

Université de Montréal

Ouverture et vérité dans *Être et Temps*
de Martin Heidegger

Par

Franz-Emmanuel Schürch

Département de Philosophie
Faculté des arts et des sciences

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

septembre 1999

©: Franz-Emmanuel Schürch, 1999



B
29
U54
1999
V.015

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:
**Ouverture et vérité dans Être et Temps
de Martin Heidegger**

présenté par:
Franz-Emmanuel Schürch

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

M. Jean Grondin, prés. rapporteur
M. Claude Piché, dir. de recherche
M. Yves Gauthier, membre

Mémoire accepté le:.....10 novembre 1999

SOMMAIRE

Nous proposons, dans ce mémoire, une interprétation des concepts d'ouverture et de vérité tels que présentés dans *Être et Temps* de Martin Heidegger. Notre recherche vise principalement la première section d'*Être et Temps* intitulée *L'analyse-fondamentale préparatoire du Dasein* et, plus précisément, le § 44, intitulé "Dasein, ouverture et vérité", à l'analyse duquel est consacrée près de la moitié de ce mémoire. Toutefois, comme il s'agit pour nous de montrer les liens qui configurent réciproquement l'ouverture du *Dasein* et la vérité, et comme l'exposition de la plupart des notions susceptibles d'explicitier les modalités de l'ouverture sont, dans l'ouvrage de Heidegger, élaborées au cours des paragraphes précédant le quarante-quatrième, nous nous penchons, dans notre second chapitre, sur tous les développements de la première section d'*Être et Temps* qui nous semblent pertinents, eu égard à notre sujet d'étude. Nous nous servons par ailleurs de quelques cours donnés par Heidegger pendant les années vingt lorsque certains passages de ceux-ci nous permettent d'apporter des précisions aux problèmes d'interprétation rencontrés à l'occasion de notre lecture d'*Être et Temps*.

Une élucidation de l'ouverture du *Dasein* ne peut certes faire l'économie d'une explicitation du sens du terme "*Dasein*" et de la modalité d'être de celui-ci que Heidegger caractérise comme être-au-monde. Comme nous le verrons, "*Dasein*", "ouverture" et "être-au-monde" pointent vers un phénomène très particulier de la réalité humaine en son rapport à l'étant ainsi qu'à l'être de celui-ci. La conception heideggerienne de la vérité se conjugue à sa conception du *Dasein*, de l'ouverture et de l'être-au-monde. Le § 44 pose toutefois quelques difficultés d'interprétation dues principalement à la conjonction des différents sens de la vérité et de ses différentes modalités de manifestation. Nous abordons par ailleurs la question de l'ouverture et de la vérité en liant celle-ci à quelques problèmes traditionnels de la philosophie occidentale comme celui de la conformité possible entre la représentation et le réel, celui du rapport sujet-objet ainsi que celui du scepticisme. Nous tentons de montrer comment se situe la position heideggerienne face à ceux-ci.

TABLE DES MATIÈRES

Remarques introductives	1
Premier chapitre:	
Introduction au problème de la vérité	5
Second chapitre:	
Le <i>Dasein</i> , l'être-au-monde et l'ouverture	20
a) La triple primauté du <i>Dasein</i>	20
b) L'être-à-portée-de-la-main, le monde et la mondanéité	25
c) L'être-avec	39
d) L'être-à: l'affection, le comprendre et l'échéance	46
e) L'angoisse et le souci	62
Troisième chapitre:	
L'ouverture et la vérité	68
a) Le problème de la réalité du "monde extérieur"	69
b) La vérité du <i>Dasein</i> , les différents sens de la vérité et de la non-vérité, l' <i>ἀλήθεια</i>	80
Conclusion	113
Bibliographie	119

ABRÉVIATIONS

- ET: Heidegger, M., *Être et Temps*, traduction française du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau, édition hors commerce, 1985.
- SZ: Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Siebzehnte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993.
- GA: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1975...

Je souhaite remercier chaleureusement mon directeur de recherche, Monsieur Claude Piché, de l'aide précieuse qu'il m'a accordée tout au long de la rédaction de ce mémoire.

REMARQUES INTRODUCTIVES

Comme notre premier chapitre est lui-même introductif, nous nous en tiendrons ici à quelques remarques générales.

Le § 44 d'*Être et Temps*, tout en étant sans doute l'un des plus denses de l'ouvrage, est certainement l'un de ceux qui soulèvent le plus d'interrogations, Heidegger n'y développant que très peu, et de manière parfois presque expéditive, ce qu'il y avance. Ce paragraphe n'en occupe pas moins une place centrale dans l'économie générale de l'ouvrage. Heidegger y articule sa conception de la vérité, du moins telle qu'elle se présentait à lui en 1926, année durant laquelle fut rédigé *Être et Temps*. La question de l'essence de la vérité, comme on le sait, est fort loin de se présenter, chez Heidegger, comme une question accessoire, et ceci non seulement dans l'ouvrage qui nous occupe, mais tout au long de sa carrière philosophique. En ce qui concerne *Être et Temps*, l'on peut aisément remarquer que pratiquement tout se joue autour de cette question. N'en va-t-il pas d'ailleurs ainsi de

toute philosophie? Du moins, si certains philosophes peuvent se leurrer à ce sujet, Heidegger ne fait pas partie de ceux-là. Le fait est, cependant, que la conception heideggerienne de la vérité est si inextricablement liée à tous les développements d'*Être et Temps* qu'il est bien malaisé, voire impossible, d'approcher le § 44 comme un paragraphe isolé pouvant être élucidé pour lui-même sans avoir recours au reste de l'ouvrage. Toutefois, comme ce mémoire se doit tout de même de limiter son champ d'étude, nous avons choisi d'en rester principalement à la première section d'*Être et Temps*, *L'analyse-fondamentale préparatoire du Dasein*, ce qui ne nous interdira pas, par ailleurs, lorsque le besoin s'en fera sentir, de recourir à quelques cours donnés par Heidegger pendant les années vingt.

Lors de notre premier chapitre, nous aborderons directement le § 44 en fixant notre attention sur la section a) du paragraphe où Heidegger examine la conception traditionnelle de la vérité comme adéquation entre l'énoncé judicatif et l'objet de cet énoncé. Nous verrons qu'il stipule que cette conception traditionnelle se doit d'être rectifiée, car elle manque le phénomène originaire de la vérité en butant sur ce qui ne doit être vu que comme une manifestation dérivée de ce phénomène. Comme nous l'apercevrons cependant assez tôt, la conception heideggerienne de la vérité originaire est intimement liée à l'ouverture du *Dasein* ou au *Dasein* comme ouverture. L'objectif de ce mémoire est de montrer comment s'articule l'interdépendance des concepts d'ouverture et de vérité. Or, au cours des paragraphes qui précèdent le quarante-quatrième,

l'ouverture du *Dasein* est présentée selon ses diverses facettes, principalement au chapitre V, *L'être-à comme tel* (§§ 28 à 38). Par ailleurs, l'ouverture du *Dasein* et, corrélativement, la vérité sont liées à la structure ontologique du *Dasein* comme être-au-monde analysée par Heidegger au chapitre III, *La mondanéité du monde*, dont la section a), *Analyse de la mondanéité ambiante et de la mondanéité en général* (§§ 15-18), nous intéressera plus particulièrement. En outre, comme nous devons inévitablement saisir le sens de la non-vérité que Heidegger lie à l'échéance du *Dasein* et, entre autres, à la perte de celui-ci dans le "On", il nous faudra nous attarder au chapitre IV, *L'être-au-monde comme être-avec et être soi-même, le "On"* (§§ 25-27). Les premiers paragraphes du chapitre VI (§§ 39-40) sollicitent également notre attention, car la présentation qui y est proposée de l'affection fondamentale de l'angoisse et du souci offre des indications précieuses au sujet de la mondanéité du monde et de l'être du *Dasein*. Ainsi, comme une intelligence adéquate des notions heideggeriennes de vérité et d'ouverture nécessite une juste compréhension du *Dasein*, de l'être-au-monde, et de l'être-à comme tel co-constitué, nous le verrons, par l'affection et le comprendre, notre second chapitre suivra pas à pas les développements de la première section d'*Être et Temps* jusqu'au §42. Le troisième chapitre sera alors consacré à l'explicitation des sections b) et c) du § 44. Certains problèmes d'interprétation soulevés par quelques passages de la section b) nous intéresseront plus particulièrement. Ce dernier chapitre sera introduit par la

présentation de quelques enjeux dévoilés au § 43 où Heidegger s'attaque au problème de la démontrabilité du "monde extérieur".

* * *

Nous ferons usage de la traduction française de *Sein und Zeit* par Emmanuel Martineau dans son édition hors commerce. Nous tenterons, par ailleurs, de limiter les notices bibliographiques de nos renvois de bas de pages au strict minimum, du moins lorsque ce sera possible sans occasionner de confusion. Pour les notices complètes, nous renvoyons à notre bibliographie en fin de document où tous les ouvrages, contributions et articles cités sont classés par ordre alphabétique de nom d'auteur et répartis en trois sections. L'on trouvera dans la première les ouvrages cités de Martin Heidegger en allemand ainsi que dans leur traduction française lorsque celle-ci est disponible et convenable. La seconde section comporte les références à la littérature secondaire concernant l'oeuvre de Heidegger. La troisième section consiste en une liste des ouvrages cités qui ne concernent pas directement la philosophie de Heidegger. Notons, en outre, que tous les crochets à l'intérieur des citations sont de nous sauf lorsque nous précisons qu'il en est autrement.

PREMIER CHAPITRE

Introduction au problème de la vérité

Commençons par aborder sommairement le § 44 de *Être et Temps* intitulé "Dasein, ouverture et vérité", ce qui nous permettra d'avoir en vue dès le départ une question qui nous occupera tout au long de cette recherche, à savoir le problème de la vérité. C'est ensuite, au second chapitre, que nous reviendrons sur tous les éléments susceptibles d'éclairer les enjeux qu'implique cette question.

Le paragraphe 44 se situe à la toute fin de la première section de la première partie d'*Être et Temps* ayant pour titre *L'analyse-fondamentale préparatoire du Dasein* et se présente comme susceptible de fournir le "nouveau coup d'envoi"⁽¹⁾ que requiert la recherche déjà lancée. Heidegger nous dit: "il convient désormais, dans la perspective de l'accentuation du problème de

¹⁾ ET, p.160; SZ, p.214.

l'être, de délimiter expressément le phénomène de la vérité et de fixer les problèmes qui y sont renfermés"⁽²⁾. Pourquoi Heidegger nous parle-t-il ainsi de "l'accentuation du problème de l'être" en rapport avec la question de la vérité? Notons que dans l'introduction de l'ouvrage qui nous occupe, Heidegger insiste sur le fait qu'il s'agit d'"apercevoir la nécessité d'une répétition de la question du sens de l'être"⁽³⁾, question qu'il soutient être "aujourd'hui tombée dans l'oubli"⁽⁴⁾. Est assignée à *Être et Temps* la tâche de raviver cette question. Mais encore, quel est le lien entre la question du sens de l'être et celle de la vérité? Or, Heidegger nous dit bien, au § 44, que "la vérité se tient [...] dans une connexion originaire avec l'être"⁽⁵⁾. Il soutient en outre que la tâche consiste d'abord à voir "dans quelle connexion ontico-ontologique la "vérité" se tient [...] avec le *Dasein* et la détermination ontique de celui-ci que nous appelons la compréhension d'être"⁽⁶⁾. Nous voici d'emblée aux prises avec des expressions que nous n'avons pas élucidées: ontique, ontologique, *Dasein*, compréhension d'être. Pourtant, il semble bien que pour comprendre ce que Heidegger veut nous montrer, eu égard à la vérité, il nous faut d'abord savoir ce qu'il entend par ces expressions. Nous faisons cependant le pari, comme indiqué plus haut, de nous

²⁾ ET, p.160; SZ, p.214.

³⁾ ET, p.27; SZ, p.3.

⁴⁾ ET, p.27; SZ, p.2.

⁵⁾ ET, p.160; SZ, p.213.

⁶⁾ ET, p.160; SZ, p.213.

attaquer directement au § 44, ce qui nous permettra de mieux orienter les élucidations qui devront ensuite être apportées. Il nous faut cependant fournir dès maintenant un bref aperçu, excessivement sommaire et formel, de ce qui ne sera adéquatement clarifié que par la suite. L'ontique est ce qui relève de l'étant, l'ontologique ce qui relève de l'être, c'est-à-dire de l'être de l'étant; le *Dasein* est le nom que Heidegger donne à l'homme ou à l'être de l'homme et la compréhension d'être est la détermination ontique de cet étant qu'est l'homme: ce qui fait de l'homme un *Dasein*, c'est qu'il a la compréhension d'être, qu'il est en son essence un rapport à l'être, une relation à l'être. C'est donc un étant ontologique. Cela dit, abordons le paragraphe 44.

Ce paragraphe est divisé en trois parties: a) *le concept traditionnel de la vérité et ses fondements ontologiques*, b) *le phénomène originaire de la vérité et la secondarité du concept traditionnel de la vérité*, c) *le mode d'être de la vérité et la présupposition de la vérité*. Nous nous limiterons dans ce chapitre à un survol de la première partie qui n'empiétera que très légèrement sur la seconde. Comme le révèle le titre de cette seconde partie, il s'agit pour Heidegger de montrer qu'il existe un concept traditionnel de la vérité qui n'aperçoit pas le phénomène originaire de la vérité. "Originaire" signifie ici ce qui précède, ce qui doit être avant, ce qui doit donc être présupposé dans et par le concept traditionnel de la vérité. Cela, comme nous le verrons, ne signifie pas que le concept traditionnel n'ait aucun

fondement et qu'il soit entièrement erroné ou faux; ce que Heidegger veut montrer, c'est qu'au contraire, le concept traditionnel est justement fondé, en cela qu'il repose sur un phénomène plus originaire qui doit se présenter comme condition de possibilité de ce concept traditionnel. Ce dernier n'est faux que lorsqu'il prétend à l'originalité.

Pour définir le concept traditionnel de la vérité, Heidegger renvoie à Aristote, Thomas d'Aquin et Kant. Aristote écrit dans le traité *De l'Interprétation*: "Les états de l'âme [...] sont identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images (*ὁμοιώματα*)" (16a 5-10)⁽⁷⁾. Ce qui doit donc être retenu ici, c'est que les états de l'âme, ou les vécus de l'âme, sont des images des choses ou, comme le traduit Martineau à partir de la traduction heideggerienne (*Angleichungen*), des "assimilations"⁽⁸⁾ aux choses. Heidegger nous dit que "cet énoncé qu'Aristote ne donne nullement pour une définition d'essence expresse de la vérité, a fourni son occasion à l'élaboration de la définition ultérieure de l'essence de la vérité comme *adaequatio intellectus et rei*"⁽⁹⁾. Ainsi apparaît, entre autres chez Thomas

⁷⁾ Nous citons ici la traduction de J. TRICOT, *Organon, I Catégories; II De l'Interprétation*, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 1969, p.78.

⁸⁾ Pour une étude de la signification d'*ὁμοιώματα* chez Aristote et les grecs, voir l'article de J. PÉPIN, "ΣΥΜΒΟΛΑ, ΕΗΜΕΙΑ, ΟΜΟΙΩΜΑΤΑ".

⁹⁾ ET, p.160; SZ, p.214.

d'Aquin⁽¹⁰⁾, la thèse de la vérité comme correspondance. Quand les états de l'âme, les vécus, ou les représentations correspondent aux choses, il y a vérité. Heidegger, en proposant à l'appui la citation qui va suivre, soutient en outre que Kant lui-même conserve telle quelle cette définition de la vérité: "La définition nominale de la vérité, qui en fait la conformité de la connaissance avec son objet, est ici accordée et supposée"⁽¹¹⁾. Notons par ailleurs que la connaissance s'accorde avec son objet dans le jugement: c'est en jugeant que telle représentation est liée à tel objet. Or, le jugement s'élabore sous forme d'énoncé: l'énoncé est donc, selon la thèse traditionnelle, le "lieu" de la vérité. Ce que nous devons surtout remarquer, c'est que la vérité est traditionnellement pensée comme accord; que cet accord soit nommé "*ὁμοίωσις*", "*adaequatio*", "correspondance" ou "conformité", il est toujours question d'un accord, donc d'une certaine relation. Heidegger cherche à savoir comment se constitue cette relation ou, plus exactement, quels sont "les fondements de cette relation"⁽¹²⁾. Il écrit:

Nous demandons: *Qu'est-ce qui est tacitement co-posé dans ce tout de relations qu'est l'"adaequatio intellectus et rei"? et quel*

¹⁰⁾ Heidegger renvoie aux *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.1, a.1. Thomas d'Aquin y écrit: "Veritas est adaequatio rei et intellectus" (p.3 de l'édition Marietti de 1964).

¹¹⁾ KANT, E, *Critique de la raison pure*, trad. fr. de A. J.-L. Delamarre et F. Marty, dans *Oeuvres philosophiques I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p.817, (AK III, 78, B 82).

¹²⁾ ET, p.161; SZ, p.215.

*caractère ontologique ce co-présumé
possède-t-il?*⁽¹³⁾

Heidegger propose ensuite l'exemple d'une forme d'accord: l'égalité. Le nombre 6 s'accorde avec l'équation $16 - 10$. Ce que Heidegger veut montrer à partir de cet exemple, ce n'est pas que la relation de la représentation avec la chose est une relation d'égalité, mais qu'il ne peut y avoir accord que s'il y a quelque chose comme un "point de vue" par rapport auquel s'établit l'accord. Le "point de vue" de l'accord que constitue l'équation est le combien: les deux versants de l'équation s'accordent en leur "combien". Ce qui doit être compris au moyen de cet exemple, c'est qu'un accord ne peut surgir ainsi, tout à fait gratuitement, entre deux choses sans qu'il y ait quoi que ce soit pour fonder cet accord. L'on ne peut simplement poser une chose (le sujet), puis une autre (l'objet), puis encore une autre chose qui serait la relation. Pour expliquer l'accord entre la représentation et la chose, il faut d'abord trouver le lieu où pourrait se constituer cet accord et ceci n'est possible que si l'on parvient à déterminer l'être des membres de la relation, l'être du sujet et l'être de l'objet, afin de voir s'il existe une connexion d'être qui pourrait soutenir la relation. Nous avons parlé plus haut du fait que selon la conception traditionnelle, l'énoncé était le lieu de la vérité; ne pourrait-il donc pas être le lieu à partir duquel se constitue l'accord? Non, car le lieu que nous cherchons n'est pas un lieu au même sens où l'énoncé est un lieu. L'énoncé, s'il est vrai, est le

¹³⁾ ET, p.161; SZ, p.215.

lieu où l'accord se manifeste, où il est établi comme accord, mais avant d'ainsi se manifester, l'accord doit être rendu possible par une connexion d'être entre ce qui est accordé. L'énoncé "la table est verte" repose d'abord sur une représentation de la table comme verte. Si l'objet qu'est la table est bel et bien vert, alors l'énoncé est vrai. Si la table n'est pas verte, alors la représentation ne s'accorde pas à la chose et l'énoncé est faux. Ce n'est cependant pas l'énoncé qui rend possible l'accord ou le désaccord; si l'accord ou le désaccord n'étaient déjà possibles, il ne pourrait y avoir d'énoncé. Lorsque l'on affirme que pour la conception traditionnelle l'énoncé est le lieu de la vérité, c'est que, pour elle, c'est l'énoncé lui-même qui est vrai ou faux, mais cela n'enlève rien au fait que la vérité ou la fausseté d'un énoncé doive d'abord reposer sur la possibilité d'accord ou de désaccord entre la représentation et le représenté (la chose). Par l'équation $6 = 16 - 10$ est établi un accord qui est celui de l'égalité. C'est avant tout le fait qu'ils soient tous deux des "combien" qui rend l'égalité possible. Qu'est-ce donc alors qui rend possible l'accord (ou le désaccord) qui se fait jour dans l'énoncé judicatif?

Un autre exemple peut être éclairant quant à cette question du "point de vue": en musique, il existe des accords consonants et des accords dissonants. Dans le cas de la consonance, il y a accord entre les notes ou harmonie, dans le cas de la dissonance, il y a une sorte de désaccord ou dysharmonie. Toutefois, cet accord ou ce désaccord présupposent tous deux le fait que les notes individuelles jouées ensemble puissent d'abord être ensemble ou

entendues ensemble. S'il n'y avait pas cette possibilité pour les notes d'être ensemble, elles ne pourraient être ni consonantes ni dissonantes. Ceci ne signifie pas que la dissonance serait fondée sur la consonance en cela qu'elle ne serait que la négation de la consonance: toutes deux, consonance et dissonance, sont fondées sur le fait que les notes puissent être ensemble. Elles peuvent être ensemble comme consonantes ou ensemble comme dissonantes."6" est ensemble avec "16 - 10" en cela que tous deux sont des "combien", tout comme "6" est ensemble avec "2 + 2", non plus sous forme d'égalité mais d'inégalité, en cela qu'ils sont tous deux des "combien". Or, comment sont ensemble la représentation et la chose avant tout accord ou désaccord? Qu'est-ce donc, comme être-ensemble, qui rend possible l'accord ou le désaccord entre la représentation et la chose? Qu'est-ce qui est "co-posé" comme le disait Heidegger dans l'*adaequatio intellectus et rei*? "Comment la relation entre étant idéal et sous-la-main réel doit-elle être saisie ontologiquement?"⁽¹⁴⁾, s'enquiert Heidegger.

Cette question tient la philosophie en haleine depuis déjà bien des siècles. Heidegger soutient même que "depuis plus de deux millénaires, ce problème n'a pas bougé de sa place"⁽¹⁵⁾. Or, s'enquiert-il, "la perversion de la question résiderait-elle déjà dans le point de départ, dans la séparation ontologiquement non clarifiée du réel et de l'idéal?"⁽¹⁶⁾ La conception traditionnelle

¹⁴⁾ ET, pp.161-162; SZ, p.216.

¹⁵⁾ ET, p.162; SZ, p.216.

¹⁶⁾ ET, p.162; SZ, p.217.

de la vérité pose un tout relationnel: l'adéquation entre la représentation et la chose. Cependant, lorsque l'on en vient à décortiquer les différents termes de cette relation, l'on est aux prises avec un *intellectus* et une *res* et l'on ne voit plus très bien comment ceux-ci pourraient être d'abord "ensemble" pour ensuite rendre possible une *adaequatio*; la relation devient donc infiniment problématique. La thèse de Heidegger, c'est que tous les problèmes qui jaillissent de cette conception de la vérité découlent d'une caractérisation insuffisante de l'être de l'étant à qui l'on assigne l'*intellectus*. Néanmoins, n'allons pas trop vite et continuons à suivre le développement du paragraphe qui nous occupe.

Nous avons dit plus haut que l'énoncé "la table est verte" reposait avant tout sur une représentation de la table comme verte. Cela suppose que si l'on souhaite confirmer l'énoncé, il faille sortir de la représentation et aller voir si la table est bien verte. Comment réussir alors à sortir du "monde" interne qu'est celui de la représentation? Si l'on commence par dissocier deux "mondes", celui de la représentation et celui de la chose, il devient problématique de voir comment le sujet ne serait pas irrévocablement enfermé dans son "monde" intérieur de représentations. Or, Heidegger soutient que l'énoncé ne renvoie pas d'abord à la représentation, mais directement à la chose. En outre, la représentation elle-même n'est pas enfermée dans un monde clos de représentations, mais elle est intentionnelle, elle vise elle-

même déjà la chose (nous aurons l'occasion un peu plus tard de voir brièvement les rapports qu'entretient la pensée de Heidegger avec la notion husserlienne d'intentionnalité). Quand je dis, par exemple, que la table est verte, je peux me retourner vers cette table et percevoir qu'elle est verte et ainsi confirmer la véracité de mon énoncé. Or, qu'est-ce qui est confirmé par la perception? Est-ce l'accord de ma représentation avec l'étant perçu? Non, dira Heidegger, c'est l'identité de l'étant qui est confirmée. Ma représentation se rapportait déjà à un étant; mon énoncé énonce quelque chose à propos de cet étant et non à propos de ma représentation ni bien sûr à propos de l'énoncé. Heidegger écrit: "ce qui vient à confirmation, c'est que l'être énonçant pour la chose énoncée est une mise au jour de l'étant, c'est qu'il découvre l'étant auquel il se rapporte"⁽¹⁷⁾. L'énoncé, en énonçant, découvre l'étant, il le montre. Ce qui est confirmé dans la perception, c'est que l'étant qui se montre dans celle-ci est le même que celui que l'énoncé montrait; l'énoncé montrait donc bel et bien cet étant tel qu'il est en lui-même, le montrait comme le même étant qui se montre dans la perception. Ainsi que l'affirme Heidegger, "*Confirmation signifie: le se montrer de l'étant en son identité*"⁽¹⁸⁾, "c'est en celui-ci même [l'étant] que se joue, pour ainsi dire, la confirmation"⁽¹⁹⁾. Ce que Heidegger veut faire voir, c'est que le connaître qui énonce et perçoit ne se légitime

¹⁷⁾ ET, p.162; SZ, p.218.

¹⁸⁾ ET, p.162; SZ, p.218.

¹⁹⁾ ET, p.162; SZ, p.218.

pas en fonction de l'accord entre la représentation et la chose, ce n'est pas une représentation interne qui serait légitimée en fonction d'un mystérieux accord avec une chose externe, mais c'est plutôt parce que la perception et l'énonciation sont toutes deux des modalités de découverte de l'étant que l'étant qui se montre dans l'une peut s'accorder à l'étant montré dans l'autre et qu'il peut se montrer dans les deux cas comme le même étant qui se montre et est montré tel qu'il est en lui-même. "Ce qui se trouve légitimé, ...[c'est] l'être-découvert de l'étant lui-même, lui dans le comment de son être-découvert"⁽²⁰⁾.

Jean Greisch n'a pas tort de noter que ce développement du § 44 renvoie à la notion husserlienne d'évidence⁽²¹⁾ qui "jette les bases d'une définition proprement phénoménologique de la vérité"⁽²²⁾ (Heidegger renvoie d'ailleurs lui-même à cette notion dans la note 1 de la p. 162 de l'édition Martineau, SZ, p.218). Nous ne pouvons cependant nous étendre ici sur les rapports entre Heidegger et Husserl eu égard à cette question⁽²³⁾. Remarquons dès maintenant, par ailleurs, un certain déplacement du siège de la vérité; celle-ci est renvoyée à l'étant en tant que celui-ci est découvert autant par l'énoncé découvrant que par la perception

²⁰⁾ ET, p.162; SZ, p.218.

²¹⁾ HUSSERL, E., *Recherches logiques*, tome 3, *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, Trad. fr. par Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Paris, Presses Universitaires de France, 1974. Voir les §§ 36 à 39.

²²⁾ GREISCH, J., *Ontologie et Temporalité*, p.251

²³⁾ Pour de plus amples développements, voir le livre d'Alphonse de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, ainsi que celui d'Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*.

découvrante. Ce n'est donc plus la proposition "la table est verte" qui est vraie en premier lieu, mais la découverte de l'étant qui est vraiment découvert en son identité: c'est l'étant en son être-découvert qui est vrai.

Ce qu'il nous faut saisir, c'est que la confirmation qui s'accomplit au sein même de l'étant qui se montre "n'est possible que dans la mesure où ce connaître qui énonce et se confirme est lui-même, quant à son sens d'être ontologique, un être-découvrant pour l'étant réel"⁽²⁴⁾. Pour Heidegger, tous les comportements du *Dasein* sont découvrants. Que ce soit l'énonciation, la perception, ou même le comportement pratique, tous découvrent de l'étant selon une certaine modalité. Ce caractère commun de tous les comportements du *Dasein* fait qu'ils peuvent l'un l'autre s'offrir la possibilité d'une confirmation de leurs découvertes par l'étant lui-même en son être-découvert. Bien que dans chaque comportement, la modalité découvrante puisse différer, celle-ci n'est toujours découvrante que pour autant qu'elle montre ou laisse se montrer l'être-découvert de l'étant en lui-même. Comme tous ces comportements s'articulent selon leur rapport à de l'étant découvert, c'est toujours cet étant lui-même qui est garant de la vérité. Ainsi, ce que Heidegger nous a fait voir jusqu'à présent, c'est que toute connaissance, toute énonciation, toute perception est en rapport avec de l'étant qu'elle vise et découvre. Au lieu de dissocier la connaissance et l'étant pour ensuite devoir chercher à les réunir, Heidegger insiste sur le fait que la connaissance est

²⁴⁾ ET, p.163; SZ, p.218.

toujours et d'emblée tournée vers l'étant en lui-même. Il a voulu montrer qu'en tant que découvrant, le *Dasein* n'est certes pas enfermé dans sa sphère intérieure, mais toujours, selon une modalité découvriante, en un certain rapport avec de l'étant se manifestant comme être-découvert tel qu'il est en lui-même. Toutefois, qu'est-ce à dire que tous les comportements du *Dasein* soient découvrants? Le problème susmentionné d'un accord entre le sujet et l'objet ne surgit-il pas à nouveau? Comment pourrait donc être possible une telle chose qu'être-découvrant? Si tous les comportements sont découvrants, c'est, nous dit Heidegger, parce que le *Dasein* est ouvert, qu'il est défini par cette ouverture qui rend toute découverte possible, qu'il est être-au-monde.

Récapitulons. La conception traditionnelle stipule qu'un énoncé est vrai quand la représentation exprimée par cet énoncé est conforme à la chose dont cette représentation serait alors l'image. Ceci soulève la question de savoir comment une représentation pourrait bien être l'image d'une chose; sur quoi pourrait donc se fonder un accord entre une représentation et une chose? Heidegger soutient que l'énoncé n'exprime pas une représentation, mais l'étant lui-même; l'énoncé montre l'étant tel qu'il est en lui-même. La vérité ne devient donc plus avant tout l'accord entre la représentation et la chose, mais la découverte de l'étant lui-même. Toutefois, pour que de l'étant soit découvert, pour que l'énoncé soit découvrant, pour que les comportements du *Dasein* dont fait partie l'énonciation soient découvrants, il faut que le *Dasein* soit

ouvert. Il faut que le *Dasein* soit avant tout ouvert à de l'étant que lui-même n'est pas. Heidegger ne cherche donc plus à assimiler la représentation à la chose, mais à montrer comment un étant (le *Dasein*) peut parvenir à découvrir de l'étant autre que lui. La distinction d'être entre le *Dasein* et les choses est donc revendiquée. Toutefois, le pari de Heidegger est qu'une élucidation expresse de l'être du *Dasein* comme être irréductiblement distinct de l'être des choses non seulement ne fera pas réapparaître le problème de la scission sujet-objet, mais le fera se dissoudre. Il ne s'agit donc pas de montrer qu'il existe une connexion d'être entre la représentation et la chose ou le sujet et l'objet, mais de chercher à voir comment se constitue l'être d'un étant qui est en mesure de découvrir d'autres étants. Ceci ne peut être réalisé, aux yeux de Heidegger, que si l'on parvient à saisir ontologiquement le *Dasein* dans la différence radicale qui le sépare des autres étants, différence qui se présente comme condition de possibilité de la découverte, car ne l'oublions pas, les objets, eux, ne découvrent rien. Ainsi, pour expliquer la possibilité de l'être-découvrant, Heidegger postule l'ouverture du *Dasein* qu'il lie à son être-au-monde⁽²⁵⁾. Il écrit que c'est uniquement "avec l'ouverture du *Dasein* que le phénomène le plus originaire de la vérité est atteint⁽²⁶⁾". Nous assistons donc ici à un triple déplacement qui s'enfonce du fondé à ce qui le rend possible. Ainsi, la proposition est vraie parce qu'elle découvre, qu'elle montre de l'étant: la

²⁵⁾ ET, p.164; SZ, p.220-221.

²⁶⁾ ET, p.164; SZ, 220-221.

vérité de l'étant est donc antérieure à la vérité propositionnelle dans l'ordre du fondement. Par ailleurs, l'étant ne peut être découvert, donc être vrai, que parce que le *Dasein* est ouvert. "Pour autant que le *Dasein* est essentiellement son ouverture, qu'en tant qu'ouvert il ouvre et découvre, il est essentiellement "vrai". Le *Dasein* est "dans la vérité"⁽²⁷⁾, écrit Heidegger. Cette vérité qui est celle de l'ouverture fonde donc elle-même la vérité de l'étant.

Nous devons à présent quitter le § 44 en n'en ayant franchi que le seuil, car certaines lacunes nous barrent maintenant la route. Il nous faudra donc chercher à savoir ce qu'est le *Dasein*, l'ouverture, l'être-au-monde. Néanmoins, ce chapitre nous aura permis de dégager ce qui sera pour nous l'horizon en vue duquel devront être explorées ces questions: celui du problème de la vérité.

²⁷⁾ ET, p.164; SZ, p.221.

SECOND CHAPITRE

Le Dasein, l'être-au-monde et l'ouverture

a) La triple primauté du Dasein

Comme nous l'avons noté au commencement du premier chapitre, *Être et Temps* est présenté, dans l'introduction de l'ouvrage, comme une recherche sur le sens de l'être. Heidegger veut réveiller la question de l'être. Cependant, si la question doit porter sur l'être, si c'est l'être qui est le "questionné"⁽¹⁾, comme l'être n'est jamais qu'être de l'étant, il faut bien que l'étant lui-même soit l'"interrogé"⁽²⁾, celui que l'on interroge quant à son être. Toutefois, des étants, il y en a une multitude, et de différents types. En outre, comment devons-nous interroger l'étant, comment trouver un mode d'accès qui puisse nous montrer l'étant en lui-même

¹⁾ ET, p. 29; SZ, p.6.

²⁾ ET, p.29; SZ, p.6.

afin qu'il se montre lui-même en son être? Ainsi, comme nous le disions, il s'agit d'interroger, de questionner, de trouver un accès. Or, cela même qui questionne, qui interroge, c'est un étant: c'est l'étant que nous sommes, l'étant "humain". Ne faudrait-il donc pas commencer par interroger cet étant qui questionne? Par ailleurs, lorsque l'on questionne et pour qu'un questionnement ait lieu, ne faut-il pas qu'en questionnant, celui qui questionne possède déjà une certaine visée de l'"objet" de sa question? Pour formuler une question, il faut avoir déjà en vue, en un certain sens, ce qui est visé par cette question. Nous ne pourrions jamais demander "qu'est-ce qu'un arbre?" si nous n'avions déjà, d'une manière ou d'une autre, une certaine relation avec des arbres. Avons-nous donc déjà, nous les hommes, une certaine relation avec l'être qui puisse tout d'abord rendre possible le fait même de notre questionnement en regard de l'être? Il semble bien que oui, puisqu'en effet, nous le questionnons. Nous comprenons d'ailleurs ce que nous disons lorsque nous formulons des propositions telles que "la table est verte"; nous comprenons toujours et déjà, même si cette compréhension demeure assez obscure, le "est" formulé à tout moment dans nos discours. Si l'homme possède donc toujours une certaine compréhension ou une "pré-compréhension" de l'être, il semble bien que ce soit lui qu'il faille avant tout interroger si l'on souhaite, à partir de cette compréhension de l'être qui se manifeste chez lui, élaborer une explicitation thématique de ce qui est ainsi pré-compris.

Heidegger écrit:

Le *Dasein* a [...] une primauté multiple sur tout autre étant. Son premier privilège est *ontique*: cet étant est déterminé en son être par l'existence. Le second privilège est *ontologique*: le *Dasein*, sur la base de sa détermination d'existence, est en lui-même "ontologique". Mais il lui appartient cooriginellement -- en tant que constituant de la compréhension de l'existence -- une compréhension de l'être de tout étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*. Le *Dasein* a donc un troisième privilège en tant que condition ontico-ontologique de la possibilité de toutes les ontologies. Ainsi, le *Dasein* s'est dévoilé comme l'étant qui doit, avant tout autre étant, être en premier lieu interrogé ontologiquement.⁽³⁾

Nous avons parlé de l'étant "humain" qui questionne et voilà que Heidegger nomme cet étant "*Dasein*" et qu'il nous dit que celui-ci est "déterminé en son être par l'existence". Notons avant tout que si Heidegger choisit le terme "*Dasein*" au lieu de celui d'"homme" ou de "sujet", ce n'est pas seulement pour donner un nouveau nom à ce qui a toujours été compris par les termes d'"homme" et de "sujet"; c'est au contraire pour montrer quelque chose qui dans et par les caractérisations traditionnelles de l'essence de l'homme n'a pas été vu, n'a pas suffisamment été éclairci. Nous nous sommes limités plus haut à montrer que les hommes semblaient toujours avoir une certaine compréhension de l'être; toutefois, la citation que nous venons de présenter va beaucoup plus loin que la simple et vague constatation que nous avons formulée. Pour montrer la primauté du *Dasein* comme ce qui doit en premier lieu être interrogé en vue d'une élaboration de la question de l'être, Heidegger se

³⁾ ET, p.33; SZ, p.13.

voit contraint de présenter une première caractérisation du *Dasein*. Il soutient qu'"il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être"⁽⁴⁾ et que "l'être lui-même par rapport auquel le *Dasein* peut se comporter et se comporte toujours d'une manière ou d'une autre, nous l'appelons existence"⁽⁵⁾. Le *Dasein* est donc, en tant qu'étant, privilégié parce qu'il entretient toujours un certain rapport avec son être. Il est donc ontiquement (en tant qu'étant) privilégié parce qu'il est toujours, pour ainsi dire, ontologique (en relation avec son être qu'est l'existence). "Existence" n'a pas ici la même signification que lorsque nous disons, par exemple, que l'arbre et la chaise existent. Le terme d'"existence", lorsqu'il est employé terminologiquement par Heidegger n'est applicable qu'au mode d'être du *Dasein*: la table "est", mais elle n'existe pas. Ce qui distingue le *Dasein* des autres étants qu'il peut rencontrer, c'est que chacun de ceux-ci peut être caractérisé par un "quoi" fixé, alors que le *Dasein* n'est jamais sur le mode d'un "quid réel"⁽⁶⁾; il est toujours essentiellement pouvoir-être de telle sorte qu'il se comprend toujours à partir de ses possibilités d'être. Comprenant

⁴⁾ ET, p.32; SZ, p.12.

⁵⁾ ET, p.32; SZ, p.12.

⁶⁾ ET, p.33; SZ, p.12. "quid réel" est la traduction de Martineau pour *sachhaltigen Was* (SZ, 12), ce qui signifie "quoi chosique". Martineau, par l'usage du mot "réel", veut sans doute faire penser à la *realitas* médiévale qui s'oppose à l'*existencia*, la *realitas* faisant alors référence à ce que nous nommons couramment "essence", et l'*existencia* à ce que l'on peut entendre par "effectivité". Une chose est déterminée par son essence, ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est et non pas autre chose. Cette essence peut être simplement possible ou actualisée, effective: c'est alors qu'elle existe. La *realitas* est donc la choséité de la chose, son "quoi".

ainsi toujours son être comme possibilité d'être, rien n'est jamais fixé comme un "quoi" dans sa compréhension de lui-même. En outre, le fait que le *Dasein* ait toujours à être et ne soit ainsi jamais fixé a pour conséquence, comme le souligne Heidegger, qu'"il y va en son être de cet être"⁽⁷⁾, ce qui explique qu'il soit toujours compréhensivement tourné vers son être. Ceci sera toutefois plus amplement discuté par la suite.

Le *Dasein*, comme nous l'avons remarqué, est doublement privilégié parce qu'en tant qu'étant, il comprend son être, il est toujours en relation à cet être qu'il a à être. De plus, nous dit Heidegger, "au *Dasein* appartient essentiellement l'être dans un monde. La compréhension d'être inhérente au *Dasein* concerne donc cooriginellement la compréhension de quelque chose comme "le monde" et la compréhension de l'être de l'étant qui devient accessible à l'intérieur du monde"⁽⁸⁾. C'est bien cela qu'Heidegger caractérise comme troisième privilège du *Dasein*: le *Dasein*, en se comprenant lui-même en son être, comprend aussi l'être de l'étant qu'il n'est pas. C'est donc, semble-t-il, par l'élucidation du mode d'être du *Dasein* que sera ouvert un accès à la question de l'être de l'étant en général et que l'on pourra voir s'il est possible de répondre à la question aristotélicienne de l'unité des différents sens de l'être. Pour Heidegger, la recherche en quête de l'unité des différents sens de l'être est l'ontologie fondamentale qui doit précéder toutes les ontologies régionales qui prennent chacune en

⁷⁾ ET, p.32; SZ, p.12.

⁸⁾ ET, p.33; SZ, p.13.

compte une région spécifique de l'étant. Ainsi, affirme-t-il, "l'ontologie fondamentale, d'où seulement peuvent jaillir toutes les autres ontologies, doit-elle être nécessairement cherchée dans l'analytique existentielle du *Dasein*"⁹⁾. "Existential" fait ici référence aux structures fondamentales de l'existence du *Dasein*, à ses structures d'être. La manière dont le *Dasein* comprend toujours son existence ne consiste pas en une compréhension thématique de ses structures d'être, c'est une pré-compréhension existentielle qui doit être ontologiquement élucidée par une analyse existentielle. Ceci dit, nous ne voyons encore que très vaguement ce que signifie "*Dasein*" et ce qu'est, au fond, le *Dasein*. Nous nous étions en outre proposé à la fin du premier chapitre d'élucider l'être-au-monde et l'ouverture. Or n'avons-nous pas vu qu'au *Dasein* appartenait essentiellement l'être dans un monde? Tournons-nous donc à présent vers l'Analytique existentielle afin de saisir comment y est caractérisé l'être-au-monde du *Dasein*.

b) L'être-à-portée-de-la-main, le monde et la mondanéité

Comme Heidegger l'indique au § 12, la structure de l'être-au-monde doit être explicitée par la distinction de ses moments structurels: le "au-monde", le "qui" (l'étant qui est au monde) et l'être-à. La principale difficulté réside dans le fait qu'en chacun de ces moments, de nouvelles structures apparaissent et qu'il

⁹⁾ ET, p.33; SZ, p.13.

faillie néanmoins ultimement parvenir à saisir tous les moments structurels dans leur coappartenance à un tout unifié. Le moment "au monde" devra être élucidé à partir de l'être-auprès, à savoir du rapport que le *Dasein* entretient quotidiennement avec l'étant qui n'est pas à sa mesure; il nous faudra alors comprendre le monde et sa mondanéité à partir d'une analyse de l'étant intramondain qui se montrera d'abord dans l'horizon de l'être-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*). Le moment structurel du "qui" de l'être-au-monde fera ressortir l'être-avec qui caractérise tout *Dasein* dans son rapport avec d'autres étants qui sont eux aussi *Dasein*. L'être-à, quant à lui, renvoie à l'ouverture elle-même qui s'articule selon une double structure: l'affection et le comprendre. Nous traiterons la question du "qui" et de l'être-avec dans la section c) de ce chapitre et la double structure de l'ouverture dans la section d).

Pour découvrir les structures du *Dasein*, Heidegger nous indique qu'il est avant tout nécessaire de l'analyser dans sa quotidienneté. La raison première en est que l'on ne saurait imposer arbitrairement des structures au *Dasein* et qu'il faut parvenir à déchiffrer celles-ci telles qu'elles se montrent dans ses comportements les plus habituels. Le *Dasein* doit être "mis à découvert dans l'indifférence de son de-prime-abord-et-le-plus-souvent"⁽¹⁰⁾. Heidegger ajoute aussi que "c'est en provenance de ce mode d'être et en retournant à lui que tout exister est comme il est"⁽¹¹⁾. Ainsi, s'il s'agit de comprendre ce que c'est que d'être

¹⁰⁾ ET, p.55; SZ, p.43.

¹¹⁾ ET, p.55; SZ, p.43.

au monde, il faut observer le *Dasein* en sa quotidienneté et voir si, et comment, cette structure apparaît dans ce contexte. Notons avant tout que s'il s'agit de savoir ce que c'est que d'être au monde pour le *Dasein* quotidien, l'on n'analysera pas d'emblée un sujet en tant qu'il est replié sur lui-même, mais l'on essayera de voir comment il se comporte vis-à-vis de l'étant et en rapport avec celui-ci. Or, quotidiennement, les hommes ont "affaire" à l'étant, ils doivent le manipuler; c'est donc, comme le soutient Heidegger dans l'"usage"⁽¹²⁾ quotidien qui est fait de l'étant que le phénomène du monde doit d'abord être cherché. Toutefois, ceci paraîtra peut-être étrange à qui a lu notre premier chapitre où il était noté que plusieurs problèmes de la philosophie, eu égard au rapport sujet-objet, naissent peut-être du fait que l'on présupposait un sujet, un objet et une relation entre les deux sans avoir préalablement élucidé la constitution d'être du sujet lui-même. Si l'on commence par l'analyse du *Dasein* et de son être-au-monde en observant la manière dont il fait quotidiennement usage de l'étant intramondain, ne présupposons-nous pas déjà un sujet, des objets, et une relation? Or, il se trouve justement, selon Heidegger, que le premier pas vers une compréhension adéquate de l'être du *Dasein* est l'analyse de l'être de l'étant qui lui fait rencontre quotidiennement dans le "monde ambiant"⁽¹³⁾. Les problèmes épistémologiques du rapport sujet-objet naissent d'une compréhension irréfléchie du sujet et de l'objet comme des étants

¹²⁾ ET, p.70; SZ, p.67.

¹³⁾ ET, p.70; SZ, pp.66-67.

sous-la-main (*vorhanden*). Comprenons simplement par être-sous-la-main (*Vorhandenheit*) le caractère d'être d'un étant envisagé, par exemple, selon un point de vue théorique: un étant sous la main est un étant simplement là devant (*vorhanden* pourrait aussi être traduit par "devant la main"), un étant subsistant par soi et pour soi envisagé en quelque sorte comme une présence isolée. Heidegger veut montrer que l'on ne rencontre pas initialement l'étant intramondain comme un étant sous-la-main, mais comme un étant à-portée-de-la-main⁽¹⁴⁾ (*zuhanden*). Ainsi, si l'on découvre que nous ne rencontrons pas l'étant tout d'abord comme sous-la-main, peut-être découvrira-t-on par le fait même et à partir de notre rapport quotidien à l'étant comment s'articule notre être-au-monde et comment l'accès à la manière d'être de celui-ci est obstrué si l'on présuppose que la rencontre de l'étant est d'abord et toujours rencontre d'un sous-la-main.

Pour présenter l'exemple d'un étant qui, s'il doit être envisagé rigoureusement tel qu'il est et tel qu'il fait encontre, ne peut d'emblée être caractérisé sous l'angle de l'être-sous-la-main, Heidegger se penche sur l'outil⁽¹⁵⁾. Un outil, un marteau⁽¹⁶⁾ par exemple, peut très bien être caractérisé par ses propriétés matérielles: il est fait de bois et de métal. L'on peut

¹⁴⁾ Nous avons jusqu'ici, comme nous le ferons par la suite, utilisé la traduction de Martineau pour les termes *vorhanden* et *zuhanden*.

¹⁵⁾ ET, p.71; SZ, pp.68-69.

¹⁶⁾ Voir également l'exemple du tableau mal placé dans la classe qui ne peut être compris comme "mal placé" que dans le contexte global de la salle de cours. Cet exemple est donné par Heidegger dans son cours du semestre d'hiver 1929-30, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (GA 29-30), trad. fr. de Daniel Panis, Gallimard, p. 494-497.

également en décrire la forme, souligner qu'il a un manche, une tête à bout plat et des oreilles, ou encore calculer son volume. Mais alors, avons-nous saisi le marteau comme marteau? Ne serait-il pas plus juste de dire avant tout que le manche n'est compris comme manche que s'il renvoie à la main qui le tient, que le bout plat n'est compris que s'il renvoie au clou qui doit être enfoncé et que les oreilles ne sont elles-mêmes comprises qu'en rapport au clou mal fixé qui doit être arraché. Le marteau est compris comme marteau s'il est envisagé en direction d'un "pour": le marteau est pour clouer, pour marteler. Par ailleurs, comme le souligne Heidegger, "un outil, en toute rigueur, cela n'existe pas"⁽¹⁷⁾. Comme nous l'avons vu, le marteau renvoie au clou qui doit être planté, mais le clou lui-même ne renvoie-t-il pas à la planche dans laquelle il devra être enfoncé, la planche à la scie qui devra la couper selon la longueur désirée et cette longueur elle-même à d'autres planches qui jointes ensemble formeront peut-être une table? Un outil renvoie à tout un complexe d'outils et il est compris comme ce qu'il est par rapport à ce complexe. En outre, l'outil ne renvoie pas seulement à d'autres outils, mais aussi à l'atelier au sein duquel ils sont tous placés de manière telle qu'ils soient aisément accessibles à celui qui doit, en les maniant, réaliser un ouvrage; l'ouvrage lui-même renvoie à ceux pour qui il a été façonné et qui eux-mêmes le prendront comme outil pour faire autre chose. Le complexe à partir duquel l'outil est compris devient donc de plus en plus vaste: il renvoie à d'autres

¹⁷⁾ ET, p.71; SZ, p.68.

outils, à l'ouvrage, à d'autres hommes. Dans ce complexe, même la nature est représentée: la planche renvoie à la forêt comme matière première et l'atelier lui-même auquel se rapportaient les outils est une sorte d'abri contre la pluie, le vent et le froid. Ainsi, un outil manifeste une structure de renvoi et il semble bien qu'il ne puisse être envisagé comme ce qu'il est qu'à travers cette structure plus ou moins globalisante.

Toutefois, nous dira-t-on, bien qu'en martelant l'on n'envisage pas alors le marteau comme un étant sous-la-main en calculant son volume ou quelque autre caractère de cette sorte, l'on ne pense pas non plus expressément à l'atelier en entier ni surtout aux intempéries contre lesquelles le toit de celui-ci nous protège, et l'on fait tout de même usage du marteau en comprenant très bien ce qu'un marteau est comme marteau. Ce n'est donc pas l'usage en lui-même qui est analysé par la mise en relief de ces structures de renvoi. Le fait est que nous avons déjà commencé plus haut à thématiser les structures de renvoi de l'usage alors que l'usage lui-même est non thématique. Selon Heidegger, l'usage des étants que sont les outils se fait dans l'orbe de la préoccupation (*besorgen*): la préoccupation caractérise le mode d'être des hommes dans leurs attitudes quotidiennes. Ce mode d'être sera explicité à fond par la structure totale et unitaire du *Dasein* qu'est le souci (*Sorge*) et que nous aborderons dans la section f) de ce chapitre. Non seulement l'usage préoccupé n'est-t-il pas une attitude théorique qui s'aviserait de l'être-sous-la-main des outils qu'il manie, mais il ne thématise pas davantage l'être-outil en tant que

tel. Cet être-outil est saisi terminologiquement par Heidegger comme être-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*). Toutefois, l'outil se manifeste à son utilisateur dans l'usage qu'il en fait et, bien que non-thématiquement, c'est en cet usage même que l'être-à-portée-de-la-main est compris. Le marteau comme marteau se manifeste dans le "marteler" ou le martellement. Quoique l'usager ne thématise pas expressément la structure de renvoi qu'implique l'à-portée-de-la-main, en comprenant le marteau par le fait de marteler, il est, pour ainsi dire, orienté vers un pour. En prenant un marteau, il le prend pour marteler, pour enfoncer un clou: il sait très bien ce qu'il fait et pourquoi il le fait lorsqu'il met la main sur un outil. Comme l'indique Heidegger, "L'usage de l'outil se soumet à la multiplicité de renvois du "pour..." et "la vue propre à cet ajointement est la circon-spection"⁽¹⁸⁾. "Circonspection" est la traduction de Martineau pour *umsichtige Vorsicht* (SZ 80): "um" signifie "autour" ou "aux alentours", "Sicht" c'est la "vue" (qui apparaît deux fois dans l'expression). "Vorsicht" pourrait être rendu par le terme "prévoyance" et "*umsichtige Vorsicht*" par "vision prévoyante des alentours". La prévoyance renvoie au "pour" impliqué dans l'usage de l'outil et l'adjectif "*umsichtige*" tente de rendre compte du fait que l'usage s'articule à travers la vision d'un certain contexte. L'usage possède donc sa propre vue qui permet d'utiliser correctement les outils, de les comprendre comme les outils qu'ils sont. Notons que ce caractère d'être de l'étant qu'est l'être-à-portée-de-la-main ne concerne pas

¹⁸⁾ ET, p.72; SZ, p.69.

que les outils au sens restreint du terme comme le marteau ou la perceuse, c'est plutôt le caractère d'être de tout l'étant tel qu'il fait de prime abord rencontre dans le commerce quotidien: c'est comme à-portée-de-la-main que sont envisagés les vêtements, les routes et la nature en tant que matériau (ou même le bâton que l'on ramasse dans la forêt pour guider son pas). Ce que nous traduisons avec Martineau par "outil", c'est le mot "Zeug"⁽¹⁹⁾ que Jean Greisch traduirait plutôt par "ustensile"⁽²⁰⁾ en faisant valoir que tous les outils sont des ustensiles (tout ce qui est utile au sens le plus large), mais que tous les ustensiles ne sont pas des outils. Ainsi, d'après Heidegger, les étants se manifestent à nous d'abord et avant tout sous l'angle de l'à-portée-de-la-main. C'est sous cette forme que l'étant est d'abord découvert. Heidegger souligne par ailleurs qu'il ne faudrait pas imaginer que ce caractère d'à-portée-de-la-main consiste en une "coloration subjective"⁽²¹⁾ que recevrait après coup l'étant initialement rencontré comme sous-la-main. Non, ce que Heidegger veut faire valoir, c'est que nous rencontrons l'étant d'abord et avant tout comme à-portée-de-la-main et que c'est uniquement sur la base de

¹⁹⁾ Heidegger fait du suffixe "Zeug", que l'on retrouve dans des mots comme *Werkzeug* et *Schreibzeug*, un substantif afin de désigner le caractère d'utilité pratique des choses qui nous entourent. Il renvoie en outre (ET, p.71; SZ, p.68) au terme *πράγματα* que les grecs employaient pour désigner les choses, terme qui fait étymologiquement penser à la *πρόξιν* que Heidegger identifie à la préoccupation.

²⁰⁾ GREISCH, J., *Ontologie et Temporalité*, p.130. Notons toutefois que "ustensile" n'est pas nécessairement préférable, puisque ce à quoi nous nous référons généralement par ce terme, ce sont les ustensiles de cuisine, une classe spécifique d'outils.

²¹⁾ ET, p.73; SZ, p.71.

cette rencontre primaire qu'ensuite et par une attitude modifiée⁽²²⁾ (celle de la connaissance théorique), nous pouvons parvenir à l'envisager comme simplement sous-la-main. Heidegger affirme en outre que "*L'être-à-portée-de-la-main est la détermination ontologico-catégoriale de l'étant tel qu'il est "en soi"*"⁽²³⁾. Il peut être assez aisé de comprendre cette affirmation en ce qui a trait aux "artefacts", tous ces étants produits par l'homme, car un marteau est bel et bien "en soi" une chose pour marteler et en cela, le marteau comme marteau ne peut être effectivement envisagé tel qu'il est "en soi" sans faire en premier lieu référence à son être-a-portée-de-la-main. Mais qu'en est-il de la nature? Peut-elle vraiment être caractérisée "en soi" comme "matériau", comme "produit naturel"? Le vent est-il vraiment "en soi" "vent dans les voiles"⁽²⁴⁾? L'on peut à la rigueur admettre que le vent est découvert comme "vent dans les voiles", car il possède bel et bien en lui-même la possibilité de servir de cette manière, et qu'en cela, cette caractérisation du vent ou plutôt cette découverte de celui-ci n'est pas simplement une projection arbitraire du sujet sur la nature du vent, mais la découverte d'une possibilité réelle de celui-ci. Toutefois, ce qui doit être saisi, c'est que, selon Heidegger, si les étants n'étaient pas d'abord découverts en leur à-portée-de-la-main, dans les possibilités

²²⁾ Voir ET §13 pour la description de la connaissance comme mode fondé de l'être-au-monde.

²³⁾ ET, p.73; SZ, p.71.

²⁴⁾ ET, p.73; SZ, p.70.

qu'ils prodiguent, il ne seraient pas découverts du tout; pour être découverts, il faut qu'ils entrent dans le monde, qu'ils deviennent des étants intramondains⁽²⁵⁾, et cette intramondanéité s'articule avant tout comme être-à-portée-de-la-main⁽²⁶⁾.

Toutefois, qu'est-ce donc que ce monde au sein duquel les étants sont découverts? Nous avons souligné plus haut qu'une analyse de l'être-à-portée-de-la-main serait peut-être susceptible de nous révéler ce phénomène. Or, dans notre première caractérisation du marteau, nous avons fait valoir que l'outil renvoyait toujours à quelque chose, à un "pour", et qu'en définitive, un tel renvoi renvoyait toujours à nouveau et qu'ainsi, une structure de renvois plus ou moins globalisante se faisait jour. Cette globalité de la structure de renvois est la "mondialité de l'à-portée-de-la-main"⁽²⁷⁾. Ce que Heidegger veut faire valoir, c'est que la structure globale précède, dans l'orbe de la compréhension, la saisie d'un à-portée-de-la-main particulier: la

²⁵⁾ Pour une analyse plus poussée des distinctions entre l'intramondanéité des étants naturels et culturels, voir les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, surtout les p. 208-209 de la trad. fr. de J.-F. Courtine chez Gallimard (GA 24, pp.240-241).

²⁶⁾ Jean Greich soulève, dans *Ontologie et Temporalité* (p.134), la question du statut de la nature: "à chaque fois, il semble qu'elle ne soit envisagée qu'avec les yeux d'un "usager". Peut-elle acquérir un autre statut que celui que nous dévoile la *Zuhandenheit*? Celui-ci sera-t-il alors celui de la simple *Vorhandenheit*? Ou devons-nous chercher une troisième catégorie ontologique?" Notons en outre que Heidegger souligne bien (ET, p.73; SZ, p.70) qu'à la *Vorhandenheit* comme à la *Zuhandenheit*, la nature demeure retirée comme ce qui "croît et vit".

²⁷⁾ ET, p.82; SZ, p.85. Nous nous engageons ici dans l'analyse thématique du monde en nous basant sur le § 18, mais notons que Heidegger, au § 16, montre comment le monde peut "luire" au sein même de la circonspection préoccupée quand, par exemple, un outil fait défaut (c'est d'ailleurs, paradoxalement, dans de pareils cas que se produit une rencontre originaire avec la *Vorhandenheit*). L'analyse du signe au § 17 nous présente une autre occasion où le monde se manifeste.

compréhension de l'atelier précède celle du marteau de même que la totalité de renvois qui constitue le monde "en entier", le monde de toutes nos préoccupations, précède la compréhension de l'atelier. Heidegger nous dit que la détermination ontologique de l'être-à-portée-de-la-main est la tournure⁽²⁸⁾ (*Bewandtnis*⁽²⁹⁾). Avec un marteau, il retourne de marteler⁽³⁰⁾. Le marteau, pourrions-nous dire, est en lui-même tourné vers le marteler. C'est cette tournure qui fait qu'il est utile et employable. Toutefois, ce dont il retourne avec le marteau, à savoir le marteler, possède lui-même une tournure qui renvoie, par exemple, à la consolidation d'une maison, et de la consolidation d'une maison, il retourne de s'abriter des intempéries, "de l'abritement du *Dasein*, autrement dit d'une possibilité de son être"⁽³¹⁾. De "pour" en "pour", l'on en vient à ce que Heidegger caractérise comme un "en vue de quoi" qui n'est plus dirigé vers un étant à portée de la main, mais vers le *Dasein*, un étant qui, lui, est être-au-monde. Parce que le *Dasein* se comprend comme être-au-monde, il peut, à partir d'une

²⁸⁾ ET, p.81; SZ, p.84.

²⁹⁾ W. Biemel, dans *Le concept de monde chez Heidegger*, préfère traduire *Bewandtnis* par "destination"; nous préférons cependant en rester à la traduction de Martineau, car elle nous permet d'employer le verbe "retourner" en accord avec le terme "tournure".

³⁰⁾ Nous prenons ici, avec Martineau (voir ET, p.81), une petite liberté syntaxique. En effet, l'expression "il retourne de..." n'est généralement employée en français que sous une forme interrogative. L'on pose la question "savez-vous de quoi il retourne?", mais l'on ne dit pas "il retourne de ceci ou cela". Nous maintenons toutefois la formulation de Martineau car, bien qu'inorthodoxe, elle ne nous paraît pas trop hérétique et permet de traduire pertinemment des formulations de Heidegger telles que "mit diesem Zuhandenen, das wir deshalb Hammer nennen, hat es die Bewandtnis beim Hämmern (nous soulignons)" (SZ, p.84).

³¹⁾ ET, p.81; SZ, p.84.

totalité de tournure qui, ultimement, renvoie vers une possibilité de son être-au-monde, "libérer" un étant particulier en sa tournure. Ce qui doit être entendu ici, c'est que le premier "pour", la tournure du marteau, n'est compris que parce que le *Dasein* comprend déjà la totalité de tournure, parce qu'il a déjà ouvert cette totalité. Cependant, cette totalité ne peut elle-même être ouverte que parce que le *Dasein* est à dessein de soi et qu'en cet à dessein de soi, cet en-vue-de, il se comprend à partir de ses possibilités d'être-au-monde. En effet, le *Dasein* n'existe pas dans une sphère isolée où il se contemplerait lui-même comme le premier moteur d'Aristote; il est pour ainsi dire jeté au milieu de l'étant. Néanmoins, il ne peut comprendre cet étant, il ne peut le découvrir comme l'étant qu'il est que parce qu'il peut ouvrir un monde, une totalité de renvois, et ainsi, à partir de cette totalité, découvrir la tournure d'un étant à-portée-de-la-main. Le monde, ainsi approché en son caractère totalisant, ne doit toutefois pas être saisi comme une somme d'étants; il s'agit plutôt d'une contextualité ou d'un horizon contextuel. La structure de cette contextualité qui s'articule par le renvoi est la "mondanéité" du monde et cette dernière est caractérisée par Heidegger comme significativité (*Bedeutsamkeit*⁽³²⁾). En outre, le monde lui-même n'est pas un étant ni, comme nous l'avons indiqué,

³²⁾ W. Biemel, *Op. cit.*, préfère traduire par "relation référentielle" et indique qu'il pourrait porter à confusion de traduire par signification; notons cependant que "*Bedeutung*", en allemand, est généralement compris comme signifier: l'on dit par exemple "Was bedeutet das Wort?". La traduction de Martineau par "significativité" nous paraît donc acceptable. Il suffit de préciser que Heidegger ne comprend pas le "sens" comme un symbole, mais comme une direction, comme le "vers quoi" que constitue le renvoi.

une somme d'étants: il n'est donc pas découvert (*entdeckt*) comme l'étant l'est, mais ouvert (*erschlossen*). C'est cette ouverture préalable du monde qui rend possible la découverte de l'étant intramondain, et comme cette ouverture est la compréhension du monde, de la significativité du monde, et que cette compréhension est celle du *Dasein*, le monde en sa mondanéité est un *existential* du *Dasein*; c'est un caractère d'être du *Dasein* alors que l'être-à-portée-de-la-main et l'être-sous-la-main sont des *catégories*, des caractères d'être de l'étant que le *Dasein* n'est pas.

Tentons d'expliquer plus clairement ce qui vient d'être avancé et d'en saisir les enjeux. Le *Dasein*, en visant une possibilité de lui-même est renvoyé (*angewiesen*) à l'étant. Il séjourne toujours au sein de l'étant, mais non pas en observant les étants qui lui font rencontre avec détachement comme une agglomération de choses simplement sous-la-main; au contraire, il se meut toujours et déjà dans un complexe de références, ce qui lui permet de comprendre ce qu'il fait, de manier des outils, de construire des abris, de vivre au sein de l'étant, pourrait-on dire, en y faisant son nid. Néanmoins, s'il n'avait pas toujours compris le monde, s'il ne l'avait pas toujours et déjà ouvert en sa significativité, s'il n'était pas déjà familier avec le complexe de renvois, il ne pourrait saisir un étant particulier et la tournure qui définit celui-ci. La tournure d'un étant particulier, c'est son être, et comme nous l'avons indiqué plus haut, il est aisé de comprendre ceci dans le cas du marteau. Mais la tournure du marteau, c'est *une seule* tournure: le marteau est simplement tourné vers le marteler

qui lui, à son tour, possède une nouvelle tournure vers la consolidation de quelque chose. Or une tournure spécifique ne peut être découverte que parce que le *Dasein* a déjà ouvert la totalité de renvois, parce qu'il séjourne déjà compréhensivement au sein de l'étant en ayant ouvert un monde. Le *Dasein* visant des possibilités de lui-même découvre l'étant pour autant que celui-ci peut s'articuler à une visée, à un en-vue-de-quoi. En ouvrant le monde, il ouvre tout ce qui peut servir (au sens le plus large) à sa visée et en cela, il ouvre globalement l'être-à-portée-de-la-main et peut alors découvrir des étants spécifiques qui se présentent "à sa main" en leur tournure propre. C'est, par exemple, parce qu'il ouvre en ce sens qu'il peut d'abord découvrir le vent comme "vent dans les voiles". Par ailleurs, les visées du *Dasein* ne sont pas extérieures au monde; ses visées ne le replient pas sur lui-même. Au contraire, il se comprend lui-même comme *au-monde* et ses visées surgissent, s'articulent et retombent au sein de l'étant. Voilà ce qu'il faut comprendre lorsque Heidegger nous dit qu'"à partir d'un en-vue-de-quoi, le *Dasein* se renvoie toujours déjà à l'"avec" d'une tournure"⁽³³⁾ et que "le *Dasein* se "signifie" à lui-même, il se donne originairement son être et son pouvoir-être à comprendre du point de vue de son être-au-monde"⁽³⁴⁾.

Nous pouvons à présent saisir un peu mieux la raison pour laquelle une analyse de l'être-à-portée-de-la-main peut conduire au

³³⁾ ET, p.82; SZ, p.86.

³⁴⁾ ET, p.83; SZ, p.87.

phénomène du monde. En suivant la tournure d'un étant, l'on est incité à prendre en compte le complexe de renvois et ainsi, à apercevoir le monde à travers lequel s'organise la circon-spection préoccupée. Par contre, lorsque l'étant est envisagé comme simplement sous-la-main, il est isolé et la tournure est ainsi brisée. Cela ne signifie pourtant pas que nous ayons un accès plus "objectif" à l'étant en le caractérisant comme sous-la-main, car la tournure du marteau est "objective", le marteau ne peut être compris en son essence propre qu'en suivant son renvoi au marteler. Par ailleurs, nous pouvons à présent mieux saisir le sens d'une phrase comme: "le *Dasein* ne sort point de sa sphère intérieure où il serait d'abord enfermé, mais conformément à son mode d'être originel, il est toujours déjà "dehors", auprès d'un étant qui lui fait rencontre dans le monde"⁽³⁵⁾. Le *Dasein* est déjà dehors, car il a toujours et déjà ouvert un monde et il séjourne toujours et avant tout quotidiennement dans la familiarité avec l'étant intramondain qui lui fait rencontre comme à-portée-de-la-main.

c) L'être-avec

Nous avons remarqué que la structure de l'être-au-monde pouvait être divisée en trois moments: l'être-à, le *au-monde* et le "qui". Le moment *au-monde* a été mis en lumière à partir du rapport quotidien que le *Dasein* entretient avec l'être-à-portée-de-la-main.

³⁵⁾ ET, p.66-67; SZ, p.62.

Le *Dasein*, en ouvrant le monde en sa mondanéité, découvre toujours de l'étant à-portée-de-la-main. Si le *Dasein* a toujours ouvert un monde et qu'il se meut constamment au sein de la structure référentielle globale de celui-ci, c'est donc qu'il est lui-même être-auprès de l'étant intramondain. Nous avons vu, d'autre part, lors de notre première présentation de la structure référentielle à partir de l'être du marteau qu'en suivant les renvois, ceux-ci nous menaient à d'autres hommes. Or, Heidegger soutient que le *Dasein* n'est pas seulement être-auprès, mais aussi être-avec. Il nous indique, par ailleurs, au § 25, que "le *Dasein* est un étant que je suis à chaque fois moi-même, son être est mien"⁽³⁶⁾. Le *Dasein* est donc caractérisé par la mienneté, par l'être-soi (la modalité d'être-soi qui caractérise le *Dasein* quotidien, le "on", sera examinée dans la section d) où nous aborderons l'échéance du *Dasein*). Nous sommes ainsi confrontés à une nouvelle structure tripartite: l'être-auprès, l'être-avec et l'être-soi. Comment cette nouvelle structure s'articule-t-elle à la première?

Le *Dasein*, parce qu'il ouvre le monde, découvre des étants, et puisqu'il a toujours et déjà ouvert le monde et que son existence s'articule au sein même de cette ouverture en rapport à l'étant découvert, il est être-auprès. Cependant, tout comme un *Dasein* n'est jamais sans monde et sans l'étant découvert, il n'est jamais sans d'autres hommes, eux aussi *Dasein* qui ouvrent le monde avec lui. Ces autres, ne sont pas découverts comme étants à-portée-de-

³⁶⁾ ET, p.100; SZ, p.114.

la-main ni sous-la-main, mais sont là-avec. L'être-auprès se rapporte à la tournure, comme l'être-avec (*Mitsein*) se rapporte à l'être-là-avec (*Mitdasein*). L'être propre du marteau est sa tournure, l'être propre d'un autre *Dasein* est l'être-là-avec. L'être d'un *Dasein* en rapport avec le marteau est l'être-auprès et l'être d'un *Dasein* en rapport avec un autre est l'être-avec. En outre, un *Dasein* est toujours en rapport avec soi, son être est toujours caractérisé par la mienneté. L'être-auprès s'articule au sein du moment *au-monde* et l'être-avec et l'être-soi s'articule au sein du moment "qui". S'il en est ainsi, c'est que les autres hommes ne sont pas des étants qui se manifestent au sein du monde au même titre que les étants qui ne sont pas "*Dasein*". Ces autres hommes ne sont pas simplement découverts, ils sont eux aussi *Dasein* et *au-monde*; ils participent à l'ouverture du monde. Ceci devient encore plus clair si l'on envisage le fait qu'en naissant, un *Dasein* est jeté au sein d'un complexe de références déjà articulé par d'autres que lui. Toutefois, la prégnance de l'être-avec ne se manifeste pas seulement dans le fait de devoir séjourner au sein d'un monde déjà ouvert en un certain sens, mais aussi dans le fait qu'un *Dasein*, tout au long de sa vie, est aux prises avec les autres. En d'autres termes, le caractère commun du monde n'est pas quelque chose qui s'évanouirait à l'âge adulte alors qu'un individu est en mesure d'être un peu plus "critique" et d'ainsi élaborer un réseau de significations qui lui soit propre pour alors, seulement occasionnellement, s'il s'avère qu'il croise d'autres individus, discuter avec eux et comparer son "monde personnel" au leur. Un

Dasein est constamment et tout au long de sa vie référé à autrui. Ses activités sont non seulement organisées en commun, mais prennent leur sens au sein même d'une communauté. Tout ce que l'on fait en général est imprégné du fait que nous sommes avec d'autres. Écrire un livre, construire une table, configurer un site internet: ces activités ne prennent leur sens que parce qu'elles supposent des lecteurs, des usagers ou des internautes.

Nous avons, dans la section précédente, parlé de la préoccupation pour définir le mode d'être du *Dasein* en son rapport aux étants intramondains. Heidegger indique qu'en ce qui a trait au mode d'être du *Dasein* lorsqu'il a affaire aux autres, il ne s'agit pas de préoccupation, mais de sollicitude (*Fürsorge*). Cette sollicitude ne signifie pas nécessairement qu'à tout moment, un *Dasein* se penche sur les problèmes d'autrui, qu'il le prend en pitié et tente de lui venir en aide; il faut plutôt comprendre cette sollicitude au moyen des exemples que nous avons présentés plus haut: écrire un livre pour d'autres, faire une table pour d'autres. Les occupations d'un individu sont toujours et déjà dirigées vers autrui. C'est la raison pour laquelle les autres se manifestent lorsque l'on suit les renvois de l'à-portée-de-la-main. Comme l'indique Heidegger:

C'est pourquoi la mondanéité du monde ainsi constituée, où le *Dasein* est essentiellement à chaque fois déjà, laisse l'à-portée-de-la-main intramondain faire encontre de telle manière que, en même temps que lui en tant qu'objet de

préoccupation circon-specte, l'être-là-avec
d'autrui fait encontre.⁽³⁷⁾

Toutefois, dira-t-on, il est bien évident que, de fait, un homme n'est pas tout seul, qu'il y a d'autres étants dans l'univers et aussi d'autres hommes. Mais au fond, en quoi cela concerne-t-il la structure du *Dasein*. Ce que Heidegger fait ici, ce n'est pas décrire le *Dasein*, c'est décrire tout ce que l'on trouve dans l'univers, soit une pluralité de choses et une pluralité d'humains. Ensuite, à partir de chaque différent type de choses, Heidegger échafaude une structure du *Dasein*: il y a d'autres hommes, Heidegger affirme que l'homme est être-avec; il y a des étants, Heidegger affirme que le *Dasein* est être-auprès. Afin d'écarter de telles objections, il nous faut comprendre d'une part que l'être du *Dasein* est "ouvert" et d'autre part, comment le caractère d'ouverture se rapporte à l'existentialité d'une structure. Heidegger soutient que "toutes les structures d'être du *Dasein* [...] sont des guises de son être. Leur caractéristique ontologique est existentielle"⁽³⁸⁾. Dire qu'une structure est une guise d'être, c'est dire que cette structure définit une modalité, un "comment". Nous avons indiqué, dans la première section de ce chapitre, que le *Dasein* n'était pas un "quid réel", mais toujours un pouvoir-être, qu'il était comme possibilité. Le *Dasein* n'est jamais fixé, mais a toujours à être son être. Ce trait implique que si l'on souhaite saisir le *Dasein* et ainsi tenter de le définir, l'on ne peut y

³⁷⁾ ET, p.106; SZ, p.123.

³⁸⁾ ET, p.100; SZ, p.114.

parvenir qu'en décrivant "comment" il est, et ce comment ne peut à son tour être envisagé que comme un procès, c'est-à-dire que l'on ne peut dégager des structures, en ce qui a trait au *Dasein*, qu'en tant que structures existentielles. Ceci signifie que l'on ne peut caractériser le *Dasein* tout simplement en décrivant des propriétés physiologiques ou psychologiques tout comme l'on décrit la matière et la forme d'un étant sous-la-main, mais qu'au contraire, si l'on envisage cet étant comme pouvoir-être, il faut examiner comment il se comporte, comment s'articulent ses possibilités. A cet effet, il convient avant tout de l'observer en sa quotidienneté, car il se montre tout d'abord selon ce mode et c'est en lui et à travers lui que son être comme pouvoir-être se manifeste. Or, le "comment" de l'être du *Dasein* a été caractérisé comme être-au-monde. Le *Dasein* ouvre un monde. Le fait qu'il ouvre un monde implique que le *Dasein* est ouvert. Nous le verrons plus explicitement dans la section qui suit: le *Dasein* n'est pas d'abord quelque chose qui ensuite ouvrirait un monde; il est lui-même cette ouverture. Ce qu'il est, comment il est, il l'est comme ouverture, comme le "lieu" d'une ouverture. Le fait d'être ouvert a pour conséquence qu'il est, en quelque sorte, ce à quoi il est ouvert. Ceci ne signifie pas qu'un *Dasein* particulier soit un marteau ni qu'il soit, tout en étant ce *Dasein* particulier, aussi cet autre *Dasein* particulier. Cependant, si le *Dasein* est envisagé comme pouvoir-être et que ce pouvoir-être est ouvert, alors les structures existentielles seront les structures de l'ouverture. Ainsi, l'ouverture est inséparable de ce à quoi elle est ouverte, de ce qu'elle ouvre et découvre. Le *Dasein*

n'étant pas une substance isolée, repliée sur elle-même, les structures de ses modalités d'être, les structures qui circonscrivent son pouvoir-être sont essentiellement co-déterminées par ce à quoi le *Dasein* est ouvert. Le *Dasein* n'est donc pas d'abord une chose isolée qui ensuite s'ouvrirait pour alors voir apparaître des étants et d'autres hommes. Être un *Dasein*, c'est être une ouverture, et les structures de cette ouverture ne se rapportent pas à un sujet comme des propriétés de celui-ci, mais ce sont des structures ouvertes, en corrélation avec ce qu'elles ouvrent: l'être-auprès, c'est l'ouverture aux étants intramondains et l'être-avec est l'ouverture aux étants là-avec. Si le *Dasein* est ouvert et qu'il est caractérisé selon le comment de son pouvoir-être, il doit donc être lui-même caractérisé comme étant en son être être-avec et être-auprès. Il devient alors possible de comprendre que le *Dasein* ne rencontre l'étant intramondain que parce qu'il est être-auprès (ouvert à l'étant intramondain) et qu'il ne peut se rapporter aux autres comme étants là-avec que parce qu'il est lui-même être-avec (ouvert aux autres). Bien entendu, l'être-avec et l'être-auprès doivent être distingués puisque les autres ne se manifestent pas comme les étants intramondains: c'est avec eux et aussi pour eux que l'étant est découvert.

d) L'être-à: l'affection, le comprendre et l'échéance

Nous avons souligné que le *Dasein* est ouvert, qu'il est cette ouverture, qu'il est le "lieu" de cette ouverture. L'objet de cette section est de montrer comment une telle chose est possible. Heidegger écrit que "l'étant qui est essentiellement constitué par l'être-au-monde est lui-même à chaque fois son "Là", que "cet étant porte, en son être le plus propre, le caractère de l'absence de fermeture", et que "l'expression "Là" désigne cette ouverture essentielle"⁽³⁹⁾. Le "lieu" de l'ouverture, c'est le "Là". Ce n'est toutefois pas comme s'il y avait d'abord un "Là", un "lieu" qui permettrait ensuite l'ouverture; le "Là", c'est l'ouverture elle-même. Le terme "Da", en allemand, possède cet avantage de caractériser aussi bien le "ici" que le "là-bas". C'est parce que le *Dasein* est un "Da", parce qu'il est le "Da" qu'il est ouvert au "là-bas". Ceci ne doit toutefois pas être compris spatialement, au sens où le *Dasein*, parce qu'il serait un sujet dans l'espace, interpréterait la spatialité des autres étants à partir de son propre emplacement et qu'il "subjectiviserait" indûment l'espace "objectif". Le "Da" auquel Heidegger fait référence est une ouverture pré-spatiale, condition de possibilité de la spatialité elle-même, c'est-à-dire que cette ouverture qu'est le *Dasein* lui permet d'ouvrir la spatialité⁽⁴⁰⁾. Ce "Là" qu'est le *Dasein*,

³⁹⁾ ET, p.112; SZ, p.132.

⁴⁰⁾ Pour une explication de la spatialité comme existentielle, voir les § 22,23,24 de *Être et Temps*, ainsi que le chapitre *Spatiality and Space* du livre (à suivre...)

Heidegger le caractérise comme "éclaircie" (*Lichtung*)⁽⁴¹⁾. "Licht", en allemand, signifie "clair". Le *Dasein* éclaire l'étant, il découvre l'étant, parce qu'il est lui-même, en tant qu'être-au-monde, l'éclaircie au sein de laquelle les étants peuvent apparaître. Dans le cours qu'Heidegger a donné à Marbourg au semestre d'été 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*⁽⁴²⁾, il compare le *Dasein* aux monades leibniziennes: Leibniz soutient que les monades n'ont pas besoin de fenêtres, car elles ont déjà en elles tout l'étant possible. Tout est déjà à l'intérieur⁽⁴³⁾. Heidegger dirait plutôt que le *Dasein* n'a pas besoin de fenêtres, car il est déjà dehors, il est lui-même, en tant que *Dasein*, non pas une sphère intérieure, mais l'"éclaircie" du dehors, quoique si le *Dasein* n'est pas "dedans", il ne fait plus guère sens de parler de "dehors". Néanmoins, comment cela est-il possible, comment un étant peut-il être "ouverture"? Comment peut-il être à..., être auprès, avec et à soi? L'explication de l'être-à sera dégagée par l'examen de la constitution existentielle du Là (l'affection et le comprendre) et de l'échéance du *Dasein* quotidien.

⁴⁰⁾ (...suite)
de Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World*, pp. 128-140 et le chapitre *From Worldhood and Significance to Spatiality and Space* du livre de E.F. Kaelin, *Heidegger's Being and Time*, pp.65-89.

⁴¹⁾ ET, p.112; SZ, p.133.

⁴²⁾ GA, 26, pp. 270-271. La comparaison avec Leibniz apparaît ici dans le contexte d'une analyse de la transcendance du *Dasein* et de la temporalité (*Zeitlichkeit*).

⁴³⁾ Voir LEIBNIZ, G.W., *Monadologie*, surtout les §§ 7, 56, 57 et 58.

Le *Dasein* est affection et comprendre. L'affection (*Befindlichkeit*), c'est la condition ontologique de possibilité des tonalités affectives (*Stimmungen*⁽⁴⁴⁾), telles la peine, la joie, la peur, etc. Ces tonalités affectives, comme tous peuvent aisément s'en aviser, sont fort changeantes. L'on peut, dans la même maison, face aux mêmes objets, être tantôt joyeux, tantôt ennuyé. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles elles sont généralement caractérisées comme subjectives: si l'on peut être disposé tantôt ainsi et tantôt autrement face à un même objet, c'est que cette disposition ne relève pas de celui-ci, mais consiste en une coloration subjective qui vient du "dedans" pour ensuite être arbitrairement appliquée aux choses. Par ailleurs, ce caractère changeant a fait qu'on les a souvent rejetées hors du champ d'investigation philosophique car, comme le pensait Aristote, de ce qui change constamment, nulle science n'est possible⁽⁴⁵⁾. Toutefois, comme nous l'avons vu précédemment, le *Dasein* n'est jamais en rapport à un seul étant, il est être-au-monde, et en cela, il découvre toujours une multiplicité d'étants. D'autre part, le *Dasein* est pouvoir-être; son être-au-monde ne peut donc jamais être fixé sous l'angle d'une seule modalité de découverte. La modalité selon laquelle un étant est découvert peut se modifier en fonction de l'ouverture globale, car à chaque jour, le *Dasein* fait

⁴⁴⁾ Pour une étude des difficultés de traduction du terme "*Stimmung*", voir l'article de J.P. Charcosset, "'Y" Notes sur la *Stimmung*".

⁴⁵⁾ Voir, par exemple, *Métaphysique E*, 2, 25-30: "Toute science a pour objet [...] ce qui est toujours, ou ce qui est le plus souvent". Trad. fr. J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, p.230.

de nouvelles découvertes qui lui permettent d'ouvrir la totalité de l'étant sous un nouvel angle et d'ainsi, laisser un étant particulier l'aborder d'une manière différente de celle de la veille. Le caractère changeant des tonalités -- fondé sur le fait que le *Dasein* en son être-au-monde ne se trouve jamais "situé" au sein de l'étant exactement de la même manière et ce, conformément à son rapport à une multiplicité d'étants qui peuvent, chacun selon l'importance qui lui est accordée à tel moment, transformer l'orientation globale de l'être-au-monde et permettre ainsi à d'autres étants de se montrer sous un nouveau jour -- ne fait peut-être que manifester la richesse d'accessibilité de l'étant en lui-même. En outre, pour ce qui est du caractère arbitrairement subjectif des tonalités, lorsque l'on découvre qu'une tempête est menaçante, l'on découvre la tempête elle-même en son caractère menaçant qui relève bien plutôt d'elle que de nous. Il est clair que la tempête ne pourrait être menaçante si elle ne menaçait pas un *Dasein*, mais il est tout aussi clair que le *Dasein* ne pourrait être menacé s'il n'y avait pas quelque chose d'"objectivement" dangereux. Ceci ne fait que montrer que l'ouverture qui est celle de l'affection se situe à un niveau qui précède toute distinction entre "objectif" et "subjectif". En tant qu'il est abordé par l'étant, le *Dasein* n'est certes pas replié dans une sphère psychique de sentiments arbitraires, mais il est dehors, auprès de l'étant qui l'aborde.

Cela dit, Heidegger distingue trois "déterminations d'essence de l'affection"⁽⁴⁶⁾: elle constitue l'ouverture-au-monde, elle ouvre l'être-au-monde total et elle ouvre l'être-jeté. Nous avons vu au cours de la section b) de ce chapitre que l'étant était découvert au sein de la circonspection préoccupée. Le *Dasein*, ayant ouvert un monde en sa mondanéité laisse de l'étant faire rencontre en sa tournure propre. Toutefois, comme l'exemple de l'atelier nous l'a fait voir, celui-ci en tant qu'abri renvoie aux intempéries. Or, pour que quelque chose puisse faire sens comme abri, il faut que le *Dasein* puisse sentir la menace contre laquelle cet abri est érigé. Heidegger écrit que le "laisser-faire-encontre circon-spect et préoccupé présente [...] le caractère du *concernement* (*Betroffenwerdens, Betroffenheit*)"⁽⁴⁷⁾. Notons que le terme "concernement" qu'a choisi Martineau pose problème en français, car le sens visé par Heidegger est mieux rendu par l'expression anglaise "to be concerned" qui possède une connotation beaucoup plus "affective" qu'en français. Ce qui devient embarrassant, c'est que "*Betroffenheit*" serait peut-être mieux rendu par "préoccupation" tel qu'il est couramment employé en français. Lorsque nous disons "cela me préoccupe", nous exprimons le fait de ne pas être indifférent à quelque chose, le fait d'être "touché" par celle-ci; l'on peut, par ailleurs, et ce conformément à l'emploi courant de ces termes en français, être concerné par quelque chose sans pour autant s'en préoccuper. Toutefois,

⁴⁶⁾ ET, p.115; SZ, p.137.

⁴⁷⁾ ET, p.115; SZ, p.137.

"Besorgen" que nous avons traduit avec Martineau par "préoccupation" n'est pas un synonyme de "Betroffenheit"; alors que le "concernement" ne relève que de l'affection, la préoccupation relève aussi du comprendre. Néanmoins, saisissons que, pour que de l'étant se montre comme menaçant, il faut que le *Dasein* puisse être abordé de cette manière et à son tour, ceci n'est possible que parce que l'affection est un mode de l'ouverture du *Dasein*. Comme le souligne Heidegger, "un pur intuitionner, quand bien même il pénétrerait jusqu'aux veines les plus profondes de l'être d'un étant sous-la-main, serait incapable de découvrir quelque chose comme une menace"⁽⁴⁸⁾. L'affection étant un mode de l'ouverture, les choses nous font encontre en tant qu'elles nous affectent, qu'elles nous disposent de telle ou telle manière. Heidegger va même jusqu'à affirmer que "nous devons, du point de vue ontologique, confier fondamentalement la découverte primaire du monde à la "simple tonalité"⁽⁴⁹⁾.

Pour en venir à la seconde détermination d'essence de l'affection, remarquons, comme nous l'avons mentionné plus haut, que lorsqu'une tonalité surgit, elle peut permettre à la totalité de l'étant de se manifester conformément à cette tonalité. Lorsque nous sommes ennuyés, tout se montre ennuyeux, non seulement les choses, mais les individus que nous rencontrons aussi bien que nous mêmes. Or s'il en est ainsi, c'est que la tonalité est elle-même être-au-monde. Comme guise de l'ouverture du *Dasein*, elle ouvre

⁴⁸⁾ ET, p.115; SZ, p.138.

⁴⁹⁾ ET, p.115; SZ, p.138.

tout ce qui peut nous affecter; c'est tonalement que le *Dasein* est être-au-monde, qu'il est auprès de l'étant intramondain, qu'il est être-avec et aussi être-soi. Cependant, les tonalités ne sont pas des états d'âme qui surviennent seulement de temps à autre: nous sommes toujours et déjà intonnés, le monde a toujours et déjà été ouvert tonalement, tout se montre d'abord comme quelque chose qui nous affecte, nous "concerne". L'affection ouvre le *Dasein* en son "assignation" au monde, ce qui nous entraîne vers la troisième détermination d'essence de l'affection, le fait qu'elle ouvre l'être-jeté.

Nous avons précédemment, au cours de ce chapitre, souligné que le *Dasein* était "jeté au sein de l'étant". Cette expression renvoyait par anticipation à l'être-jeté du *Dasein*. L'affection ne fait pas qu'ouvrir le monde, découvrir les étants et l'être-là-avec en cela qu'ils nous abordent et nous "touchent" (au sens le plus large); elle ouvre l'être-jeté d'un *Dasein* particulier, elle ouvre l'être-soi comme être-jeté en son Là. "*Befindlichkeit*" évoque l'expression allemande "*wie befinden Sie sich?*" qui peut être rendue en français par "comment vous trouvez-vous?" ou par "comment vous sentez-vous?". Le *Dasein* est toujours et déjà intonné, avons-nous dit; il se trouve donc toujours affecté d'une certaine manière. Or, ce que Heidegger veut faire valoir, c'est qu'en "se trouvant" en une tonalité, le *Dasein* se trouve lui-même en cela qu'il est et a à être. Il se trouve comme un étant à qui l'"être" comme avoir "à être" a été remis. Heidegger soutient que dans l'atonie quotidienne, dans "l'indifférence persistante, plate et

terne"⁽⁵⁰⁾, l'être du *Dasein* se manifeste comme un fardeau. Il souligne d'autre part que même une tonalité exaltée manifeste l'être du *Dasein* comme fardeau, en tant qu'elle délivre de celui-ci. En se trouvant affecté, le *Dasein* se trouve lui-même comme le "Là" de cette affection; en étant ouvert, il se trouve comme "ouverture". Dans la tonalité, le *Dasein* n'est pas seulement affecté par ce à quoi il est ouvert, mais il est aussi affecté par lui-même, par son être en tant qu'être-ouvert, qu'être-affecté. Dans le fait d'ainsi "se trouver", le *Dasein* rencontre sa facticité. Le terme "facticité" désigne le fait d'"être" en ce qui a trait au *Dasein*, à la différence de la "factualité" d'un étant sous-la-main. Toutefois, ainsi que l'indique Heidegger, "la tonalité met le *Dasein* devant le "que" de son Là où celui-ci fait face en son inexorable énigme". La tonalité ouvre au *Dasein* son être comme être-jeté, être remis à lui-même, être qui vient d'on ne sait où et qui a à être comme Là, comme ouverture. Ainsi, ce caractère de remise, cet être-jeté du *Dasein* se manifeste-t-il comme fardeau. Néanmoins, Heidegger insiste sur le fait que généralement, la tonalité n'ouvre l'être-jeté qu'en s'en détournant; nous ne pourrions cependant saisir ceci qu'à la lumière de l'échéance du *Dasein* qui sera caractérisée plus bas⁽⁵¹⁾.

⁵⁰⁾ ET, p.113; SZ, p.134.

⁵¹⁾ Pour une analyse plus exhaustive de la question de la *Stimmung* dans l'oeuvre de Heidegger, voir le livre de B.W. Ballard, *The Role of Mood in Heidegger's Ontology*, ainsi que l'article de M. Haar, "Stimmung et pensée".

L'ouverture du *Dasein*, si elle est constituée par l'affection, l'est tout autant par le comprendre. Ces structures sont, selon Heidegger, "cooriginaires"⁽⁵²⁾. L'une ne découle pas de l'autre ni ne peut être réduite à l'autre. "Le comprendre est toujours intonné" et "l'affection a à chaque fois sa compréhension"⁽⁵³⁾. Ce comprendre ne doit toutefois pas être interprété comme une propriété cognitive qui ne serait actualisée qu'à certains moments, par exemple lorsque l'on comprend une explication. En tant que mode fondamental de l'ouverture du *Dasein*, le comprendre est une manière d'être de celui-ci. Avec l'affection, il constitue l'ouverture, le Là, qu'est toujours et déjà le *Dasein*. La modalité du comprendre peut être assimilée au projet: le comprendre est projectif. Ce que le *Dasein* comprend, ce qu'il ouvre par sa compréhension c'est un projet. Par cette caractérisation du comprendre comme projet, l'on peut cerner avec plus d'acuité la question de la significativité du monde telle que présentée lors de la section b) de ce chapitre. Le sens, ce n'est pas, pour Heidegger, une forme ou un "aspect" idéal qui pourrait être saisi par une vision intuitive en sa pure subsistance par soi. Le sens a plutôt un caractère directionnel. Il est intéressant de noter que Heidegger emploie le mot allemand "*Sinn*" conformément à l'emploi fréquent du mot "sens" en français pour exprimer la direction. Par conséquent, si l'on peut comprendre le sens d'une tournure, si l'on peut suivre la direction d'une tournure, c'est parce que le comprendre est projectif. Notre

⁵²⁾ ET, p.112; SZ, p.133.

⁵³⁾ ET, p.118; SZ, p.142.

présentation du monde et de sa mondanéité s'éclaire donc grâce à cette définition de l'ouverture comme comprendre projectif. Si le *Dasein* comprend un en-vue-de-quoi sous la forme d'un projet, il peut donc ouvrir le monde globalement en sa significativité et laisser les étants se montrer en leur tournure en tant qu'ils peuvent être coordonnés -- à partir de la direction qui leur est propre -- à un projet. Le *Dasein*, en tant qu'être-au-monde, ouvre compréhensivement le monde sous une forme projective. Ce n'est qu'ainsi qu'une chose peut se manifester en son utilité.

Tout comme il en va de l'affection qui constitue tonalement l'ouverture tripartite qu'est le *Dasein* comme être-auprès, être-avec et être-soi, c'est compréhensivement aussi que le *Dasein* découvre l'étant intramondain, les autres hommes, et qu'il s'ouvre à lui-même. Nous venons de voir comment le comprendre projectif permet de découvrir l'étant intramondain en sa tournure. C'est projectivement aussi que le *Dasein* peut découvrir l'être-Là-avec. Il a été précédemment indiqué comment un ouvrage renvoyait à ceux pour qui il est façonné. Nous avons, par ailleurs, souligné que le *Dasein* ne pouvait comprendre ses activités, ne pouvait écrire un livre par exemple, que s'il comprenait que ce livre est destiné à des lecteurs. Les autres se manifestent ainsi comme ceux pour qui l'on travaille, ils se présentent alors comme la fin de nos occupations, et une fin n'est ce qu'elle est qu'en rapport à un projet. En outre, les autres peuvent être découverts en tant que ceux qui peuvent nous assister dans l'élaboration d'un projet ou que nous pouvons nous-mêmes assister en ce sens. Notons de plus que

la possibilité éthique de se comporter avec les autres comme des "fins en soi" au sens kantien⁽⁵⁴⁾ ne peut être expliquée qu'en se référant à un comprendre projectif.

Voyons à présent comment le comprendre ouvre le *Dasein* à lui-même. Nous avons rappelé le fait que, se trouvant affecté, le *Dasein* rencontrait sa facticité jetée: il se manifestait ainsi à lui-même comme être-jeté. Le comprendre ouvre à son tour le *Dasein* en son caractère de possibilité. Celui-ci se montre à lui-même en tant que projet, comme pouvoir-être: en se comprenant comme possibilité, le *Dasein* s'ouvre à son existence. Voici donc d'une part la facticité, d'autre part l'existentialité; d'une part l'être-jeté et d'autre part le projet, le pouvoir-être. L'"existence" est terminologiquement employée par Heidegger pour désigner le caractère de pouvoir-être du *Dasein*. Le terme de facticité⁽⁵⁵⁾ tente de désigner, en ce qui a trait au *Dasein*, le simple fait d'être opposé à celui de ne pas être du tout. Or cet être en est un qui "provient de...", qui a toujours et déjà été engagé dans des possibilités qui circonscrivent et définissent où le *Dasein* en est dans l'ordre de son pouvoir-être. Ce fait de "provenir de...", c'est l'être-jeté. L'on pourrait ainsi formaliser tout cela et indiquer que l'affection révèle la facticité de

⁵⁴⁾ voir KANT, E., *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. fr. de V. Delbos et F. Alquié, dans *Oeuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, pp. 293-298, (AK IV, 428-432).

⁵⁵⁾ Pour une présentation éclairante du concept de "facticité" chez le jeune Heidegger, voir l'article de T. Kisiel, "L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation" ainsi que son livre, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Voir aussi l'introduction du livre de J. Greisch, *Ontologie et Temporalité*, pp.1-66.

l'être-jeté, donc le passé, et que le comprendre révèle la possibilité, soit l'existence, donc le futur. Heidegger tend lui-même vers une telle formalisation. En explicitant les structures du *Dasein*, il se doit de faire des distinctions afin de conférer une certaine clarté à son exposé. Toutefois, le *Dasein* résiste à de telles formalisations, car s'il est vrai qu'il est jeté et projet, il a toujours été jeté comme projet et il projette toujours comme jeté. Il n'est pas d'abord jeté pour ensuite projeter librement. Il a toujours été projet et sera toujours jeté. Ce caractère d'être-jeté ne se présente pas sous l'angle d'un passé que l'on pourrait reléguer aux oubliettes, tout comme le futur n'est pas simplement à-venir, le *Dasein* étant déjà ses possibilités. De la même manière l'existence est toujours factice et la facticité toujours existentielle, tout comme le comprendre est toujours affecté et *vice versa*. Heidegger l'explique dans la seconde section d'*Être et Temps*⁽⁵⁶⁾, le temps est une structure unitaire et si l'on souhaite comprendre le *Dasein* tel qu'il est temporellement, il s'avère qu'il ne peut être saisi adéquatement que de manière unitaire. Le *Dasein* jeté-projetant est son passé tout autant qu'il est son avenir, et il en va ainsi parce que le *Dasein* est ouvert, parce qu'il se comprend et qu'il se trouve comme pouvoir-être jeté.

Les structures du *Dasein* que nous avons étudiées jusqu'à maintenant, l'être-au-monde comme être-auprès, être-avec et être-

⁵⁶⁾ Voir surtout le § 65 où Heidegger dévoile "l'unité ekstatique de la temporalité".

soi, et l'être-à en tant qu'ouverture affectée et compréhensive sont les structures d'être du *Dasein*, des structures qui déterminent toutes ses possibilités. Toutefois, Heidegger soutient que le *Dasein* peut être inauthentique ou authentique. Dans ces deux cas, les structures demeurent déterminantes. Ainsi, le *Dasein* authentique demeure être-au-monde, être-auprès, être-soi, affecté et compréhensif. Nous ne pouvons ici cerner à fond la question de l'inauthenticité et de l'authenticité, car il faudrait pour cela se pencher sérieusement sur la seconde section d'*Être et Temps*⁽⁵⁷⁾. Nous devons cependant fournir quelques indications à ce sujet afin d'avoir en main tous les éléments nécessaires à une présentation adéquate du § 44.

Qu'est-ce qu'être inauthentique pour un *Dasein*? L'inauthenticité a le caractère de la fuite. Le *Dasein*, quotidiennement, fuit ce qu'il est en propre. Ceci implique que le *Dasein* ne se comprend pas tel qu'il est en lui-même mais à partir de ce à quoi il est ouvert. Par ailleurs, comme nous le verrons brièvement à la section e) de ce chapitre, si le *Dasein* en vient à se comprendre non pas à partir des choses et des autres qu'il a toujours et déjà découverts, mais plutôt en son caractère de pure ouverture, ce comprendre individualise le *Dasein*. Toutefois, la manière quotidienne selon laquelle le *Dasein* est son ouverture, est le Là, sans pour autant se montrer à lui-même comme le Là, est une manière d'être échu. L'existential qui circonscrit cette modalité

⁵⁷⁾ Voir surtout, à propos de la possible authenticité du *Dasein*, les §§ 53 à 62.

d'être, c'est l'échéance (*Verfallen*). Le *Dasein* échéant, échoit; il "tombe" de lui-même, de ce qu'il est en propre, sur ce qu'il a ouvert. C'est-à-dire qu'en tant qu'ouverture, il ne se montre pas à lui-même comme l'ouverture qu'il est, mais se comprend seulement à partir de ce qui se montre au sein de cette ouverture.

Nous avons signalé dans le cas du comprendre comme de l'affection que ces deux modes de l'ouverture permettaient un triple rapport d'être-à: à l'étant intramondain, aux étants là-avec et à soi. Or, le *Dasein*, dans l'échéance quotidienne, fuit son ouverture à soi, il est être-à-soi inauthentiquement. Il ne laisse pas son être propre se manifester à lui-même à partir de lui-même, mais seulement selon l'être-auprès et l'être-avec. D'une part, il comprend ses possibilités sur la base de ce que l'étant intramondain lui offre, c'est-à-dire qu'il se comprend dans ce qu'il fait. Tel individu ne se comprend pas comme le *Dasein* qu'il est, mais s'envisage unilatéralement en tant que cordonnier par exemple. Quotidiennement, le cordonnier possède son atelier et ses outils, il oeuvre tous les jours avec l'étant qu'il manipule et ne se saisit qu'en ce qu'il fait, ne se voit lui-même que comme cordonnier et non pas comme *Dasein*, comme cette ouverture propre qu'il est et sans laquelle, par ailleurs, il ne pourrait entretenir aucun commerce avec l'étant, et conséquemment, il ne pourrait être cordonnier. D'autre part, le *Dasein* se comprend lui-même à partir des autres, selon l'être-avec qui lui est inhérent. Heidegger écrit que "le Soi-même du *Dasein* quotidien est le *On-même*, que nous

distinguons du *Soi-même authentique*"⁽⁵⁸⁾. Le *Dasein* se comporte comme "On" se comporte; il prend la petite fourchette d'extrême gauche pour l'entrée et la grande fourchette pour le plat principal comme "On" le fait, il lit les livres qu'"On" lit, etc. Par ailleurs, il se distingue des autres de la même manière qu'"On" se distingue des autres: en écrivant un commentaire sur Heidegger, l'on se positionne personnellement par rapport aux autres commentateurs comme "On" le fait. Heidegger ajoute même que "le On pré-donne tout jugement et toute décision, qu'il ôte à chaque fois au *Dasein* la responsabilité" et que "dans la quotidienneté du *Dasein*, la plupart des choses adviennent par le fait de quelque chose dont on est obligé de dire que ce n'était personne"⁽⁵⁹⁾. Notons que ceci est un fait qui donne souvent beaucoup de mal aux historiens lorsqu'ils cherchent à déterminer les causes de certains événements historiques et phénomènes sociaux. En outre, le "On" tel que l'envisage Heidegger n'est pas la somme des différentes influences que les différents individus peuvent avoir sur un particulier; chacun est selon le "On", et le "On" n'est à proprement parler personne, sans pour autant pouvoir être caractérisé comme la somme de tous les individus qui forment la société. Soulignons encore que ceci rappelle les difficultés perçues par les sociologues dans leurs tentatives de définir le

⁵⁸⁾ ET, p.109; SZ, p.129.

⁵⁹⁾ ET, p.108; SZ, p.127.

caractère du "social", certains d'entre eux, tel Durkheim⁽⁶⁰⁾, ayant été contraints de cerner la socialité du social comme transcendant la somme des individus qui forment la société, à savoir un phénomène *sui generis*. Insistons néanmoins avec Heidegger sur le fait que le "On" n'est pas une sorte de "sujet universel flottant au dessus d'une multiplicité de sujets"⁽⁶¹⁾. Le *Dasein*, comme nous l'avons vu, est ses possibilités parce qu'il les comprend toujours d'une certaine manière. Le *Dasein* quotidien particulier est lui-même le "On", parce qu'il comprend ses possibilités selon ce qui lui est publiquement offert. Ceci est la condition de possibilité du fait que des événements puissent se produire "socialement" sans que l'on soit en mesure de trouver des responsables. Il n'y en a pas, car chaque *Dasein* est par avance déresponsabilisé en étant lui-même en son "soi-même" selon le "On".

Le phénomène de l'échéance est lui-même rendu possible par l'être-jeté. Le *Dasein* est jeté dans un monde déjà articulé, et comme il est, de par son ouverture, jeté au sein de l'étant avec d'autres hommes, il a toujours et déjà commencé par se perdre lui-même et se comprendre à partir de l'étant qu'il manipule et à partir des autres, c'est-à-dire de la "publicité" impersonnelle. Heidegger caractérise cette "éjection constante hors de l'authenticité" comme "tourbillon"⁽⁶²⁾. Néanmoins, en quoi tout

⁶⁰⁾ Voir à ce sujet *Les règles de la méthode sociologique* de Durkheim ainsi que l'étude de F. Simiand "Méthode Historique et science sociale".

⁶¹⁾ ET, p.109; SZ, p.128.

⁶²⁾ ET, p.139; SZ, pp.178-179.

ceci relève-t-il de la fuite? Heidegger soutient que l'échéance est "tentatrice" et "rassurante". Le *Dasein*, parce qu'il est jeté, se trouve toujours et déjà échu. C'est seulement ensuite qu'il peut éventuellement se retrouver en propre. Cependant, il peut être tenté de persévérer dans l'échéance, car sa compréhension de soi selon ce mode est rassurante. En se fiant au "On" et en se comprenant à partir des choses, le *Dasein* fuit le poids qui se manifeste dans l'ouverture à l'être-jeté; la possibilité de ne pas avoir à s'envisager lui-même en son être propre, et d'ainsi ne pas laisser surgir l'inquiétude qui semble habiter un tel rapport à soi, lui est ainsi offerte. C'est pour cette raison que Heidegger fait valoir, comme nous l'avons brièvement souligné plus haut, que la tonalité n'ouvre le plus souvent l'être-jeté qu'en s'en détournant⁽⁶³⁾.

e) L'angoisse et le souci

La structure du *Dasein*, ainsi que l'on a pu s'en rendre compte, renferme une pluralité de facettes qu'il peut de prime abord sembler ardu de rassembler de façon unitaire. Heidegger stipule néanmoins que le *Dasein* peut être défini comme "souci" (*Sorge*), et cette définition se veut unitaire. Nous avons déjà

⁶³⁾ si l'on souhaite saisir plus profondément comment "L'auto-certitude et l'être-décidé du On propage une absence croissante de besoin quant à la compréhension affectée authentique" (ET, p.138; SZ, p.177), voir les § 35,36,37, respectivement intitulés *Le bavardage*, *La curiosité* et *L'équivoque*.

rencontré une définition du *Dasein* dans la section a) de ce chapitre: "il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être". La phrase qui, au tout début du § 4, précède celle que nous avons citée est la suivante: " pour cet étant [le *Dasein*], il y va en son être de cet être"⁽⁶⁴⁾. Cette formule apparaît à maintes reprises dans *Être et Temps* et en constitue, pour ainsi dire, le *Leitmotiv*. L'on pourrait considérer cette phrase comme la définition condensée du souci. Toutefois, que signifie ce "il y va"? C'est ce que nous allons tenter d'exposer ici.

Heidegger ne souhaite pas imposer au *Dasein* une définition arbitraire et, en ce sens, il se doit de montrer le *Dasein* tel qu'il se montre en lui-même. Nous avons vu, cependant, que le *Dasein* quotidien fuit ce qu'il est en propre. Remarquons néanmoins que son être doit tout de même se montrer pour qu'il s'en détourne. Or selon Heidegger, le *Dasein* se montre à lui-même dans l'affection de l'angoisse. C'est dire que le *Dasein* échu, dans sa fuite même, est pétri d'une angoisse qu'il réprime. Qu'est-ce donc alors que cette angoisse? Heidegger distingue l'angoisse de la peur et souligne que l'angoisse est une "affection insigne"⁽⁶⁵⁾ (*Grundbefindlichkeit*). Contrairement à la peur qui est peur devant quelque chose et pour soi dont le devant-quoi et le pour-quoi sont distincts, dans l'angoisse, le devant-quoi et le pour-quoi sont identiques. L'angoisse s'angoisse devant et pour l'être-au-monde.

⁶⁴⁾ ET, p.32; SZ, p.12.

⁶⁵⁾ ET, p.143; SZ, p.184.

Ce n'est pas un étant particulier qui fait peur ou qui menace; elle peut survenir à tout moment, lorsque nous sommes seuls par exemple, sans qu'il n'y ait aucune menace précise. Ce qui est alors angoissant, c'est l'être-au-monde lui-même. Comme l'indique Heidegger, "le devant-quoi de l'angoisse est le monde comme tel, [...] ce qui oppresse, ce n'est pas ceci ou cela, ce n'est pas non plus la somme totale du sous-la-main, mais la possibilité de l'à-portée-de-la-main en général, c'est-à-dire le monde lui-même"⁽⁶⁶⁾. Or, la possibilité de l'à-portée-de-la-main en ce sens, c'est le *Dasein* comme ouverture, le *Dasein* comme être-au-monde, le monde en sa pure mondanéité. Comment la mondanéité peut-elle être angoissante? C'est que dans l'angoisse, se dévoile l'étrangeté⁽⁶⁷⁾ (*Unheimlichkeit*) du *Dasein*. Le *Dasein* se trouve jeté, "remis à lui-même en son être"⁽⁶⁸⁾. Dans le fait de se trouver "là"⁽⁶⁹⁾, comme pur être-ouvert-jeté, le *Dasein* se trouve comme celui qui vient de nulle part. Le fait de se dévoiler à lui-même comme être-jeté lui dévoile qu'à proprement parler, il n'est pas chez lui, rien n'est prescrit pour lui, c'est-à-dire qu'il est entièrement remis à lui-même. Ceci a pour conséquence de le ramener de l'échéance où tout

⁶⁶⁾ ET, p.145; SZ, p.187.

⁶⁷⁾ Martineau traduit *Unheimlichkeit* par "étrang(èr)eté". Il est évident que cette traduction est plus fidèle à *Unheimlichkeit* qui signifie "ne pas être chez soi"; cependant, imposer à un mot des parenthèses internes, c'est, il nous semble, aller un peu trop loin. Par ailleurs, il ne nous paraît pas impossible d'expliquer convenablement l'angoisse en faisant usage du mot "étrangeté".

⁶⁸⁾ ET, p.146; SZ, p.189.

⁶⁹⁾ Voir aussi *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, où Heidegger écrit que "le devant-quoi et le pour-quoi de l'angoisse, c'est le *Dasein* lui-même, ou plus précisément le fait que "je suis", "je suis" au sens d'être-au-monde en toute nudité" (nous traduisons, GA 20, p. 402).

lui est donné comme prescrit pour lui à l'avance, où il séjourne dans une familiarité rassurante, échéance qui n'est elle-même que la fuite de l'étrangeté du *Dasein*, c'est-à-dire la fuite hors de l'ouverture qu'est la mondanéité vers l'étant qu'elle découvre.

L'angoisse, par ailleurs, s'angoisse pour le *Dasein* comme être-au-monde, pour ses possibilités, son pouvoir-être. En étant remis à lui-même, il est remis à un pouvoir être. Or, en manifestant l'étrangeté du *Dasein*, en le retirant de l'échéance, l'angoisse ouvre le pouvoir-être propre comme pouvoir-être authentique qui ne peut plus tabler sur la familiarité rassurante du "On". Cette étrangeté qui se manifeste dans l'angoisse isole le *Dasein*. Heidegger écrit qu'elle "ouvre le *Dasein* comme "*solus ipse*"⁽⁷⁰⁾. Toutefois, dira-t-on, si l'angoisse isole, si le *Dasein* y apparaît alors comme un étranger jeté dans un monde où il n'est pas chez soi et si même son pouvoir-être ne peut plus être défini à partir des choses et des autres hommes, comment peut-on alors parler encore d'être-au-monde? Il nous faut comprendre que le *Dasein* propre, le *Dasein* isolé, n'est pas pour autant un *Dasein* fermé. Au contraire, il est alors ouvert à son ouverture, au monde en sa pure mondanéité. C'est-à-dire que s'ouvrant à son être comme jeté, remis à lui-même, étranger, et devant être son pouvoir-être propre, il s'ouvre à son en-vue-de, cet en-vue-de que nous avons caractérisé comme la finalité dernière de la structure de renvoi. Dire que le *Dasein* s'ouvre à son en-vue-de, c'est dire qu'il s'ouvre à ce qui oriente le souci. S'il n'y avait pas d'étrangeté

⁷⁰⁾ ET, p.145; SZ, p.188.

originelle, d'angoisse sous-jacente, il n'y aurait pas de *Dasein*. N'étant pas remis à lui-même pour son pouvoir être propre, le *Dasein* serait un étant pour qui il n'y va pas en son être de cet être, pour qui il n'y a pas d'en-vue-de, donc pas de mondanéité, pas de monde, pas d'a-portée-de-la-main. Sans cet en-vue-de du souci, il n'y aurait ni préoccupation, ni sollicitude, il n'y aurait tout simplement pas d'ouverture. En s'angoissant, le *Dasein* s'ouvre à ce qu'il est depuis toujours, à cette ouverture qu'il est et qu'il n'est que parce qu'il est angoissé au fond de son être, parce qu'il s'est depuis toujours ouvert à lui-même -- ne serait-ce que sous le mode de la fuite -- comme pouvoir-être jeté, remis à lui-même en propre. La question, bien sûr, demeure de savoir si et comment la préoccupation et la sollicitude sont modifiées quand un *Dasein* ne fuit pas l'angoisse, mais au contraire l'assume.

Heidegger voulait découvrir une totalité unitaire de la structure du *Dasein*. Cette totalité est le souci et celui-ci est défini en tant qu'"être-déjà-en-avant-de-soi-dans-(le-monde-) comme-être-auprès (de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine)"⁽⁷¹⁾. Cela signifie que le *Dasein* est un étant pour lequel il y va en son être de cet être comme pouvoir-être jeté au sein de l'étant. S'il y va ainsi en son être, c'est qu'il est jeté en tant que projet, qu'il a à être, et cet avoir-à-être est l'en-vue-de propre et ultimement indéclinable auquel le *Dasein* est voué comme étant remis à lui-même. "Il y va" parce que le *Dasein* comprend son être comme possibilité (existence) et parce qu'il se

⁷¹⁾ ET, p.148; SZ, p.192.

trouve affecté par l'étrangeté de sa facticité, du fait d'être remis à lui-même, de venir de nulle part et d'avoir à être au sein de l'étant.

TROISIEME CHAPITRE

L'ouverture et la vérité

Nous avons signalé, lors du premier chapitre, que la vérité était ultimement renvoyée non pas à l'énoncé judicatif ni à l'étant découvert, mais à l'être-découvrant du *Dasein*. Cette modalité d'être du *Dasein* devrait à présent nous paraître un peu moins énigmatique. Le *Dasein*, nous l'avons vu, n'est ni figé en un état fixe, ni enfermé en lui-même comme à l'intérieur d'une boîte; il existe en projetant ses possibilités comme être-au-monde ouvert à l'étant intramondain, aux autres hommes et à soi. De par son ouverture, il est être-découvrant. Les acquis du chapitre précédent nous permettent de revenir au § 44 de *Être et Temps* afin d'en élucider les parties b) et c), et d'ainsi tenter de parvenir à une compréhension de la vérité en son rapport à l'ouverture du *Dasein*. Remarquons de surcroît que le concept de vérité tel que développé au § 44 nous éclairera à son tour sur le phénomène de l'ouverture.

Il nous semble cependant nécessaire, avant de revenir à la question de la vérité et afin de mieux nous y préparer, d'examiner le § 43 où il est traité de la réalité du "monde extérieur".

a) Le problème de la réalité du "monde extérieur"

Le problème de la réalité du "monde extérieur" s'apparente au problème du rapport qu'entretiennent le sujet et l'objet tel qu'il a été présenté sommairement au premier chapitre. Nous avons constaté que si la vérité était comprise comme correspondance de l'énoncé judicatif avec l'objet visé dans l'énoncé, surgissait alors le problème de savoir comment la représentation d'un sujet pouvait s'accorder avec un objet "extérieur". Si l'on ne parvient pas à montrer comment un tel accord peut survenir, l'on se trouve contraint d'admettre que le monde immanent des représentations subjectives ne peut atteindre le "monde extérieur". Lorsque se manifeste ainsi l'inadéquation radicale entre l'intériorité de la conscience et l'extériorité objective des choses, la question se pose de savoir s'il y a véritablement un "monde extérieur", si l'on est en droit de présumer que nos représentations renvoient ultimement à des choses qui ne seraient pas que pures constructions arbitraires d'une subjectivité qui poserait indûment des corrélats objectifs à ses représentations. Ainsi, si l'on ne peut être certain que nos représentations "re-présentent" adéquatement les choses, l'on ne peut, en toute rigueur, s'assurer qu'elles sont

bien des "re-présentations", c'est-à-dire que l'on ne peut s'assurer qu'il y a bien des objets extérieurs et que ces objets sont "réels". Le sujet connaissant en vient ainsi à entretenir une certaine méfiance quant à la réalité du "monde extérieur".

Remarquons avant tout que cette idée du "monde extérieur" doit être rigoureusement distinguée du concept heideggerien du monde tel que nous l'avons présenté. Le "monde extérieur", c'est la somme de tous les étants sous-la-main. Selon la thèse de Heidegger, cette idée de la réalité du "monde extérieur" et les problèmes qui en découlent naissent de la caractérisation unilatérale de l'étant comme étant sous-la-main, "comme complexe chosique sous-la-main"⁽¹⁾ et, d'autre part, ce fait de manquer ou d'oublier l'à-portée-de-la-main et le monde peut être imputée à l'échéance.

Le *Dasein* se pose la question de la réalité du "monde extérieur" lorsqu'il prend l'attitude de la connaissance théorique de l'étant. C'est donc au sein d'une attitude particulière que cette question peut être soulevée. Lorsque l'on marche dans la rue et que l'on évite une voiture qui risque de nous heurter, l'on ne se pose pas la question de la réalité du "monde extérieur". C'est donc, paradoxalement, à travers la connaissance théorique de l'étant que l'étant peut se montrer impossible à connaître. L'attitude théorique envisage l'étant en son être-sous-la-main; elle le vise en son indépendance afin de découvrir ses caractéristiques propres telles qu'elles se maintiendraient même si le *Dasein* n'était pas là pour s'en occuper. Toutefois, en se

¹⁾ ET, p.152; SZ, p.201.

tournant ainsi vers l'étant et pour l'envisager de cette manière, le *Dasein* doit, pour ainsi dire, l'isoler, et enterrer ou recouvrir l'être-à-portée-de-la-main et le monde. Si l'on souhaite déterminer, par exemple dans le cas d'une tasse, ses qualités indépendantes telles sa matérialité ou sa forme géométrique, il faut faire abstraction de sa tournure. La tasse en tant qu'outil à portée-de-la-main est tournée vers le liquide qu'elle sert à contenir, vers la main qui peut la prendre; sa forme n'est pas avant tout géométrique, mais une forme à portée-de-la-main: la tasse est configurée de telle sorte qu'elle puisse être prise et servir. Il est toutefois possible en faisant abstraction de la tournure de la forme d'une tasse de ne plus envisager celle-ci que comme forme géométrique; en écartant du champ d'investigation l'utilité propre à cette forme, l'on peut en venir à ne plus voir que sa configuration géométrique, à savoir la forme en sa pure "géométricit " indépendamment de sa tournure. Il est ainsi nécessaire, pour découvrir la forme géométrique, d'ignorer la tournure, donc l'être- port e-de-la-main. La tournure, nous l'avons indiqué précédemment, consiste en un renvoi; ce renvoi, lorsqu'il est aperçu comme structure d'un outil, incite à suivre les autres renvois des outils auxquels le premier se référait et permet ainsi d'apercevoir la structure globale du complexe de renvois. Toutefois, en faisant abstraction de la tournure pour découvrir la forme purement géométrique d'une tasse, le monde et sa mondanéité doivent, pour ainsi dire, être mis en suspens. Le projet théorique visant l'étant en son indépendance par rapport à la

structure de renvois l'isole du monde. Il suffit alors d'oublier, une fois le sous-la-main découvert, que cette indépendance de l'étant n'a pu être envisagée qu'en délaissant le monde qui rendait tout d'abord l'étant accessible, pour ne plus se retrouver qu'avec des étants sous-la-main, c'est-à-dire oublier définitivement le monde et ne plus savoir comment l'accès au sous-la-main est possible.

Il demeure néanmoins tout-à-fait pertinent de s'interroger sur cet oubli du monde: pourquoi le *Dasein*, en adoptant l'attitude théorique afin de découvrir le sous-la-main, en vient-il à oublier ce qui a d'abord rendu cette découverte possible? Cet oubli est fondé sur l'échéance du *Dasein*. En découvrant de l'étant sous-la-main, le *Dasein*, fuyant son ouverture propre, s'interprète à partir de ce qui est découvert. Il ne se voit donc pas comme l'ouverture qui découvre, mais s'interprète lui-même comme sous-la-main. Survient alors la question de savoir comment un étant sous-la-main (le sujet) peut connaître un autre étant sous-la-main (l'objet). Toutefois, le *Dasein* est tout de même contraint de s'admettre à lui-même qu'il n'"est" pas de la même manière qu'"est" une pierre; en s'interprétant comme sous-la-main, il est néanmoins forcé de se différencier des autres étants sous-la-main: il se caractérise donc comme sujet en s'opposant aux objets. Cependant, comme il se comprend comme sous-la-main à partir des choses pour ensuite se différencier d'elles sans pour autant remettre en question sa compréhension de lui-même comme sous-la-main, tout s'embrouille. Se différenciant des objets sans s'en différencier ontologiquement, le

Dasein fait naître la problématique de l'accessibilité du "monde extérieur"; se comprenant comme sous-la-main et ne comprenant pas son ouverture, il ne parvient pas à saisir comment il pourrait accéder aux objets extérieurs. Il en vient ainsi à ne plus voir qu'un sujet sous-la-main avec des représentations sous-la-main dont rien ne peut garantir la validité objective. Si rien ne peut garantir un accès adéquat à l'"extérieur", rien non plus ne garantit qu'il y ait effectivement un "extérieur", qu'il y ait bien des étants sous-la-main à l'extérieur du sujet. Le *Dasein* devient donc enfermé dans l'immanence de la conscience, sans rapport possible à de l'étant autre que lui-même.

Avant de nous engager plus avant dans le problème de la réalité du "monde extérieur" et de ses solutions possibles, il nous faut noter que l'entreprise heideggerienne ne vise pas à disqualifier la connaissance du sous-la-main ni la science physique et mathématique. Il faut bien saisir que ce n'est pas la connaissance du sous-la-main qui est échéante, mais la compréhension de soi du *Dasein* comme étant sous-la-main à partir de l'étant ainsi découvert et co-relativement, la compréhension unilatérale de l'être en général comme sous-la-main. La découverte du sous-la-main n'est pas une découverte fausse ou arbitraire comme semble le soutenir Philippe lorsqu'il suggère que selon Heidegger, "the scientific view of the world is somehow optional, and [...] we may decide to reject the scientific view of the world without going

against any independent evidence"⁽²⁾. La vérité du sous-la-main tel qu'il est découvert par la physique mathématique n'est pas à remettre en question. Ce qui doit toutefois faire question, c'est l'interprétation du *Dasein* comme sous-la-main et la compréhension unilatérale de l'être au sens de l'être-sous-la-main.

Nous avons montré comment l'on pouvait en venir au problème de la réalité du "monde extérieur". Le *Dasein*, s'il se comprend lui-même comme sous-la-main, finit par douter de l'être-sous-la-main, de la réalité indépendante des étants que ses représentations visent. L'on apercevra aisément le caractère intenable de cette position. Un sceptique qui penserait que les choses ne possèdent pas de réalité objective propre, qu'elles ne relèvent que de sa propre représentation (mot qui, notons-le, n'a alors plus de sens), et qui, déambulant dans la rue, se cognerait la tête contre un réverbère se verrait durement confronté à la contre-épreuve de sa thèse. Les philosophes s'appliquent donc, depuis longtemps déjà, à réfuter le scepticisme, à présenter une preuve de la réalité du

²⁾ PHILIPSE, H., *Heidegger's philosophy of Being*, p.138. Notons que le terme "World" selon l'emploi qu'en fait Philippe ne peut en aucun cas coïncider avec le monde tel que caractérisé par Heidegger, mais seulement avec le "monde" lorsqu'il est compris comme la somme des étants rencontrés dans le monde. Philippe entretient d'ailleurs une certaine confusion à ce sujet que l'on peut apercevoir en comparant la phrase citée avec celle-ci qui la précède de quelques lignes: "Heidegger claims that the meaningful world of daily existence is the world as it is "in itself". This implies that the world as science sees it is not the world as it is in itself" (p.138).

"monde extérieur"⁽³⁾. À ce sujet, Heidegger écrit, rappelant les mots de Kant⁽⁴⁾:

Le "scandale de la philosophie" ne consiste pas en ce que cette preuve se fait encore désirer, mais en ce que de telles preuves sont encore et toujours attendues et tentées. De telles attentes, visées et exigences proviennent d'une position ontologiquement non-satisfaisante de ce *vis-à-vis de quoi* l'on doit montrer qu'un "monde" sous-la-main est indépendant et "extérieur". Ce ne sont pas les preuves qui sont insuffisantes, c'est le mode d'être de l'étant qui formule et réclame ces preuves qui est *sous-déterminé*. [...] le *Dasein* bien compris répugne à de telles preuves, parce qu'il est à chaque fois déjà en son être ce dont ces preuves apportées après-coup tiennent la démonstration pour nécessaire.⁽⁵⁾

Le *Dasein* est être-au-monde; pour autant qu'il est, il a toujours et déjà ouvert un monde au sein duquel de l'étant est découvert. Afin de poser une question, le *Dasein* doit être; s'il est, il est être-après, être-avec. La question de la réalité du "monde extérieur", pour être simplement posée, présuppose déjà ce que l'on s'applique ensuite à prouver. Seulement, lorsque l'on sous-détermine le *Dasein* en le saisissant implicitement comme sous-la-main, l'on oublie ce qui rend d'abord la question possible et conséquemment, ce qui, s'il n'était oublié, manifesterait d'emblée

³⁾ Hilary Putnam a tenté une telle preuve dans *Des cerveaux dans une cuve*, premier chapitre de son livre, *Raison, vérité et histoire*.

⁴⁾ Kant écrit: "cela reste toujours pourtant un scandale de la philosophie et de la raison humaine en général de devoir admettre seulement à titre de croyance l'existence des choses hors de nous [...], et, si quelqu'un se met à en douter, de ne pouvoir lui opposer aucune preuve satisfaisante". *Critique de la raison pure*, dans *Oeuvres philosophiques I*, traduction française par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p 753, note de bas de page, (AK, III, 23, BXXXIX).

⁵⁾ ET, p.155; SZ, p.205.

l'absurdité même de la question. Heidegger insiste sur le fait qu'"il n'y a pas à prouver que et comment un "monde extérieur" est sous-la-main -- il y a à mettre en lumière pourquoi le *Dasein* comme être-au-monde a tendance à commencer par enterrer d'abord "gnoséologiquement" le "monde extérieur" dans le néant, pour ensuite seulement s'appliquer à le prouver"⁽⁶⁾. Nous avons tenté plus haut d'expliquer comment l'échéance était la source de cette problématique. En outre, pour achever de mettre hors circuit la nécessité d'une preuve de la réalité du "monde extérieur", il est nécessaire de montrer que la connaissance du sous-la-main est un mode fondé de l'être-au-monde. Ce qui ne signifie pas que cette connaissance ne possède aucune pertinence, mais plutôt qu'elle présuppose déjà l'ouverture d'un monde et l'être-auprès de l'étant intramondain⁽⁷⁾.

Au § 43, Heidegger prend position par rapport au réalisme et à l'idéalisme⁽⁸⁾. Il est plus ou moins en accord avec le réalisme en cela qu'il ne nie pas l'être-sous-la-main de l'étant intramondain, mais reconnaît à l'idéalisme une "primauté

⁶⁾ ET, p.156; SZ, p.206.

⁷⁾ Voir, en plus du § 13 d'*Être et Temps* que nous avons déjà cité à ce sujet, le § 69 b) intitulé *Le sens temporel de la modification de la préoccupation circon-specte en découverte théorique du sous-la-main intramondain*, ainsi que le § 20 des *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20) intitulé *Das Erkennen als abgeleiteter Modus des In-Seins des Daseins*.

⁸⁾ Pour de plus amples développements à ce sujet, voir l'ouvrage de C.B. Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, le livre de H. Dreyfus, *Being-in-the-world*, principalement le chapitre 15, *Philosophical Implications of a Hermeneutics of Everydayness*, ainsi que l'article de J. Tietz, "Heidegger on Realism and the Correspondance Theory of Truth".

fondamentale", car celui-ci "exprime une compréhension du fait que l'être ne peut être expliqué par de l'étant"⁽⁹⁾. Le réalisme manifeste, aux yeux de Heidegger, une incompréhension ontologique radicale, car il tente d'expliquer la réalité "par des connexions causales réelles entre différents étants réels"⁽¹⁰⁾. La réalité est une modalité d'être et, en tant que telle, ne peut être expliquée par de l'étant, ce qui signifie que la réalité ne s'explique pas à partir du réel, mais inversement, que le réel s'explique à partir de la réalité. De la même façon, l'intramondanéité ne peut être expliquée à partir de l'étant intramondain, mais à partir du monde. Par ailleurs, comme c'est le *Dasein* qui ouvre le monde et qui possède la compréhension d'être, c'est d'abord l'être du *Dasein* qui doit être éclairci si l'on veut aborder correctement le réel en sa réalité et l'étant en son être (voir primauté ontico-ontologique du *Dasein*, chap. 2, section a)). L'idéalisme, "en soulignant que l'être et la réalité ne sont que "dans la conscience"⁽¹¹⁾, est sur la bonne voie, car il ne tente pas d'expliquer la manifesteté de l'étant en renvoyant à l'étant manifeste; mais comme il sous-détermine l'être du *Dasein*, celui pour qui l'étant est manifeste grâce à la compréhension d'être, ne concevant ce dernier que comme sous-la-main, il en vient à enfermer le sujet dans son immanence.

⁹⁾ ET, p.156; SZ, p.207.

¹⁰⁾ ET, p.156; SZ, p.207.

¹¹⁾ ET, p.156; SZ, p.207.

À la toute fin de la section a) du § 43, Heidegger envisage une troisième possibilité: "tenter de rendre la problématique de la réalité antérieure à toute option pour tel ou tel "point de vue", en disant: tout sujet n'est ce qu'il est que pour un objet, et inversement"⁽¹²⁾. Heidegger ne renvoie pas explicitement à Husserl, mais il nous semble tout de même que c'est l'intentionnalité husserlienne⁽¹³⁾ qui est ici visée. Ce qu'il reproche alors à cette position, c'est encore l'indétermination ontologique: le sujet demeure indéterminé en son être tout autant que l'objet et la corrélation entre les deux. Heidegger écrit alors que "ce n'est, de toute évidence, que si le sol ontologico-existential est préalablement assuré grâce à la mise en lumière de l'être-au-monde que la corrélation citée peut se laisser après coup connaître comme relation formalisée, ontologiquement indifférente"⁽¹⁴⁾. Ceci rappelle singulièrement cette phrase des *Prolegomena*: "la constitution fondamentale de l'intentionnalité comme co-appartenance réciproque de l'intentio et de l'intendum n'est pas le dernier mot, mais uniquement une indication initiale et la mise en relief d'un champ thématique d'investigation"⁽¹⁵⁾.

¹²⁾ ET, p.157; SZ, p.208.

¹³⁾ Voir la cinquième recherche, dans *Recherches logiques*, tome 2, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, deuxième partie, *Recherches III, IV, V*, traduction française par Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

¹⁴⁾ ET, p.157; SZ, p.208.

¹⁵⁾ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p.61, nous traduisons. Voir aussi à ce sujet, le § 12 du même ouvrage intitulé *Aufweis des Versaumnisses der Frage nach dem Sein des Intentionalen als dem Grundfeld der phänomenologischen Forschung*. Pour quelques études sur la confrontation de (à suivre...)

Quel est donc l'acquis des considérations présentées jusqu'à maintenant? Le problème de la réalité du "monde extérieur" naît d'une sous-détermination de l'être du *Dasein*. Toutefois, qu'est-ce que la réalité? C'est une modalité d'être. Heidegger fait valoir que l'être ne s'explique pas à partir de l'étant, mais qu'il est "à chaque fois déjà le "transcendental" pour tout étant"⁽¹⁶⁾. Or, il semble bien que pour Heidegger, l'être est inséparable de la compréhension d'être que porte le *Dasein*. Il affirme même que "C'est seulement aussi longtemps que le *Dasein* est, autrement dit aussi longtemps qu'est la possibilité ontique de la compréhension d'être, qu'"il y a" de l'être"⁽¹⁷⁾. Avons-nous donc affaire, après tout, à un subjectivisme hypertrophié? Ceci ne va-t-il pas à l'encontre de tout ce que nous avons présenté depuis le premier chapitre? C'est ce que nous verrons en abordant la question de la vérité.

¹⁵⁾ (...suite)

Heidegger avec Husserl, voir l'article de H. Pietersma, "Husserl and Heidegger", celui de J.C. Morrison, "Husserl and Heidegger: The Parting of the Ways", celui de A.L. Kelkel, "Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein*", celui de R. Bernet, "Transcendance et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique", ainsi que la deuxième section intitulée *Husserl et Heidegger* du recueil de J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, pp.161-279, et la première partie intitulée *D'une idée de la phénoménologie à l'autre* du livre de J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, pp.17-88.

¹⁶⁾ ET, pp.156-157; SZ, p.208.

¹⁷⁾ ET, p.159; SZ, p.212.

b) La vérité du *Dasein*, les différents sens de la vérité et de la non-vérité, l'*ἀλήθεια*

Les §§ 43 et 44, à bien des égards, se répondent. Le § 44 peut être compris, bien que ce ne soit pas là son unique finalité, comme une tentative de mise hors circuit du scepticisme. Le fait que Heidegger, au lieu de "réfuter" le sceptique par le biais d'une épistémologie réaliste ou idéaliste, tente plutôt de montrer l'incohérence ontologique d'une preuve de la réalité du "monde extérieur" et, d'un même élan, l'incohérence de la position même du sceptique par l'élaboration d'une ontologie du *Dasein*, ne signifie pas pour autant qu'il ne prend pas le scepticisme au sérieux. Celui-ci, au contraire, est alors envisagé comme un danger si tenace qu'une "réfutation" est insuffisante; il convient plutôt de lui retirer toute légitimité en montrant l'impossibilité d'un véritable scepticisme, c'est-à-dire l'impossibilité pour le sceptique de demeurer sceptique s'il se comprend tel qu'il est, en tant que *Dasein*. Toute réfutation épistémologique du scepticisme débute en accordant à celui-ci une certaine légitimité; l'on accepte l'attitude sceptique comme point de départ pour ensuite prouver que la connaissance de l'étant est possible. Toutefois, en le laissant ainsi poindre d'emblée, l'on risque de ne jamais parvenir à s'en débarrasser totalement. Heidegger, en montrant que la connaissance de l'étant est un mode fondé de l'être-au-monde, s'offre la possibilité d'aborder l'étant et le rapport du *Dasein* à l'étant en un lieu où le scepticisme n'a pas prise. Il peut ensuite

montrer que celui-ci ne naît et ne peut naître qu'au sein d'une attitude particulière, et de surcroît, que lorsque cette attitude oublie son origine. Ainsi, la preuve contre le sceptique est toujours insuffisante, car elle présuppose comme le lieu primaire du rapport à l'étant cette attitude précise en laquelle le scepticisme se meut. Si, par contre, l'on montre que cette attitude n'est pas le lieu primaire du rapport à l'étant, l'on peut alors montrer que le sceptique, en oubliant ce lieu primaire, en vient à se nier lui-même. Une réfutation n'est alors plus nécessaire et le sceptique est bien plus que réfuté, il est mis hors circuit.

Ainsi que nous l'avons suggéré au début de la section a) de ce chapitre, le problème de la réalité du "monde extérieur" et celui de la vérité comme adéquation sont intimement liés. Si l'on ne parvient pas à démontrer que l'énoncé judicatif exprimant une représentation du sujet peut s'accorder à l'étant "extérieur", l'on ne peut plus prétendre savoir comment cet étant extérieur "est" en lui-même, et l'on peut ultimement douter qu'il y ait effectivement de l'étant hors de nous. Ce mouvement dubitatif initié par le problème de l'adéquation ou de la conformité entre le jugement représentatif et l'étant nous montre que même au sein de la négation de la "cognoscibilité" de l'étant, un certain lien entre vérité et être se fait jour. En doutant de la vérité de l'énoncé, de son accord avec l'étant, l'on est amené à douter de l'être de l'étant, soit de l'autonomie de cet étant et de ses caractères d'être par rapport à la connaissance, soit, dans le cas d'un scepticisme radical, de la "présence" même de l'étant hors de nous,

de sa réalité effective sous-la-main hors du champ de l'immanence subjective.

Nous l'avons mentionné lors du premier chapitre, Heidegger caractérise l'être-vrai de l'énoncé comme être-découvrant (*Entdeckendsein*). L'énoncé fait voir l'étant en son être-découvert (*Entdecktheit*)⁽¹⁸⁾. Pourquoi Heidegger décide-t-il de nommer la vérité "dé-couverte", pourquoi la vérité doit-elle être envisagée selon un mouvement qui lève un voile, pourquoi ce "dé", ce "ent" privatif? La vérité ainsi conçue nous permet-elle d'échapper au scepticisme? Ce caractère privatif de la vérité, Heidegger le décèle dans le mot grec *ἀλήθεια* qui peut être étymologiquement traduit par "dévoilement", mot qui l'a sans doute incité à nommer la vérité "découverte". Toutefois, la vérité semble bien pouvoir être dite de multiples manières. La "dé-couverte" ne possède pas qu'un unique sens; il semble y avoir divers voiles qui sont différemment levés. Nous tenterons ici de distinguer ces différents sens de la vérité entendue comme mouvement de "mise hors retrait", de découverte ou de dévoilement. Ce qui est quelque peu embarrassant, c'est que Heidegger, au § 44, ne distingue pas explicitement toutes les différentes modalités de "retrait" et de "dévoilement" qui nous semblent tout de même implicitement présentes dans le texte. Ceci peut être interprété de deux façons. Certains sens implicites ne sont peut-être pas explicités car Heidegger, à ce stade de l'ouvrage, n'est pas assez engagé dans

¹⁸⁾ ET, p.163; SZ, p.218.

l'analyse du *Dasein* et de la question de l'être pour exprimer clairement ce qu'il doit déjà présupposer. Dans ce cas, tout devrait s'éclaircir lors de la troisième section de la première partie d'*Être et Temps* qui, malheureusement, n'a pas été publiée. L'autre explication possible consiste à prétendre que Heidegger, lors de la rédaction d'*Être et Temps*, "flotte" encore, eu égard à la détermination de la vérité, "flottement" qu'il tentera de dissiper dans ses cours à la fin des années vingt et qui pourrait constituer, ultimement, l'une des causes du "tournant" qui s'initie au début des années trente. Nous ne pourrions pas, ici, aborder la question de ce tournant et examiner les textes de ce que certains nomment le "second Heidegger". Nous considérerons néanmoins quelques cours légèrement postérieurs à la rédaction d'*Être et Temps* afin de comparer ce qui y est affirmé avec ce qui nous est présenté au § 44.

Nous pouvons tout d'abord distinguer quatre thèses centrales au § 44 (les trois premières ayant déjà été entrevues lors de notre premier chapitre).

1) Le *Dasein* est "vrai"; il est en son être "dans la vérité", et ceci est le sens premier, originel, de la vérité comme ouverture (*Erschlossenheit*).

2) Grâce à son ouverture, le *Dasein* découvre de l'étant qui est lui-même nommé "vrai" en un second sens: c'est l'être-vrai comme être-découvert (*Entdecktheit*).

3) L'énoncé qui porte sur l'étant découvert est nommé "vrai" en un troisième sens: l'énoncé est intentionnel, il pointe vers l'étant, le montre, le découvre, mais ceci n'est possible que parce que de l'étant est déjà découvert avant l'énoncé grâce à l'ouverture.

4) Le *Dasein* n'est pas seulement dans la vérité, mais de par son échéance, il est aussi originellement dans la non-vérité.

Nous l'avons expliqué au tout début de la section d) du second chapitre, le *Dasein* est son "Là", il est l'éclaircie, la "*Lichtung*". Ce "Là", c'est l'ouverture. Celle-ci s'articule selon ce que l'on pourrait nommer les existentiels d'accessibilité que sont le comprendre et l'affection, existentiels qui structurent le souci comme "être-déjà-en-avant-de-soi-dans-un-monde-comme-être-auprès-de-l'étant-intramondain"⁽¹⁹⁾. Remarquons néanmoins que si le *Dasein* n'est pas enfermé dans une boîte, il n'est pas non plus ouvert comme le serait une boîte. Son être-auprès comme être-découvrant de l'étant intramondain est d'abord rendu possible par l'ouverture du monde. Nous avons mentionné à la fin de la section b) du dernier chapitre que le monde n'est pas un étant ni une somme d'étants, et que si l'étant peut être dit "découvert", le monde, lui, est "ouvert". Heidegger écrit au § 18 que "l'ouverture préalable de ce vers quoi l'étant intramondain est libéré n'est rien d'autre que la compréhension du monde"⁽²⁰⁾ et que "le "où" du

¹⁹⁾ ET, p.164; SZ, p.220.

²⁰⁾ ET, p.82; SZ, p.86.

comprendre auto-renvoyant comme "vers" du faire encontre de l'étant sur le mode de la tournure, tel est le phénomène du monde"⁽²¹⁾. L'ouverture du *Dasein* est donc, à maints égards, inséparable de l'ouverture du monde. Le *Dasein* n'est donc pas ouvert comme une porte est ouverte; il est l'ouverture, il est le "Là", en cela qu'il ouvre le monde à travers lequel les étants peuvent être découverts. Ce que nous voulons préciser ici, c'est que l'ouverture et la découverte doivent être distinguées, ce qui implique que si la vérité au sens premier est l'ouverture, affirmer, comme semble d'abord le faire Heidegger, que la vérité au sens premier est "être-découvrant"⁽²²⁾ porte à confusion. L'on pourrait ainsi reprocher à Heidegger un certain manque de rigueur terminologique. Bien entendu, Heidegger distingue l'être-découvert de l'étant de l'être-découvrant du *Dasein* et paraît associer l'être-découvrant à l'ouverture. Toutefois la simple distinction entre "*Entdecktheit*" et "*Entdeckendsein*" pourrait induire le lecteur à comprendre la vérité originnaire comme une vérité subjective ou comme la vérité d'une faculté subjective d'appréhension de l'objet, ce qui ne semble pas être conforme au propos général de Heidegger. Par ailleurs Heidegger écrit:

L'être-vrai comme être-découvrant est une guise d'être du *Dasein*. Ce qui rend possible ce découvrir doit nécessairement être nommé "vrai" en un sens encore plus originnaire. Les fondements ontologico-existentiels du découvrir lui-même montrent pour la première

²¹⁾ ET, p.82; SZ, p.86.

²²⁾ "Est primairement "vrai", c'est-à-dire *découvrant* (nous soulignons), le *Dasein*" (ET, p.164; SZ, p.220).

fois le phénomène le plus originaire de la vérité.⁽²³⁾

Il apparaît donc bien que quelque chose est antérieur au découvrir. En outre, Heidegger souligne ensuite que "la découverte de l'étant intramondain se fonde dans l'ouverture du monde"⁽²⁴⁾. Si l'ouverture est ce qui originellement rend possible l'être-découvrant pour l'étant ainsi découvert, il devient nécessaire de distinguer explicitement "ouvrir" et "découvrir". Nous le verrons ci-dessous, la vérité originaire saisie explicitement en tant qu'ouverture permet d'approcher la vérité en un site qui précède toute objectivation et subjectivation.

Les lecteurs avertis de l'oeuvre heideggerienne auront sans doute remarqué que la différence que nous relevons entre "ouvrir" et "découvrir", différence marquée par Heidegger dans le texte de *Être et Temps* bien qu'il ne la respecte pas toujours, fait penser, de près ou de loin, à la "différence ontologique". Celle-ci n'est pas nommée telle quelle dans *Être et Temps*, mais fait plutôt son apparition dans les cours de la fin des années vingt, en l'occurrence, dans le cours du semestre d'été 1927 intitulé *Die Grundprobleme der Phänomenologie*⁽²⁵⁾. Comme le souligne Jean Greisch, la question de savoir quand le baptême terminologique officiel de la "différence" eut lieu, que ce soit déjà dans *Être et*

²³⁾ ET, p.164; SZ, p.220.

²⁴⁾ ET, p.164; SZ, p.220.

²⁵⁾ GA 24, voir surtout le § 22, *Sein und Seiendes. Die ontologische Differenz.*

Temps ou seulement quelques mois après, "peut être dédramatisée, l'important étant d'admettre que, concernant la chose même, *Sein und Zeit* se meut déjà dans la différence"⁽²⁶⁾. En effet, comme nous l'avons remarqué lors de notre présentation du § 43, Heidegger reconnaît à l'idéalisme une certaine primauté par rapport au réalisme, car le premier "exprime une compréhension du fait que *l'être ne peut être expliqué par de l'étant* (nous soulignons)"⁽²⁷⁾. Il semble bien avoir en vue la différence ontologique lorsqu'il écrit: "ce que signifie: l'être "est", si tant est qu'il doit être distingué de tout étant [...] (nous soulignons)"⁽²⁸⁾ et "être et structure d'être excèdent tout étant et toute détermination étant possible d'un étant. *L'être est le transcendent par excellence*"⁽²⁹⁾. Cependant, quel est donc le lien entre la différence ontologique et la question de la vérité telle qu'elle est présentée au § 44? A-t-on véritablement besoin de la "différence" pour comprendre ce paragraphe? Il nous semble que oui. Du moins croyons-nous qu'en lisant le § 44 avec la différence ontologique à l'esprit, certains passages sont susceptibles de se trouver considérablement éclairés.

²⁶⁾ GREISCH, J., *Ontologie et Temporalité*, p. 473. Voir aussi à ce sujet le chapitre IV du livre de Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, p. 163-210.

²⁷⁾ ET, p. 156; SZ, p.207.

²⁸⁾ ET, p.169; SZ, p.230.

²⁹⁾ ET, p.48; SZ, p.38.

L'ouverture du *Dasein*, avons-nous dit, paraît inséparable de l'ouverture du monde. Le *Dasein*, s'il n'ouvrait globalement le monde en sa mondanéité, ne pourrait découvrir des étants particuliers. Or, l'être et le monde sont intimement liés. L'être est "le transcendens par excellence"; Heidegger, au § 69 c) parle de "la transcendance du Monde"⁽³⁰⁾. L'être n'est rien d'étant; le monde n'est ni un étant ni une somme d'étants. La question du rapport entre monde et être demeure certes fort problématique, surtout si l'on tient compte du fait que dans *Être et Temps*, la question du monde semble servir à développer celle de l'être alors que dans le cours du semestre d'hiver 1929-30, Heidegger affirme précisément le contraire⁽³¹⁾. Nous ne pouvons cependant nous pencher ici sur cette question, l'essentiel étant d'apercevoir que monde et être se situent, en quelque sorte, du même côté de la différence et que l'ouverture du *Dasein*, avant de se rapporter à l'étant ou à l'ontique, se présente comme le "site" proprement ontologique où monde et être sont ouverts.

Il nous faut à présent saisir plus précisément le sens de la vérité la plus originaire. Que signifient ces phrases: "Pour autant que le *Dasein* est essentiellement son ouverture, qu'en tant

³⁰⁾ ET, pp.252-254; SZ, p.364-366.

³¹⁾ Il écrit: "l'élucidation de l'essence de l'"en tant que" s'accorde avec la question qui s'enquiert de l'essence du "est", de l'être. Les deux questions servent à développer le problème du monde". Trad. fr. de Daniel Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Gallimard, p.480 (GA 29-30, p.484). Voir également l'article de Mario Ruggenini, "Finitude de l'existence et question de la vérité: Heidegger 1825-1929", dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, pp.153-177, surtout les pages 166-168 en ce qui a trait à la question que nous avons soulevée.

qu'ouvert il ouvre et découvre, il est essentiellement "vrai" et "Le Dasein est "dans la vérité"⁽³²⁾? Notons avant tout que dire que le *Dasein* est "vrai" et dire qu'il est "dans la vérité", ce n'est pas exactement la même chose. Par ailleurs, en ce qui a trait à l'intelligibilité de ces phrases, tout dépend de la compréhension du terme "*Dasein*". Le *Dasein* est-il envisagé comme un "sujet" au sens traditionnel du terme, alors l'idée de la vérité du *Dasein* comme vérité originaire (le *Dasein* est "vrai") devient incompréhensible. N'oublions pas qu'au départ, le problème de la conformité de l'énoncé judicatif à l'étant en lui-même amenait à considérer l'étant inaccessible et à enfermer le sujet dans son "immanence subjective". Il serait absurde de vouloir contrecarrer ce mouvement en ramenant la vérité originaire au "sujet". Si Heidegger souhaite arracher la vérité au problème de l'adéquation et ainsi à celui du scepticisme, il serait insensé de faire du "sujet" la vérité originaire. En outre, le mouvement de la section a) du § 44 qui consiste à disqualifier la "subjectivité" de la représentation énonciative en insistant sur le rapport à l'étant et la vérité de celui-ci serait superflu s'il s'agissait en dernière analyse de faire de la "subjectivité" dont on souhaitait d'abord se débarrasser le lieu propre de la vérité originaire. Il faut donc admettre, si l'argumentation heideggerienne doit avoir quelque sens, que le *Dasein* comme "site" de la vérité originaire n'est pas du tout un simple "sujet", et que si Heidegger soutient que la vérité originaire est la vérité du *Dasein*, cela n'a rien à voir

³²⁾ ET, p.164; SZ, p.221.

avec la certitude de soi d'un sujet pensant au sens cartésien⁽³³⁾. Que signifie donc alors "*Dasein*" et comment peut-il être dit "vrai"?

Au § 43, Heidegger démarque son analyse du *Dasein* du *cogito* cartésien. Il écrit:

pour que le *cogito sum* pût servir de point de départ à l'analytique existentielle, il serait besoin non seulement d'une inversion, mais encore d'une nouvelle confirmation ontologico-phénoménale de sa teneur. Le premier énoncé serait alors: "*sum*", à savoir au sens de: je-suis-à-un-monde⁽³⁴⁾.

Ce "*sum*", c'est le *Dasein* au sens de l'éclaircie. "*Dasein*" signifie "être l'éclaircie", "être le Là". Lorsque le *Dasein* est, il n'est pas un sujet ni un pur "je", mais un "site". L'être de l'homme, sa modalité d'être, c'est le *Dasein*. Affirmer que le *Dasein* est avant tout un "site", c'est dire qu'il est l'ouverture. Nous avons vu, lors de l'analyse de l'angoisse à la section e) du second chapitre, que lorsque le *Dasein* se trouvait lui-même, il trouvait l'être-au-monde, le monde en sa pure mondanéité. Le *Dasein*, l'ouverture et le monde en sa pure mondanéité sont inséparables. Ce qui est "vrai" au sens premier, c'est cette pure mondanéité du monde, cette éclaircie qu'est le *Dasein*. Dire que le *Dasein* est vrai, c'est dire qu'avant toute rencontre d'un étant intramondain, c'est la pure éclaircie comme "site" de cette rencontre qui est vraie. Nous avons mentionné plus haut que les expressions "le *Dasein* est vrai" et "le *Dasein*

³³⁾ Voir DESCARTES, R., *Méditations touchant la première philosophie*, dans *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, pp.257-334, (voir surtout la *Méditation seconde*, pp.274-283.

³⁴⁾ ET, p. 158; SZ, p.211.

est dans la vérité" ne disent pas précisément la même chose: la seconde semble faire de la vérité quelque chose d'autre que le *Dasein*, quelque chose *dans laquelle* il est. Cependant, si la vérité originiaire est l'éclaircie et que le *Dasein* est cette éclaircie, il semble plus exact de dire que le *Dasein* est "vrai" plutôt que "dans la vérité". Ainsi, si la première expression peut paraître, au premier abord, beaucoup plus subjectiviste que la seconde, c'est selon nous la seconde qui constitue une compromission au subjectivisme. En effet, si le *Dasein* est bel et bien conçu comme éclaircie inextricablement liée, en tant qu'éclaircie, à la mondanéité du monde, si le *Dasein* est ainsi présenté comme un "site" antérieur à toute distinction entre sujet et objet, dire que le *Dasein* est "vrai", ce n'est pas formuler une affirmation sur la vérité subjective d'une conscience de soi, mais sur la vérité de l'éclaircie. Toutefois, affirmer que le *Dasein* est "dans la vérité", c'est soit soutenir que l'éclaircie est dans l'éclaircie, ce qui est superflu, soit subjectiviser le *Dasein* en le distinguant de l'éclaircie *dans laquelle* il serait alors sans être cette éclaircie. Ce problème se répercute à plusieurs niveaux dans *Être et Temps* à cause de l'emploi qui y est fait du terme "*Dasein*", emploi qui ne demeure pas toujours terminologiquement rigoureux. Dans *Kant et le problème de la métaphysique*⁽³⁵⁾, Heidegger

³⁵⁾ *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, voir la quatrième section, pp. 204-246. Voir aussi *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* où Heidegger écrit: "que l'homme en tant qu'homme soit configurateur de monde, cela ne vise pas l'homme au sens où celui-ci par exemple se promène dans la rue: c'est le *Dasein* en l'homme qui est configurateur de monde", trad. fr. par Daniel Panis, Gallimard, p.413 (GA, 29-30, p.414).

décidera de parler du "*Dasein* dans l'homme" plutôt que de simplement substituer "*Dasein*" à "homme" dans tous les contextes. Eu égard aux deux phrases que nous avons étudiées, il serait plus juste de dire que l'homme est dans la vérité parce qu'il est dans la vérité de son *Dasein* qui lui-même est vrai en tant qu'éclaircie. Dans le même ordre d'idées, il est fort problématique de soutenir que le *Dasein* est un étant, comme Heidegger le fait à plusieurs reprises dans *Être et Temps*⁽³⁶⁾. Si être un *Dasein*, c'est être le "là", alors le *Dasein* caractérise l'être de l'homme. Ainsi si l'on doit distinguer l'être de l'étant conformément à la "différence ontologique", le *Dasein* doit être distingué de l'homme tout comme la tasse doit être distinguée de l'être-sous-la-main et de l'être-à-portée-de-la-main. L'on peut néanmoins comprendre, dans une certaine mesure, que Heidegger se permette de simplement nommer l'homme "*Dasein*", car "le privilège ontique du *Dasein* [ou de l'homme?] consiste en ce qu'il est ontologique"⁽³⁷⁾; sa compréhension d'être lui confère un statut très particulier et peut-être Heidegger se croit-il contraint, dans *Être et Temps*, de nommer constamment cet étant "*Dasein*" afin de bien marquer cette particularité.

Nous avons tenté de montrer, d'une part, que l'ouvrir se distingue du découvrir et, d'autre part, que la vérité de

³⁶⁾ Par exemple, au § 4: "le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant (nous soulignons)", ET, p.32; SZ, p.12.

³⁷⁾ ET, p.32; SZ, p.12.

l'ouverture n'est pas une simple conscience de soi comme "sujet pensant" ni la vérité d'une faculté subjective, mais la vérité d'un site. Nous avons par ailleurs noté que ce site d'ouverture semblait se présenter, conformément à l'ouverture du monde et de l'être, comme un site proprement ontologique précédant toute rencontre de l'étant. Heidegger, dans son cours du semestre d'été 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, soutient que toute vérité ontique -- c'est-à-dire toute découverte de l'étant intramondain -- est fondée dans la compréhension d'être. Ayant d'abord souligné que la compréhension d'être est "transcendance", il affirme que celle-ci est "l'être-vrai métaphysiquement originel, la vérité, qui est la transcendance elle-même: *veritas transcendentalis*"⁽³⁸⁾. Dans l'introduction d'*Être et Temps*, Heidegger écrivait déjà que "toute mise à jour de l'être comme *transcendens* est connaissance *transcendantale*" et que "la vérité phénoménologique (ouverture de l'être) est *veritas transcendentalis*"⁽³⁹⁾. Cette vérité de l'être ou vérité ontologique, conformément à la différence ontologique, se distingue de la vérité ontique. La vérité de l'être comme *transcendens* est vérité transcendantale, c'est-à-dire qu'elle dépasse et précède toute vérité ontique en la fondant. Cependant, que doit-on penser du fait que Heidegger soutienne, dans le cours de 1928, que la vérité ontologique est vérité originelle, alors que dans *Être et Temps*, au § 44, c'est la vérité de l'ouverture qui se présente

³⁸⁾ GA 26, p. 281 (nous traduisons).

³⁹⁾ ET, p. 48; SZ, p.38.

comme vérité originaire. Sommes-nous justifiés de croire que la vérité ontologique et la vérité de l'ouverture (ou vérité du *Dasein*) ne sont qu'une? Par ailleurs, la distinction entre vérité ontologique et vérité ontique est-elle identique à celle que nous avons faite entre l'ouvrir et le découvrir? Le § 44 ne nous offre malheureusement pas de réponse explicite à ces questions. Heidegger, à la toute fin de ce paragraphe, nous parle bien de l'être et de son rapport à la vérité, mais très succinctement, et il nous parle très peu de la vérité de l'être dont l'exposition était prévue pour la troisième section non publiée. Si l'on suppose que la vérité du *Dasein* et la vérité de l'être ne peuvent être identifiées l'une à l'autre, certains pourraient alors penser que, confrontant les deux textes cités, l'on est contraint d'admettre que Heidegger se contredit ou qu'il a modifié sa thèse. Il serait loisible de croire, en effet, que si l'être est l'être de tout l'étant et non seulement du *Dasein*, la vérité de l'être, plus englobante que la simple vérité du *Dasein*, ne peut être réduite à celle-ci. Il nous semble néanmoins que ces suppositions feraient fausse route et qu'il est tout à fait possible de comprendre les affirmations formellement divergentes de Heidegger et de montrer qu'il n'y a pas ici de contradiction. Cette question nous ramène à ce que nous avons dit plus haut: le *Dasein* est l'éclaircie. Si le *Dasein* se distingue de l'étant intramondain, c'est qu'il revient au premier d'ouvrir l'être, d'ouvrir le monde et d'ainsi laisser l'étant se manifester. L'être de l'homme en tant que *Dasein*, ouverture et éclaircie, est le site de l'être en général; nous

avons tenté de le montrer à plusieurs reprises: le *Dasein* n'est pas replié sur lui-même. Il ouvre le monde et, comme nous l'avons mentionné, son être, son *sum*, est être-au-monde. La vérité de l'être du *Dasein* englobe la vérité de l'être de l'étant intramondain, la vérité du monde à travers lequel l'étant se montre. Si la vérité du *Dasein* n'est pas la simple conscience de soi d'un sujet isolé, mais un site d'ouverture ontologique, et si, conformément à la primauté ontico-ontologique du *Dasein* (voir notre second chapitre, section a)), la compréhension de soi de celui-ci comme être-au-monde implique la compréhension de l'être de l'étant intramondain, il semble bien que l'on soit justifié de comprendre la vérité de l'ouverture comme vérité ontologique et conséquemment, que la différence entre vérité ontologique et vérité ontique se rapporte assez fidèlement à la distinction entre l'ouverture et la découverte.

Nous pouvons à présent revenir aux quatre thèses présentées plus haut et montrer comment la vérité de l'ouverture, la vérité de l'étant et la vérité de l'énoncé s'articulent. Nous verrons ensuite quel est le statut de la non-vérité et comment elle apparaît en ces trois moments. James Dicenso écrit: "'disclosure" has the same relationship to "correspondance" as the ontological has to the ontic"⁽⁴⁰⁾. Cette affirmation n'est pas nécessairement erronée, mais elle pourrait porter à confusion. Si la "correspondance" est

⁴⁰⁾ DICENSO, J., *Hermeneutics and the disclosure of truth. A study in the work of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur*, p. 58

comprise comme vérité de l'énoncé, alors celle-ci n'est pas la vérité ontique, du moins pas au premier chef. La vérité ontique, c'est la découverte de l'étant intramondain. Nous l'avons vu, cette découverte se fait principalement au sein d'un commerce avec les étants, au sein du monde ambiant de l'atelier par exemple. Heidegger, au § 33 souligne le caractère dérivé de l'énoncé. Il écrit:

la mise en évidence de l'énoncé s'accomplit sur la base de l'étant déjà ouvert -- ou circonspectivement découvert -- dans le comprendre. L'énoncé n'est pas un comportement flottant en l'air qui pourrait de lui-même et principalement ouvrir de l'étant en général, mais il se tient toujours déjà sur la base de l'être-au-monde⁽⁴¹⁾

Nous voyons encore une fois, ici, le manque de rigueur terminologique de Heidegger lorsqu'il parle de "l'étant déjà ouvert (nous soulignons)". Au § 32, Heidegger affirme qu'au sein de la préoccupation circonspecte, le comprendre est explicité de manière antéprédicative. L'étant est saisi comme l'étant qu'il est; il est compris projectivement et explicité comme tel avant tout énoncé à son sujet. L'énoncé, qui est "*mise en évidence communicativement déterminante*"⁽⁴²⁾, détermine l'étant et le découvre comme l'étant qu'il est, mais ceci ne peut se faire que sur la base de l'explicitation compréhensive. Heidegger indique, au § 33, que "l'énoncé ne peut renier son origine à partir de l'explicitation

⁴¹⁾ ET, p.126; SZ, p.156.

⁴²⁾ ET, p.126; SZ, p.156.

compréhensive. Le "comme" originaire de l'explicitation qui comprend de manière circonspecte (*ἐρμηνεία*), nous l'appelons le "comme" existential-herméneutique par opposition au "comme" apophantique de l'énoncé"⁽⁴³⁾. Ce qu'il faut saisir, c'est que si l'énoncé n'ouvre pas d'abord l'horizon au sein duquel l'étant peut être découvert, s'il n'est pas principalement responsable de l'accessibilité de l'étant, l'étant n'est pas non plus principalement découvert par l'énoncé. Cela signifie que, d'une part, l'énoncé n'est pas le site de l'ouverture, donc de la vérité ontologique, mais aussi que ce n'est pas l'énoncé qui, au premier chef, découvre l'étant. L'énoncé ne constitue donc pas non plus la vérité ontique au sens premier. L'étant est ontiquement découvert de manière antéprédicative. L'énoncé est découvreur, il montre l'étant, mais il relève d'une découverte qui le précède et, par ailleurs, il doit ensuite, comme nous l'avons vu au premier chapitre, être légitimé par un mode de découverte qui peut laisser la chose énoncée se montrer en elle-même. Si l'on énonce la proposition "la table est verte", cette énonciation est déjà fondée sur un commerce préalable avec cette table qui est comprise comme ce qu'elle est en rapport avec le complexe de renvois qui peut être constitué par la chambre dans laquelle cette table se trouve et par les différentes choses qui lui sont associées. En outre, cet énoncé appelle une légitimation; il exige que ceux à qui cet énoncé est transmis se tournent vers la table et vérifient si elle est bien verte. Par

⁴³⁾ ET, p.127; SZ, p.158. Pour la distinction entre le "comme" apophantique et le "comme" herméneutique, voir aussi le § 12 du cours du semestre d'hiver 1925-1926, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA, 21, pp.135-161.

ailleurs, ces autres ne peuvent comprendre cet énoncé et voir la table comme table et comme verte que parce qu'ils se meuvent déjà au sein d'un complexe de référence articulé à travers lequel le sens de "table" peut s'avérer manifeste. La vérité de l'énoncé comme adéquation peut certes se rapporter à l'ouverture comme l'ontique se rapporte à l'ontologique, mais il faut préciser que l'énoncé est perçu par Heidegger en un sens si dérivé qu'il présuppose déjà non seulement la vérité ontologique, mais aussi la vérité ontique. Ceci est bien entendu intimement lié à la conception heideggerienne du langage à l'époque d'*Être et Temps* et au statut infiniment dérivé qu'il confère alors à celui-ci⁽⁴⁴⁾.

Nous allons maintenant, à l'aide du contre-concept de la vérité, tenter de clarifier d'avantage ce que nous avons expliqué jusqu'ici et de comprendre pourquoi Heidegger choisit d'exprimer la vérité à l'aide d'une expression privative. Heidegger écrit que "*Le Dasein, parce qu'il est essentiellement échéant, est, selon sa constitution d'être, dans la "non-vérité"*"⁽⁴⁵⁾. Notons tout d'abord que si l'expression "ouverture" ne possède pas en français un sens privatif, elle traduit le terme allemand "*Erschlossenheit*" qui peut être étymologiquement rendu par "non-fermeture".

⁴⁴⁾ Voir à ce sujet l'article de J.-F. Courtine, "Les "recherches logiques" de Martin Heidegger, de la théorie du jugement à la vérité de l'être", celui de F. Volpi, "La question du *lóγος* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote", celui de M. Ruggenini, "La finitude de l'existence et la question de la vérité: Heidegger 1925-1929", surtout les sections II et III, et celui de E.F. Hirsch, "The Problem of Speech in *Being and Time*".

⁴⁵⁾ ET, p.165; SZ, p.222.

L'ouverture et la découverte sont donc toutes deux conçues en rapport au recouvrement et à la fermeture. Heidegger indique que ce recouvrement et cette fermeture sont fondées dans l'échéance du *Dasein*. Si, comme nous l'avons avancé, trois sens différents de la vérité peuvent être distingués -- vérité de l'ouverture, vérité de la découverte compréhensive de l'étant et vérité de l'énoncé -- l'on devrait s'attendre à ce qu'il y ait trois sens distincts de la non-vérité. L'ennui, nous l'avons déjà signifié, c'est qu'au § 44⁽⁴⁶⁾, Heidegger aborde la question de la non-vérité de manière très succincte et n'explicite pas de manière suffisamment tranchée toutes les distinctions qu'il semble présupposer. Ses analyses de l'échéance aux §§ 35 à 38 nous permettent toutefois de reconstruire, dans une certaine mesure, l'argumentation heideggerienne.

À la lumière de notre présentation de l'échéance et de la domination du "On" (section d) chap. 2) ainsi que de notre analyse de l'angoisse et de la constante fuite de celle-ci dans la quotidienneté rassurante (section e) chap. 2), l'on est en mesure de saisir comment l'échéance consiste en une certaine forme de fermeture. Si l'échéance permet au *Dasein* de se comprendre lui-même à partir des étants qu'il rencontre, elle lui ferme son ouverture. Il demeure ainsi fermé à lui-même et ne peut saisir proprement ce lieu qu'il est comme "Da"-sein. Cette fermeture de la vérité ontologique, s'il est vrai que l'ouverture rend possible toute

⁴⁶⁾ ET, p.165, voir surtout la première moitié de la page; SZ, p.222.

découverte de l'étant, doit bien avoir une certaine influence sur la vérité ontique. Une manifestation de cette influence sur la découverte de l'étant est analysée au § 36 intitulé *La curiosité*.

Heidegger y écrit:

Mais si la curiosité libérée se préoccupe de voir, ce n'est pas pour comprendre ce qui est vu, c'est-à-dire pour accéder à un être pour lui, mais *seulement* pour voir. Elle ne cherche le nouveau que pour sauter à nouveau de ce nouveau vers du nouveau. Ce dont il y va pour le souci d'un tel voir, ce n'est pas de saisir et d'être dans la vérité en sachant, mais de possibilités de s'abandonner au monde. Aussi la curiosité est-elle caractérisée par une *incapacité* spécifique de *séjourner* auprès du plus proche. [...] La curiosité est partout et nulle part. Ce mode de l'être-au-monde dévoile un nouveau mode d'être du *Dasein* quotidien, où celui-ci ne cesse de se déraciner.⁽⁴⁷⁾

L'échéance déracine, elle pousse le *Dasein* à échoir hors de son ouverture; ainsi déraciné de l'ouverture, le rapport à l'étant et la découverte de celui-ci sont singulièrement affectés. La curiosité ne se préoccupe pas de "comprendre ce qui est vu" et n'accède pas "à un être pour lui". L'étant demeure recouvert à la curiosité qui ne fait que sauter d'un étant à l'autre sans s'appliquer à véritablement le découvrir.

L'énoncé, pour sa part, est une modalité de découverte. Toutefois, nous l'avons déjà montré, cette découverte est secondaire: elle n'a, semble-t-il, pour unique fonction que de répéter une découverte déjà réalisée en la communiquant, ce qui implique la nécessité d'une légitimation de l'énoncé pour celui qui

⁴⁷⁾ ET, p.136; SZ, p.172-173.

l'entend, une injonction à réaliser lui-même la découverte à laquelle l'énoncé se rapporte. Cependant, cette injonction n'est le plus souvent pas entendue, et ceci à cause de la tentation constante que constitue l'échéance. Le *Dasein* succombant généralement à cette tentation, le discours devient bavardage. Heidegger écrit, au § 35 que "le parler, qui appartient à la constitution d'être essentielle du *Dasein* et co-constitue son ouverture, a la possibilité de devenir bavardage, et, comme tel, de ne point tant tenir l'être-au-monde ouvert en une compréhension articulée que de le refermer, et de recouvrir l'étant intramondain"⁽⁴⁸⁾. Le discours, lorsqu'il découvre fidèlement l'étant et l'exprime ainsi tel qu'il est découvert, demeure lié à la vérité de cet étant et exprime lui-même cette vérité. Toutefois, comme le discours se meut lui-même dans la publicité du "On" et que l'on répète ce qui est dit sans constamment répéter pour soi-même la découverte, le "dit" se déracine et s'immisce alors en lui la possibilité du recouvrement. Comme l'indique Heidegger, "dans cette re-dite et cette relation où le défaut de solidité [du parler] se radicalise en une complète absence de sol, se constitue le bavardage"⁽⁴⁹⁾. Le *Dasein* ne respectant pas l'injonction qui devrait le pousser à être son ouverture et ainsi à découvrir l'étant en le laissant se montrer en lui-même répète des phrases dans le vide et abandonne alors l'énoncé à la possibilité de la distorsion.

⁴⁸⁾ ET, p.134; SZ, p.169.

⁴⁹⁾ ET, p.133, crochets de l'éditeur; SZ, p.168.

La possibilité de la non-vérité ayant été présentée dans le cas de l'ouverture, de la découverte ontique et dans la modalité du discours, il reste à comprendre pourquoi Heidegger choisit une expression privative et comment peut être expliquée sa fascination pour le mot grec *ἀλήθεια*. Si l'expression privative sert à mettre en relief la vérité comme mouvement de soulever un voile, c'est donc que le voile précède le dévoilement. Si le *Dasein* jeté est toujours et déjà échéant, une fermeture et un recouvrement ont toujours et déjà eu lieu. L'on peut, en ce sens, comprendre que le voile précède le dévoilement. En outre ceci est en accord avec cette affirmation de Heidegger:

le *Dasein* doit essentiellement s'approprier expressément même ce qui est déjà découvert contre l'apparence et la dissimulation, et s'assurer toujours de nouveau de l'être-découvert. [...] La vérité (être-découvert) doit toujours d'abord être arrachée à l'étant. L'étant est arraché au retrait. À chaque fois, la découverte factice est pour ainsi dire toujours un rapt.⁽⁵⁰⁾

Soulignons par ailleurs que c'est tout juste après cette dernière phrase que Heidegger renvoie au terme grec *ἀλήθεια* ainsi qu'à Parménide. Ce qui éveille la perplexité, c'est que la citation que nous venons de présenter ne porte que sur la vérité de l'étant, l'être-découvert, et que Heidegger ne propose ici aucun lien entre le terme grec et l'ouverture ou la vérité ontologique. Ce qui semble encore plus étrange dans ce contexte, c'est qu'il cite

⁵⁰⁾ ET, p.165; SZ, p.222.

Parménide qui, dans son poème⁽⁵¹⁾, comme nous le savons, est précisément en quête de la vérité de l'être. Ceci dit, il semble tout de même évident que la vérité doit être exprimée par une expression privative parce que le *Dasein* est avant tout échéant, donc dans la non-vérité, et qu'il doit ainsi émerger hors de celle-ci, combattre la suprématie de l'"opinion", gagner son authenticité contre l'inauthenticité, se situer fermement en son "Da" et laisser ainsi la vérité être. En ce sens, Jean-François Courtine semble avoir raison de soutenir que c'est le recouvrement de l'échéance qui tient lieu de contre-concept à la vérité⁽⁵²⁾. Cependant, si l'on considère ce qui est dit dans le cours de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, l'on est contraint d'admettre qu'il existe un autre contre-concept de la vérité. Heidegger y écrit:

Avec l'avènement de la transcendance, de la vérité transcendantale, les étants sont aussi déjà découverts. Ainsi voyons-nous, selon l'essence de la vérité comme telle et du commencement métaphysique de l'avènement de la transcendance, que les étants sont avant tout en retrait et que la vérité, conformément à ce retrait initial, doit être nommée "mise hors retrait" (*Un-verborgenheit*). Les étants sont en général en retrait aussi longtemps qu'aucune entrée au monde (*Welteingang*) n'a lieu. Le mot grec exprimant la vérité, *ἀλήθεια*, témoigne donc d'un aperçu fondamental. Les étants doivent avant tout être arrachés au retrait...⁽⁵³⁾

⁵¹ PARMÉNIDE, *Le poème: fragments*, texte grec, traduction, présentation et commentaire par Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

⁵² COURTINE, J.-F., "Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit*".

⁵³ GA 26, p.281, nous traduisons.

Le rapt dont il est question dans *Être et Temps* ne semble pas être le même que celui dont il est ici fait mention. Pourtant, dans chaque cas, il est question d'arracher (*entrissen*) l'étant au retrait. Dans chaque cas et avec les mêmes termes, la vérité est définie à partir d'un contre-concept différent. Il est toutefois fort important de noter que la thèse défendue dans le cours de 1928 n'est pas du tout étrangère à *Être et Temps*. Lorsqu'au § 44 Heidegger définit la non-vérité et renvoie au terme grec, il ne fait certes pas intervenir le contre-concept de la vérité comme simple retrait ou latence de l'étant quand il n'y a pas de *Dasein* pour ouvrir le monde et l'être. Toutefois, toute sa présentation de la vérité suppose ce contre-concept, surtout lorsqu'il tente d'écartier le scepticisme. À la fin du § 43, Heidegger affirme que "c'est seulement aussi longtemps que le *Dasein* est, autrement dit aussi longtemps qu'est la possibilité ontique de la compréhension d'être, qu'"il y a" de l'être"⁽⁵⁴⁾. Faisant écho à ceci, à la fin du § 44, Heidegger écrit qu'"il" n'"y a" d'être -- non pas d'étant -- qu'autant que la vérité est" et que celle-ci "n'est qu'autant et aussi longtemps que le *Dasein* est"⁽⁵⁵⁾. Contre le scepticisme, Heidegger soutient qu'avec le *Dasein* en tant qu'éclaircie, est, et ce nécessairement, la vérité. Par ailleurs, sans *Dasein*, il n'y a pas de vérité. C'est uniquement avec l'avènement du *Dasein* que l'étant se montre en sa vérité et en son être. La vérité est ainsi

⁵⁴⁾ ET, p.159; SZ, p.212.

⁵⁵⁾ ET, p.169; SZ, p.230.

conçue à partir de l'idée d'une absolue "non-vérité", la non-vérité qu'implique l'absence de *Dasein*.

La première manière de concevoir le caractère privatif, telle qu'envisagée plus haut, pose un problème. Si la vérité est conçue privativement puisque pour parvenir à celle-ci, il est nécessaire de lever le voile répandu par l'échéance, la fuite hors de soi comme ouverture et le déracinement, il devient problématique de comprendre cette phrase de Heidegger: "c'est seulement dans la mesure où le *Dasein* est ouvert qu'il est également fermé; et ce n'est que pour autant qu'avec le *Dasein* est déjà à chaque fois découvert de l'étant intramondain que ce type d'étant est recouvert (retiré) et dissimulé dans sa possibilité d'encontre intramondaine"⁽⁵⁶⁾. Cette affirmation implique une certaine antériorité de l'ouverture sur la fermeture et de la découverte sur le recouvrement. S'il en est ainsi, pourquoi la vérité doit-elle être exprimée par une expression privative? La citation du cours de 1928 nous apporte la réponse à cette question. La vérité apparaît originellement avec l'avènement du *Dasein*; c'est pourquoi le *Dasein* est primairement vrai et pourquoi l'homme est primairement dans la vérité de son *Dasein* et de l'étant découvert avec lui. Toutefois, de par son échéance, le *Dasein* recouvre et dissimule cette vérité et cela avant tout parce qu'il se perd lui-même en son être, parce qu'il se ferme à lui-même la vérité de son ouverture. Toutefois, cette fermeture n'est jamais totale, car sans une certaine apérité, le *Dasein* ne pourrait s'orienter au sein des étants et, par

⁵⁶⁾ ET, p.165; SZ, p.222.

exemple, s'appliquer à ses ouvrages dans son atelier. Il nous faut donc admettre que se présentent au moins deux différentes formes de voile et de dévoilement, deux différents sens privatifs de la vérité. Ceux-ci peuvent être associés à deux formes d'*a priori* que Heidegger ne distingue pas, mais qui se manifestent à plusieurs reprises dans *Être et Temps* et en rendent la lecture relativement ardue. Il semble y avoir ce que nous pourrions nommer un *a priori* factice et un *a priori* dans l'ordre des conditions de possibilités. Ainsi, le *Dasein*, selon l'*a priori* factice, est d'abord et avant tout dans la non-vérité, car il est toujours déjà facticement échu. Toutefois, le *Dasein* est avant tout dans la vérité car celle-ci, témoignant de son ouverture fondamentale, est la condition de possibilité de tous les comportements du *Dasein*. Le *Dasein*, s'il n'était avant tout ouvert et découvrant, ne pourrait entretenir aucun commerce avec l'étant et conséquemment, ne pourrait le recouvrir ou le dissimuler. Sans vérité, sans *Dasein* comme éclaircie, il n'y aurait aucune possibilité pour l'homme d'échoir et de se perdre. Pour se perdre lui-même, il doit tout d'abord être ce qu'il perd. L'on ne saurait par ailleurs prétendre inversement que l'échéance est condition de possibilité de la vérité. Le caractère privatif de la vérité, selon le premier sens, marque la nécessité de se relever de l'échéance qui, selon l'*a priori* qui la caractérise, détermine la vérité comme privation du voilement qu'elle a toujours et déjà institué. Le second sens privatif de la vérité détermine l'être du *Dasein* par rapport auquel la détermination d'être qu'est l'échéance prend elle-même son sens.

Conformément à cet *a priori*, le *Dasein* est déterminé par l'ouverture, et la vérité est ainsi conçue privativement en rapport à l'absence pure et simple de *Dasein*. Notons en outre que ces deux formes d'*a priori* se manifestent dans le cas de la distinction entre authenticité et inauthenticité. Le *Dasein* est sans doute d'abord dans l'inauthenticité, mais en gagnant l'authenticité, il ne fait qu'affronter ce qu'il est et, en un certain sens, ce qu'il était déjà, ne serait-ce qu'en fuyant cet être; pour fuir ce qu'il est, il doit d'abord être ce qu'il fuit. Ce problème est, à certains égards, également lié à celui du rapport entre précompréhension ontologique et compréhension thématique. L'homme se meut d'abord dans l'oubli de l'être, certes, mais il doit néanmoins, ne serait-ce que pour marcher dans la rue comme il le fait, posséder avant tout une certaine compréhension d'être.

Nous avons affirmé que l'interprétation proposée ci-dessus permettait de clarifier la phrase citée impliquant une préséance de l'ouverture sur la fermeture et de la découverte sur le recouvrement. Un autre problème est cependant lié à cette phrase. En effet, Heidegger écrit que "toute re-découverte ne s'accomplit justement jamais sur la base d'un total retrait, mais à partir de l'être-découvert sur le mode de l'apparence". L'étant est alors "déjà découvert et pourtant encore dissimulé"⁽⁵⁷⁾. Il apparaît ainsi que l'étant, même lorsqu'il est recouvert, est tout de même découvert. Qu'est-ce à dire? Ernst Tugendhat, en analysant cette

⁵⁷⁾ ET, p.165; SZ, p.222.

question dans le contexte de la vérité de l'énoncé, reproche à Heidegger de ne pas distinguer un sens large et un sens restreint du terme "découvrant"⁽⁵⁸⁾. Si l'énoncé, comme nous l'avons montré au premier chapitre, est défini comme découvrant, c'est-à-dire comme montrant la chose, et que tout énoncé, qu'il soit vrai ou faux, montre quelque chose, tout énoncé est découvrant. La modalité découvriente est ainsi associée au caractère intentionnel de l'énoncé, au fait que tout énoncé *montre*, qu'il est d'emblée référé à la chose. Cependant, le découvrir est aussi défini en le différenciant du recouvrir. Si l'énoncé montre toujours quelque chose et est ainsi toujours découvrant (au sens large), même lorsqu'il est recouvrant, le sens restreint de "découvrant" qui signifie "non-recouvrant" doit être distingué du sens large. Dans ce cas, le sens restreint doit signifier que l'énoncé découvre la chose telle qu'elle est en elle-même et pas autrement, qu'il est adéquat à la chose sur laquelle il porte. Lorsqu'il insiste sur le fait que tout énoncé est découvrant au sens large, Heidegger veut montrer que le *Dasein* n'est pas enfermé dans l'immanence de sa subjectivité, que son comportement énonciatif est un comportement pour l'étant, vers l'étant et toujours lié à celui-ci. Il écrit que dans le cas de la fermeture et de la dissimulation, "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

⁵⁸⁾ TUGENDHAT, E., "Heideggers Idee von Wahrheit", dans *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Otto Pöggeler (Hg.), pp.286-297. Voir aussi le livre de Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*.

temps dissimulé"⁽⁵⁹⁾. Ceci implique que pour être recouvert en ce sens, l'étant doit toujours avoir été déjà découvert et que cette découverte persiste et se maintient à un certain degré dans tout recouvrement. Un énoncé sur l'étant, dans ce cas, n'est jamais une proposition entièrement gratuite qu'un sujet prononcerait "en l'air" et qui ne relèverait que de lui. Tout énoncé transmis et répété renvoie ultimement à l'étant et n'est ce qu'il est en tant qu'énoncé, qu'il soit préservé en sa vérité ou bien faux, qu'en rapport à cet étant auquel l'énoncé répond. De par ce rapport même, tout énoncé semble posséder une certaine charge de vérité. Ce qu'il importe de bien saisir, c'est que si ce lien minimal et cette charge minimale de vérité ne sont pas accordées à l'énoncé, le scepticisme a la porte toute grande ouverte pour soutenir que le sujet n'a accès à rien en dehors du champ de son immanence. Ceci est lié à ce que nous avons caractérisé comme le second sens privatif de la vérité. Si la vérité est interprétée comme non-voilement uniquement parce que l'échéance nous tient d'abord dans la non-vérité, rien ne peut rendre compte du fait que l'homme ne soit pas voué à errer unilatéralement dans la non-vérité. Pour que la vérité soit possible et que le combat contre la non-vérité ait un sens, il faut que l'homme soit originellement dans la vérité. Si la vérité n'est pas déjà "là", rien ne permet de supposer qu'elle soit ou qu'elle puisse être atteinte. Ainsi, si le lien à l'étant est préservé par le sens large de "découvrant", le recouvrement devient intelligible comme véritable recouvrement, comme ce qui

⁵⁹⁾ ET, p. 164; SZ, p.222.

recouvre *quelque chose*, donc une certaine découverte qui demeure encore suffisamment présente dans le recouvrement même pour qu'une découverte totale et adéquate soit encore possible. Tugendhat a toutefois raison de noter que le problème de savoir en quoi consiste la découverte au sens restreint n'est pas pour autant résolu. Nous pouvons ainsi distinguer deux problèmes de l'adéquation: celui de savoir si la pensée peut être conforme à l'objet, c'est-à-dire si une connexion d'être réciproque peut rendre possible une relation d'adéquation entre les deux ou sinon, comment la pensée peut sortir de sa sphère pour atteindre l'objet, et celui de savoir comment distinguer la véritable découverte du recouvrement. Il nous semble que Heidegger, dans *Être et temps*, s'applique surtout à désamorcer le premier problème, et laisse le second en suspens. Ceci dit, la possibilité que ce second problème entraîne avec lui le danger de faire ressortir le premier n'est pas nécessairement écartée. Heidegger a néanmoins tenté, nous semble-t-il, et ce après la publication d'*Être et Temps*, d'expliquer comment il est possible que l'homme se laisse lier par l'étant et le découvre tel qu'il est en lui-même sans le recouvrir, comment l'homme peut ainsi se laisser lier par l'"obligatoire". Cette tentative se conjuguera à l'analyse heideggerienne de la liberté humaine⁽⁶⁰⁾.

⁶⁰⁾ Voir GA 29-30, surtout le § 73 c), le cours du semestre d'hiver 1930, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, GA 31, traduit en français par Emmanuel Martineau chez Gallimard, ainsi que les deux textes "Vom Wesen des Grundes" et "Vom Wesen der Wahrheit" dans *Wegmarken*, GA 9, traduits en français par Henri Corbin dans *Questions I et II*, chez Gallimard.

Nous nous sommes demandé, à la fin de la section a) de ce chapitre, si Heidegger ne défendait pas un subjectivisme hypertrophié lorsqu'il affirme que sans *Dasein*, "il" n'"y a" pas d'être. L'on aura compris, après les analyses qui précèdent, que sans *Dasein*, "il" n'"y a" pas non plus de vérité. L'on aura aussi compris, lors de notre caractérisation de la vérité originare comme vérité ontologique qu'être et vérité sont intimement liés. En outre, tout comme la compréhension d'être est un existential, il en va de même de la vérité. Heidegger soutient que

toute vérité, conformément à son mode d'être essentiel, par lequel elle est à la mesure du Dasein, est relative à l'être de celui-ci. Cette relativité signifie-t-elle autant que: toute vérité est "subjective"? Sûrement pas si l'on interprète "subjectif" au sens de "livré au bon gré du sujet". Car le découvrir, en son sens le plus propre, soustrait l'énoncer à l'arbitraire "subjectif" et place le Dasein découvrant devant l'étant lui-même. [...] La vérité bien comprise est-elle le moins du monde compromise par le fait qu'elle n'est ontiquement possible que dans le "sujet", et apparaît et disparaît avec l'être de ce sujet?⁽⁶¹⁾

Le *Dasein* est l'éclaircie, il est en son être le site d'une ouverture et en cela, la seule possibilité offerte à l'étant de se montrer. La vérité, c'est la vérité du "se montrer" de l'étant en son être. S'il n'y a pas de *Dasein*, s'il n'y a pas de site ouvert au sein duquel les étants peuvent se manifester, il n'y a pas non plus de vérité. Cela ne fait pas de la vérité une vérité seulement "subjective", car c'est bien le "se montrer" de l'étant qui est rendu possible grâce à l'ouverture du *Dasein*. Affirmer que la

⁶¹⁾ ET, pp.167-168; SZ, p.227.

vérité est un existential, c'est dire que sans éclaircie, la lumière nécessaire à la manifestation de l'étant n'est tout simplement pas. En outre, comme nous avons tenté de le montrer, la vérité originaire en tant que vérité du *Dasein* qui possibilise toute vérité n'est pas la vérité d'une simple subjectivité, mais d'une ouverture à... Soutenir que la vérité est à la mesure du *Dasein* au sens où le fait Heidegger, ce n'est pas stipuler que le *Dasein* décide de cette mesure où qu'il mesure à son gré. Si nous prenons justement l'exemple de la mesure d'une distance entre deux points, le propos de Heidegger consiste à montrer que sans *Dasein*, cette mesure n'est pas: les deux points peuvent très bien être les points qu'ils sont, mais peut-on alors vraiment parler d'une distance entre ceux-ci? Peut-on parler de distance lorsque celle-ci ne peut être ni éprouvée ni mesurée? Y a-t-il distance si aucun *Dasein* n'est là pour mesurer l'éloignement entre deux points? Bien entendu, une fois que le *Dasein* est, il peut très bien voir cette distance se perpétuer dans le futur alors que lui-même ne sera plus et soutenir avec raison qu'elle était telle dans le passé lorsque lui n'y était pas pour la mesurer. Le *Dasein* a la possibilité de laisser l'étant se manifester selon un passé et un avenir où aucun *Dasein* n'était ni ne sera, mais pour ce faire, il faut tout de même que le *Dasein* intervienne et laisse alors l'étant se manifester ainsi. De la latence de l'étant, si aucun *Dasein* n'avait jamais été, nul ne peut rien dire, car l'être même de celui qui dit quelque chose et la modalité même de ce dire impliquent la "délatence", l'ouverture du monde et la manifestation de l'étant.

CONCLUSION

L'on pourrait s'interroger sur les liens qui existent entre la question de la vérité telle que nous l'avons présentée au troisième chapitre et la question de l'en-vue-de, du *Dasein* comme à dessein de soi (chap. 2, b) et e). Soutenir que le *Dasein* est à dessein de soi, que les étants sont d'abord libérés selon la structure de la mondanéité du monde qui renvoie ultimement à cet en-vue-de, affirmer que dans l'angoisse, le *Dasein* est confronté au "solipsisme existentiel", n'est-ce pas encore une fois subjectiviser à outrance la manifestation de l'étant en limitant celle-ci à une manifestation strictement subjective? Nous avons, à plusieurs reprises, tout au long de ce mémoire, tenté de montrer l'inexactitude d'une telle interprétation. Toutefois, pour répondre le plus justement possible à cette question, il serait nécessaire avant tout d'analyser substantiellement la seconde section d'*Être et Temps*, ce que nous n'avons pas eu le loisir de réaliser ici, et d'examiner beaucoup plus exhaustivement les cours de la fin des années vingt. Par exemple, dans le cours du semestre d'été 1928 que

nous avons déjà cité plusieurs fois, Heidegger affirme que "le pur soi-même, en tant que neutralité métaphysique du *Dasein*, exprime en même temps l'isolement métaphysique du *Dasein* en ontologie, isolement qui ne doit jamais être confondu avec une exagération égotiste et solipsiste d'une individualité"⁽¹⁾.

Ceci dit, cet isolement du *Dasein* et sa mienneté indéclinable, bien que superficiellement abordés à la section e) de notre second chapitre, n'ont pu être suffisamment élucidés. Là encore, il eût fallu se pencher sur la seconde section d'*Être et Temps*, sur la présentation heideggerienne de la résolution⁽²⁾ et surtout de l'être authentique pour la mort⁽³⁾. Dans la finitude essentielle de l'être-pour-la-mort et de l'être-jeté, le *Dasein* est isolé: la mort et la naissance sont irréductiblement propres. C'est cette finitude⁽⁴⁾ qui configure et donne son sens à l'en-vue-de, à l'à dessein de soi, au souci en sa totalité unitaire. Il est toutefois nécessaire de comprendre que cet isolement ne doit pas être perçu comme un repli sur soi du sujet. Nous avons tenté brièvement de montrer, à la section e) du second chapitre que l'angoisse ne s'angoissait pas pour l'individualité d'un individu,

¹Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, GA 26, p.243, nous traduisons.

²Voir ET, §§ 60, 61, 62 ainsi que le § 64 intitulé *Souci et ipséité*.

³Voir ET, § 53.

⁴Pour la question de la finitude et de ses multiples facettes, voir le livre de Henri-Charles Tauxe, *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, celui de Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, où l'auteur soutient que le tournant peut être envisagé comme une radicalisation de la finitude, ainsi que le livre de David Farrell Krell, *Intimations of Mortality. Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, et celui de Richard Regvald, *Heidegger et le problème du néant*.

mais pour l'être-au-monde. Notre présentation de la vérité originnaire comme site ontologique et vérité de l'éclaircie devrait faciliter la compréhension de l'ouverture fondamentale de l'en-vue-de. En effet, non seulement l'en-vue-de ouvre-t-il le monde en sa mondanéité et permet-il ainsi la rencontre de l'étant, mais cet en-vue-de, en lui-même, demeure ouverture. L'on ne peut approcher ceci convenablement si l'on pose un sujet isolé qui se "soucie" de lui-même en tant qu'individu isolé, simplement replié sur son individualité. En son souci de soi, le *Dasein* ne se préoccupe pas de sa pure subjectivité, mais de son être-au-monde, de l'éclaircie, de cette ouverture qu'il est. Si l'on considère, par exemple, la mort et l'être-pour-la-mort qui peut être ouvert dans l'angoisse pour la mort, cette mort n'est pas la simple disparition d'un individu, mais la fermeture d'un site. L'angoisse pour la mort n'est pas une angoisse pour un simple soi dont le lien avec le monde serait accessoire; c'est une angoisse pour le site en lui-même et pour la préservation de l'ouverture de ce site. Lorsqu'un homme meurt, que son *Dasein* s'éteint, c'est toute l'éclaircie que ce *Dasein* était qui s'éteint. Le monde disparaît avec lui. Imaginons un homme qui, mort, conserverait tout de même une quelconque individualité, et que ce serait uniquement l'ouverture qui disparaîtrait; il ne serait alors plus qu'une sorte d'étant entièrement fermé, entièrement replié sur lui-même, donc sans aucun rapport à l'étant, sans représentations. Notons qu'une preuve de l'ouverture essentielle du *Dasein* est la difficulté d'imaginer un "sujet" dans cet état. Soulignons cependant que l'être pour la mort

ne serait pas moins angoissant si la mort ne consistait qu'en ce que nous venons de décrire. L'angoisse pour la mort, bien qu'essentiellement propre, n'est donc pas l'angoisse de la disparition d'un soi isolé, mais d'un site, de la disparition d'un monde. Ce *Dasein* comme site, bien qu'isolé en sa finitude, n'en demeure pas moins un site. L'à dessein de soi consiste en un en-vue-de pour le site lui-même et non seulement pour l'individualité d'un sujet.

Par ailleurs, l'appel à l'authenticité formulé par Heidegger n'appelle pas superficiellement l'homme à se distinguer des autres hommes ou à se détacher de la vie quotidienne commune et du rapport quotidien à l'étant pour l'amener à contempler son "soi-même" individuel. Cet appel, comme l'indique Jean Grondin, en est un qui veut inciter l'homme à être son "Là", "à ne pas ficher le camp", à "être là où l'être se manifeste"; il s'agit "de rappeler au *Dasein* qu'il est investi d'une telle possibilité d'éveil, ou qu'elle ne fait que sommeiller en lui tant qu'il se livre aux "divertissements", c'est-à-dire à la diversion du "On" et du bavardage"⁽⁵⁾. Il s'agit ainsi pour l'homme de ne pas se préoccuper "de voir simplement pour voir", mais d'"accéder à un être pour [l'étant]", de ne pas chercher "le nouveau que pour sauter à nouveau de ce nouveau vers du nouveau", mais "d'être dans

⁵⁾GRONDIN, J., "L'herméneutique dans *Sein und Zeit*, dans Heidegger 1919-1929. *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, pp.179-192 (pp.187-188 pour nos citations). Voir aussi, à ce sujet, le livre de Günter Figal, *Heidegger zur Einführung*, (surtout p.39 sv.).

la vérité en sachant", de "séjourner auprès du plus proche"⁽⁶⁾, de ne pas se laisser perdre dans l'inauthenticité déracinée, mais de s'ouvrir authentiquement à la vérité originare, à la vérité du *Dasein*. À cet égard, Robert Brisart nous semble totalement méconnaître le propos général d'*Être et Temps* lorsqu'il soutient que "la condition que nous nous intimons de reconnaître en affrontant cet appel [voir appel de la conscience ET, §§ 56-60], c'est d'avoir été jeté dans un monde auprès duquel nous ne saurions nous attarder parce que nous nous pressons vers la mort" et que "la décision [pour le propre] est à ce point tranchante que l'on voit mal comment pourrait justement y trouver place une présence auprès de laquelle nous trouverions encore le temps de nous attarder"⁽⁷⁾. Brisart, sous un angle polémique, veut faire de Heidegger un philosophe de l'ascétisme, de la condamnation de la vie, afin de pouvoir prétendre que Heidegger se meut toujours malgré lui au sein de la métaphysique traditionnelle. Aussi suspectes que soient toutes ces tentatives de jouer Heidegger contre Heidegger en tentant de déceler chez lui des résurgences métaphysiques et ce, tout en comprenant "métaphysique" en un sens divergent du sens heideggerien sans même clarifier ce nouveau sens, celle de Brisart est particulièrement pernicieuse, car elle risque de laisser

⁶⁾ET, p.136; SZ, p.172-173.

⁷⁾Brisart, R., "La métaphysique de Heidegger", dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, pp.217-237 (pp.231-232 pour nos citations). Voir aussi le livre de Robert Brisart, *La phénoménologie de Marbourg, ou la résurgence métaphysique de Heidegger à l'époque de Sein und Zeit*, (surtout le chap. 7). Jacques Taminioux, bien que de manière plus nuancée, soutient certaines thèses semblables à celles de Brisart dans son livre, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, (surtout au chap. 2).

échapper l'idée de l'ouverture comme vérité originaire telle que nous l'avons exposée au troisième chapitre et la tentative résolue de Heidegger de se départir du concept traditionnel de la subjectivité. Heidegger ne défend pas un rejet de la vie ou une condamnation du monde en faveur d'un *Dasein* angoissé replié sur lui-même dans une contemplation fanatique et unilatérale du néant de la naissance et de la mort. Au contraire, son projet consiste à détourner l'homme de l'échéance car ainsi, dans la perte et la fermeture de son *Dasein*, il n'est plus en mesure de s'émerveiller devant l'être de l'étant. Le *Dasein* échéant, en se rassurant constamment, en fuyant l'angoisse qui l'habite, se bloque l'accès à un véritable étonnement ainsi qu'à une joie authentique. En refusant de se situer proprement dans le néant de son être et d'affronter l'angoisse, le *Dasein* ferme le monde et l'être tout autant qu'il recouvre l'étant. En se rassurant sans cesse, il rend tout inoffensif: tout est déjà su, compris et rien ne peut plus le surprendre. Toutefois, sans surprise, pas d'étonnement ni d'émerveillement. C'est par ailleurs seulement sur fond d'angoisse, et d'une angoisse assumée, que l'émerveillement peut se faire jour. "C'est seulement là où il y a le péril de l'épouvante qu'il y a la béatitude de l'étonnement -- ce vif ravissement qui est le souffle de tout philosophe, et ce que les plus grands philosophes ont appelé l'*ένθουσιασμός*"⁽⁸⁾.

⁸⁾ *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. fr. par Daniel Panis, Gallimard, p.525, (GA 29-30, p.531).

BIBLIOGRAPHIE

a) Oeuvres citées de Martin Heidegger

- . *Sein und Zeit*, Siebzehnte Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993.
- . *Être et Temps*, traduction française du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau, Authentica, édition hors commerce, 1985.
- . *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 3, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.
- . *Kant et le problème de la métaphysique*, traduction française par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1994 (1953).
- . "Vom Wesen des Grundes", dans *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp.123-175.
- . "Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison"", traduction française par Henri Corbin, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1996 (1968), pp.85-158.
- . "Vom Wesen der Wahrheit", dans *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp.177-202.
- . "De l'essence de la vérité", traduction française par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1996 (1968), pp.159-194.
- . *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Band 20, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979.

- . *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Band 21, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- . *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Band 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1975.
- . *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction française par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985.
- . *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, Band 26, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.
- . *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Band 29-30, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.
- . *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde - finitude - solitude*, traduction française de Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992.
- . *Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 31, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982.
- . *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, traduction française par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1987.

b) Littérature secondaire

- BALLARD, B. W., *The role of Mood in Heidegger's Ontology*, Lanham/New York/London, University Press of America, 1991.
- BERNET, R., "Transcendance et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique", dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, coll. Phaenomenologica n.108, 1988, pp.195-215.
- BIEMEL, W., *Le Concept de Monde chez Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.
- BRISART, R., *La phénoménologie de Marbourg, ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de Sein und Zeit*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, n.53, 1991.
- . "La métaphysique de Heidegger", dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic

- Publishers, coll. *Phaenomenologica* n.108, 1988, pp.217-238.
- CHARCOSSET, J.-P., "'Y' Notes sur la Stimmung", dans *Exercices de la patience*, Cahiers de Philosophie, 3/4 (Printemps 1982), pp.49-63.
- COURTINE, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.
- "Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger: De la théorie du jugement à la vérité de l'être", dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Actes du colloque organisé par Jean-François Marquet, Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994, Jean-François Courtine (dir.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pp.7-31.
- "Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit*", dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica* n.108, 1988, pp.81-106. Cet article est également reproduit dans le recueil de Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, pp.249-279.
- DICENSO, J., *Hermeneutics and the Disclosure of Truth. A Study in the Work of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur*, Charlottesville, The University Press of Virginia, 1990.
- DREYFUS, H. L., *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge (Mass.)/London (England), The MIT Press, 1991.
- FIGAL, G., *Heidegger zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1993.
- GELVEN, M., *A commentary on Heidegger's Being and Time*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1989.
- GREISCH, J., *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- GRONDIN, J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- "L'herméneutique dans *Sein und Zeit*", dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, actes du colloque organisé par Jean-François Marquet, Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994, Jean-François Courtine (dir.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pp.179-192.

GUIGNON, C., *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.

HAAR, M., "Stimmung et pensée", dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, coll. *Paenomenologica* n. 108, 1988, pp.265-283.

HIRSCH, E. F., "The Problem of Speech in *Being and Time*", dans *Heidegger's Existential Analytic*, Frederick Elliston (ed.), The Hague/Paris/New York, Mouton Publishers, 1978.

KAELIN, E. F., *Heidegger's Being and Time. A Reading for Readers*, Tallahassee, University Presses of Florida, 1988.

KELKEL, A. L., "Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein*", dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, coll. *phaenomenologica* n. 108, 1988, pp.165-193.

KISIEL, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.

—. "L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation", dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Actes du colloque organisé par Jean-François Marquet, Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994, Jean-François Courtine (dir.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pp.205-217.

KOCKELMANS J. J., *Heidegger's "Being and Time". The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*, Washington (D.C.), Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1989.

KRELL, D. F., *Intimations of Mortality. Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, University Park/London, The Pennsylvania State University Press, 1986.

MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

MORRISSON, J.C., "Husserl and Heidegger: The Parting of the Ways", dans *Heidegger's Existential Analytic*, Frederick Elliston (ed.), The Hague/Paris/New York, Mouton Publishers, 1978, pp.47-77.

PASQUA, H., *Introduction à la lecture de Être et Temps de Martin Heidegger*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 1993.

PHILIPSE, H., *Heidegger's Philosophy of Being. A critical Interpretation*, Princeton (New Jersey), Princeton University

Press, 1998.

- PIETERSMA, H., "Husserl and Heidegger", *Philosophy and Phenomenological Research*, XL (september 1979-June 1980), pp.194-211.
- "Heidegger's Theory of Truth", dans *Heidegger's Existential Analytic*, Frederick Elliston (ed.), The Hague/Paris/New York, Mouton Publishers, 1978, pp.219-229.
- PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963.
- REGVALD, R., *Heidegger et le problème du néant*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, coll. *Phaenomenologica* n.101, 1987
- RUGGENINI, M., "La finitude de l'existence et la question de la vérité: Heidegger 1925-1929", dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Actes du colloque organisé par Jean-François Marquet, Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994, Jean-François Courtine (dir.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pp.153-177.
- TAMINIAUX, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1989.
- TAUXE, H. C., *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, Lausanne, Éditions l'Âge d'Homme, 1971.
- TIETZ, J., "Heidegger on Realism and the Correspondance Theory of Truth", *Dialogue*, 32 (1993), pp. 59-75.
- TUGENDHAT, E., *Der Warheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, Berlin, 1970.
- "Heideggers Idee von Wahrheit", dans *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Otto Pöggeler (Hg.), Königstein/Ts., Athenäum, 1984 (1969), pp.286-297.
- VOLPI, F., "La question du *λόγος* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote", dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Actes du colloque organisé par Jean-François Marquet, Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994, Jean-François Courtine (dir.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pp.33-65.
- WAELEHENS, A. de, *Phénoménologie et Vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

c) Autres ouvrages cités

- AQUINATIS, S. Thomae, *Quaestiones disputatae*, Volumen I, *De veritate*, Raymundi Spiazzi (dir.), Taurini/Romae, Marietti, 1964.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, 2 tomes, traduction française par Jean Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.
- , *Organon*, I *Catégories*, II *De L'interprétation*, traduction française par Jean Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.
- DESCARTES, R., *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1987 (1953).
- DURKHEIM, E., *Les règles de la méthode sociologique*, précédées de *Les règles de la méthode sociologique ou l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie* par Jean-Michel Berthelot, Paris, Flammarion, 1988.
- HUSSERL, E., *Recherches logiques*, tome 2, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, deuxième partie, *Recherches III, IV, V*, traduction française par Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.
- , *Recherches logiques*, tome 3, *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, *Recherche VI*, traduction française de Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Paris, Presses Universitaires de France, 1974.
- KANT, E., *Oeuvres philosophiques*, tome I, *Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, Ferdinand Alquié (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980.
- , *Oeuvres philosophiques*, tome II, *Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, Ferdinand Alquié (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985.
- LEIBNIZ, G. W., *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1995.
- PARMÉNIDE, *Le poème: fragments*, texte grec, traduction, présentation et commentaire par Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- PÉPIN, J., "ΣΥΜΒΟΛΑ, ΣΗΜΕΙΑ, ΟΜΟΙΩΜΑΤΑ, À propos de *De Interpretatione* 1, 16 a 3-8 et *Politique* VIII 5, 1340 a 6-

39", dans *Aristoteles Werk und Wirkung*, premier volume, *Aristoteles und seine Schule*, recueil dédié à Paul Moraux, Jürgen Wiesner (dir.), Berlin/New-York, Walter de Gruyter, 1985, p.22-44.

PUTNAM, H., *Raison, vérité et histoire*, traduction française par Abel Gerschenfeld, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

SIMIAND, F., *Méthode historique et science sociale*, *Revue de synthèse historique*, tome VI (janvier à juin 1903), n.16, pp.1-22 pour la première partie de l'article, n.17, pp.129-157 pour la seconde partie.