agit également de recueillir le sens de ce qui se présente. Ainsi, le constat s'offre à nous que la phénoméno-logie ne saurait être une « science des phénomènes », au sens où sont entendus des termes comme bio-logie, théo-logie ou encore

¹ ET, p. 46.

socio-logie, c'est-à-dire science de la vie, de Dieu ou de la société. Non, la phénoménologie est primordialement une *attitude*, c'est-à-dire une disposition propre et toujours susceptible d'être développée. C'est à ce titre que, selon Courtine,

« l'attitude fondamentale qu'est la phénoménologie permet de reconquérir une interprétation plus originaire des mots grecs directeurs pour toute philosophie, tandis qu'en retour l'écoute toujours plus insistante de ce que dit le grec permet de radicaliser la démarche et le concept de la phénoménologie ¹. »

Voir, percer les apparences, se rendre témoin des différents mouvements que peut adopter un phénomène. Percer et mettre en lumière le *comment* de ce qui se manifeste, le comment de la manifestation, tel est le but de la phénoménologie heideggérienne. Le « voir » heideggérien est attention soutenue du regard phénoménologique, c'est-à-dire une épuration du regard visant non seulement à déceler le travail de la phénoménalité à l'œuvre dans un phénomène mais aussi à reconquérir le sens d'être d'un phénomène, de cet étant qui se montre et qui fait appel à la compréhension toujours sommaire de l'être que possède le *Dasein*. C'est donc en ce sens que phénoméno-logie signifie : « une saisie *telle* de ses objets que tout ce qui est soumis à l'élucidation à leur propos doit nécessairement être traité dans une mise en lumière et une légitimation directe ². » Mais que faut-il entendre par cette assertion ?

Soulignons tout d'abord que cette injonction — car c'en est une — doit demeurer inscrite au sein du cadre plus général d'*Être et Temps* — et celui du § 7 en particulier — et entendons-là de la façon suivante : dans *Être et*

¹ *HP*, p. 257.

² *ET*, p. 46.

Temps, Heidegger cherche à établir le comment de la mise en train de la recherche du sens de l'être, c'est-à-dire la façon dont le chemin menant vers le sens de l'être sera emprunté. Or, l'élucidation du sens de l'être réclame une méthode de recherche qui lui est propre. Une méthode non pas arbitrairement déterminée à l'aide de paramètres ou d'idées issus de divers « courants » philosophiques mais bien une méthode *émergeant elle-même* de la question qui est posée : quel est le sens de l'être ?

Dès lors, ce chemin menant vers le sens de l'être se trace à partir de la façon (du comment) dont peut s'offrir à notre intelligence le sens d'être, si tant est que nous puissions parler d'une « offrande » ; entendons plutôt : *donation*. Par voie de conséquence, une *offrande* — ou ce qui prétend se donner — renvoie inévitablement à un accueil ou, encore, à une *réception*. Et cet accueil devient chez Heidegger une tâche — LA tâche — dévolue au *Dasein*. Or, nous savons que cette méthode est la phénoménologie. Celle-ci s'inscrit d'emblée comme la méthode de l'ontologie car elle épouse le profil de la question posée : qu'en est-il du sens de l'être ?

La « légitimation directe » n'est en fait rien d'autre que la réponse à l'exigence émanant directement de l'objet de la recherche d'*Être et Temps* : la quête du sens de l'être. En d'autres termes, seule la phénoménologie comprise en sa possibilité la plus propre peut légitimement prétendre servir la cause d'une quête du sens de l'être; c'est sur le sol de la phénoménologie comprise comme *méthode* de l'ontologie — en tant que « comment » de la recherche ontologique — qui elle seule pave la voie, livre l'accès et peut faire se montrer ce qui prétend se montrer, c'est-à-dire le phénomène mais — et

surtout— son fondement et ce qui lui donne sens, l'être, qui, lui, ne se montre pour ainsi dire jamais tel qu'il est.

Mais si la phénoménologie est appelée à remplir cette tâche insigne pour ne pas dire la tâche philosophique par excellence, pourquoi Heidegger, dans *Être et Temps*, se limite-t-il à élaborer et à présenter un « préconcept » de la phénoménologie ? Que nous faut-il entendre par « préconcept » de la phénoménologie ? S'agit-il d'un concept préalable ou encore provisoire ? Heidegger envisage-t-il un concept définitif de la phénoménologie ?

3.1. Le préconcept de phénoménologie

La notion de « préconcept » de phénoménologie peut, dans un premier temps et de façon très (trop ?) générale se comprendre par le fait qu'*Être et Temps* est un ouvrage inachevé. Il est bien connu que l'*Hauptwerk* de Heidegger demeure essentiellement un *programme*, qu'il demeure, dans une large mesure, la mise en place d'un dispositif visant à rendre possible le questionnement ontologique universel, dispositif dont l'architecture repose sur les mouvements de l'analytique existentielle du *Dasein*. S'inscrivant dans le contexte d'une fondation (donc dans le contexte d'une préparation), on peut un peu plus aisément comprendre le concept de phénoménologie comme étant un préconcept : il est lui-même préparatoire, il fait œuvre de mise en place et il donne à anticiper une *idée* de phénoménologie entendue à titre de notion achevée.

Mais cette explication s'avère nettement insuffisante. On ne saurait — et on ne devrait — se contenter d'affirmer un lien de causalité entre l'inachèvement d'*Être et Temps* en tant qu'œuvre et l'incomplétude de certaines

notions qui y sont développées, en l'occurrence la phénoménologie en tant que « préconcept ». En aucun cas, il nous faudrait tirer la conclusion que l'idée d'un « préconcept » de phénoménologie — entendu au sens « provisoire » — ne serait que l'inéluctable effet de l'inachèvement d'*Être et Temps*, de son caractère également « provisoire ». Pour rendre compte de l'aporie que demeure *Être et Temps* plus généralement, et du préconcept de phénoménologie en particulier, nous verrons ultérieurement qu'il faut plutôt nous pencher sur la nature de l'« objet » de la recherche les concernant. Mais observons attentivement au préalable, et dans un second temps, ce que sous-entend plus exactement la notion de « préconcept » de phénoménologie.

Le principal présupposé à l'œuvre au sein cette notion de préconcept est celui de l'*attente*. Non pas une attente passive mais une attente réflexive, active et, en quelque sorte, « attentive ». Nous pourrions affirmer qu'un *préconcept* est un concept en attente de développement. C'est un concept certes déjà efficace au sens où il exprime l'amorce d'une idée — donc qui exprime ce sur quoi elle s'arrime — en voie de définition. Chez Heidegger il s'agit d'un préconcept de phénoménologie, donc d'une notion de la phénoménologie incomplète parce qu'en *attente* d'un développement et d'une caractérisation non pas nécessairement définitive mais plutôt achevée, c'est-à-dire une notion suffisamment accomplie pour la poursuite de cette recherche du sens de l'être. Mais il y a manifestement obstacle à l'achèvement d'un tel concept. Nous avons vu qu'*Être et Temps* est inachevé, mais que ce fait ne pouvait en aucun cas fournir à son tour une justification de l'incomplétude du concept de

phénoménologie. Pourquoi cette distinction entre concept et préconcept ?

Courtine fait remarquer à ce propos que

« L'exposition complète de l'idée [c'est-à-dire du concept] ne pourra avoir lieu qu'après qu'on aura tiré au clair la " problématique centrale " de l'être et de la vérité, c'est-à-dire expliqué l'étroite connexion entre l'être et la vérité, et enfin élaboré le concept existentiel de science. La phénoménologie a en effet été définie d'abord comme méthode de l'ontologie, c'est-à-dire de la *philosophie scientifique*¹. »

Ainsi, la distinction entre concept (en tant que détermination achevée) et préconcept repose sur cette autre distinction : celle qui départage les sciences ontiques, les sciences de l'étant, et la science de l'être, l'ontologie, plus précisément la philosophie. Alors que les sciences dites ontiques, selon leurs spécificités propres, concentrent leurs efforts sur l'étant — et le seul étant — qui s'offre à leur regard et qui, par ce fait, délimite leur champ d'investigation (en appréhendant l'étant comme l'unique *fondement* sur lequel doit s'appuyer leurs observations), la science ontologique (la philosophie scientifique) nécessite quant à elle un changement d'attitude : « la recherche phénoménologique, vise bien d'abord et nécessairement à chaque fois l'étant, mais pour être aussitôt *dé-tournée décidément* de cet étant *et reconduite à son être*². »

Et comme l'affirme de nouveau Heidegger :

« L'être est à chaque fois être de l'étant, et il n'est par conséquent accessible de prime abord qu'à partir de l'étant. Il faut donc que le regard phénoménologique, dans son appréhension, se dirige aussi sur l'étant, mais de telle sorte que par là l'être de cet étant ressorte et parvienne à une *possible thématization*³. »

¹ HP, p. 265.

² PFP, p.39.

³ PFP, p.39. Nous soulignons.

Et comme le précise à nouveau Courtine, ce concept provisoire de la phénoménologie comme concept de méthode :

« caractérise d'abord et avant tout la démarche préalable, le premier geste, le biais ou le détour qui, à travers l'analytique du *Dasein* précisément (la lecture du sens de l'être sur un étant exemplaire), vise à conquérir un accès à l'être en général ¹. »

De même, cette *possible thématization* de l'être de l'étant — l'objet de l'ontologie, de la philosophie scientifique — représente le noyau dur autour duquel gravitent les efforts de la phénoménologie heideggerienne. Alors que les sciences ontiques scrutent l'étant dans ses multiples manifestations, la phénoménologie doit effectuer une traversée de l'étant (qui lui est tout de même nécessaire) pour arriver jusqu'à son être. *L'être devient donc le phénomène par excellence, celui devant être interrogé :*

« car s'il est vrai que la phénoménologie est la méthode qui répond aux exigences de l'affaire (la question du sens de l'être, la question de la vérité de l'être), on comprend que le concept provisoire ne peut et ne doit céder la place à l'idée [de phénoménologie] qu'à mesure que se trouve dégagé son phénomène le plus propre ². »

3.2. Le concept phénoménologique de phénomène ou le phénomène de l'être

Dans le premier chapitre de notre mémoire, nous avons étudié la question du phénomène ; nous avons exposé les différentes significations qu'empruntait le terme « phénomène » pour Heidegger. Bref, nous en avons plus précisément dégagé trois sens : le *manifeste*, l'*apparition*, et l'*apparence* et il a été observé que cette dernière signification trahissait un soupçon, une

¹ HP, p.267.

² HP, p.266.

méfiance de Heidegger à l'égard de ce qui se montre. Un soupçon sur lequel Heidegger établit une nette distinction entre ce qui serait le concept vulgaire de phénomène et le concept phénoménologique de phénomène.

Le concept vulgaire ou formel de phénomène sera défini, comme nous l'avons vu, à partir d'une perspective kantienne : est phénomène ce qui tombe sous l'emprise de l'intuition empirique. Toutefois, nous ne devons pas omettre que le phénomène compris dans cette perspective s'accouple avec un noumène, une chose en soi qui, elle, demeure indicible, introuvable, qui ne demeure en fait qu'un postulat. Entendu de cette façon, le concept vulgaire de phénomène n'est autre chose que ce qui se montre dans les apparitions, dans les *Erscheinungen*, terme précisément emprunté par Kant. Le concept phénoménologique de phénomène consiste quant à lui en une « mise à plat » du phénomène. Il ne saurait y avoir d'« arrière-plan » à ce qui se montre, à ce qui se manifeste. Toujours dans une perspective kantienne, le phénomène de la phénoménologie, plutôt que de renvoyer à un arrière-plan, serait implicite — donc non explicité — et se montrerait conjointement aux apparitions, quoique « non thématiquement ». Qu'est-ce à dire ?

Le phénomène au sens vulgaire se présente, se manifeste et tombe sous l'intuition empirique. Mais est *implicite* à ce phénomène, à cet étant qui se montre — donc se montre toujours conjointement à lui — le concept phénoménologique de phénomène, c'est-à-dire le phénomène de l'être de cet étant. Autrement formulé : l'être se manifeste toujours déjà par et à travers l'étant mais lui demeure *implicite*, non encore porté au jour, non encore livré en lui-même pour ce qu'il est. Ce phénomène, Loreau le comprend en tant que

ce qu'il « désigne alors un *a priori* implicite qui s'est positivement montré et que la pensée a pour tâche de porter à la manifestation expresse ¹. » Cet *a priori* est précisément l'être de l'étant qui demeure toujours à débusquer. Ainsi, ce qui sera saisi ne sera plus uniquement un étant (entendre un phénomène au sens vulgaire), mais bien le caractère d'être de l'étant.

Dès lors, on comprend mieux pourquoi le concept phénoménologique de phénomène et le concept vulgaire de phénomène s'accouplent et forment une unité structurelle : le phénomène de la phénoménologie n'a de chance de se laisser saisir qu'à partir du phénomène vulgaire. La phénoménologie heideggérienne a donc essentiellement pour fonction de rendre manifeste ce qui d'abord et le plus souvent ne se thématise pas, ce qui est implicite . Elle a pour fonction d'explicitier ce qui doit être expressément mis en lumière, ce qui demeure inaperçu. La phénoménologie doit remplir la tâche de mettre au jour le sens et le fondement de l'étant (phénomène vulgaire), c'est-à-dire de rendre manifeste ce qui, dans ce qui se montre, ce qui apparaît, demeure non manifeste mais présent, c'est-à-dire l'être. L'être de l'étant n'est donc pas un phénomène empirique, mais ce qui fait en sorte que l'étant puisse se montrer ; il est le *se-manifester* du phénomène empirique, le *se-montrer-en-soi* qui demeure sans cesse inaperçu et qui, jusqu'à maintenant, n'a pas été conçu. Il s'agit donc du « phénomène du phénomène ». Le phénomène de la phénoménologie est donc le phénomène du phénomène — *le pur et simple mouvement de la manifestation*, l'être de l'étant. Il faut donc, à partir du phénomène vulgaire (donc de la forme de l'étant), remonter à sa source et débusquer *ce qui le fait*

¹ *Op. cit.*, LOREAU, p. 267.

surgir, ce qui fait de lui un événement ontologique, ce qui fait qu'il est un *s'accomplir*, un déroulement de l'action d'être qui toujours déjà se manifeste.

Aussi nous faut-il constater l'essentielle fragilité de ce « phénomène » ; étant ce qui se dérobe et ce qui échappe au regard traditionnel, le phénomène de l'être est ce qui non seulement se camoufle mais ce qui, de surcroît, passe *pour ce qu'il n'est pas*. L'être est non seulement ce qui se recouvre mais surtout ce qui se travestit — ou se laisse travestir. C'est alors que le phénomène devient *apparence*, un *Schein* dont la teneur a été plus haut caractérisée. Le *Schein*, ou le phénomène entendu en terme d'*apparence* est précisément ce qui soumet le *Dasein* à l'emprise de l'illusion , c'est-à-dire que le phénomène peut vraiment se montrer de façon telle que lorsqu'il se montre, il se montre tel qu'il n'est pas. Or ce « phénomène » est le phénomène de l'être. Non pas que le l'être en tant que phénomène puisse, de façon totalement intrinsèque, se montrer sous divers déguisement, se montrer tel qu'il n'est pas, se dissimuler ; mais il est plutôt selon Heidegger, ce

« qui en un sens privilégié demeure retiré, ou bien retombe dans le *recouvrement*, ou bien ne se montre de manière *dissimulée*. [...] Il peut être recouvert au point d'être oublié, au point que la question qui s'enquiert de lui et de son sens soit tue. Ce qui par conséquent requiert, en un sens insigne et à partir de sa réalité la plus propre, de devenir phénomène, c'est cela dont la phénoménologie s'est thématiquement "emparée" comme de son objet¹. »

Ce recouvrement et cette dissimulation du phénomène de l'être est en fait le concept complémentaire (contre-concept ou *Gegenbegriff*), c'est-à-dire que le recouvrement de l'être, du sens de l'être en tant que phénomène dem

¹ ET, p. 47.

eure inévitable, étant donnée la constitution même du *Dasein*. Le découverte du sens de l'être s'inscrit certes toujours comme une possibilité mais sa substantielle fragilité fait en sorte qu'il est, d'abord et le plus souvent, recouvert, dissimulé. En d'autres termes, le *sens originel de l'être* se voit recouvert par une multiplicité d'autres sens qui, en fait, sont déracinés de leur sol. Ces sens qui s'additionnent par couches successives au sens véritable de l'être ne sont rien d'autres que ces sens transportés par une tradition philosophique et métaphysique dont la portée demeure sans cesse mal évaluée. Le propre d'une tradition étant de transmettre à travers les âges, ce qu'elle transmet se transforme souvent en croyances qui elles-mêmes demeurent invérifiées et dont la connaissance du bien-fondé fait défaut ou est carrément absente. De cette façon, ce que transmet la tradition se transforme en des croyances et des thèses « flottant en l'air » qui sont véhiculées sans qu'aucune raison critique n'ait pu faire œuvre de remise en cause. Ce qui préoccupe donc Heidegger, c'est de remettre en cause le sens de l'être, la signification originelle et effective de l'être, si une telle signification peut se porter au jour. Selon Heidegger, la tradition philosophique et métaphysique, à la suite de Platon et Aristote, et malgré leurs efforts, n'a pu faire autrement que d'oublier et de transformer la question du sens de l'être, celle-ci étant, comme nous l'avons fait observer, ce qui est certes susceptible de se découvrir mais elle est également celle qui, en contrepartie, chute dans le recouvrement. La question du sens de l'être est donc cette question qui retombe dans l'oubli et qui devient « banale » et pour ainsi dire évidente. C'est d'ailleurs ce qui ressort du § 1 de l'Introduction à *Être et Temps* où il est fait état des trois préjugés qui obstruent l'accès au renouvellement de la question de l'être. Mais à quoi tient cette rechute dans

l'oubli de la question du sens de l'être ? Comment se fait-il que la tradition ne parvienne pas à rescaper cette question et à la maintenir au rang des recherches insignes ? La réponse à cette question est à chercher du côté de la constitution du *Dasein* dont nous avons plus haut discuté et de son existence inauthentique.

Nous avons vu que la fondation d'une véritable ontologie, donc d'une reconquête du sens de l'être, de la question de l'être, doit passer par le détour obligé de l'analyse existentielle du *Dasein*, c'est-à-dire l'analyse du fondement de l'être du *Dasein* qui est également examen du rapport qu'entretient le *Dasein* à son propre être. Il a été mentionné que le *Dasein*, en tant qu'étant se sachant et se comprenant comme *être là*, entretient un rapport à soi qui est inauthentique. Or cette marque de la finitude se répercute négativement sur le *Dasein* : celui-ci est un être s'obstinant à vouloir *oublier* la mort (sa mort) comme possibilité la plus propre. Le *Dasein* préfère se mécomprendre et travestir sa propre réalité et son propre devenir, s'oubliant ainsi lui-même pour se réfugier dans le bavardage (dans le « On »), l'équivoque et les idées reçues. Permettons-nous cette citation :

« À la constitution d'être du *Dasein* appartient l'échéance. De prime abord et le plus souvent, le *Dasein* est perdu dans son "monde". Le comprendre, en tant que projet vers les possibilités d'être, s'est déporté dans cette direction. L'identification au On signifie la souveraineté de l'être-explicité public. Le découvert, l'ouvert est soumis à la dissimulation et à la fermeture du bavardage, de la curiosité et de l'équivoque. L'être pour l'étant n'est pas éteint, mais il est déraciné. L'étant n'est pas complètement retiré — il est précisément découvert, mais en même temps dissimulé ; il se montre — mais sur le mode de l'apparence ¹. »

¹ ET, p. 164.

Cette mécompréhension volontaire se traduit pour le *Dasein* soit par une *fermeture* au sens de son propre être (dont le propre est justement d'être fini ; le *Dasein* étant un être temporalement fini) soit par un *travestissement* du sens de son être, c'est-à-dire que le *Dasein* trouvera dans le bavardage, les idées reçues et l'équivoque un sens moins « douloureux » ou moins pénible à son être. Et si ce n'est dans le bavardage ou l'équivoque, le *Dasein* trouvera un succédané au sens véritable de son être au sein de la tradition philosophique elle-même, tradition qui, jusqu'à Heidegger (selon sa prétention), aura compris et conçu l'être — et par conséquent l'homme — en termes de permanence et de *fondement* indubitable à la connaissance, donc en tant que rapport de stabilité. En conséquence, toutes ces substitutions finissent par occulter ce phénomène de l'être compris à partir du temps; les sens souvent fortuits qui lui sont attribués finissent par masquer les fondements véritables de la question du sens de l'être.

Ceci révèle dans toute son ampleur l'ambivalence constitutive du *Dasein* : il se trouve conjointement dans la vérité de l'*être-découvert* en tant qu'elle est toujours susceptible de pourvoir sens et fondement à son existence. Mais sa constitution et son mode d'existence inauthentique qui le font buter sur son monde — monde qui sert ultimement de miroir au sens où le *Dasein* s'interprète d'abord et le plus souvent en fonction de ce qui l'environne et non en fonction de sa propre existence dont il doit prendre l'entière responsabilité — font en sorte que cette ouverture à l'être qu'est le *Dasein* devient fermeture et qu'il se dissimule alors la vérité à lui-même. Il se trouve alors dans la non-vérité c'est-à-dire dans un rapport à l'*être-recouvert*, dissimulé. C'est pourquoi « la

libération de l'être originaire du *Dasein* doit bien plutôt être disputée à la tendance explicitative ontico-ontologique échéante ¹. »

La reconquête de la signification originelle du sens de l'être doit nécessairement être introduite par l'analyse existentielle du *Dasein*. En tant que rapport à l'être, le *Dasein* siège dans sa vérité (celle de l'être) et dans sa non-vérité en tant qu'il demeure également fermeture. C'est donc sur cette oscillation obstinée que repose la possibilité ultime du *Dasein* de l'homme : en tant qu'ouverture toujours possible et fermeture quasi certaine, l'homme fragilise l'accès à son être. Étant le lieu ontologique par excellence, le *Dasein* se doit de prendre la pleine responsabilité du rapport à l'être par lequel il est constitué, il doit se comprendre dans son être pour ensuite comprendre le sens de l'être en général, le sens de l'être du « monde » dans lequel il est toujours déjà et sur lequel, nous le réaffirmons, il tend à s'interpréter.

3.3. La phénoménologie est une ontologie

La phénoménologie heideggerienne est donc une ontologie. Comme l'affirme Heidegger lui-même : « La phénoménologie est le mode d'accès à et le mode légitimant de détermination de ce qui doit devenir le thème de l'ontologie. *L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie* ². » Phénoménologie : faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même. Autrement énoncé et tenant compte de l'analyse existentielle sur laquelle repose toute entreprise non seulement ontologique mais également ontique ou scientifique : (phénoméno-logie) : le *Dasein* qui se

¹ ET, p. 221.

² ET, p. 47.

montre tel qu'il se montre à partir de lui-même. Permettons-nous une autre formule : phénoméno-logie : Le *Dasein* qui se montre tel qu'il est, en son être propre; le *Dasein* qui opère l'automonstration du sens de son propre être dans et à travers ce qu'il est, c'est-à-dire qu'en tant que lui-même véritable rapport à l'être. Enfin, c'est le *Dasein* assumant le fait qu'il est un *là* par lequel doit se montrer le sens de son être ; laisser venir à la parole, à la manifestation le rapport à l'être qu'il est toujours déjà. Ce sera donc dans et par le *Dasein* que pourra s'exécuter l'injonction phénoménologique par excellence : « Aux choses mêmes ! » qui ici ne signifie rien d'autre que : voyons de quoi il retourne de l'homme et de son *Dasein*. Voyons comment se constitue l'être de l'homme, être par lequel son « monde » obtient un sens. Sachant qu'il est avant tout rapport à l'être, qu'il se comprend dans un rapport à l'être, voyons comment reconquérir, par et dans le *Dasein*, le sens et le fondement de l'étant, c'est-à-dire l'être.

De même, l'être en tant que phénomène se traduit de la façon suivante : l'être n'est pas une évidence, il n'est pas un phénomène au sens où l'entend la phénoménologie husserlienne c'est-à-dire comme ce qui se donne dans l'intuition originaire ; la phénoménologie heideggérienne prend le contre-pied de cette position : elle invite plutôt à thématiser ce qui d'abord et le plus souvent *ne* se montre *pas*. Le développement de cette phénoménologie est tel qu'il revêt un caractère héroïque voire, de l'aveu même de Heidegger, un caractère violent, et ce, en vertu du fait que la mise en lumière des structures du *Dasein* en tant que rapport à l'être doit se conquérir contre sa propre tendance au recouvrement.

Il s'agit donc pour le *Dasein* de déjouer cette propension au recouvrement, de déjouer cette tendance à l'inauthenticité par un engagement authentique. Le *Dasein* se convoquant lui-même de cette façon s'octroie la possibilité de se reconnaître en tant que victime de cette iniquité envers lui-même, et se *devine* à tout le moins submergé dans ce qui lui est à la fois étranger et à la fois bien connu. Or, réside dans le fait que le *Dasein* soit apte à se *deviner* en tel déséquilibre — en un tel danger, disons-le — en regard de ses possibilités les plus propres, la clé lui permettant de croître en authenticité et en responsabilité. Ainsi, il s'agit pour le *Dasein* de reconnaître cette difficulté qui vient confirmer que « *l'étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes est ontologiquement le plus lointain et ontiquement le plus proche*¹. » Cet étant exemplaire qu'est le *Dasein* aura à franchir cette distance le séparant de sa connaissance ontologique de lui-même toujours possible. Cette connaissance devra s'affiner et se confirmer tout comme celle du sens d'être de son monde. Cette précompréhension ontologique que le *Dasein* possède toujours déjà, aura à se transformer en compréhension de lui-même en son être le plus propre. C'est pourquoi, en tant que lieu de l'être, en tant que lieu toujours possible qui laisse se montrer son être de façon telle que ce dernier puisse se montrer tel qu'il est, le *Dasein* aura à faire œuvre d'explicitation. Il devra en quelque sorte comparaître devant lui-même, en tant que lieu ontologique par excellence, et devra accomplir la tâche de s'autoexpliquer, tâche qui ne peut s'accomplir, selon Heidegger, que par et dans la compréhension et dans l'appréhension de

¹ ET, p. 221.

la quotidienneté moyenne du *Dasein*, c'est-à-dire à travers sa facticité. L'analyse de cette explicitation de l'existence — de l'herméneutique du *Dasein* — sera l'objet de notre quatrième et dernier chapitre.

CHAPITRE IV

En chemin vers une herméneutique

Notre réflexion nous a conduit à reconnaître à quel point le *Dasein* est le foyer de toutes les possibilités, de toutes ses possibilités. Nous entendons ici le terme « possibilité » dans sa pleine densité, c'est-à-dire en tant qu'il représente pour Heidegger l'axe silencieux à partir duquel le *Dasein* se comprend comme un projet, c'est-à-dire bien sûr comme l'*accomplissement* authentique, toujours susceptible de s'épanouir, de son propre pouvoir-être. Inversement, il a également été souligné que le *Dasein* renonce de façon fugitive à ce pouvoir-être. En effet, la possibilité ne renferme-t-elle pas en elle-même le germe de son propre avortement, c'est-à-dire l'impossibilité ? Aussi, nous faut-il admettre que résulte de ce renoncement l'opacité du *Dasein* en regard de lui-même ; fuyant ses virtualités les plus authentiques, le *Dasein* se fuit lui-même. Le *Dasein* qui se fuit revient à dire que le *Dasein* se ferme les yeux sur lui-même. Cet aveuglement intempestif et délibéré le soumet à une mécompréhension de lui-même tout comme à celle de son monde. C'est ainsi que se voit sans cesse confirmée la dictature du reflet (le *Schein*) : le *Dasein* « bute » sur son monde et « s'interprète réflexivement à partir de lui ». De la sorte, le *Dasein* s'évite la tâche fastidieuse — mais d'autant plus noble et urgente — de se prendre en main et de réaliser qu'il est *là*. Il est appelé à se comprendre et à comprendre son monde. En ce sens, il est sommé de s'ouvrir à son être, le comprendre

étant, selon le mot de Heidegger, un « projeter, le mode d'être du *Dasein* où il *est* ses possibilités comme possibilités ¹. »

4.1. Le comprendre ou la compréhension

Tout d'abord, le comprendre en tant que mode d'être ne signifie rien d'autre, sinon que le *Dasein*, en ses structures fondamentales, est un rapport à l'être qui comprend. Le comprendre est chez Heidegger un existentiel, c'est-à-dire une modalité incontournable et structurelle de l'être du *Dasein*. En d'autres termes, ce dernier *se caractérise comme un comprendre*. Comme l'évoque à ce titre Heidegger : « si nous interprétons celui-ci comme existentiel fondamental, cela signifie en même temps que ce phénomène est conçu comme un mode fondamental de l'être du *Dasein* ². » Le comprendre est donc inhérent et constitutif du *Dasein* ; il est le principal agent de liaison avec lui-même et le monde dans lequel il se meut. En tant que modalité fondamentale du *Dasein*, le comprendre entendu dans cette acception se distingue radicalement d'un comprendre au sens purement cognitif ou épistémique du terme, c'est-à-dire comme saisie strictement intellectuelle. Il y a déplacement chez Heidegger du mode épistémologique du comprendre à un mode ontologique, le second venant fonder le premier, libérant ainsi la « condition apriorique de la possibilité non seulement des sciences qui explorent l'étant qui est de telle ou telle manière et se meuvent alors toujours déjà dans une compréhension de l'être, mais encore des ontologies mêmes qui précèdent les sciences antiques

¹ ET, p.120.

² ET, p.118.

les fondent ¹. » La compréhension serait un *a priori* au sein du *Dasein*. Plus exactement, le comprendre ou la compréhension est avant tout au sein du *Dasein* une *précompréhension*. Qu'en est il au juste ?

Jeté dans l'existence, le *Dasein* se meut toujours déjà dans son monde ; le *Dasein* est un être-au-monde. Mais le monde du *Dasein* n'existe que parce qu'il y a *Dasein* ; le monde n'est horizon de significations que dans la seule et unique mesure où le *Dasein* donne sens à ce qu'il rencontre et, de fait, « donner sens » est déjà la marque indélébile de la compréhension du monde, ou, à tout le moins, de sa *précompréhension*. Donner sens consiste pour le *Dasein* à accorder d'emblée à ce qui se présente à lui et à ce qu'il rencontre un rôle prépondérant et fondamental dans l'exercice et dans l'atteinte de ses possibilités les plus propres. Autrement dit, est révélée au *Dasein* la signification du monde dans lequel il se situe et dans lequel il œuvre et où son œuvre et son affairerment sont appelés à prendre un sens. Mais cette signification n'est encore qu'incomplète. Selon Heidegger, le *Dasein* reconnaît son monde ambiant, c'est-à-dire qu'il lui accorde reconnaissance au sens où, fondamentalement, il ne lui demeure jamais étranger, car le monde ambiant est ce monde de la banalité quotidienne où se manifeste originairement toute compréhension.

Le *Dasein* plongé dans son quotidien exerce une compréhension implicite de son monde. Mais étant un mode d'être, le comprendre demeure un comprendre en déficit d'un thème explicitement donné ; le comprendre s'effectue dans et par un *Dasein* affairé dans son quotidien, un *Dasein* préoccu-

¹ ET, p. 32.

pé par les aspects pratiques de son existence. Or, c'est justement au sein de ces aspects pratiques que se révèle la manifestation première de ce comprendre. À ce titre, reprenons l'illustration de l'outil — c'est-à-dire *l'être-à-portée-de-main* — donnée par Heidegger au § 15 d'*Être et temps* en nous interrogeant tout d'abord sur le mode d'être de l'outil. En effet, un marteau n'est jamais qu'un simple marteau, un outil n'est jamais qu'un simple outil ou une simple chose (πράγμα) :

« Le mode d'être de l'outil doit être dégagé. Ce que nous ferons en prenant pour fil conducteur une délimitation préalable de ce qui fait d'un outil un outil, l'ustensilité. *Un* outil, en toute rigueur cela n'existe pas. À l'être de l'outil appartient toujours un complexe d'outils au sein duquel il peut être cet outil qu'il est. L'outil est essentiellement "quelque chose pour...". Les diverses guises du "pour..." comme le service, l'utilité, l'employabilité ou la maniabilité constituent une totalité d'outils. Dans la structure du "pour..." est contenu un renvoi de quelque chose à quelque chose ¹. »

Cette structure de renvoi ou du « pour... » marque l'outil du sceau de son appartenance à un ensemble qui le dépasse toujours. Les choses ne se présentent jamais à nous exemptes de toute signification et de façon totalement indifférente. Au contraire, les choses sont toujours déjà comprises ou entendues comme pouvant s'utiliser *en vue de quelque chose d'autre*. En soi, l'outil ne peut être considéré isolément et en retrait de tout ; il renvoie toujours, selon Heidegger, à une autre réalité qu'à lui-même ; l'outil est lié à un ensemble à l'intérieur duquel il s'inscrit et se reconnaît comme tel. Ne se référant à aucun ensemble, l'outil ne saurait même pas être compris comme

¹ ET, p.71.

tel ; l'outil ou l'être-à-portée-de-main renvoie toujours à un travail significatif, à qui est donné un sens:

« c'est l'ouvrage, c'est l'étant à chaque fois à produire qui est l'objet primaire de la préoccupation, donc aussi l'à-portée-de-main ; c'est l'ouvrage qui porte la totalité de renvois au sein de laquelle l'outil fait rencontre ¹. »

4.2. Du *comme* apophantique au *comme* herméneutique

Ainsi, le *Dasein* dans son commerce avec les choses comprend toujours ces dernières comme servant à autre chose, *comme* des choses qui s'utilisent de diverses façons. Ce *comme* est constitutif du phénomène de la compréhension chez le *Dasein*. Dans et par ce *comme*, le *Dasein* interprète et instrumentalise à des fins précises le commerce avec son monde. Ce *comme* implicite est le *comme* herméneutique ou existential-herméneutique par opposition au *comme* apophantique ². Comme le souligne à cet égard J. Grondin :

« Ce *comme* herméneutique est ce qui se retrace en amont de l'énoncé. Il s'agit de cette compréhension non encore portée au jour par l'énoncé théorique. Plus originairement que le *comme* apophantique, c'est dire que l'interprétation des phénomènes qui trouve à se déposer dans des énoncés, opère un *comme* herméneutique qui accomplit une précompréhension élémentaire et pratique dans l'ordre de la préoccupation quotidienne ³. »

Le *Dasein* se tire d'affaire en grande partie grâce à cette précompréhension élémentaire qu'il possède de son monde. Le monde du *Dasein* revêt un sens, de même que son comportement. Le comportement du *Dasein* sera mis de l'avant par cette précompréhension ; cette intelligence

¹ ET, p. 72.

² ET, p.127 et cf. supra chap. 2.

³ GRONDIN J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1993, p.135.

implicite n'est autre chose que le monde toujours déjà révélé au *Dasein* se situant dans son existence. C'est cette connaissance furtive mais efficace du monde que le *Da-sein* retrouve toujours déjà en lui-même, connaissance qui illustre la structure d'anticipation du comprendre. Le *Dasein* anticipe ce qui lui advient et ce à quoi il s'affaire. En somme, comme le signale Grondin : « La logique du comme est donc essentiellement prélangagière ¹. » C'est dans et par elle que s'établit l'horizon de sens que prête le *Dasein* à son comportement, à ses activités bref, à son monde. Le *Dasein* se sert donc de son monde pour s'accomplir, pour devenir ce qu'il est.

4.3. Le souci

Or, de par sa structure propre, cette compréhension implicite au *Dasein* telle que nous l'avons examinée émane plus exactement du *souci* que ce dernier entretient envers lui-même. Le *Dasein*, en tant qu'être jeté, demeure un être conscient de son être et, selon le mot de Heidegger, un être pour lequel il y va en son être de cet être même. Ce souci que cultive le *Dasein* envers sa propre existence tient au fait que par et dans son comprendre anticipatif, il se fait également *pro-je-tant*. Être jeté dans le monde, le *Dasein* projette, c'est-à-dire que la compréhension — ou plutôt la précompréhension — qu'il a du monde l'amène à prévoir et ainsi prendre les devants sur ce qui vient à sa rencontre, sur le monde envers lequel il projette intelligibilité et sens. La compréhension possède cette particularité de projeter ; elle est *projection*. Ce caractère projetant de la compréhension est en quelque sorte le sillon tracé par le souci dans la

¹ UH, p. 135.

préoccupation affairée du *Dasein*. Par le souci qui le définit, le *Dasein* « est un être-déjà-en-avant-de-soi-dans (un monde) en tant qu'être-auprès (de l'étant faisant rencontre à l'intérieur du monde) ¹. »

Par voie de conséquence, comprendre est également la tension essentielle qui habite le *Dasein*. Par la compréhension du monde qui s'exerce et qui se meut en lui, le *Dasein* comprend qu'il peut s'affairer et prendre place dans cet horizon qui fait sens pour lui; le *Dasein* comprend alors qu'il est rapport à ce monde, qu'il est rapport à son monde. Comme nous l'avons plus haut évoqué, le *Dasein* se meut toujours déjà dans un monde qui lui « parle ». En tant que rapport au monde anticipant, le *Dasein* se projette. En tant qu'être-déjà-en-avant-de-soi, le *Dasein* est aussi cet être qui n'est-pas-encore. Or ce n'être-pas-encore résume le caractère de pouvoir être du *Dasein* qui s'exerce par et dans sa compréhension : si le *Dasein* se trouve dans son existence à n'être-pas-encore, cela désigne que s'ouvre à lui le vaste horizon de ses possibilités, de son pouvoir-être selon diverses guises ; le monde qu'il découvre et qui se trouve toujours en vue des possibilités que lui offre son existence est lui-même toujours une virtualité que le *Dasein* a toujours déjà projetée, conséquence de la structure existentielle du comprendre qui est, en son essence, *projet* (*Entwurf*) :

« Le caractère de projet du comprendre constitue l'être-au-monde du point de vue de l'ouverture de son Là comme Là d'un pouvoir-être. Le projet est la constitution existentielle d'être de l'espace de jeu du pouvoir-être factice. Et en tant que jeté, le *Dasein* est jeté dans le mode d'être du projeter ². »

¹ *ET*, p. 224.

² *ET*, p. 120.

Ce pouvoir-être du *Dasein* se fondant sur l'anticipation et le souci — donc dans la compréhension — résulte de cette ouverture au monde dans laquelle il est toujours situé. Par ce sentiment de sa situation, le *Dasein* s'ouvre au monde et se sent donc concerné par la découverte du monde comme totalité de sens, comme horizon indépassable de ses possibilités les plus propres. Comme l'évoque à ce titre Heidegger :

« Affection et comprendre caractérisent, en tant qu'existenciaux, l'ouverture originaire de l'être-au-monde. Selon la guise de l'être-intoné, le *Dasein* "voit" des possibilités à partir desquelles il est. C'est dans l'ouvrir projetant de telles possibilités qu'il est à chaque fois déjà intonné. Le projet du pouvoir-être le plus propre est remis au fait de l'être-jeté dans le Là¹ »

De même, en tant qu'être-jeté et situé, le *Dasein* se voit confirmé dans sa facticité. Il est jeté dans l'existence et pour ainsi dire jeté dans ce monde qu'il comprend toujours déjà quoique non thématiquement. Le *Dasein* est donc jeté dans cette compréhension et, par le fait même, jeté au sein de ses projets, dégageant de la sorte la compréhension de sa situation historique, laquelle prescrit les perspectives où baigne d'emblée le *Dasein*.

« Ces perspectives, le plus souvent disponibles de manière implicite, dans lesquelles la vie factuelle pénètre 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 souci². »

Ainsi, le souci du *Dasein* ek-sistant se veut en quelque sorte le moteur de toute compréhension ou toute précompréhension ; le *Dasein* existe donc toujours à l'intérieur d'un monde où il est dans la perspective de ses propres

¹ ET, p. 121.

² HEIDEGGER M., *Anzeige*, p. 241, cité par Jean Grondin, *UH*, p.137.

possibilités, c'est-à-dire en vue de lui-même. Tout ce qu'il découvre dans son monde vient coïncider et servir à l'élaboration de ses possibilités et à l'appropriation de lui-même en tant qu'ouverture à l'être en général mais aussi à l'être de sa propre compréhension :

« Dans l'en-vue-de-quoi, l'être-au-monde existant est comme tel ouvert, et c'est cette ouverture qui a été nommée le comprendre. Dans le comprendre de l'en-vue-de-quoi, la significativité qui s'y fonde est conjointement ouverte. [...] En-vue-de quoi *et* significativité sont ouverts dans le *Dasein*, cela veut dire : le *Dasein* est un étant pour lequel, en tant qu'être-au-monde, il y va de celui-ci même ¹. »

4.4. De la compréhension à l'explicitation

Mais cette précompréhension qui œuvre de façon souterraine au sein du *Dasein* est également à élucider. Le *Dasein* a beau être affecté d'une compréhension qui d'emblée se manifeste en lui pour le guider en son monde, il demeure toutefois nécessaire aux yeux de Heidegger de s'interroger sur les présupposés d'une telle compréhension. La structure de cette compréhension anticipante qui émerge et qui silencieusement cherche à donner sens au monde ambiant du *Dasein* doit être élucidé pour ce qu'elle est. Formulé différemment, la compréhension doit répondre à cette exigence de se comprendre elle-même ; elle doit s'autoexpliquer, exercice devant se déployer par et dans le *Dasein*. Aussi, contrairement à cette compréhension constitutive du *Dasein* qui toujours se trouve là d'emblée et qui lui est prédonnée, nous pourrions affirmer que l'explicitation relève quant à elle d'une *résolution* du *Dasein*. L'explicitation — ou l'interprétation — se veut être le développement de la

¹ *ET*, p. 118.

compréhension ; l'interprétation émerge et prolonge la compréhension ; la première vient s'approprier la seconde ou, en d'autres termes, l'interprétation est le travail de la compréhension qui se comprend elle-même. Heidegger tourne ainsi le dos à la tradition herméneutique voulant que la compréhension soit ce qui est visé par l'interprétation (que la compréhension soit l'aboutissement de l'interprétation). Heidegger assigne donc une tâche résolument critique à l'herméneutique : la compréhension, se développant et devenant explicitation, doit faire preuve d'autocritique et mettre en lumière les présupposés sur lesquels elle s'établit, présupposés relevant de la situation du *Dasein* dans son Là, dans l'historicité de son existence. En effet, selon Grondin,

« La compréhension, en tant que résultante du souci de l'existence, jouit de la possibilité de se développer pour elle-même, c'est-à-dire de se comprendre de manière expresse. L'interprétation, au sens bien heideggérien, ne sera rien d'autre que la mise en lumière, le déroulement (*Anslegung*) de ce qui avait été implicitement compris¹. »

L'herméneutique heideggérienne opère donc de telle façon qu'une de ses ambitions premières est de rendre la compréhension transparente à elle-même et, conséquemment, de débusquer le thème de ce qui a seulement été toujours déjà « précompris » par le *Dasein* ; l'explicitation développe ce qui a toujours été révélé au *Dasein* dans sa précompréhension. L'explicitation est le moment second et coextensif de la compréhension, moment visant à justement expliciter et à assurer à la compréhension son statut propre de

¹ *UH*, p. 138.

compréhension, c'est-à-dire en tant qu'ouverture du *Dasein* sur son Là et ses possibilités :

« Dans l'explicitation, le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais lui-même. L'explicitation se fonde existentiellement dans le comprendre, celui-ci ne naît pas de celle-là. L'explicitation n'est pas la prise de connaissance du compris, mais l'élaboration des possibilités projetées dans le comprendre ¹ »

Cela implique non seulement que l'explicitation est une prise en charge de la compréhension en tant que telle, mais que se voit de surcroît assumé le souci en tant que moment fondateur du comprendre, le souci en tant que moteur de la structure anticipative du comprendre. L'explicitation est cette mise en lumière franche et nécessaire de cette structure antépédicative du comprendre. En tant que compréhension s'assumant complètement, elle dévoile et met au jour ce qui se trame derrière le verbe et entend positionner et éclairer le *Dasein* compréhensif dans sa situation d'être compréhensif. L'herméneutique ainsi comprise représente cette possibilité de reconquête dont peut bénéficier le *Dasein* ; une reconquête des soubassements de sa compréhension mais — et surtout — une reconquête passant au crible les motifs de sa compréhension. C'est alors « que l'on peut espérer contrôler la domination souterraine que pourraient exercer sur la compréhension des préjugés non élucidés, susceptibles d'obstruer l'autonomie spécifique d'un texte ². » Ainsi, l'explicitation a-t-elle entre autres objectifs de clarifier la position du *Dasein*, sa compréhension vis-à-vis lui-même, mais elle a également, par ce fait, cette autre tâche de rendre — de sauvegarder devrions-

¹ ET, p.122.

² UH, p.139.

nous dire — l'altérité d'un texte, c'est-à-dire respecter l'hétérogénéité d'un texte par rapport au *Dasein* pour qu'une saine confrontation puisse avoir lieu, afin que l'intégrité du texte soit préservée de la contamination possible de la mécompréhension qui gît en tout *Dasein*¹.

4.5. Le cercle herméneutique

Ce retour réflexif et critique opéré sur la structure de la compréhension évoque directement le concept du fameux cercle de la compréhension dit « cercle herméneutique » (c'est-à-dire la relation formelle entre le tout et ses parties) qui a été revu et corrigé par Heidegger.

La tradition herméneutique classique (comprendre : l'historicisme) avait — notamment par l'entremise de Schleiermacher et Dilthey — affirmé que l'interprétation ne pouvait être totalement exempte de tout présupposé. En somme, l'historicisme avait en quelque sorte établi et normalisé l'idée que l'interprétation était inévitablement aux prises avec de nombreux préjugés. Mais ce que l'historicisme a omis, c'est que cette interprétation non dépourvue de présupposés ne peut s'exercer *sans* qu'ait déjà eu lieu cette précompréhension propre au *Dasein*, la compréhension anticipante et l'explicitation formant un *tout*. Le cercle herméneutique n'est pas conçu par Heidegger comme aboutissant à une aporie. Comme l'évoque Gadamer, il faut comprendre au contraire que l'expression heideggérienne du cercle herméneutique

« ne formule pas en premier lieu une exigence qui concernerait la pratique de la compréhension, elle décrit la forme d'accomplissement

¹ *UH*, p.139.

de l'interprétation compréhensive elle-même. La pointe de la réflexion herméneutique de Heidegger est moins de prouver qu'il y a un cercle, que de montrer que ce cercle a un sens ontologique positif ¹. »

Voir dans ce cercle une aporie, c'est donc méconnaître son rôle positif dans l'interprétation. Il y va, par et dans ce cercle, de l'accomplissement positif de la façon même d'être-au-monde ; il est ce par quoi doit nécessairement passer la possibilité de tout développement de la compréhension ; le cercle herméneutique ne saurait être autre chose que l'illustration de la *quête de sens* que la compréhension engage en regard d'elle-même ; il vise à tirer les conditions essentielles de toute compréhension de cette opacité si caractéristique au *Dasein*. C'est ce qui fait dire à Heidegger que « ce qui est décisif, ce n'est pas de sortir du cercle, c'est de s'y engager convenablement ² » car s'y engager convenablement, dirons-nous à notre tour, c'est toujours y engager notre existence, le comprendre étant l'expression par laquelle le *Dasein* est en quête de ses possibilités les plus propres, en quête de l'authenticité qui lui fait si souvent défaut.

Heidegger rétablit donc la dignité du cercle herméneutique en lui imputant la tâche du comprendre en tant qu'engagement ontologique du *Dasein* en regard de lui-même. Ceux qui ont vu dans le cercle herméneutique une aporie ou l'expression du fameux cercle vicieux ont tous déjà eux-mêmes été victimes de leurs préjugés ; ils ont recouvert, obstrué l'authentique signification du comprendre en tant qu'ouverture à un monde de sens par l'interprétation logiciste du cercle. S'en tenir à cette unique conception du

¹ GADAMER H.-G., *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1996, p.287.

² *ET*, p. 124.

cercle est faire preuve d'un esprit réducteur, d'un esprit « déchéant », selon le mot de Heidegger, qui mécomprend la structure de rapport à l'être qu'est le

Dasein car

« en lui s'abrite une possibilité positive du connaître le plus originaire, qui bien entendu n'est saisie comme il faut qu'à condition que l'explicitation ait compris que sa tâche première, constante et ultime reste non pas de se laisser pré-donner la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation par des "intuitions" ou des concepts populaires, mais, en les élaborant, d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes ¹. »

Or, ces « choses mêmes » ne sont rien d'autre que l'expression de la vieille maxime phénoménologique. L'herméneutique a désormais tout à voir avec la phénoménologie. On aura compris qu'une de ses tâches en est une de *destruction* des prétendues validités populaires et construites à l'avance qui se sont imposées au *Dasein*. Mais faire œuvre de destruction est également et souvent aménager un nouvel espace. La phénoménologie prenant le virage herméneutique ne « suspend » plus rien ; il n'y plus réduction ou *epochè*. Il y va désormais du *Dasein* qui s'explicite sa propre existence par et pour lui-même.

4.6. Du tournant herméneutique de la phénoménologie à la transparence ontologique du *Dasein* : l'appropriation possible du sens de l'être

Si l'explicitation est le mouvement de la compréhension qui revient sur elle-même pour mieux se comprendre, il ne faut toutefois pas omettre que cette compréhension est celle du *Dasein*. Le *Dasein* s'assumant comme étant cette compréhension anticipante qui fait retour sur elle-même dans le but de

¹ *ET*, p. 124.

dégager les présupposés sur lesquels repose sa compréhension répond à l'impératif qui doit régir toute existence authentique . Le *Dasein*, nous l'avons vu, doit faire œuvre critique vis-à-vis de lui-même. Étant la courroie de transmission de préjugés issus de la tradition, le *Dasein* doit tenir pour acquis qu'il ne saurait aussitôt faire preuve d'une complète autonomie dans sa compréhension exercée quotidiennement sur lui et sur son monde ; le *Dasein* est d'emblée à la merci des conceptions héritées de la tradition dont il ne peut évaluer justement la portée et l'efficace qui travaille toujours déjà en lui. Mais le *Dasein* ne doit pas entièrement s'écarter de cette tradition qui trop souvent l'alourdit ; cela relèverait de toute façon d'une utopie et serait tout simplement anti-philosophique. Il importe plutôt de réaliser, comme le laisse entendre Gadamer dans *Vérité et Méthode* :

« qu'une compréhension réglée par une conscience méthodique doit s'appliquer à ne pas simplement donner libre cours à ses propres anticipations, mais aller jusqu'à en prendre conscience afin de les contrôler et de partir des choses mêmes pour parvenir ainsi à la compréhension correcte. Voilà ce que veut dire Heidegger quand il exige qu'en élaborant à partir des choses mêmes ce que sont par anticipation l'avoir, la vision et la prise, l'on "assure" (*sichern*) le thème de la recherche ¹. »

Le « thème de la recherche » doit donc être débusqué à travers les mécompréhensions que l'on peut préalablement — et inévitablement — en avoir. Débusquer veut dire ici : dégager du thème de recherche les couches de sens superflues et infidèles s'y étant déposées et qui en travestissent le sens premier. Autrement dit, assurer véritablement le thème de la recherche, c'est retrouver son sens gouverneur en composant *avec* les sens qui gravitent autour

¹ *Op. cit.*, GADAMER, p.290.

de cet axe premier. C'est pourquoi il ne saurait donc y avoir de « suspension de jugement » ou de « mise entre parenthèses » du jugement au sein de l'herméneutique heideggérienne. Celle-ci, parce qu'elle se fraie un chemin à travers les couches de sens pour mieux les comprendre, est conséquemment en mesure de mettre au jour, *de laisser se montrer tel qu'il est* le sens premier de ce qu'elle examine car elle en aura compris le pourquoi de son travestissement. Or ce *laisser-montrer-tel-qu'il-est-en-soi* ce qui ne demande qu' à se montrer n'est autre chose que la *phénoménologie*. Devons-nous comprendre par ce fait que la phénoménologie trouve ultimement ses assises dans l'herméneutique ? Nous croyons que oui car Heidegger, à la fin du § 7 de l'Introduction à *Être et Temps*, souligne par une phrase qui est très certainement d'une importance capitale pour la compréhension du projet de 1927 :

« La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, *partant de l'herméneutique du Dasein*, laquelle en tant qu'analytique de l'existence, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit*¹. »

Non seulement Heidegger conçoit-il l'herméneutique comme la pierre de touche de la phénoménologie ontologique mais, et surtout, comme le point de départ de la philosophie elle-même. Plus particulièrement, l'herméneutique entendue au sens « d'herméneutique du *Dasein* » présuppose la tâche de l'herméneutique comme étant certes le travail de l'ἐρμηνεύειν, le travail de l'explicitation, mais elle est avant tout considérée comme le travail d'éclaircissement du *Dasein*. L'herméneutique possède en ce sens une fonction émancipatrice : en tant que recherche de transparence du *Dasein* en regard de

¹ *ET*, p. 48. Nous soulignons.

lui-même, elle invoque la nécessité que devrait pousser ce dernier à prendre possession de lui-même en tant qu'être-là, en tant qu'ouverture et rapport à l'être. L'herméneutique désire remédier à l'opacité constitutive du *Dasein*. Grondin souligne en ce sens que

« Faire l'herméneutique du *Dasein*, c'est redonner au *Dasein* les moyens de s'ouvrir les yeux sur sa propre condition de *Wegsein*. L'herméneutique est donc pour Heidegger un exercice d'*Aufklärung*. Son intention est de tirer au clair, de détruire, si l'on préfère, les idoles qui privent le *Dasein* d'une juste appropriation de soi¹. »

Cette réappropriation du *Dasein* est également, on s'en doute, une réappropriation du *Dasein en tant que rapport à l'être*. Le *Dasein*, ne l'oublions pas, est cet étant exemplaire apte à poser la question du sens de l'être mais est surtout cet étant par et dans lequel le sens de l'être peut être lu. Ainsi l'herméneutique du *Dasein* libère l'horizon de la question du sens de l'être par son travail de *destruction positive*, c'est-à-dire une destruction des catégories héritées et sclérosées de la tradition ontologique. Par cette destruction, le *Dasein* aura ouvert la possibilité de reconduire en lui l'originale expérience de l'être, c'est-à-dire de laisser se montrer en lui le sens de l'être tel qu'il est et de faire se compléter en lui cette *expérience ontologique* par un *effort phénoménologique* puisque la phénoménologie, nous le savons désormais, est précisément cet effort de « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même. » L'herméneutique doit être un exercice accompli par le *Dasein* dans le but d'écarter toute entrave au se-montrer de l'être, de son être ;

¹ GRONDIN J., « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », in *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 1996, p.191.

l'herméneutique libère donc les forces du celui-ci en tant qu'ouverture ontologique toujours possible de s'épanouir davantage.

De même, c'est parce que l'être est précisément ce qui ne se montre justement pas, qui demeure recouvert, dissimulé ou tapi qu'il est certes besoin de phénoménologie mais également d'herméneutique. En effet, la phénoménologie en tant que méthode de l'ontologie — en tant que méthode de recherche du sens de l'être — doit soumettre à sa loupe un « phénomène » qui ne se montre pas ! Bien que l'être soit l'« objet » par excellence de la recherche ontologique et de la méthode phénoménologique, il n'en demeure pas moins que l'être se caractérise par ses multiples apparences. Or c'est justement cette dissimulation, de l'être qui appelle et justifie l'herméneutique chez Heidegger car celle-ci s'occupe d'explicitier les présupposés d'une compréhension qui, précisément, ne désire au fond que perpétuer le recouvrement de ce qui se trouve toujours déjà recouvert, c'est-à-dire le recouvrement de l'être. Recouvrement qui, comme nous l'avons vu, est dans une large mesure attribuable à un *Dasein* qui se fuit lui-même, un *Dasein* menant une existence inauthentique.

Si le *Dasein* est toujours susceptible de s'ouvrir à son être, il importe en contrepartie de souligner que celui-ci fuit manifestement plus souvent qu'autrement son être. Pourquoi ? demanderons-nous. Parce que le *Dasein*, comme nous l'avons précédemment fait observé, comprend d'abord son être comme *fini*. Le *Dasein* est mortel et fuit cet état qui lui est constitutif. Or fuir sa temporalité finie équivaut pour le *Dasein* à fuir son être, donc à obstruer et

dissimuler la véritable signification de celui-ci. C'est alors qu'il se laisse bercer par les commérages et les bavardages du « On » et les explications réconfortantes lui permettant, croit-il, d'échapper à ce qu'il qualifie de triste sort. Aussi, Grondin déclare-t-il que

« 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-même¹. »

Si l'herméneutique est, chez Heidegger, « herméneutique du *Dasein* », la phénoménologie est également « phénoménologie du *Dasein* » en ce sens qu'elle entend faire accéder le *Dasein* à son propre être en laissant celui-ci se montrer tel qu'il est, dans toute son amplitude. Par voie de conséquence, si l'herméneutique a pour mission de rendre transparent le *Dasein* à lui-même dans le but d'une reconquête de son être, reconquête n'étant à son tour possible que par la méthode phénoménologique, l'herméneutique a alors tout à voir avec l'ontologie. De même,

« ontologie et phénoménologie ne sont pas deux disciplines distinctes juxtaposées à d'autres disciplines philosophiques. Les deux titres caractérisent la philosophie elle-même quant à son objet et son mode de traitement.² »

Heidegger aura donc voulu établir l'essentielle solidarité entre l'ontologie, la phénoménologie et l'herméneutique pour démontrer en quoi cette « trinité » représente la tâche de la philosophie elle-même. Mais l'établi-

¹ HEIDEGGER M., *GA*, 63 p.10, cité par Grondin *UH*, p. 143.

² *ET*, p.48.

ssement de cette tâche de la philosophie développée par Heidegger n'est demeurée qu'un programme. Néanmoins, les plus belles promesses sont celles qui, toujours, restent à réaliser.

CONCLUSION

Notre analyse du concept de phénomène avait, entre autres ambitions, de démontrer à quel point toute recherche ontologique digne de ce nom s'enracine dans l'élucidation de la structure ontologique du *Dasein*. Par voie de conséquence, nous fûmes également amenés à dépeindre le rapport difficile qu'entretient le *Dasein* avec lui-même, c'est-à-dire à quel point ce dernier est constamment plongé dans une mécompréhension de lui-même d'où résulte ce caractère opaque de la réalité humaine.

Mais cette opacité ne relève pas directement de ce nous désignons sous le vocable de « réalité humaine » ; la première n'est pas *intrinsèquement* liée à la seconde. Elle résulte plutôt — et plus directement — de la fuite du *Dasein* face à son être *fini* donc face à son existence inauthentique. Cette fuite qui, elle, demeure intrinsèque au *Dasein*. Mais la fuite est toujours vaine et c'est ce que la phénoménologie heideggerienne entend faire comprendre. C'est aussi ce que notre étude du concept de « phénomène » a voulu reconfirmer en mettant en relief le fait bien précis que ce « phénomène » ne se laisse appréhender que dans l'unique et exacte mesure où celui-ci échappe sans cesse aux canons de l'évidence. Chez Heidegger, la phénoménologie est une affaire de conversion au sens plein de ce terme qui est de « se tourner vers... ». Il s'agit donc pour le regard et la pensée de se « tourner vers » l'être de l'étant; c'est le regard et la pensée qui s'émancipent des évidences aveugles pour ce tourner vers le « phénomène » de l'être. En d'autres termes, le *Dasein* doit surmonter l'étant par lequel il se laisse sciemment distraire — l'étant qu'il est lui-même !! —

pour se tourner vers l'être, son être, qui lui donne sens. C'est pourquoi, dans *Être et Temps*, ontologie et phénoménologie sont indissociables.

Mais bien que toujours déjà donné au *Dasein*, encore faut-il que cet être soit compris et assumé. En tant que « berger de l'être », nous savons que c'est par et dans le *Dasein* que doit se donner le coup d'envoi de toute entreprise de refonte ontologique et que c'est également en lui seul que peut se *comprendre* le sens de l'être. C'est pourquoi il importe au *Dasein* de s'affronter lui-même dans son propre rapport à l'être. Cela signifie qu'en plus de percer les apparences sous lesquelles il est le plus souvent dissimulé — ce que nous désignons maintenant sous le terme de « conversion phéno-mémo-ontologique » — le *Dasein* doit s'explicitier le sens de ces apparences qui se donnent à lui comme autant de « trompeuses vérités ». Seul ce travail de déchiffrement permettra au *Dasein* de prendre l'entière responsabilité de son existence et de prendre acte du fait qu'« il y va en son être de cet être ».

L'élan herméneutique vient donc prolonger l'effort phénoménologique. L'être doit certes être débusqué — et c'est précisément la tâche de l'*ontologie phénoménologique* — encore doit-il être compris et explicité. Cette explicitation se fera de façon telle que l'être doit non seulement être explicité en vue de lui-même mais, et surtout, en vue de la situation particulière du *Dasein*, c'est-à-dire en tant que rapport à l'être. Oscillant entre l'authenticité et l'inauthenticité de son existence, le *Dasein* doit cesser de se méprendre quant à lui-même ; l'herméneutique faisant œuvre d'émancipation, elle contribue donc à réaffirmer le *Dasein* dans sa condition de rapport à l'être. C'est pourquoi, dans *Être et Temps*, ontologie, phénoménologie et herméneutique

sont indissociables, en tant que toutes trois s'unissent pour incarner le fondement même de la philosophie.

C'est dans cet esprit que l'effort que nous avons déployé jusqu'ici aura voulu établir que ce fameux § 7 de l'Introduction à *Être et Temps* ne saurait être compris comme une parenthèse méthodologique visant à familiariser le lecteur avec une appréhension « procédurale » ou « technique » du contenu y étant exposé. Semblable approche serait indéfendable car la phénoménologie heideggerienne se veut être la *méthode* de l'ontologie et que, par ce fait, elle pave la voie à l'exercice de la philosophie elle-même dans toute sa plénitude. En tant que *méthode*, la phénoménologie doit s'entendre comme « mode d'accès » ou encore, selon le mot de Heidegger, comme « mode d'encontre » de quelque chose, mode d'encontre étant défini ici comme une *attitude* à adopter, un regard à cultiver face à ce qui se montre, face aux phénomènes. Cet infléchissement ontologique de la phénoménologie vient donc en radicaliser le vieil axiome « aux choses mêmes ! », qui ici ne signifie rien d'autre : voyons de quoi il retourne de l'être de cet étant, c'est-à-dire le sens et le fondement de cet étant.

Notre contribution à l'approfondissement de la compréhension du concept de « phénomène » a donc eu comme conséquence d'affiner notre intelligence du rapport qu'entretient le *Dasein* en regard de son être. Le « phénomène » heideggerien étant le « phénomène de l'être », il nous était à ce titre impératif d'effectuer l'analyse de cet étant à travers lequel s'offre la possibilité d'une lecture du sens de l'être. C'est ainsi que nous en sommes venus à dresser le constat suivant : le *Dasein*, pour autant qu'il mène une

existence authentique, doit lui-même éclairer la voie le menant à son être ; il doit tirer celui-ci de la dissimulation dans laquelle pourtant lui-même se tient toujours déjà. En ce sens, notre réflexion sur le concept de « phénomène », tel que défendu par Heidegger dans *Être et Temps*, aura voulu mettre en évidence le combat dans lequel le *Dasein* est d'emblée *jeté* ; ce combat est celui entre l'ombre et la lumière de l'être, combat livré à l'intérieur de l'enceinte fragile qu'est l'existence humaine.

BIBLIOGRAPHIE

Articles

BIEMEL W., « L'idée de la phénoménologie chez Husserl », in *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1984, pp.81-104.

BUCKLEY R.P., « La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger », in *Philosophiques*, vol. 20, no. 2, automne 1993, pp. 399-422.

COURTINE J.-F., « Phénoménologie et/ou ontologie herméneutiques », in *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchêne, 1993, pp. 151-175.

FISHER L., « Heidegger's Hermeneutic Circle », in *Eidos*, vol. XI, nos. 1-2, juin/ décembre 1993, pp. 7-17.

GADAMER H.-G., « Le défi herméneutique », in *Revue internationale de Philosophie*, vol. 38, 1984, pp. 333-340.

GAGNON M., « La phénoménologie à la limite », in *Eidos*, vol. XI, nos. 1-2, juin/ décembre 1993, pp. 112-130.

GREISCH J., « L'herméneutique dans la " phénoménologie comme telle " », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1991, pp. 43-63.

GRONDIN J., « L'Herméneutique dans *Sein und Zeit* », in *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 1996, pp.179-192.

HELD K., « Heidegger et le principe de la phénoménologie », in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, F. Volpi et al., Kluwer Academic Publishers, « Phaenomenologica », 1988, pp.237-263.

LARUELLE F., TYMIENCKA A.T. (ed.), « La science des phénomènes et la critique de la décision phénoménologique », in *Analecta Husserliana ; Husserl Reasearch-Drawing Upon the Full Extent of his Development. Book I. Phenomenology in the World Fifty Years after the Death of Edmund Husserl*, vol. 34, pp. 115-127.

PORÉE J., « Phénoménologie, herméneutique et discours philosophique », in *Archives de Philosophie*, vol. 56, no. 3, pp. 389-415.

SHEEHAN T., « *Hermeneia and Apophansis* : The early Heidegger on Aristotle », in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, F. Volpi et al., Kluwer Academic Publishers, « Phaenomenologica », 1988, pp.67-80.

VAN BUREN J., « The young Heidegger and Phenomenology », in *Man and World*, vol. 23, pp. 239-272, 1990.

Monographies

BOUTOT A., *Heidegger*, Paris, PUF « Que sais-je ? », no. 2480, 1989.

COURTINE J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1990.

COUTURIER F., *Monde et être chez Heidegger*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971.

FÉDIER F., *Interprétations*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1985.

GADAMER H.-G., *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1996.

GREISCH J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1994.

GRONDIN J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1993.

— *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1993.

HEIDEGGER M., *Être et Temps*, tr.fr. Emmanuel Martineau, Paris, Authentic, 1985.

- *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. fr. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1985.
 - *Questions I et II*, Paris, Gallimard, « Tel », 1968.
 - *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, « Tel », 1966.
 - *History of the Concept of Time : Prolegomena*, translated by Theodore Kiesel, Bloomington, Indiana University Press, « Studies in Phenomenology and Existential Philosophy », 1985.
- HENRY M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1990.
- HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, « Tel », 1950.
- KELKEL A. L., *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1980.
- LOREAU M., *La genèse du phénomène. Le phénomène, le logos, l'origine*, Paris, Minuit, « Arguments », 1989.
- MARION J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1989.
- PÖGGELER O., *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, « Présence et pensée », 1967.
- SPIEGELBERG H., *The Phenomenological Movement : a Historical Introduction*, Hagues-Nijoff, « Phaenomenologica », 1976.
- VATTIMO G., *Introduction à Heidegger*, trad. J. Rolland, Paris, Cerf, « La nuit surveillée », 1985.