

Table des matières

§1. L'étant et l'être de l'étant.....	49
a) La présence et le non-présent. L'être lui-même n'est pas l'étant. La recherche est un <i>comment</i>	49
§2. Le phénomène et l'étant.....	52
a) Phénomène et apparence. Phénomène et apparition. Phénomène et retrait.....	52
b) L'étant ontico-ontologique et les sciences positives.....	56
§3. Le Dasein comme étant.....	58
a) Le Dasein comme étant en son être. La négation repose sur la position. Le Dasein sain et le Dasein trouble. La négation qui nie la position est à la base de leur opposition. Les sentiments sont le <i>comment</i> d'un étant dans son être.....	58
b) Le Dasein dans le <i>comment</i> de son être est l'existence. Le Dasein inauthentique montre que le Dasein est en rapport avec l'être lui-même. Le <i>comment</i> du Dasein est chaque fois son exister en son entier.....	63
§4. Le sens ontologique de l'avenir et du passé.....	65
a) L'avenir est un toujours déjà là. L'avenir est un déjà là puisqu'il se gagne sur l'avenir inauthentique. L'instant comme un maintenant et l'avenir comme un futur.....	65
b) Le passé comme <i>être-été</i> . Le passé provient de l'avenir. Le passé comme un retour à l'être qu'il est déjà. L'opposition entre « pas d'avenir sans passé » et « pas de passé sans avenir » est dépassée.....	68
c) L'oubli n'est pas rien, il est. L'oubli s'oublie lui-même et voile l'être-été. L'oubli comme fermeture. L'opposition entre « l'oubli se fonde dans le souvenir » et « le souvenir se fonde dans l'oubli » est dépassée. Le souvenir se fonde sur l'oubli. L'oubli au sens inauthentique et au sens dérivé. L'oubli comme mode déterminé et le retenir.....	72
§5. La naissance et la mort au sens ontologique.....	79
a) La naissance fondée dans la mort et la mort comme déjà là. L'opposition entre « on naît parce qu'on meurt » et « on meurt parce qu'on naît » est dépassée. La fausse distinction entre la naissance et ce qui naît. La naissance comme cercle herméneutique. La mort ne s'oppose pas à l'être lui-même; elle lui est liée.....	79
§6. Le sens ontologique de la spatialité.....	84
a) L'éloignement et la proximité se co-appartiennent. L'éloignement n'est pas la distance. La proximité ne détruit pas l'éloignement, mais le fonde. L'opposition de la proximité et de l'éloignement est dépassée. La proximité au sens ontologique rapproche ce qui est loin : exemple des lunettes.....	84
§7. Le Soi du Dasein.....	92
a) Le Soi n'est pas un soi possessif. On ne perd que ce qu'on a déjà. La perte à l'origine de l'existence. Le vrai et le faux. La structure recouvrement-découvrement du Soi. Le Dasein n'est jamais total. Le Soi comme déterminé et l'intentionnalité. Le Soi comme identité dans l'idéal est une contradiction.....	92
b) Suite : L'opposition entre « on devient ce qu'on est » et « on est ce qu'on devient » est dépassée. L'existence n'est pas un devenir, mais un être. Le Soi est le comment d'un exister.....	97
c) Indication concernant le Soi du Dasein appliqué en psychologie.....	98
§8. Le Dasein comme être-au-monde.....	101
a) Être dans... et être auprès de... . Le comment du Dasein est existential-ontologique. L'exemple de l'escargot. L'être-au-monde est abolition du commencement.....	101

b) L'être et sa compréhension par le Dasein sont déterminés. La compréhension déterminée de l'être permet seule de faire abstraction de l'être lui-même. Le particulier et l'universel sont déterminés. La transcendance n'est pas un passage, mais elle est elle-même un dépassement. La question de la transcendance du monde est liée à la structure de l'être-au-monde.....	105
c) La compréhension préontologique de l'être. Le sens est sens de l'être. La quotidienneté est liée à la compréhension préontologique. La quotidienneté du quotidien est l'étant en son être. La quotidienneté moyenne appelle la précompréhension de l'être.....	110
§9. Compréhension de l'être de l'outil.....	114
a) L'usage n'est pas celui d'un instrument, mais il relève de l'être de l'étant. La préoccupation est elle-même usage. L'être-à-portée-de-la-main (Zuhandenheit) est lié à l'étant rencontré. Exemple du loquet, et l'«ouvert» comme fondement. L'outil se fait oublier lui-même. L'ouvert se retire et il est au fondement de l'être-découvert.....	114
b) L'outil inemployable manifeste l'être-à-portée-de-la-main (l'étant dans son être). L'inutilisable est un sous-la-main fondé sur un être à-portée-de-main. Le <i>manque</i> n'est pas négatif, mais positif. L'être-à-portée-de-la-main se retire afin d'être découvert comme à-portée-de-main. Le retrait de l'être de l'étant éclaire la question de l' <i>en soi</i>	119
§10. L'herméneutique du Dasein et de l'être.....	123
a) Le passé qui ne suit pas le Dasein mais le précède montre le passé comme déjà là. Le Dasein n'est jamais passé, il est toujours déjà été. Le « toujours déjà été » signifie ce qui a été, mais qui ne cesse pas d'être. L'étant-été est l'être-été. L'histoire comme <i>provenir</i> . L'étant-été comme rassemblement est l'être. Ce qui a été comme simple succession efface le passé.....	123
b) Le retour qui est remise est répétition. Le <i>déjà-là</i> et l'être-été comme répétition. La répétition confirme que le possible précède l'effectivité. La répétition comme déjà là met fin à l'éthique comme perfectionnement de l'action. La répétition est herméneutique et met fin à la rétention. La répétition confirme l'histoire comme historique. L'être-été et l'être-jeté.....	130
§11. L'herméneutique est totale.....	134
a) Le cercle herméneutique est l'abolition de l' <i>avant</i> et de l' <i>après</i> . Comprendre n'est pas expliquer. Le cercle est refusé après avoir été posé. Le sens exact de « présupposer ». La déduction sert à éviter le cercle dans la démonstration. La négation de l'être pour que quelque chose existe sépare la négation et la position. L'herméneutique n'est pas une méthodologie de l'interprétation.....	134
b) La négation liée à la position, et comme négation de la position. Le phénomène et la négation. Le <i>ne pas</i> comme manque et la positivité du négatif. La négation est un <i>tout</i> , et n'est pas un commencement. L'instant est un négatif qui a une positivité à la place de la négation niant une position, telle une présence fixe. La négation ne fait pas disparaître la position. L'opposition entre « toute négation nie une position » et « toute position nie une position » est dépassée.....	138
c) L'exemple de l'oeuvre de jeunesse et de maturité. L'oeuvre est un déploiement provenant de la source. Le passé contient l'avenir implicitement et le passé provient de l'avenir. Tout explicite contient l'implicite, et l'explicitation est celle de l'implicite. Le " commencement " qui provient de la fin n'est pas un ensemble les réunissant. Exemple du bouton et de la fleur.....	143
d) suite : L'objectivité repose sur la division en étapes. Le sujet au fondement de l'oeuvre a besoin d'un commencement. Anachronisme et manifestations de la totalité. L'opposition entre le commencement qui contient la fin et la fin qui contient le commencement est dépassée. La division en étapes est corrélative du penser comme celui des penseurs. L'herméneutique est totale et n'est jamais une conciliation de la subjectivité et de l'objectivité. La compréhension va de pair avec l'explicitation d'un implicite.....	147

La recherche phénoménologique selon Heidegger¹

Résumé

Toute analytique existentielle du Dasein est inséparable d'une ontologie de l'être selon la vision heideggerienne de la recherche phénoménologique. Le propos n'est pas d'explicitier le rapport de l'existence et de l'être lui-même ni l'existentialité du Dasein, mais simplement que l'existentialité du Dasein est possible seulement sur le fondement d'une ontologie de l'être.

L'« essence » du Dasein qui réside dans son existence le met en corrélation avec l'être lui-même, puisque l'inauthenticité qui ne désigne pas un degré moindre d'être repose directement sur l'authenticité. L'inauthenticité qui a une authenticité à son fondement signifie que toute négation repose sur une position. Cela ne vaut pas seulement pour le Dasein, mais aussi pour la négation comme telle, au sens onto-phénoménologique. Le Dasein comme être qui est déjà ce qu'il a à être, par conséquent qu'on ne perd que ce qu'on peut gagner, constitue le modèle nous servant à comprendre la négation dans son rapport à la position. Ainsi le Dasein est en corrélation avec l'être lui-même.

Nous analyserons le passé et l'avenir comme des déjà là sur le fondement de l'étant comme étant en son être. Le passé n'est pas passé, mais il est l'être-été. Que l'avenir ne se gagne pas à partir du présent, mais de l'avenir inauthentique montre qu'il est déjà là au sens ontologique. L'être-été comme ce qui ne cesse pas d'être ne vaut pas seulement pour le Dasein, mais pour l'être-été lui-même au sens onto-phénoménologique, de sorte que le Dasein est en corrélation avec l'être lui-même. L'oubli acquiert un sens nouveau, lequel est destiné à fonder le retenir et le souvenir. Ainsi le passé provient de l'avenir et la naissance à son tour est fondée dans la mort. L'espace acquiert un sens nouveau sous la forme de la proximité et de l'éloignement qui se co-appartiennent, en opposition à la notion de distance qui, jusque-là, prévalait.

Après une courte analyse à propos du Soi, nous abordons le Dasein comme être au monde dans son rapport avec l'être lui-même. L'exemple de l'escargot démontre que le Dasein comme être au monde est déjà au-monde avant même qu'il n'adopte quelque comportement que ce soit. L'être au monde est l'abolition du commencement et montre que le phénomène, quel qu'il soit, ne peut avoir de commencement. L'être au monde ne signifie-t-il pas que le Dasein est toujours déjà et constamment lié à l'être lui-même ? La compréhension par le Dasein de l'être lui-même est préontologique, c'est-à-dire que la compréhension déterminée de l'être permet seule de faire abstraction de l'être lui-même. Comme le Dasein peut s'en tenir à l'étant seulement, c'est qu'il est déjà en rapport déterminé avec l'être lui-même. Ainsi la quotidienneté est liée à la compréhension préontologique de l'être.

La compréhension de l'être de l'outil veut dire que l'usage n'est pas celui d'un instrument, mais de l'être de l'étant. Soulignons simplement que l'outil inemployable manifeste l'étant en son être et nullement un manque. En effet, l'outil inemployable révèle l'être de l'outil, de sorte que dans l'employabilité il était en retrait. L'outil se fait oublier lui-même. Le retrait caractérise le rapport du Dasein et de l'être lui-même. L'herméneutique de l'être et du Dasein se fonde sur le modèle que le Dasein est toujours déjà là existentiellement parlant. L'herméneutique est totale. Elle est l'abolition de l'avant et de l'après, selon nous, de même que de tout commencement et fin.

¹ Texte revu et augmenté du deuxième séminaire (d'une série de quatre) tenu à Université du Québec à Rimouski, le 24 octobre 2008, dans le cadre du CIRP.

§1. L'étant et l'être de l'étant.

- a) La présence et le non-présent.
L'être lui-même n'est pas l'étant.
La recherche est un comment.

Le terme de « recherche » dans l'expression « recherche phénoménologique », disons-le d'entrée de jeu, n'a pas le sens de ce qui est opposé au « trouver », ou séparé de lui. Habituellement, on recherche quelque chose, lequel est à trouver, qu'on l'obtient ou qu'on ne l'obtient pas. Or, *ce qu'on recherche n'est pas quelque chose à trouver, mais est précisément ce dont on parle, à savoir ce qu'il en est de ce dont on parle*. Et *ce qu'il en est de l'étant dont on parle, c'est l'étant dans son être, ou l'être de l'étant*. L'être est ce dont on parle à partir de l'étant.

Un malin dirait qu'il est déjà trop tard, que ce qui est recherché se dérobe lorsqu'on en parle. Précisément, c'est l'inverse qui est vrai : **on ne peut rechercher que ce qui est déjà là**. C'est pourquoi ce qui est recherché n'est pas l'étant, mais l'être de l'étant. Ainsi le *rechercher* et ce qui est *déjà là* sont inséparables. L'être de l'étant est le thème de la recherche phénoménologique. Cela signifie que la « recherche », en tant que celle du phénomène, on ne l'obtient pas facilement, c'est-à-dire qu'il se dérobe à nous. En effet, l'étant comme étant est d'abord ce qui se présente à nous, plutôt que l'étant dans son être. La recherche phénoménologique est un travail constant. Il importe de laisser les choses se manifester elles-mêmes.

Il ne s'agit donc pas de trouver quelque chose après l'avoir cherché, comme si l'étant était son propre fondement, que l'étant était le but de la recherche. Comment, dans ce cas, est-on venu à séparer le *rechercher* et ce qui est *déjà là* sous la forme du *rechercher* et du *trouver*? Cette conception peut se résumer dans la proposition suivante : « comment peut-on chercher quelque chose qu'on a déjà ». Ainsi le chercher se sépare du trouver pour éviter tout conflit. La proposition a pour effet que l'étant est son propre fondement. On fait ainsi une pierre deux coups : le chercher distinct du trouver délimite en parallèle un sujet et un objet. L'homme est par là expliqué comme un étant. Le *rechercher* séparé du *trouver* a pour effet que le concept de méthode devient l'application propre à un objet. On a la chose subsistante à la place de l'étant dans son être. Cette chose est une présence. Comme l'étant est son propre fondement, l'être devient l'étant le plus haut, un être en général. Par contre, l'être comme ce qui *est*, selon l'être de l'étant, ne peut être une présence.

Faisons une remarque à propos de la présence et de l'étant. Selon Husserl, la chose subsistante signifie une présence qui n'en est pas une, celle de la chose qui n'est pas donnée telle qu'elle est. Cet auteur persiste cependant dans l'idée de la présence pour désigner les choses elles-mêmes, c'est-à-dire les choses données telles qu'elles sont. Avec l'être de l'étant, à savoir ce que l'étant est, Heidegger élimine définitivement la présence, laquelle relève de l'étant. Il n'empêche qu'il a fallu que la chose soit donnée telle qu'elle est pour que l'être lui-même se révèle à son fondement. Non pas qu'il faille

passer par l'étant pour que l'être se manifeste. En montrant l'être comme présence au moyen de la donnée de la chose elle-même, Husserl a révélé à son insu que la chose ne pouvait plus être son propre fondement. La chose cède ainsi la place à l'étant. L'être lui-même rend visible la distinction de l'être et de l'étant. L'étant se différencie de l'être plutôt qu'il désigne la chose indépendamment de l'être.

Comment, en effet, l'étant pourrait-il être son propre fondement ? La tradition pourtant le savait bien, elle qui distingue ce qui *est* comme chose présente ou subsistante et ce qui *est* comme non présent, c'est-à-dire l'être en général. Ce qui *est* devient ainsi une présence. Il y a suivant cette thèse une différence entre l'étant et son fondement, mais c'est la présence qui en décide. Or l'étant n'est pas l'être. Par exemple, l'être de la mathématique n'est pas explicable par la mathématique, la mathématique n'est pas explicable mathématiquement. Le nombre ne peut expliquer l'être du nombre. De la même façon, la chose n'est pas son propre fondement, par exemple la table n'est pas explicable par elle-même. Son contenu ne dit pas ce qu'elle est. L'étant s'explique donc par autre chose que lui-même. Cela signifie : l'être n'est pas l'étant, et ce que l'étant *est* est l'étant dans son être, c'est-à-dire l'être de l'étant². On peut dire les choses autrement en se concentrant sur l'étant. L'être lui-même n'est pas l'étant, et ni l'être de l'étant n'est un étant, de sorte que l'être ne s'explique pas par de l'étant³.

L'être de l'étant n'est pas un étant. On ne pourrait en effet parler de l'être si celui-ci était un étant. Il n'est pas davantage éloigné de l'étant sous la forme de l'étant le plus haut, le plus général, mais l'être est ce qui *est*. Bref, l'être qui est rend concret l'étant, c'est-à-dire qu'il est ce qui se montre en chacun d'eux que l'on examine. L'ontologie prend le pas sur l'ontique. Il n'y a pas d'étant sans être, à la condition expresse que l'être ne soit pas être en général. Ces considérations sur l'être suffisent pour notre propos. Dès que l'on parle de l'étant, l'être est en cause. Toutefois, ceci ne signifie pas que l'être est la même chose que l'étant, même quand le *tout* est compensé par le fait qu'il est l'étant le plus haut et le plus général.

Notons que Husserl avait déjà critiqué cet être en général du fait que les vécus contiennent implicitement l'infini. Bref, les vécus ne pouvaient être fermés sur eux-mêmes pour laisser filer cet être en général. Aussi pour contenir l'infini explicitement fallait-il un retournement, à savoir que l'infini se constitue dans l'unité du vécu. Il en était arrivé comme on le sait à la constitution du monde par la subjectivité. Cependant, puisque le vécu est le vécu d'un étant⁴, cela confirme qu'il n'est pas arrivé à l'étant comme étant dans son être.

² « L'étant dans son être » est une expression utilisée par Heidegger bien avant *Être et temps*. Voir : Heidegger *Platon : Le Sophiste*, p. 23.

³ « L'être de l'étant n'est pas lui-même un étant. » Heidegger *Ê. t.* § 2, p. 29. Voir aussi : « l'être n'est jamais explicable par de l'étant » *Ê. t.* § 43a, p. 156. Nous utilisons, à moins d'avis contraire, la traduction de E. Martineau de *Être et temps*.

⁴ Cf. notre premier article, § 12.

Dans cette recherche de l'être de l'étant, seulement le *comment* est visé et peut être visé. Husserl avait dit quelque chose de semblable à propos de la chose elle-même donnée dans un vécu d'acte intentionnel. Il ne s'agissait pas des apparitions au sens où apparaît une chose, mais du déroulement des apparitions, donc du *comment* des apparitions⁵. Toutefois, cela concerne encore la chose alors que le véritable *comment* est celui de l'étant, de l'étant en rapport à l'être lui-même.

La phénoménologie ne s'intéresse pas aux objets, mais au *comment* du phénomène⁶. Par contre, la chose sépare l'étant de son être. La phénoménologie est méthode, mais uniquement parce qu'elle ne donne que le *comment*. Elle ne l'est pas à la suite de la considération d'objets, c'est-à-dire qu'elle serait, comme méthode, l'application de quelque chose, au sens de la tradition⁷. Heidegger précise que le concept de méthode en phénoménologie ne désigne pas un rapport théorique aux choses, rapport semblable à ceux qui prennent comme modèle d'être-au-monde, la saisie des choses, au lieu de se mettre en situation avec elles⁸. Comme on le verra, il ne s'agit pas de la situation au sens existentiel et quotidien. En résumé, *le comment est à comprendre comme celui de l'étant, non pas au sens d'un étant pris isolément et ontiquement, mais d'un étant dans son être, de l'être de l'étant. Le comment n'est pas non plus celui d'un objet, et il n'y a pas d'étant fixe et arrêté qui répondrait à la notion de présence. À chaque fois et à chaque moment il y a un comment de l'étant en son être, ce qui a pour effet que l'étant est constamment et partout en rapport à l'être lui-même. L'étant dans son comment signifie qu'il est en mouvement, par opposition à la présence.*

Il est à retenir que le phénomène est un *comment*, de sorte que la phénoménologie n'est pas une méthode qu'il suffit d'appliquer à des domaines choisis pour croire ainsi la pratiquer. La méthode est celle du « comment », elle ne désigne nullement une application. L'étant désignant l'étant dans son être signifie que le phénomène est une recherche constante jusqu'à ce qu'il se montre en lui-même. La recherche phénoménologique interprète l'étant dans la perspective de son être. On recherche l'être,

⁵ Dans la réflexion « c'est maintenant le déroulement des apparitions qui est thématifié, et non ce qui apparaît en elles. » Husserl *La Crise* § 28, p. 120. « Le « comment » des modes de donnée » *La Crise*, § 38, p. 164.

⁶ « Mais « phénoménologie » ne nomme pas l'objet de ses recherches, ni ne caractérise leur teneur réelle. Le mot ne révèle que le *comment* de la mise en lumière et du mode de traitement de *ce qui* doit être traité dans cette science. » Heidegger *Ê. t. § 7c*, p. 46. Dès 1923 Heidegger qualifie la phénoménologie de « comment de la recherche ». « Wie der Forschung » Heidegger *H. der F.* § 14, trad. libre p. 72.

⁷ « la phénoménologie n'était de prime abord qu'un *concept de méthode* ne donnant que le *comment* de la recherche » Heidegger *P. h. c. t.* § 14, p. 203. Voir aussi : « L'expression « phénoménologie » signifie principalement un *concept méthodologique*. Elle ne caractérise pas le *quid real* des objets de la recherche philosophique, mais leur *comment*. » Heidegger *Ê. t. § 7*, p. 42. Nous traduisons pour notre part le dernier membre de la phrase « sondern das Wie dieser » (*Sein und Zeit* p. 27) par « mais le comment de celle-ci ».

⁸ « Ils prennent pour paradigme de la manière d'être-au-monde la saisie théorique des choses au lieu de se mettre phénoménologiquement en situation et de s'installer dans le commerce quotidien avec les choses. » (Heidegger *P. h. c. t.* § 23a, p. 272.)

le phénomène d'être. La phénoménologie est une méthode de recherche qui vise à obtenir le phénomène, le *comment* de l'étant. L'étant qui est son propre fondement est une impossibilité. L'être de l'étant qui est un étant-chose est une absurdité. Et pourtant c'est là notre vision habituelle. Peut-être est-ce parce que l'étant ne se montre pas d'abord dans son être.

§2. Le phénomène et l'étant

a) Phénomène et apparence.

Phénomène et apparition.

Phénomène et retrait.

En discutant du concept de *recherche* comme recherche du phénomène, on est confronté au rapport de l'être et de l'étant. Ils s'appellent l'un l'autre. Nous allons maintenant aborder et clarifier quelque peu le terme de *phénomène* suivant la perspective heideggerienne. Par la suite, nous verrons ce qu'il en est de l'étant, le statut de l'étant. Nous ne nous arrêterons pas aux multiples sens du mot phénomène⁹, mais seulement à la compréhension à laquelle l'auteur parvient.

Premièrement, le phénomène (φαινόμενον) est ce qui se montre en lui-même. Dès le départ Heidegger précise que par *phénomène* il ne faut pas entendre l'apparence ou même l'apparition, mais l'étant tel qu'il se montre. On voit tout de suite la différence avec la compréhension husserlienne du phénomène, laquelle contient l'apparition (Erscheinung). L'apparition est apparition de la chose pour Husserl, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'apparaître sans chose, tandis que le phénomène selon Heidegger ne se rapporte à rien; il n'est pas un *renvoi*, il est ce qui se montre en lui-même¹⁰. Le phénomène est un *découvrement* de l'étant. Nous avons ici pour la première fois le phénomène comme ce qui se manifeste comme il est. **Il est phénomène de rien.** C'est la fin de l'apparaître qui renvoyait toujours l'être aux calendes grecques, et en contrepartie exigeait la présence pleine des choses, sans espoir de l'obtenir jamais. Il faut partir du phénomène pour rechercher ce qu'il en est de l'étant, de l'être de l'étant. Le phénomène est ce qui se montre, il n'est pas représenté. Il est ainsi l'accès à l'étant.

Le phénomène est l'étant qui se montre, soit; mais l'étant peut se montrer comme quelque chose qu'il n'est pas, à savoir l'apparence, ce qui semble être. C'est seulement parce que quelque chose se montre qu'il peut se montrer comme..., avoir l'air de...,

⁹ Nous référons le lecteur au §7a de *Être et Temps* pour une énumération des sens possibles du terme de phénomène.

¹⁰ « *Phénomène* — le se montrer soi-même — signifie un mode d'encontre privilégié de quelque chose. *Apparition*, au contraire, désigne un rapport de renvoi » Heidegger *Ê. t.* § 7a, p. 44. Le phénomène ne se rapporte à rien car il est ce qui se montre en lui-même. L'expression *phénomène* signifie : « *ce-qui-se-montre-en-lui-même* » Heidegger *Ê. t.* § 7a, p. 43. « Et le se-montrer n'est pas quelconque, ni même quelque chose comme l'apparaître. » *Ê. t.* §7c, p. 47.

sembler¹¹. En conséquence, les deux sens du mot phénomène sont liés : « « phénomène » au sens de ce qui se montre, « phénomène » au sens de l'apparence »¹². Cette proposition de Heidegger ne doit pas être interprétée comme s'ils étaient deux sens distincts constituant une unité. Au contraire, il n'y a qu'un seul phénomène, le phénomène au sens positif, celui sur lequel repose comme sa modification privative le phénomène au sens de l'apparence. L'apparence est un *ne pas se montrer* et est une modification privative du phénomène¹³. Le phénomène peut être une apparence en ce sens là. Partout où il y a un phénomène, il y a possibilité de l'apparence¹⁴. La formule « autant d'apparence, autant d'être¹⁵ » est à interpréter au sens où elle a à son fondement le fait que l'apparence est une modification privative du phénomène. L'apparence pour Husserl est expliquée par la chose qui apparaît. Il ne peut y avoir d'illusion s'il n'y a pas quelque chose qui apparaît. Par exemple, le mannequin de cire qui ressemble à une femme signifie qu'il y a quelque chose pour que l'illusion se présente. Pour sa part, Heidegger ne lie pas le phénomène à quelque chose d'autre. Par conséquent, l'apparence ne l'est pas davantage, elle devient une modification du phénomène. Ce dernier élimine complètement toute possibilité de revenir à une unité objective de l'apparence et du phénomène sous quelque forme que ce soit. La critique heideggerienne de la phénoménologie husserlienne, loin de permettre un retour à une vision non phénoménologique, quelle qu'en soit la forme, met un terme définitif à tout objectivisme.

Heidegger pousse plus avant que Husserl son enquête sur le phénomène. Ce dernier luttait pour que le terme de phénomène ou d'apparition ne s'oppose plus à celui de l'être : ce qui apparaît est ce qui est. Pour cet auteur, cela signifie que le phénomène est apparition de ce qui est, et qu'il faut distinguer dans le phénomène ce qui apparaît du vécu de l'apparition¹⁶. Bref, le concept unitaire du vécu fait que ce qui apparaît est ce qui est. L'apparition ne se sépare pas de la chose. Ainsi le phénomène n'a plus le sens de ce qui se distingue de la chose en tant qu'il est son représentant. Toutefois, dans ce cas l'apparition se distingue encore de ce qui est, puisqu'elle n'est pas ce qui se montre, *elle est justement une apparition*. En effet la chose est ce qui se montre. Au contraire, comme le précise Heidegger le phénomène est ce qui se montre.

L'apparition qui est apparition de la chose, ainsi que l'entend Husserl, conserve encore l'idée de l'aspect, quand bien même elle n'est plus une représentation, contrairement au

¹¹ « Ce n'est que dans la mesure où quelque chose, conformément à son sens, prétend se montrer qu'il peut aussi se donner pour... ; seul ce qui prétend être manifeste peut être également une apparence — c'est bien là le *sens de l'apparence* : *prétendre être ce qui se manifeste, mais en ne l'étant justement pas*. » Heidegger *P. h. c. t.* § 9a, p. 128.

¹² Heidegger *Ê. t.* §7a, p. 43.

¹³ « nous distinguons le phénomène de l'apparence comme modification privative du phénomène. » Heidegger *Ê. t.* §7a, p. 43.)

¹⁴ « Nous avons vu que le fait de se-donner pour, *l'apparence*, faisait partie de la possibilité du phénomène » Heidegger *P. h. c. t.* §14b, p. 206.)

¹⁵ Heidegger *Ê. t.* § 7c, p. 47.

¹⁶ « L'apparition de la chose (le vécu) n'est pas la chose apparaissant » Husserl R.L. II/2, Recherche Ve, §2, p. 149.

phénomène. L'apparition est un aspect¹⁷, mais du fait précisément qu'elle est apparition de chose. En revanche, le phénomène ne montre pas quelque chose, mais se montre en lui-même. Ainsi il ne peut être un aspect. *Le phénomène est un tout*. En comparant avec Husserl, on peut donc comprendre ce que signifie la proposition de Heidegger « le phénomène est ce qui se montre en lui-même ». L'apparition n'est d'aucune façon le phénomène¹⁸. L'apparition renvoie à un autre étant, elle désigne donc un renvoi. Indiquer quelque chose par quelque chose d'autre veut justement dire ne pas se montrer soi-même. Le phénomène n'a aucune relation avec un renvoi. Il signifie bien un mode d'encontre (Begegnisart) de quelque chose, puisqu'il s'adresse à un existant, alors que l'apparition désigne un renvoi. Le phénomène n'est pas une apparition et ainsi l'étant n'est pas son propre fondement.

Le phénomène en tant que le se montrer en lui-même signifie qu'il n'y a rien derrière lui. Toutefois est-ce à dire que tout phénomène est *explicite* ou est une monstration expresse (ausdrücklichen Aufweisung¹⁹) ? Naturellement, ce n'est pas le cas. Tel est notre second point. Les choses se retirent, elles ne se mettent pas en avant, ce qui est toujours pour un sujet. *Le retrait caractérise le phénomène, s'il est exact que le phénomène est phénomène de rien*. Le retrait signifie qu'il y a recouvrement. Ce qui est recouvert peut, soit ne pas être encore découvert, et là est le recouvrement au sens de retrait, soit retomber dans le recouvrement après avoir été découvert, ce qui a le sens de l'obstruction²⁰. Il ne s'agit pas là de deux sens différents de recouvrement, mais que l'un repose sur l'autre. *Le phénomène est le plus souvent et de prime abord recouvert (verdeckt) ou en retrait*. C'est pourquoi ce qui ne se montre pas de prime abord, et est en retrait (verborgen), est en rapport à ce qui se montre de prime abord, et même est à son fondement²¹. Ce qui doit devenir phénomène peut donc être en retrait²². Le *retirer* et le *montrer* sont liés. On ne commence pas par les séparer comme dans le cas de l'apparaître. *Ils se co-appartiennent sans se confondre jamais. Aussi le phénomène a-t-il pour fondement le retrait, mais en tant que le retrait est ce qui le rend possible*.

¹⁷ Cette critique n'enlève rien à la découverte de Husserl, celle que la chose apparaît comme la même dans chacun de ses aspects. Bref, les aspects sont aspects du tout. Par exemple, le cube se montre comme le même dans chacun de ses aspects. Voir Husserl *M. C.* § 17.

¹⁸ « Bien que l'« apparaître » ne soit en aucun cas un se-montrer au sens du phénomène. » Heidegger *Ê. t. § 7a*, p. 43. « Les phénomènes ne sont donc *jamais* des apparitions, tandis que toute apparition est bel et bien assignée à des phénomènes. » *Ê. t. § 7a*, p. 43.

¹⁹ *S. und Z.* p. 35. « monstration expresse » Heidegger *Ê. t. § 7c*, trad., B. et de W., p. 53.

²⁰ « Un phénomène peut d'abord être recouvert en ce sens qu'il est encore en général *non-découvert*. De sa nature, il n'y a alors ni connaissance, ni inconnaissance. Un phénomène peut ensuite être *obstrué*. Cela implique qu'il a auparavant été une fois découvert, mais a succombé à nouveau au recouvrement. » Heidegger *Ê. t. § 7c* p.47. Voir aussi les *P. h. c. t.* § p. 134, où Heidegger dit déjà la même chose.

²¹ « Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent. » Heidegger *Ê. t. § 7c*, p. 47.

²² « Derrière les phénomènes de la phénoménologie il n'y a essentiellement rien d'autre, mais ce qui doit devenir phénomène peut très bien être en retrait. » Heidegger *Ê. t. § 7c*, p. 47.

Le retrait chez Heidegger semble être puisé à la problématique kantienne. Le noumène qu'on peut penser, mais qui est inconnaissable, est « annonciateur de quelque chose qui se *retire* dans l'apparition. »²³ Bref, le retrait est ce qui se retire en s'annonçant, mais sans la séparation kantienne noumène/phénomène. Pour sa part, Husserl trouvait également une source chez Kant, quoique de manière différente. Si l'apparaître est celui de l'objet du fait que nous humains n'avons et ne pouvons avoir que les phénomènes selon Kant, alors Husserl en conclut que les apparitions sont celles de l'objet tel qu'il est.

L'être n'est pas partiel, ou encore ce n'est pas une partie de l'être qui se montre ou qui est recouverte. Le recouvrement permet d'éviter toute notion comme l'aspect, l'apparaître, et la partie. Ce n'est pas que le phénomène comme tel se retire, car de quoi serait-il alors le phénomène! Ceci reviendrait à l'apparaître. Mais ce que Heidegger affirme ici est le retrait comme la source du phénomène. Le retrait est le *comment* de l'être de l'étant. Il ne peut en être autrement, à moins de supposer que tout phénomène est explicite, ou encore que le phénomène est un apparaître, ce qui rend ce concept équivoque. En somme, *le phénomène qui se montre en lui-même ne peut le faire que s'il se soustrait d'un retrait, étant donné que le phénomène est un se montrer*. Le Dasein est ainsi dévoilement. Tel est le renversement du *se montrer* comme ce qui explicite le phénomène. Soulignons que par *phénomène* il ne s'agit pas de tel ou tel étant, mais de l'être de l'étant²⁴, c'est-à-dire non pas l'être au sens général et métaphysique, mais de tout étant dans son être. C'est là une ontologie au sens phénoménologique. Les recouvrements sont donc l'affaire la plus urgente de la phénoménologie. Quant à la *simple apparence*, laquelle a le sens de l'indice, elle est aussi un voilement ou un recouvrement, et n'est pas à confondre avec l'apparition. On sait qu'elle a favorisé l'idée que le phénomène était un renvoi et qu'il ne se montrait pas lui-même.

Le phénomène n'est pas donné, donné dans une vue immédiate, mais au contraire il est la plupart du temps recouvert. C'est pourquoi la phénoménologie est une recherche constante, c'est-à-dire à cause du recouvrement, nullement au sens d'une recherche sans fin. La phénoménologie n'a rien à voir avec une vision immédiate des objets. D'ailleurs, personne ne va admettre que l'étant est ce qui *est*, qu'il est son propre fondement. Il y a donc une distinction à faire entre l'étant et l'être.

Pour terminer ce point, disons encore un mot à propos de la différence de vision de Husserl et de Heidegger. Dès lors qu'avec Husserl chaque phénomène est un *tout*, par exemple le phénomène du *son*, alors l'être n'est plus une question de rapports externes, à savoir les degrés d'être, et il n'y a plus d'être en général. Cependant, comme il n'y a plus d'être en général, l'être est ce qui est, conclut Heidegger, il est partout. Ce dernier voit le phénomène comme un *tout*, à la suite de Husserl pour qui le phénomène est l'unité du vécu. Le phénomène est alors l'étant, c'est-à-dire l'étant dans son être, s'il est

²³ Heidegger *Ê. t.* § 7 p. 44.

²⁴ Ce qui est recouvrement ou en retrait « ce n'est point tel ou tel étant, mais [...] l'être de l'étant. » Heidegger *Ê. t.* § 7c, p 47.

exact que l'être est ce qui *est*. Pour Husserl, la chose se montre ou apparaît telle qu'elle est, car justement il y a une apparition. *L'apparaître ou ce qui apparaît exige que quelque n'apparaisse pas*²⁵. *Il y a là une équivoque. Celle-ci cependant met sur la piste du phénomène comme phénomène de rien*. Ce dernier appelle le retrait. Le recouvrement est le témoin de ce retrait. Le retrait est celui de l'être de l'étant, de sorte que Heidegger prétend atteindre aux choses elles-mêmes et ainsi être la seule phénoménologie. Toute équivoque est dissoute avec le phénomène en tant que le *se montrer lui-même*, car le retrait n'est pas le phénomène qui tantôt se montre, tantôt ne se montre pas. Au contraire, il le rend possible²⁶.

L'apparence est une modification privative du phénomène. Le phénomène comme phénomène de rien est le plus souvent recouvert au sens du retrait. Retenons ces deux éléments, le privatif et le retrait, car nous en aurons besoin plus loin afin de voir en quoi, selon la perspective de Heidegger, ils apportent une lumière nouvelle sur la phénoménologie. Le phénomène, qui est de prime abord recouvert, est l'étant dont l'être est retiré ou en retrait.

b) L'étant ontico-ontologique et les sciences positives

Le phénomène est l'étant en son être. Disons un mot sur l'étant lui-même, c'est-à-dire dans sa distinction avec l'être. L'étant est ce qui se distingue de l'être, c'est-à-dire qu'il est ontico-ontologique, il n'est pas simplement ontique. La chose qui est chose de la perception est de facture ontique. Les étants, tels les arbres, les maisons, la table, ne sont pas simplement ontiques. Heidegger apporte la solution au rapport de l'ontique et de l'ontologique lorsqu'il écrit en parlant des fondements ontologiques : « ces fondements sont toujours déjà là dès l'instant que du matériel empirique est seulement *rassemblé*.²⁷ » Il ne s'agit pas d'introduire des fondements après coup à partir du matériel empirique, comme si ceux-ci étaient absents²⁸, ainsi que le conçoit la métaphysique. Comme les fondements sont toujours déjà là, c'est-à-dire qu'avec les étants on a affaire à de l'ontico-ontologique, il n'est pas nécessaire qu'ils soient explicités. En d'autres termes, *c'est parce que les étants sont ontico-ontologiques qu'il n'est pas indispensable de comprendre explicitement les fondements pour que le mode de l'étant soit accessible*. Précisons-le, non pas l'étant chosique mais le mode de l'étant. *L'étant est accessible parce qu'il est ontico-ontologique, autrement il ne le serait pas*. Si l'étant pouvait être accessible uniquement ontiquement, on ne pourrait y trouver après coup de l'ontologique. Ainsi, *tout rejet de l'ontologique ne pourra jamais donner accès au sens*. Tel est le sens

²⁵ « L'être de l'étant peut moins que jamais être quelque chose « derrière quoi » se tiendrait quelque chose « qui n'apparaît pas ». » Heidegger *Ê. t. § 7c*, p. 47.

²⁶ « Ce qui est phénomène sur le mode de la possibilité n'est justement pas donné comme phénomène, mais *doit d'abord être amené à se donner*. » Heidegger *P. h. c. t. § 9b*, p. 134.)

²⁷ Heidegger *Ê. t. § 10*, p. 59.

²⁸ « il faut constamment se rappeler qu'il n'est pas question d'introduire après coup et hypothétiquement ces fondements ontologiques absents à partir du matériel empirique de ces disciplines. » Heidegger *Ê. t. § 10*, p. 59.

authentique de l'empirique que Heidegger dit avoir appris de Husserl²⁹. Husserl proteste en affirmant qu'il faut chercher les fondements ontologiques après coup, sans les déduire empiriquement³⁰, ce qui est manifestement l'aveu d'une perspective ontique.

Comme il ne s'agit pas d'introduire après coup des fondements sur le matériel empirique, cela n'enlève rien, par exemple, au travail de la psychologie, au contraire, puisque les fondements sont toujours déjà là. Ce que nous disons de la psychologie vaut pour les autres sciences positives. Que la psychologie ne voit pas les fondements ne prouve pas qu'ils n'existent pas³¹. Elle devient possible, de même que les sciences positives, si et seulement si l'étant est ontico-ontologique. Car, seulement de cette manière on n'a pas besoin de recourir à des fondements a priori et l'on peut pratiquer une science de l'étant. On croit bien pouvoir le faire cependant avec un étant purement empirique, mais c'est là un leurre, puisque se passer des fondements n'est possible que si ceux-ci sont déjà là. On ne peut se passer de quelque chose que s'il est déjà donné. Ignorer quelque chose n'est pas s'en passer. *Il manque à la psychologie le point de vue ontologique.* La science positive est possible seulement parce qu'elle peut se passer de la transparence ou explicitation des fondements. En d'autres termes, la psychologie empirique, loin d'avoir accès aux phénomènes, doit effectuer un travail de construction pour se débarrasser de l'étant ontico-ontologique et le réduire à un étant simplement ontique. Une psychologie psycho-empirique qui ignore les fondements restera toujours une psychologie individuelle. Cela inclut aussi la psychologie objective. Le préontologique qui exige l'ontologique, au sens vu plus haut, montre que toute psychologie objective est seconde. Les fondements ontologiques survenant après coup, on croit pouvoir se passer des fondements, mais en réalité c'est seulement lorsque ceux-ci sont toujours déjà là qu'on peut s'en passer, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas explicitement donnés. Les fondements ontologiques, lesquels surviennent après coup, ont permis aux sciences positives au cours de l'histoire de se détacher de leurs fondements, mais leur échec témoigne bien du fait qu'elles ne peuvent les ignorer. *La seule manière dont on peut se passer des fondements ontologiques est qu'ils soient là sans être explicites ou explicités.*

En résumé, l'autonomie des sciences positives ne réside pas dans leur détachement des fondements. Au contraire, il ne peut y avoir d'autonomie pour les sciences positives, c'est-à-dire sans qu'elles aient à expliciter les fondements, bref elles ne peuvent prendre leur envol, que si l'étant est vu de façon ontico-ontologique. Les sciences positives authentiques ne sont possibles que si le phénomène est l'étant dans son être. La distinction de l'étant et de l'être est ontico-ontologique. Ainsi, il n'est pas possible de parler de manière authentique de l'étant sans que l'être lui-même soit pris en compte. Il

²⁹ En note, Heidegger *Ê. t.* § 10, p. 59.

³⁰ Note de Husserl à la page 50 de son exemplaire de *Sein und Zeit* : « mais il s'agit bien de les rechercher après coup, quoiqu'il ne faille pas, cela va de soi, les induire empiriquement. » E. Husserl *N. Sur H.*, p. 17.

³¹ « Que la recherche positive n'aperçoive point ces fondements et les prenne pour allant de soi, cela ne prouve nullement qu'ils ne sont pas à la base de cette recherche » Heidegger *Ê. t.* § 10, p. 59.

est clair après ceci que l'étant quel qu'il soit est l'étant en son être, et que la facticité est à comprendre sur ce fondement.

§3. Le Dasein comme étant

a) Le Dasein comme étant en son être.

La négation repose sur la position.

Le Dasein sain et le Dasein trouble.

La négation qui nie la position est à la base de leur opposition.

Les sentiments sont le *comment* d'un étant dans son être.

L'étant est ainsi sur le mode ontico-ontologique. Il y a les étants comme les arbres, les maisons, et il y a l'étant que nous sommes nous-mêmes, c'est-à-dire le Dasein. Partout il s'agit de l'étant dans son être. Ainsi l'étant que nous sommes nous-mêmes est l'étant dans son être³², et jamais il n'est un être réel ou un je possessif. L'étant dans son être signifie que je n'arrive jamais à la possession de mon être, bien que j'ai à assumer mon être-fondement³³. Par contre, l'étant comme étant implique que le *je* est celui qui se posséderait lui-même. L'être que je suis n'a rien à voir avec l'idéal d'une possession de soi-même propre à un étant pris isolément, à savoir sans l'être de cet étant. Certes, personne n'affirmera que le *je* est celui qui se possède lui-même. Mais on interprète cela de façon que la possession de soi devient un idéal à partir du *je*. Là est pourtant l'absurdité, à savoir la transposition de soi dans un idéal. Il serait plus opportun d'admettre que la question est celle de l'étant dans son être. L'étant que je suis est ainsi redevable de son être. Le *je* suppose toujours l'être dont il relève. Cet être ne peut s'identifier de quelque façon que ce soit à un *je*, et il ne peut s'atteindre au moyen d'un sujet ou d'une subjectivité.

Comme on ne peut se posséder soi-même, la possession de soi devient un idéal. Par là, précisément, on invente le sujet en procédant de manière négative. En d'autres termes, on suppose que le sujet se possède lui-même, mais comme cela n'est pas possible, on pose qu'il s'agit d'un idéal. *La négation sert à poser la non-possession de soi dans un sujet.* On se sert de la non-possession de soi pour inventer le sujet, plutôt que dire ce qu'elle est. Or, elle est celle d'un être, celle de l'être qu'on est déjà, c'est-à-dire que *pour obtenir le Soi, on a à être l'être qu'on est déjà*³⁴. La non-possession ne désigne pas le soi. Telle est la manière positive de voir le Soi. Le Soi ne s'identifie plus à un *je*, mais désigne l'étant en son être. *Le Dasein qui ne parvient pas au Soi n'est pas un idéal à atteindre, mais simplement une privation du Soi, une modification privative du Soi.*

³² « L'être de cet étant est à *chaque fois* mien. Dans son être, cet étant se rapporte lui-même à son être. En tant qu'étant de cet être, il est remis à son propre être. » Heidegger *Ê. t.* § 9, p. 54.

³³ « Le Soi-même qui, comme tel, a à poser le fondement de lui-même, ne peut *jamais* se rendre maître de celui-ci, et pourtant, en existant, il a à assumer l'être-fondement. » Heidegger *Ê. t.* § 58, p. 205.

³⁴ « L'« essence » de cet étant réside dans son (avoir) à-être. » Heidegger *Ê. t.* § 9, p. 54. L'être « *qu'*il est et a à être ». *Ê. t.* § 29, p. 113. Voir aussi: « et, en tant que l'étant qu'il est, il a à être en pouvant-être ». Heidegger *Ê. t.* § 57, p.200.

L'inauthenticité (le ne pas) ne s'oppose pas à l'authenticité, mais repose sur elle³⁵. Ceci implique que l'authenticité ne peut se montrer qu'à partir de l'inauthenticité, mode sur lequel on est de prime abord et le plus souvent. Ainsi, **toute négation repose sur la position**. *L'expression « reposer sur » n'a pas le sens de la position absolue mais qu'il n'y a pas de perte possible sans le gain à son fondement*. La négation ne peut nier qu'en niant déjà une position. Un sujet ne peut jamais rendre compte de la non-possession de Soi. *Le Soi est l'étant dans son être*. Cela ne signifie donc pas que le Soi est toujours atteint, mais qu'il est une possibilité, celle de l'être. Toutefois, l'on n'a pas besoin d'un idéal abstrait pour en rendre compte.

La négation qui ne repose pas sur la position a pour effet d'inventer le sujet. De même que le Dasein a à être l'être qu'il est déjà, à moins qu'il ne soit au départ la négation de lui-même, de même toute négation repose sur la position, à moins que la négation nie quelque chose. *C'est sur le modèle du Dasein que la négation repose sur la position*. Là est son sens onto-phénoménologique.

Apportons une remarque. *La négation signifie d'habitude que quelque chose est nié, de sorte qu'elle est négation de la position*. Il y a là au départ un préjugé qui les sépare. Elle est ainsi un simple non-être. Lorsqu'on affirme que la négation repose sur la position, ce que Heidegger exprime par « l'inauthenticité qui a une possible authenticité à son fondement », il ne s'agit pas de la négation comme néant³⁶. Celui-ci en effet est autre chose. Retenons ceci que *la négation n'est pas le néant*.

La négation repose sur la position s'il est exact que le retrait n'est pas une négation, celle d'un étant, mais que le phénomène est ce qui se retire en se montrant. En effet, un phénomène n'est jamais tout à fait explicite. En fait, ce n'est que parce que le Dasein est ouvert qu'il peut être fermé, c'est-à-dire que la position est au fondement de la négation. Ce n'est pas parce qu'on nie d'abord le Dasein, du fait qu'il ne peut se posséder lui-même, que celui-ci est ouvert. Cela concerne aussi chaque étant. Ce n'est que parce qu'il y a déjà de l'étant qui se *découvre*, c'est-à-dire en tant que le phénomène est retrait, que de l'étant est recouvert. Cela vaut aussi, et premièrement pour l'être lui-même et la vérité. Celle-ci doit nécessairement être en tant qu'*ouverture* du Dasein pour que ce dernier puisse être de telle manière qu'il la présuppose³⁷. De la même façon, lorsque nous avons une compréhension de l'être, celle-ci signifie que nous sommes toujours déjà en elle.

Est-ce que tout cela ne vaut que pour les Daseins sains ? Qu'en est-il du Dasein trouble ? Les troubles d'ordre pathologique servent ici de limitation, pourvu qu'on suppose une « normalité », mieux un état de santé. Autrement, nous serions tous plus ou

³⁵ « L'inauthenticité a une possible authenticité à son fondement. » Heidegger *Ê*. t. §52, p. 190.

³⁶ Voir à ce propos notre § 11b.

³⁷ « Ce n'est pas nous qui présupposons la « vérité », c'est *elle* qui en général rend ontologiquement possible que nous puissions être *de telle manière que* nous « présupposons » quelque chose. La vérité *possibilise* la première quelque chose comme de la présupposition. » Heidegger *Ê*. t. § 44, p. 168.

moins malades, c'est-à-dire sans possibilité de l'état de santé, ce qui est un relativisme pur et simple. Or, les malades ne peuvent constituer un monde à part, de sorte qu'ils ne s'opposent pas à l'état de santé pour venir ensuite relativiser ce dernier. L'absence de normalité repose sur cette opposition. Seulement une fois que l'on a compris que l'état de santé ne peut être relativisé, on peut alors saisir que celui-ci n'est pas un absolu; c'est-à-dire que la maladie s'insinue dans la santé, qu'elles sont inextricablement liées sans jamais se confondre cependant.

À noter que l'appel au délirant ne signifie pas que la philosophie phénoménologique se fait psychologie. Le Soi n'est pas l'apanage de la psychologie. Le Dasein est un Soi. Le Soi de la psychologie n'est pas différent du Soi de la philosophie. Le délirant sert ici de situation limite, laquelle ne s'oppose pas à l'état de santé, mais constitue une modification privative de l'état normal, de l'état de santé. En ce sens, les degrés d'hallucination reposent premièrement sur l'état normal ou de santé.

On peut d'ores et déjà affirmer que la non-possession de Soi du délirant se fonde sur son être, et nullement que le délirant est celui qui ne se possède pas lui-même comme ipséité. Car, la non-possession de Soi n'est jamais celle qui concerne un sujet. Poser que le délirant est celui qui n'a pas possession de soi, en gardant à l'esprit qu'une telle possession est un idéal, ou encore qu'il a perdu son identité, est contribué à isoler davantage le malade. C'est prendre le malade hors de son être, hors du monde. Le malade est privé de Soi sur le fondement de son être. La négation repose ici aussi sur la position, c'est-à-dire que la privation du Soi suppose la capacité de parvenir au Soi. Ainsi, dans les cas de délire, il y a du moins l'appartenance à l'être, à l'être de l'étant. Par contre, lorsque la possession de soi est celle d'un sujet dans un idéal à atteindre, la négation est séparée de la position. Le malade étant privé de Soi sur le fondement de son être, il est difficile d'accepter que le délirant doive retrouver cet idéal comme expression du Soi, ou encore retrouver son Soi comme identité. Bref, cela est impossible à atteindre. En outre, comment le malade qui s'identifie à un *je* pourrait-il le perdre, si ce n'est précisément que la perte est explicable seulement par la possession de soi dans l'idéalité? D'ailleurs, le soi comme un idéal est déjà du délire métaphysique.

Faisons une remarque. Que signifie cette appartenance à l'être de l'étant dans le cas d'un délirant? À la question de Médard Boss qui lui demandait comment la phénoménologie explique l'hallucination, Heidegger a répondu ce qui suit³⁸. L'halluciné est incapable de faire une différence entre la présence et l'absence³⁹. Le délirant confond présence et absence en prenant ses hallucinations pour le monde dans lequel il est. Elles sont pour lui le monde présent. Ainsi il demeure un être au monde. Par contre, nous, en état de santé, sommes en mesure de faire cette différence, nous comprenons qu'il y a une

³⁸ Heidegger *Z. S.* p. 195-196.

³⁹ Celui qui est halluciné, dit Heidegger, « il ne peut faire la différence entre être présent et être absent, parce qu'il ne peut pas se mouvoir librement dans son monde. » (trad. Libre.) « ... er anwesend und abwesend nicht vollziehen kann, weil er in seiner welt sich nicht frei bewegen kann. » Heidegger *Z. S.* 195. Nous examinerons plus avant cette absence, c'est-à-dire lors du manque.

différence entre les deux. Même lorsque nous subissons à notre tour quelque hallucination, le monde est le seul présent. Ce n'est pas là une présence pour un sujet, mais la présence du monde lui-même. D'ailleurs, celui qui est en état de santé, lequel est en rapport au monde, est lui aussi distinct de ce monde. Il a un cheminement à effectuer pour être en rapport au monde et à l'être de l'étant. Il n'est pas enfermé dans un « je », il a à être l'être qu'il est déjà. Notons que la métaphysique en se fondant sur l'apparaître, lequel exige une présence, et conséquemment une absence, à savoir quelque chose qui n'apparaît pas, est certainement un recouvrement, quoique au sens de caché, de l'être lui-même. Nous qui sommes en santé faisons effectivement une différence entre la présence et l'absence.

Dans l'état normal ou d'être en santé, il y a de l'ombre, et le phénomène est recouvert. Les illusions que nous avons reposent sur notre état de santé, lequel par là est nécessairement synonyme de *retrait*. Autrement, nous ne pourrions jamais les déceler. Donc l'état pathologique ne peut être un recouvrement total relativement à l'absolue lumière, même dans un idéal. Il ne s'agit pas non plus de poser que personne n'est normal à la limite, que le pathologique n'est que le cas extrême, car ceci est encore s'opposer à la lumière absolue. *L'état normal est recouvert et demande à être dévoilé. Le cas pathologique repose sur le cas normal, il est une déformation du cas normal, du fait que celui-ci est lui-même recouvert.* L'être en santé, lequel est l'étant, mais dans son être, a aussi un cheminement à faire. Le cas pathologique comme recouvrement repose donc sur le phénomène de la santé qui est de prime abord et le plus souvent recouvert, c'est-à-dire en retrait.

Apportons une conclusion. La position qui repose sur la négation est ce qui permet de construire un sujet. On nie (la négation) au départ le Soi comme être, sous prétexte qu'on n'est jamais en possession de soi, pour affirmer (la position) que celui-ci se trouve dans un idéal ou dans un *soi identique*. La négation s'oppose ainsi à la position dès le départ pour faire place à un sujet. L'opposition signifie en effet *poser contre* ou en face de.... *La négation qui nie la position est à la base de leur opposition.* La spéculation alors commence et prend la place des choses elles-mêmes. Il en va de même dans le cas du délirant, lequel repose sur cette négation de soi qu'il doit cependant retrouver. La négation qui nie la position et s'oppose à elle permet seule d'expliquer le délirant, qui autrement demeurerait inexplicable, croit-on. En effet, sans cette négation de la position, le délirant lui-même ne serait pas possible. La négation qui nie au départ permet ensuite de refaire l'unité perdue autour du sujet, et sert de guide pour expliquer l'état du délirant. Or, lorsque le délirant entre en conflit avec l'état de santé, l'unité qu'on tente de refaire n'est qu'une construction de l'esprit, puisqu'on a déjà séparé la maladie et l'état de santé. *Le malade et l'état de santé sont liés seulement en tant que la négation repose sur la position comme sa privation.* La guérison, s'il y a lieu, devient possible sur cette base. La négation séparée de la position est bien plus facile à saisir, de même que leur union dans une synthèse, en lieu et place de la négation reposant sur la position, qui semble être un absolu. Mais alors nous tombons dans des éléments partiels sans jamais d'unité, croyant cependant que la synthèse constitue cette unité. La négation qui repose sur une position, c'est-à-dire qui en est la privation, laquelle est la seule

façon pour qu'elles ne soient pas opposées, confirme que l'étant est ontico-ontologique. Il n'y a pas d'étant sans être, séparé de l'être.

Retenons que *la négation repose sur la position, à la condition toutefois que la position soit retiré*⁴⁰. Si ce n'est pas le cas, elle va s'opposer à la position, et la subjectivité devient le centre. La négation est indispensable pour poser le sujet, mais, comme telle, elle n'est certes pas cela. Toutefois, la négation et son rapport au rien ne sont pas le propos de ce texte. La négation est une privation de la position, sinon elle n'existe pas. Lorsque, au sens de l'intentionnalité de Husserl, la négation est négation⁴¹ de quelque chose, elle l'est sur le fondement que toute négation repose sur une position. Par ailleurs, dialectiquement la négation ne peut se dépasser vers la position puisque toute négation repose déjà sur la position.

Le Soi comme étant dans son être est important quand vient le temps de considérer le phénomène. Prenons les sentiments qui sont des phénomènes. Le phénomène ne se dévoile pas à celui qui se voit, ou voit le sujet comme le possesseur des sentiments. En effet, on a tendance à réserver les sentiments à un *je* qui posséderait les sentiments du seul fait qu'il les éprouve. Or, les sentiments sont aussi ceux d'un étant en son être. Il ne s'agit pas de poser que les sentiments sont objectifs, en dehors d'un sujet, mais qu'ils concernent notre être, l'étant dans son être, lequel nous sommes, le *comment* de notre être. On ne considère plus les sentiments comme des objets, objets du fait que nous les avons, bref pour un sujet, et qui par là deviennent ceux d'un *je*, mais dans leur *comment*. Non pas le "comment" suite à l'admission du sentiment comme objet, non pas l'essence de l'objet dans sa manière d'être, mais le *comment* propre à l'être lui-même de l'étant que nous sommes. L'analytique du Dasein sous toutes ses facettes n'est jamais le *comment* d'un objet, lequel est toujours propre à un sujet. Telle est la conséquence de l'étant vu dans son être plutôt que simplement comme étant. On dépasse ainsi l'interprétation husserlienne du sentiment, laquelle refusait certes avec raison de voir celui-ci comme ce qui s'ajoute aux objets et appartenait à un sujet par opposition aux objets. Toutefois, elle montrait que les sentiments étaient eux-mêmes des objets en vertu de l'intentionnalité qui constitue tout objet, qu'ils soient des objets réels ou des objets idéaux. Les sentiments demeurent ainsi des objets pour une subjectivité plutôt que de traduire un *comment* de l'étant dans son être, un *comment* du Dasein. Bref, avec cette compréhension de l'étant que nous sommes, nous ne pouvons plus continuer d'analyser les sentiments comme strictement les nôtres et prétendre pratiquer la méthode phénoménologique. Ils sont des phénomènes qui se dévoilent. Il n'est pas vrai qu'éprouver des sentiments est l'affaire d'un moi, mais d'un étant dans son être, c'est-à-dire l'être qu'on est déjà et qu'on a à être. *Les sentiments aussi sont recouverts*. Ce que je peux être est une possibilité inscrite déjà dans l'être que je suis. L'être qu'on est déjà

⁴⁰ Voir ici § 9b.

⁴¹ « Nous saisissons ce qui concerne proprement le corrélat en orientant directement le regard vers le corrélat. C'est sur l'objet en tant que tel qui apparaît que nous saisissons les *negata*, les *affirmata*, le possible et le problématique, etc. » Husserl, *Idées I*, §108, p. 365.

et qu'on a à être est sans nul doute ontologique. On peut déjà anticiper que les modes de l'être lui-même ne sont pas des degrés d'être, mais des *comment*.

b) Le Dasein dans le *comment* de son être est l'existence.

Le Dasein inauthentique montre que le Dasein est en rapport à l'être lui-même.

Le *comment* du Dasein est chaque fois son exister en son entier.

L'étant dans son être est un *comment*. Le Dasein qui est l'étant dans son être n'est pas un objet quand il se regarde lui-même, même objet intentionnel, mais il est un *comment*, un *comment* pour lui-même, jamais un objet pour lui-même. Le *comment* qui n'est pas la prise au filet que constitue un objet est certainement celui d'un exister. Bref, le Dasein dans le *comment* de son être désigne l'existence. L'existence n'est donc pas ce qui s'oppose à l'essence, mais, au contraire, *comme être elle fonde l'essence*⁴². L'être est à la place de l'essence quand il est question de l'être de l'étant ou de l'étant dans son être. Le mot « essence » désigne maintenant l'être. Il ne s'agit pas simplement d'inverser le rapport de l'essence à l'existence. En effet, l'être de l'étant est en cause seulement si ce dernier est en rapport à l'être lui-même, entendu que ce rapport n'est pas une généralité. De plus, **que le Dasein doive se gagner à partir du Dasein inauthentique est la preuve que l'essence du Dasein qui réside dans l'existence met celui-ci en rapport à l'être lui-même**. En effet, l'inauthenticité ne signifie pas un degré moindre d'être⁴³, elle repose sur l'authenticité. Ce point est fondamental.

On n'a pas à abstraire l'essence de l'existence, c'est-à-dire que cette abstraction relève de l'étant. L'être est, il est ainsi partout. Le Dasein qui est étant dans son être est l'existentialité du Dasein, laquelle est ontologique, mais il est aussi en cela en rapport à l'être lui-même. Cette vision a l'avantage de garder ou de conserver le rapport du Dasein à l'être, lequel n'est plus un être en général. En effet, le mode d'être du Dasein qui s'exprime par le *comment*, la manière qu'il existe, met en rapport l'existence et l'être, et est ontologique. Il n'y a pas d'existentialité du Dasein sans qu'elle soit en rapport à l'être lui-même. L'existence qui n'est plus séparée de l'essence, mieux dit le Dasein comme étant dans son être, montre clairement que l'existentialité du Dasein est inséparable de l'être lui-même. Le Dasein dans le *comment* de son être n'épuise pas l'être lui-même. *L'existence qui est ainsi être est certes en rapport à l'être lui-même*.

En résumé, le Dasein dans le *comment* de son être, s'il est bien compris, signifie que l'existence fonde l'essence. Encore une fois ce n'est pas un *comment* qui suit la prise du comportement comme objet, de sorte qu'on pourrait analyser n'importe quel comportement de l'homme dans son *comment* en croyant par là faire œuvre phénoménologique. Les comportements sont donc des *comment*, non des objets ou des

⁴² « « L'essence » du Dasein réside dans son existence. » Heidegger *Ê. t. §* p. 54. « « l'essence » du Dasein se fonde dans son existence. » *Ê. t. §* 25, p.102. L'existence du Dasein est l'existentialité du Dasein. Heidegger met entre crochets le mot essence pour signifier qu'il ne s'agit pas de l'essence au sens traditionnel mais en fin de compte de l'être de l'étant en rapport à l'être lui-même.

⁴³ « Cependant, l'inauthenticité du *Dasein* ne signifie point par exemple un « moins » être ou un degré d'être « plus bas ». » Heidegger *Ê. t. §* 9, p. 54.

objets examinés dans leur comment. Le *comment* du Dasein à chaque comportement est son *exister*. En effet, ce n'est pas un aspect du Dasein qui est affecté quand celui-ci adopte un comportement, *mais le Dasein dans son entièreté est ce qui se comporte de telle ou telle manière, de sorte qu'à chaque fois il existe*. Un comportement du Dasein qui est un *comment* de celui-ci est toujours l'existence en son entier. L'être qu'on a à être et qu'on est déjà est un exister en son entier.

Tenons-nous le pour dit, l'analytique du comportement comme un *comment* se caractérise par ceci qu'il n'appartient pas à un sujet, ni par conséquent il n'est un objet. On ne peut ainsi espérer obtenir de cette analyse des catégories servant de guide pour comprendre les comportements humains, voire même servir de guide pour la conduite humaine. Non pas qu'ils soient relatifs et subjectifs, mais qu'ils ne répondent pas à une science objective. L'analyse du *comment* que chacun *est* est un exister, de sorte qu'on a toujours affaire à un être, jamais à un étant-chose. Toute compréhension du comportement est compréhension d'un *comment*, de même que tout comportement est un *comment* ou une manière d'exister du Dasein. La phénoménologie doit décrire le comportement du Dasein dans son *comment*. Il ne peut être livré à une analyse objective.

L'existence du Dasein est le mode d'être de celui-ci. L'existence comme *être* n'est plus séparée de l'être lui-même. Elle n'est donc plus un mode d'être au sens d'un degré d'être, lesquels degrés séparent automatiquement l'existence et l'être lui-même. *L'être n'a pas de degré, comme quoi il serait plus être ou moins être: il est, il est dans chaque étant. Et puisqu'il n'a pas de degré, nous parlons de l'étant dans son être, c'est-à-dire que là où il y a de l'étant, il y a l'être*. Ce n'est pas que l'étant est « de » l'être, donc une portion ou un aspect de l'être, ce qui le dilue. Il est clair que l'existence comme *être* n'est pas l'être lui-même, mais comme mode d'être elle ne souffre pas davantage d'amoindrissement. S'il y a une différence entre l'existence humaine et l'être, elle se situe au niveau de l'étant dans sa différence avec l'être lui-même. Toutes ces considérations sur l'être et l'étant qui semblent trop insistantes sont pourtant indispensables à qui ne veut pas demeurer dans un monde ontique, un monde de sujets, d'objets et de choses. On ne peut plus prétendre que l'existentialité du Dasein ne serait pas en rapport à l'être lui-même.

L'être que le Dasein est déjà et qu'il a à être est dans son *comment*. Cet avoir à être n'est pas un vécu de conscience, mais un comment, un *comment* de l'exister. L'existence comme *être* signifie que le Dasein ne doit pas être examiné selon l'essence. La manière d'être n'a en effet rien à voir avec l'essence⁴⁴. L'être du Dasein désigne sa manière d'être ou d'exister. Ainsi, l'étant que le Dasein est signifie que la découverte de l'être de l'étant par le Dasein a été elle-même une possibilité de l'être qu'il est.

⁴⁴ « Son *eidos* [celui du Dasein], aussi complètement qu'on le détermine, ne donne jamais, au grand jamais, la réponse à la question de sa manière « d'être ». » Heidegger *P. h. c. t.* §18b, p. 226.

Nous n'insistons pas sur l'existentialité du Dasein, mais sur le fait qu'il n'y a pas d'existentialité du Dasein sans rapport à l'être lui-même. Celle-ci est inséparable de l'être lui-même, puisque l'existence est *être*, et que tout exister est entier. *Le Dasein inauthentique montre que le Dasein dont l'essence réside dans l'existence est en rapport à l'être lui-même.*

§4. Le sens ontologique de l'avenir et du passé

a) L'avenir est un toujours déjà là.

L'avenir est un déjà là puisqu'il se gagne sur l'avenir inauthentique.

L'instant comme un maintenant et l'avenir comme un futur.

Caractérisons davantage l'existence. Comme elle désigne un *comment* et que chaque comportement du Dasein est un *comment* ou une manière d'exister, l'existence est un devenir, c'est-à-dire en mouvement. *Existence* veut dire qu'elle n'est pas en tant que *là* une présence, mais un moment seulement, contrairement à notre habitude de la voir comme une présence par opposition à une non-présence. Quand elle n'est pas un être, c'est-à-dire quand elle est séparée de l'essence, l'existence devient une présence. Cette dernière la rend fixe. Par contre, l'existence comme être montre qu'elle est un moment, lequel n'est pas un instant fugitif mesuré par un passé et un futur, mais un instant (Augenblick) qui est celui de l'être, l'être temporel. Il est visible que le *comment* du Dasein est un moment et jamais une présence ou une fixité. Nous allons ainsi examiner l'avenir et le passé selon cette perspective nouvelle de l'être temporel.

Le Dasein qui a à être l'être qu'il est déjà⁴⁵ le désigne comme un *avant-de-soi*. Comme exister, il est un *avenir*, non pas au sens de ce qui n'est pas encore là et qui peut aussi ne pas arriver, — ce qui toujours est mesuré par le présent —, mais au sens du *devancement*⁴⁶ (Vorlaufen). Or, pour le Dasein, cet avant-de-soi est un laisser advenir-à-soi, c'est-à-dire un avenant en son être⁴⁷. Cet avenir comme advenir-à-soi concerne le Dasein, mais aussi le phénomène originaire de l'avenir. En d'autres mots, ce *devancement* propre au Dasein n'est pas sans conséquence sur le concept de l'avenir. *L'avenir n'est pas un maintenant qui n'est pas encore arrivé*⁴⁸, et ainsi il est lui-même un déjà là. Il n'advient, dans le cas du Dasein, qu'en tant qu'il est toujours déjà là. L'avenir en tant qu'un maintenant qui n'est pas encore n'est *rien* en lui-même. Or, l'avenir n'est pas rien. C'est en tant qu'il n'est pas rien qu'il est un toujours déjà là. Il n'est pas ce qui est au-delà et ce vers quoi je passe au-delà. *L'avenir comme un en avant est un toujours déjà là, lequel corrélativement j'ai à être en tant qu'être en avant de soi.* L'existence est un être comme l'avenir est un toujours déjà là. L'avenir comme le *en avant* ne désigne pas un *devant*, c'est-à-dire un *maintenant-pas-encore mais plus tard*,

⁴⁵ « pour cet étant, il y va en son être de cet être. » Heidegger *Ê. t.* § 4, p. 32.

⁴⁶ Heidegger *Ê. t.* § 53, p. 191.

⁴⁷ « le Dasein en tant qu'étant advient en général toujours déjà à soi, c'est-à-dire est en général avenant en son être. » Heidegger *Ê. t.* § 65, p. 229.

⁴⁸ « L'« avenir », ici, ne désigne pas un « maintenant » qui n'est pas encore devenu « effectif » et qui ne le sera qu'un jour, » Heidegger *Ê. t.* § 65, p. 229.

et ce à partir du présent, mais il est un toujours déjà là. Le en avant-de-soi se fonde dans l'avenir⁴⁹. Le Dasein ne pourrait être en avant de soi si l'avenir n'était pas un toujours déjà là. C'est ce que l'existentialité du Dasein implique.

Ainsi, ce n'est pas l'avenir au sens de ce qui va arriver qui fonde le *en-avant*. En effet, comment Heidegger pourrait-il poser que « l'être-été ... jaillit de l'avenir »⁵⁰, si le en avant de soi ne se fondait pas dans l'avenir. L'ontologie dépasse ici les opposés, à savoir ce qui n'est pas encore là et le futur. Il est clair que l'avenir comme un « rien » est à l'origine de tout le problème, c'est-à-dire la séparation de l'avenir à la fois comme ce qui est *déjà là* et comme ce qui s'accomplit.

On peut voir maintenant que le Dasein est lié à l'être lui-même sous l'angle de l'avenir qui fonde le *en-avant*. Le Dasein est ce qui a toujours déjà été, en vertu de l'être qu'on est déjà et qu'on a à être. Il en est de même pour l'avenir, lequel est un toujours déjà là. Le pouvoir-être du Dasein repose sur le Dasein comme ayant toujours été là. Il est pour lui-même un être jeté. Ainsi l'avenir est-il ce qui est déjà et nullement ce qui est en avant au sens de *être devant*. Mais voilà, il ne faut pas comprendre cette thèse uniquement selon l'existentialité du Dasein, elle concerne tout autant l'avenir, et donc l'être lui-même. Heidegger découvre ici un sens nouveau de l'avenir, celui d'un *toujours déjà là*, en même temps qu'il découvre le Dasein comme un avant-de-soi, celui d'être un *devancement*. Il n'est pas possible de comprendre le nouveau sens de l'avenir pour le Dasein sans comprendre le nouveau sens de l'avenir en tant qu'il est.

On peut exposer les choses autrement. *On ne va pas vers le futur ni l'on n'attend qu'il vienne à nous.* Il n'y a pas de *mouvement vers...* à partir d'un présent, dans un désir de présence pleine, ni il n'y a *d'attente de* ce qui peut arriver. L'attente est *anticipation* comme l'avenir est *devancement*. Nous n'allons pas ici examiner l'attente. Il suffit pour notre propos de constater que l'avenir comme un *en avant*, plutôt qu'un *devant*, est un toujours déjà là. Comme l'avenir n'est pas ce vers quoi nous allons ni ce qui vient à nous, c'est-à-dire ce qui va arriver, il est un *toujours déjà*. Rappelons qu'il ne s'agit pas pour nous d'exposer l'existentialité du Dasein.

L'avenir comme *devancement* signifie qu'on le gagne, mais seulement du fait qu'on peut le gagner, à savoir qu'il est déjà là, et nullement qu'on le gagne à partir d'un présent, lequel est alors une évidence. Ainsi, *on le gagne à partir de l'avenir inauthentique*. Il est souvent sur le mode inauthentique⁵¹. L'avenir est un déjà là, s'il est exact que l'avenir inauthentique se fonde sur l'authentique. Nous le soulignons : **l'avenir inauthentique est ce qui montre l'avenir comme un déjà là.** On ne gagne que ce qu'on peut gagner. Que l'avenir se gagne du fait qu'il n'y a pas de présent fixe veut dire qu'il est un *en avant*, par conséquent *toujours déjà là*. Que toute négation

⁴⁹ « Le en-avant-de-soi se fonde dans l'avenir. » Heidegger *Ê. t.* § 65, p 230.

⁵⁰ Heidegger *Ê. t.* § 65, p.229.

⁵¹ « L'avenir doit lui-même le premier se gagner, et cela non pas à partir d'un présent, mais à partir de l'avenir inauthentique. » Heidegger *Ê. t.* § 68a, p. 236-237.

repose sur une position signifie aussi que l'avenir est un *déjà là*. On voit que la présence ici est le fondement pour l'avenir pris au sens habituel d'un *devant*. *L'avenir comme ce qui se produit est ce qui est déjà, à savoir que ce qui a à être est ce qui est déjà, et ce, sur le modèle du Dasein qui a à être l'être qu'il est déjà*. Cette façon de voir est nettement ontologique, et l'avenir comme *toujours déjà là* ne concerne pas seulement l'existentialité du Dasein mais son rapport à l'être lui-même.

L'avenir n'est pas ressenti comme un manque face à un présent non plein. Cependant, qu'est-ce qui a conduit à ce « mouvement vers » et à cette « attente de » pour désigner l'avenir ? *Ce n'est rien d'autre que le présent, que la volonté de la pleine présence. On a conçu la "présence" comme un maintenant plutôt que comme un instant*⁵², c'est-à-dire que l'on a vu le présent de telle façon qu'il soit fixe, semblable à un lieu fixe. L'instant fugitif n'est pas davantage la solution puisqu'il se fonde sur le maintenant, c'est-à-dire par opposition. Encore une fois, nous n'examinons pas ici la temporalité comme telle, mais seulement ses modes, quoiqu'ontologiquement. Ainsi, *on a inventé la présence comme un maintenant, à partir duquel le devenir est mouvement à partir du présent vers l'avenir, et l'avenir lui-même est ce vers quoi l'on va à partir du présent*. Le maintenant qui fixe la "présence" fait de l'instant un présent et aussi de l'avenir, un futur. Or, l'instant n'est jamais un maintenant puisqu'il se temporalise à partir de l'avenir authentique⁵³.

En résumé, l'avenir n'est pas ce vers quoi l'on va ou, ce qui revient au même, ce qui vient à nous. Il n'est pas ce qui est à l'infini. Il n'a de sens que s'il est à la portée du Dasein. Mais pour ce faire il est toujours déjà là. Le présent comme un maintenant et l'avenir comme un futur à infini sont une perspective ontique. Notons que l'avenir comme ce qui vient à nous et ce vers quoi nous allons à partir du présent se rassemblent dans la formule : « l'avenir est un maintenant qui n'est pas encore arrivé ».

La "présence", comme un *maintenant*, est vue comme un lieu spatial et s'écoule ainsi entre un passé et un futur. Le devenir est conçu comme un mouvement à partir du présent vers un futur. Un présent fixe est un *ici* temporel comme le lieu est un *ici* spatial. Par contre, si l'on ne conçoit pas le phénomène de l'instant comme une présence, mais précisément comme un instant, on n'a nul besoin de le ramener à un lieu spatial. On ne va pas vers l'avenir et il ne vient pas à nous, et l'on n'a nul besoin de se déplacer et en même temps nul besoin qu'il se rapproche de nous. Le problème est qu'on a toujours pensé le temps à partir de l'espace, et le mouvement également. On a ainsi transformé le devenir de l'existence en un *mouvement vers, ce qui crée une distance*. Une distance entre deux points n'a certes rien à voir avec l'existence et son devenir. À l'existence comme être correspond l'avenir comme déjà là.

⁵² « Il est *fondamentalement impossible* d'éclaircir le phénomène de l'instant à partir du *maintenant*. » Heidegger *Ê. t.* § 68a, p. 237.

⁵³ « L'instant, tout au contraire, se temporalise inversement à partir de l'avenir authentique. » Heidegger *Ê. t.* § 68a, p. 238. Authentique a partout le sens de vrai.

b) Le passé comme *être-été*.

Le passé provient de l'avenir.

Le passé comme un retour à l'être qu'il est déjà.

L'opposition entre « pas d'avenir sans passé » et « pas de passé sans avenir » est dépassée.

Abordons le passé. L'*avenir* n'est pas ce qui part d'un point dans le futur pour venir jusqu'à nous, ou encore un *mouvement vers...*, à partir d'un présent selon une succession; mais il est un *devancement*, faisant que l'avenir est un déjà là. Dans ce cas, on peut affirmer que le passé n'est pas un *derrière soi*. Nous découvrons ici le sens ontologique du passé. Comme le *en avant* ne désigne pas un *pas encore, mais plus tard*, le *déjà* à son tour ne peut désigner un *n'est plus actuellement mais un plus tôt*, c'est-à-dire un *a été au sens d'un plus tôt*⁵⁴. Le déjà est donc un être-été. Il ne s'agit donc pas du maintenant d'autrefois, mais du passé, sous peine que celui-ci demeure ce qui a été, à savoir un présent d'autrefois. Bref, l'« a été » ou le « déjà » ne signifie pas un *plus tôt* à partir du présent, comme c'est le cas d'habitude. Le déjà là ne concerne donc pas seulement le passé du Dasein mais le passé lui-même. Il signifie un *avoir-été*, comme l'avenir est un *toujours déjà là*, c'est-à-dire que **l'« avoir-été désigne un être-été**. Le *déjà* en ne signifiant pas le *plus tôt* annonce l'être-été⁵⁵. Le *déjà* n'est pas un passé, mais bel et bien un déjà là.

Explicitons davantage. Le *en avant* ne désigne pas un *devant* à partir du présent, comme le *déjà* ne désigne pas un *en arrière*, à partir de ce même présent. *Le déjà ne signifie pas ce qui a été présent, à savoir plus tôt, mais un être-été. Par conséquent, le passé n'est pas ce qui a été, mais qui n'est plus, lequel est rattaché au présent. Le passé qui n'est plus rattaché au présent le montre certainement comme passé authentique ou en lui-même*. Tel est le sens nouveau du passé sur le modèle de l'avenir. L'avenir comme un devancement qui permet de découvrir le passé comme être-été confirme certainement en retour que l'avenir lui-même est un *toujours déjà là*. Il ne faut pas confondre ici le *déjà là* au sens habituel et le *toujours déjà là*. Cette confusion a voilé l'être-été. Le passé est un être-été et l'être-été est un *déjà là*. Le *déjà* ne désigne pas davantage un *plus tôt* au sens d'un passé éternel, lequel rejoint l'avenir, selon une vue objective. Le *toujours déjà là* désigne l'être⁵⁶, que ce soit sous forme de l'être-été ou de l'être-en-avant. Tout cela a été découvert au moyen de l'existentialité du Dasein et concerne certainement une nouvelle vision de la temporalité qui est ontologique, et conséquemment le sens de l'être.

⁵⁴ « Le « en avant » ne désigne pas un « devant » au sens du « maintenant-pas-encore... mais plus tard »; tout aussi peu le « déjà » signifie-t-il un « plus-maintenant... mais plus tôt. » » Heidegger *Ê*. t. § 65, p. 230.

⁵⁵ « L'être-déjà-dans annonce en lui-même l'être-été. » Heidegger *Ê*. t. § 65, p. 230.

⁵⁶ « *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein.* » Heidegger *E*. t. §4, p. 32.

Mais quel est dans ce cas le rapport du " passé " et de l'avenir ? Comme *ce qui a été* n'est pas un *maintenant qui a été*, et qu'il n'y a pas de présent, il est un être-été, et l'être-été lui-même vient de l'avenir. Il est l'avenir été, dit Heidegger⁵⁷, c'est-à-dire que **le passé provient de l'avenir, il est ce qui ne cesse pas d'être**. *Il est clair que ce qui a été et n'est plus est un être-été comme mode de l'être-été. Cela n'est pas un argument circulaire*, mais, au contraire, la thèse que ce qui a été est passé du fait qu'il a été présent, est un cercle. Être et temps sont intimement liés ici, de façon telle que *le refus de la succession a pour effet que l'être-été ne cesse pas d'être*. Voilà l'être-été. Le " passé " ne se mesure pas au présent, mais l'être-été se fonde dans l'avenir. Car, seul ce qui a un avenir peut avoir été. Non pas au sens que le passé découle de l'avenir, mais que l'être-été provient de l'avenir. L'expression « *il n'y a pas de passé sans avenir* » acquiert un sens ontologique. On ne peut plus attribuer d'aucune façon à un existant objectif cette thèse que le passé provient de l'avenir. Par conséquent, la temporalité au sens ontologique met l'existentialité du Dasein en rapport à une ontologie de l'être, avec le sens de l'être. Le passé provient de l'avenir et l'avenir est ce qui est déjà là. Le " passé " n'étant pas ce qui a été présent jadis, ce qui a été provient ainsi de l'avenir, et il est l'être-été. En effet, le passé est d'habitude pour nous le maintenant d'autrefois, et ce qui a été vient de l'avenir en tant que ce dernier est ce qui n'est pas encore. Ce qui a été découle ainsi de l'avenir plutôt qu'il en provient. Il ne pouvait provenir de l'avenir, sans quoi il ne pouvait être passé, et il n'y aurait pas eu de passé. La cause en était le présent fixe. *Le passé lié à l'avenir a pour effet qu'il ne cesse pas d'être*. En d'autres termes, ce qui a été n'a jamais cessé d'être, car il est lié véritablement à l'avenir et ainsi il est l'être-été. Le passé n'est pas dépassé ni dépassable. Heidegger découvre certes le sens ontologique de la temporalité. Seul l'être-été nous délivre du passé objectif. Fondé dans l'avenir il nous délivre définitivement du passé. Seul le Dasein qui a un avenir, lequel sera, est celui qui peut avoir-été, ce qui démontre clairement que le passé fait partie de l'avenir, que le passé provient de l'avenir⁵⁸. L'existentialité du Dasein découvre un sens nouveau de l'avenir et du passé.

Le passé est le *retour vers...*, nullement au sens d'« un plus maintenant, mais qui a été », mais d'un retour à ce qui est déjà là⁵⁹. Par exemple, la naissance est assumée dans l'existence par un retour, selon Heidegger. Bref, le passé n'est pas un retour à ce qui a été laissé derrière soi, ou à la suite de ce qui a été laissé derrière soi, mais à ce qui est déjà là. Ceci, sur le modèle de l'existentialité du Dasein, à savoir que c'est sur le *retour*

⁵⁷ « L'être-été jaillit de l'avenir, de telle manière que l'avenir « été » (mieux : « étant-été ») (gewesende) dé-laisse de soi le présent. » Heidegger *Ê. t.* § 65, p. 229. Voir aussi *Ê. t.* § 68 d, p.244 : « Le temporalité se temporalise comme avenir-étant-été- présentifiant. » Voir : Heidegger *Q. p.* « le rassemblement de l'être » p 30. et Heidegger *A. H.* « « Penser à » ce qui vient équivaut à ce qui a été, et nous entendons par cette dernière expression à la différence du simple passé, ce qui n'a pas cessé d'être depuis lors. » p 107. Nous signalons ces trois textes sans égard aux différences car il s'agit selon nous d'une pensée qui parcourt toute l'œuvre de Heidegger.

⁵⁸ « Seul ce qui est en soi-même avenir peut avoir-été. » P. f. p. 349. Ou encore : « Le Dasein ne peut être été authentiquement qu'autant qu'il est avenant. » Heidegger *Ê. t.* § 65, p. 229.

⁵⁹ « L'avenir, l'être-été, le présent manifestent les caractères fondamentaux du « à soi », du « en retour vers » et du « laisser-faire-encontre de ». » Heidegger *Ê. t.* § 65, p. 231.

à soi comme déjà là que se comprend le passé comme être-été. Il n'est pas un retour en arrière, mais à l'être qu'il est déjà. Le passé ne peut donc être un retour à ce qui a déjà été présent, et cela au moyen du souvenir. Le retour est une remise, autant pour le Dasein que pour l'être-été. Ce retour démontre que le passé est un déjà là.

Heidegger dépasse pour la première fois l'opposition entre les deux propositions suivantes : « *il n'y a pas d'avenir sans passé* » et « *il n'y a pas de passé sans avenir* ». Il les dépasse en tant qu'elles sont rattachées à la succession. Ces deux thèses laissent échapper le sens même de l'*avenant* et du *retournant* en les expliquant par la succession temporelle. La proposition « *il n'y a pas d'avenir sans passé* », signifiant qu'*il faut avoir un passé pour exister, et ainsi pour avoir un avenir*, et qui repose sur la succession, est irrémédiablement dépassée puisque le passé provient de l'avenir. Que l'on pose que *avoir un passé* n'est pas la même chose qu'*avoir eu un passé*, cela précisément révèle que l'on mélange le passé de l'existant et le passé en général ! Car, avoir un passé dans ce cas-ci découle toujours du présent. Il en est de même de la thèse qui s'y rattache, que « *le passé enseigne l'avenir* », c'est-à-dire qu'il nous aide à le comprendre. Le passé certes nous renseigne sur l'avenir, ce n'est toutefois pas parce qu'il suit l'avenir ou qu'il suit le Dasein, mais qu'il les précède comme déjà là en provenant de l'avenir. D'autre part, la proposition « *il n'y a pas de passé sans avenir* » est aussi délaissée. Celle que l'avenir précède le passé (ou que le passé succède à l'avenir), que l'avenir dicte ce que le passé sera, de sorte qu'ils seraient séparés. L'avenir ne précède pas le passé, ce qui reste dans la ligne de la succession. L'avenir ne dicte pas le passé et le présent, et le destin n'a pas à être vu de cette façon. De plus, on n'a pas besoin de la succession pour éviter que l'avenir dicte le présent et le passé. Il suffit que l'avenir soit un déjà là, et nullement ce qui n'est pas encore arrivé.

Ainsi, le passé qui provient de l'avenir au sens où il y a un être-été, lequel correspond à l'être toujours déjà là, met un terme au passé qui fonde en partie, ou d'une quelconque autre façon, l'avenir. *Le passé montre un avenir seulement en tant qu'il n'est pas séparé de lui*. Certes, le passé aide à comprendre l'avenir, mais à la condition que le passé d'abord provienne de l'avenir, c'est-à-dire que le passé est ce qui ne cesse pas d'être. *Là est la différence entre l'étant et l'être de l'étant, entre l'ontique et l'ontologique*. Le passé n'est pas ce qui découle du présent. Il n'est pas ce qui a été *jadis présent* et qui en cela suit ou découle de l'avenir, mais ce qui provient de l'avenir. La différence ne se trouve pas simplement dans des concepts comme *découler* et *provenir*, mais elle est dans une temporalité vue comme un ensemble de parties qui se succèdent, bref, la succession, ou bien dans une temporalité comme une unité qu'elle est. Ainsi, le passé comme ce qui a été *jadis présent* cache irrémédiablement le sens véritable du passé comme être-été. *Le passé comme ce qui a été, à savoir été présent, présuppose ce dont il parle, et là est un cercle au sens négatif*. On objectera qu'on ne peut faire autrement. Or, précisément, c'est le contraire qui existe. On ne peut discuter de ce qui a été si l'être-été n'en est pas l'origine. Là est le cercle herméneutique.

Heidegger explicite ontologiquement le sens du passé en tant que ce qui a été, et également l'avenir comme déjà là, et par là le rapport à l'être lui-même. Il ne peut plus

y avoir de doute désormais à ce propos. Il n'y a pas de présent fixe, ou encore de maintenant pur, comme il n'y a pas de passé, tel un derrière soi. Le passé provenant de l'avenir signifie qu'il n'y a pas de passé sans avenir, c'est-à-dire que *seul ce qui est avenir peut avoir un passé*, mais cela est à comprendre ontologiquement. Là est le rejet complet de la linéarité du passé-présent-futur. L'avenir n'est pas postérieur à l'être-été, comme s'il fallait, selon une succession, avoir un passé pour avoir un avenir, ce qui montre clairement que l'être-été provient de l'avenir. Et l'être-été n'est pas antérieur au présent, comme si le passé découlait du présent⁶⁰, qu'il avait été autrefois un présent, ce qui montre aussi clairement que le présent est lié à l'avenir comme déjà là. L'avenir ne suit pas le passé et le passé n'est pas ce qui précède le présent. Le destin qui n'est pas un dictat en est le témoin. Dans ce cas, il fallait avoir un passé pour exister, ce qui est tout à fait contraire au Dasein, lequel est toujours déjà là. On peut donc appliquer à la temporalité et à l'être ce que Heidegger pose pour le Dasein, car déjà implicitement on y trouve le sens nouveau de l'être-été et de l'avenir. Concluons : *si, et seulement si, ce qui a un avenir peut avoir un passé, alors le passé est ce qui ne cesse pas d'être*. La succession se fonde littéralement sur un « maintenant pur » ou un présent. Au contraire, la temporalité se temporalise, et cela n'est possible qu'ontologiquement.

Voyons comment ce qui a été jadis présent tombe dans le passé et devient passé éternel. D'habitude, le passé en découlant du présent devient précisément un passé dépassé. De cette façon, il ne peut y avoir d'avenir s'il n'y a pas eu un passé. Le passé se transforme en oubli et devient un passé fixe et détaché, lié qu'il est au présent, et par là le passé et l'avenir se rejoignent sous la forme du général. Dans le même temps, l'avenir, en étant ce qui n'est pas encore là est au-delà de soi et se transforme en attente⁶¹. Ainsi, le *en avant de soi* est un devant qui est à faire⁶², pendant que le passé comme dépassé sert seulement de référence à un sujet, lequel le retient. Le sujet est à la merci de ce passé qui remonte jusqu'avant sa naissance et détermine son existence. À moins, encore une fois, qu'on utilise la négation et qu'on nie ce passé afin de poser un sujet libre et indépendant dans l'existence, ainsi qu'on l'a fait. Celui-ci se manifeste par un avenir qui est attente. Mais ce sujet est en prison. Par contre, lorsque la « présence » n'est pas un maintenant, c'est le contraire qui se produit : le passé provient de l'avenir. Le *déjà là* d'ordinaire ne s'applique à l'avenir que si le passé et l'avenir sont unis dans un ensemble. Jamais dans ce cas le *déjà là* ne concerne directement l'avenir, mais seulement le passé au sens du présent d'autrefois. On voit toute l'importance du passé qui se fonde dans l'avenir. La réfutation de la thèse du présent comme fixe et du passé comme dépassé démontre que l'étant n'est jamais séparé de l'être.

On ne peut plus interpréter tout cela dans la perspective existentielle, comme si l'on pouvait encore distinguer un passé-présent-avenir de façon linéaire, sauf que le passé viendrait de l'avenir. Bref, comme lorsqu'on voit l'unité temporelle en tant qu'un

⁶⁰ « L'avenir n'est pas postérieur à l'être-été, et celui-ci n'est pas antérieur au présent. » Heidegger *Ê. t.* § 68d, p. 244.

⁶¹ « L'avoir-été se transforme en oubli et l'avenir en attente » Heidegger *P. f.* § 20c, p 345.

⁶² Nous n'abordons pas ici le pouvoir-être du Dasein, lequel se fonde sur l'avenir comme déjà là.

ensemble, comme si rien n'était changé fondamentalement. Or, il est impossible de comprendre et d'accepter que le passé provient de l'avenir lorsqu'on conserve, peu importe de quelle manière cela se fait, l'idée que le passé-présent-avenir forme une liaison ou un ensemble. Ce n'est pas au sens que le présent, le passé et l'avenir forment une unité que le passé provient de l'avenir. C'est pourquoi l'existentialité du Dasein n'est pas possible sans son rapport à l'être lui-même.

c) L'oubli n'est pas rien, il est.

L'oubli s'oublie lui-même et voile l'être-été.

L'oubli comme fermeture.

L'opposition entre « l'oubli se fonde dans le souvenir »

et « le souvenir se fonde dans l'oubli » est dépassée.

Le souvenir se fonde sur l'oubli.

L'oubli au sens inauthentique et au sens dérivé.

L'oubli comme mode déterminé et le retenir.

Nous allons maintenant aborder quelque peu l'oubli afin de comprendre davantage l'être-été. Commençons par exposer la manière dont Heidegger comprend l'oubli. Le passé comme ce qui n'a jamais cessé d'être a un correspondant, à savoir l'oubli en tant qu'il *est*. C'est sur la base de l'existentialité du Dasein que Heidegger découvre le sens véritable de l'oubli. Le Dasein en se rapportant à ce qu'il a été n'est pas lui-même passé, mais demeure toujours ce qu'il est, de sorte qu'il se retient lui-même dans ce qu'il a été⁶³. Ce que nous sommes n'est jamais passé⁶⁴. Appliqué au phénomène de l'oubli comme tel, cela signifie ce qui suit. *De même que ce que j'ai été, à savoir le Dasein qui a été, n'est jamais passé, de même l'oubli n'est jamais ce qui tombe dans l'oubli, mais il ne cesse pas d'être. Il ne tombe pas dans le passé, mais il lui est lié.* Bref, ce qui a été n'est pas passé, nous le retenons ou l'oublions, de la même façon que le Dasein qui a été n'est pas passé. Nous retenons ou oublions à partir d'un fondement. Par là, *le retenir et l'oublier se co-appartiennent au lieu de s'opposer*. En effet, quand ils s'opposent, le retenir et l'oublier ont besoin d'être liés pour compenser leur opposition, c'est-à-dire que l'oubli est lié au souvenir. Par contre, quand l'oubli ne cesse pas d'être, c'est-à-dire qu'ils sont liés sans être mélangés, il n'a nul besoin d'être fondé sur le souvenir. *L'oubli ne se fonde pas dans le souvenir, mais il repose sur un toujours déjà là, c'est-à-dire qu'il n'est pas ce qui tombe dans l'oubli.* Cette thèse est tout à fait fondamentale pour notre propos. *Le retenir et l'oublier qui se co-appartiennent signifie donc que l'oubli ne repose plus sur le souvenir.* En d'autres termes, l'oubli qui repose sur le souvenir ne peut s'accorder d'aucune façon avec le *retenir/oublié*, selon la thèse même de Heidegger. Comme notre intérêt ne porte pas sur l'existentialité mais sur le phénomène d'être, nous nous bornons à faire ressortir le phénomène de l'oubli.

⁶³ « Dans la rétention et dans l'oubli le *Dasein* est lui-même co-retenu. Il se retient lui-même dans *ce qu'il a été déjà*. » Heidegger *P. f.* § 19b, p. 319.

⁶⁴ « « Aussi longtemps que » le *Dasein* existe facticement, il n'est jamais passé, mais il est bel et bien déjà *été* au sens du « je suis-été ». » Heidegger *Ê. t.* § 65, p. 230. Ou encore : « Ce que nous sommes pour l'avoir-été n'est pas passé. » Heidegger *P. f.* § 19b, p. 319.

L'oubli est une réponse et n'est pas uniquement fondé dans le passé. *Il a une fonction ontologique.* De même que le passé n'est pas ce qui a été à partir du présent, de même l'oubli n'est pas un manque de souvenir à partir du souvenir. *Il n'est pas ce qui tombe dans l'oubli ou disparaît.* Le passé n'étant pas un présent d'autrefois, l'oubli n'est pas davantage un souvenir qu'on oublie, un *ne plus se souvenir*. L'oubli n'est pas rien.

On ne peut prendre l'oubli comme ce qui simplement s'oppose au souvenir, par conséquent sur le modèle du souvenir. L'oubli au sens de tomber dans l'oubli fait qu'il disparaît et qu'il n'est rien. Or, il n'est pas cela, mais il *est, il est oublié de lui-même.* Comme oublié de lui-même, il n'est pas explicable par ceci qu'il tombe dans l'oubli. *De même que le Dasein s'oublie lui-même, se dissimule à lui-même pour avoir à être l'être qu'il est déjà, faisant qu'il n'est jamais passé; de même l'oubli s'oublie lui-même dans le cas de l'être-été. Il se dissimule à soi-même, c'est-à-dire qu'il est un voile, il voile l'être-été lui-même.* Dans la mesure où il cache l'être-été, l'oubli est ce qui s'oublie lui-même. L'oubli est un mode positif de l'être-été⁶⁵. *Il ne pourrait être oublié de lui-même s'il n'était pas en rapport au passé lui-même, s'il est exact qu'il n'est pas un ne plus se souvenir. Comme oublié de lui-même, l'oubli est fondé sur le passé plutôt que sur le souvenir.* L'être-été du Dasein n'est pas perdu, mais conservé, il a un caractère positif puisque le Dasein est celui qui s'oublie lui-même. Le rôle de l'oubli au sens ontologique est fondamental pour saisir que le Dasein n'est jamais passé. Seul l'oubli qui se dissimule à soi-même permet de comprendre que le Dasein n'est jamais passé. Il ne reste plus qu'à appliquer cela à l'être-été lui-même, comme nous venons de le faire. Là est ce qui est implicite à l'existentialité du Dasein. L'oubli n'est pas un manque de souvenir, comme s'il n'était rien, mais il est *l'être-été qui se voile lui-même.*

En conclusion, le sens de l'oubli, lequel est qu'il s'oublie lui-même, n'est pas ce qui tombe dans l'oubli mais ce qui se dissimule à soi-même. Par là, il voile l'être-été, il cache celui-ci, ou mieux *l'être-été se voile lui-même.* Ainsi l'oubli n'est pas rien. Il est *un voilement de ce à quoi il se rapporte.* Ce n'est pas que l'oubli soit oublié de quelque chose, car alors il n'est rien du tout.

En résumé, l'oubli ne concerne pas seulement le Dasein, mais est aussi en cause le sens de l'oubli et de l'être-été comme tels. En effet, dans la mesure où le Dasein s'oublie lui-même, il manifeste un *déjà là, un toujours déjà là*, ce qui vaut aussi pour l'oubli. Il y a donc un *déjà là*, l'être-été que l'oubli cache. Le *toujours déjà là* que l'oubli dissimule concerne l'être-été comme tel. On ne peut réduire cet oubli de soi-même à l'existentialité du Dasein, si tant est que celui-ci implique l'être-été lui-même. L'oubli comme voilement ne doit rien au souvenir; il n'y a aucun reste de souvenir en lui.

⁶⁵ « le Dasein s'est oublié en son pouvoir-être *jeté* le plus propre. Un tel oubli n'est pas rien, ni seulement le défaut du souvenir, mais un mode ekstatique propre » positif » de l'être-été. » Heidegger *Ê. t.* § 68a, p. 238. Ou encore : « Dans la mesure où l'oubli occulte l'avoir-été, — tel est le trait caractéristique de cette ekstase — il se dissimule à soi-même. L'oubli a pour caractéristique de s'oublier soi-même. » Heidegger *P. f.* § 20c, p. 348. Courtine traduit *Gewesenheit* par « avoir-été ». Nous préférons traduire par *être-été*, puisque l'avoir été désigne l'être-été, si l'on ne sépare pas l'existentialité du Dasein de la problématique de l'être lui-même.

L'oubli n'est pas rien, comme lorsqu'il est un reste de souvenir, un *derrière soi*. En effet, du fait précisément qu'il est un manque de souvenir, l'oubli laisse croire qu'il n'est rien. Le Dasein qui n'est jamais passé, mais qui se dissimule à soi-même, montre à coup sûr que le passé est l'être été. Et également, que l'oubli véritable est celui qui s'oublie lui-même, au lieu de ce qui tombe dans l'oubli, et qu'il est l'être-été qui se voile. C'est comme oubli de soi-même que l'oubli ne cesse pas d'être.

L'oubli comme voile est fermeture. C'est en tant qu'il y a fermeture que l'oubli s'oublie lui-même. Celle-ci est un désengagement (Ausrückens), lequel consiste à se fermer à soi-même⁶⁶. *L'oubli est fondamentalement fermeture de l'être-été à lui-même*, puisque sur le modèle du Dasein qui se ferme à soi-même ou se dissimule à soi-même, l'être-été est ce qui se ferme à lui-même. On ne peut en effet limiter cette fermeture au Dasein, et elle s'étend à l'être-été. Encore une fois, le Dasein ne peut se fermer à lui-même sans que l'oubli soit en même temps voile de l'être-été. « Refermer » (verschliessen) a le sens de ce qui se ferme sur lui-même, et non de fermer à nouveau ou une seconde fois, comme quand la fermeture est ce qui se ferme sur quelque chose. L'oubli comme oubli de lui-même signifie que l'être-été est fermeture à lui-même. L'oubli comme façon de se rapporter au passé voile l'être-été, il est donc lié au passé.

L'oubli se ferme à lui-même du fait que l'être-été est ce qui se ferme à lui-même. Ce n'est pas là un dédoublement, mais que l'oubli est un mode de l'être-été. Nous ne prétendons pas que l'oubli soit autre chose qu'oubli de lui-même dans son rapport à l'être, mais c'est dans la manière dont il lui est lié que se trouve la problématique. Dès que l'oubli est ce qui se ferme à lui-même, il est retrait. Il se ferme certes, mais à lui-même, et le rapport au passé n'est plus le même désormais. Ce n'est que lorsque l'oubli s'oublie lui-même, c'est-à-dire qu'il est retrait, qu'il peut cacher l'être-été. C'est là l'étant lié à l'être lui-même. Bref, l'oubli comme mode positif de l'être-été, tel que le pose Heidegger dans *Être et temps*, a un sens ontologique, et cela est démontré en tant qu'il n'est pas rien. Le manque de souvenir ne peut parvenir à expliquer l'oubli. Comme oubli de ce qui *est* il ne concerne pas seulement l'existentialité du Dasein, à savoir le Dasein comme *ayant été là, ayant toujours été là*, mais aussi et plus fondamentalement l'été comme être-été, *ayant toujours été là*. Cela Heidegger ne pouvait l'ignorer, quoiqu'il ne l'ait pas exploité. L'oubli montre ainsi son sens fondamental et ontologique. En somme, si l'oubli est retrait, alors l'être lui-même comme ouverture ne peut être un non-oubli, à savoir une pleine présence, mais implique plutôt le retrait. L'oubli n'est donc pas ce qui s'oppose à la présence et au souvenir. L'oubli qui s'oublie

⁶⁶ « L'ekstase (échappée) de l'oubli a le caractère d'un désengagement fermé à soi-même *devant l'« été »* le plus propre, de telle sorte que ce désengagement devant... referme extatiquement le devant-quoi et, avec lui, soi-même. » Heidegger *Ê. t.* § 68a, p. 238. Ou encore : « Celui-ci n'est pas rien, mais en lui se révèle une manière tout à fait déterminée de se rapporter à ce qui précède; un mode dans lequel je me ferme à ce qui précède et dans lequel il m'est caché. » Heidegger *P. f.* § 19b, p. 312. Le « Soi-même doit nécessairement s'oublier. » *Ê. t.* § 69a, p. 246. Voir plus loin ici §9. Il en est de même à propos de l'outil. C'est ainsi que l'outil (le marteau) fonctionne bien. Il y a là un retrait. On doit oublier la fonction du marteau pour qu'il fonctionne bien. Si on doit oublier l'outil, c'est qu'il se fait oublier ou est oublié.

lui-même signifie aussi que l'être comme tel est oublié, au sens de retrait. Mais nous n'abordons pas ce thème.

L'oubli ne consiste pas à ne plus se souvenir ou à oublier ce qui s'en est allé ou s'en va, c'est-à-dire à être simplement lié à la succession. Au contraire, *il n'y a oublié que s'il y a un déjà là, bref l'être-été*. L'oubli n'a plus besoin du *retenir* pour se définir, à savoir au sens où ils sont mélangés, où ils glissent l'un dans l'autre. L'oubli et le *retenir* ne sont pas des opposés, lesquels peuvent être liés ensemble de plusieurs façons, dont par exemple, que l'oubli est un *ne plus se souvenir*, ou encore que le souvenir est possible du fait qu'on oublie. *L'oubli n'a rien à voir avec le souvenir, de même qu'avec le retenir, c'est-à-dire qu'ils ne se mélangent jamais mais se co-appartiennent, puisque l'oubli comme oublié de ce qui est est déjà lié au souvenir*. Heidegger dépasse ainsi l'opposition du souvenir et de l'oubli, laquelle ramène toujours l'oubli au souvenir. Cela, aussi bien dans le cas où l'on oublie parce que l'on se souvient, ou, à l'inverse, que l'on se souvient parce que l'on oublie.

Heidegger en effet pose clairement le sens ontologique de l'oubli lorsqu'il affirme que « le souvenir n'est possible que sur la base d'un oublier et non l'inverse »⁶⁷. Il suffit, pour un instant, que nous considérions cette thèse sans l'existentialité du Dasein, précisément dans la perspective de l'oubli comme retrait, pour que nous soyons convaincus du sens ontologique de l'oubli comme mode de l'être-été. Répétons-le, quoique l'auteur découvre cette thèse en observant que si le Dasein s'oublie lui-même il le fait sur la base de son propre être-été, elle concerne en premier lieu une ontologie de l'être. Ce qui est vrai pour le Dasein, lequel est un être-été-jeté, l'est d'autant plus pour l'être-été, étant donné que le premier est en rapport ontologique avec l'être lui-même. Le souvenir qui n'est possible que sur la base d'un oublier ne signifie pas qu'« on ne se souvient que parce qu'on oublie », c'est-à-dire que l'oubli précède le souvenir, comme s'ils étaient séparés. L'oubli qui fonde le souvenir ne précède pas celui-ci, puisqu'ils sont déjà liés. *L'oubli qui fonde le souvenir ne signifie pas que ce dernier continue de le fonder, au sens du degré moindre de souvenir, du ne plus se souvenir. L'oubli n'est pas un degré moindre comme l'inauthenticité ne l'est pas davantage. Lorsque l'oubli fonde le souvenir celui-là se sépare nettement du ne plus se souvenir*. Il ne s'agit pas là du fait qu'on oublie qu'on se souvient, mais l'oubli, lequel est bien capable d'être lui-même, est une dissimulation à soi-même, et le souvenir lui est lié de cette façon. Tel est le sens véritable de l'oubli comme fondement, c'est-à-dire comme oublié de l'être. L'oubli au sens ontologique est fondateur. La fondation du souvenir dans l'oubli n'est pas une simple inversion, mais elle exige la distinction nette de l'oubli et du souvenir, comme on l'a démontré. Ils se co-appartiennent, c'est-à-dire qu'ils sont distincts. L'opposition du souvenir et de l'oubli est dépassée. L'oubli qui n'est pas un *ne plus se souvenir*, quoiqu'il demeure lié au *retenir*, confirme cette distinction. En effet, « ne plus se souvenir » ne désignera jamais l'oubli comme tel, et donc celui-ci comme oublié de ce

⁶⁷ « le souvenir n'est possible que sur la base d'un oublier, et non pas l'inverse. » Heidegger *Ê. t.* § 68a, p. 238. Ou encore « le souvenir n'est possible que sur fond d'oubli [...] et non l'inverse. » Heidegger *P. f.*, § 20c, p. 349.

qui est en tant que l'être-été se ferme sur lui-même. En d'autres termes, si le « ne plus se souvenir » ne peut désigner l'oubli, ce dernier ne se fonde aucunement dans le souvenir et ils se co-appartiennent. La distinction nette de l'oubli et du souvenir montre à n'en pas douter que l'auteur a découvert le sens ontologique de l'oubli, et que ce n'est pas là simplement un fondement existentiel pour un Dasein.

Qui plus est, Heidegger s'appuie sur l'avenir comme devancement pour faire un parallèle avec l'oubli comme mode de l'être-été, puisque le passé provient de l'avenir. Entendu que l'avenir authentique est au fondement de l'avenir inauthentique, le *s'attendre* désigne aussi l'avenir inauthentique⁶⁸, celui dans lequel je suis le plus souvent, et nullement un mode dérivé. Le *s'attendre* lui-même ne signifie certes pas un sujet qui pose, mais ce qui est fondé dans l'être du Dasein. Il est celui qui ouvre l'horizon à partir duquel quelque chose peut être attendu. L'attente (le domaine de l'étant) est un mode dérivé fondé dans le *s'attendre*⁶⁹. Par conséquent, cela ne vaut pas seulement pour le Dasein, mais pour le *s'attendre* lui-même qui concerne l'avenir. En effet, ce qui ne concerne plus un sujet est nécessairement lié directement à l'être lui-même, en occurrence, le mode du *s'attendre*. De même, dit-il, que l'attente est fondée sur un *s'attendre*, c'est-à-dire sur un devancement plutôt qu'un en avant, de même le souvenir est fondé sur l'oubli, et non l'inverse. *L'être-été ouvre l'horizon sur le mode de l'oubli comme le s'attendre ouvre l'horizon*⁷⁰. En d'autres mots, l'oubli fondé sur le souvenir voudrait dire que le *en avant* serait fondateur, à savoir le sujet. Ceci montre clairement que l'oublier comme fondement se distingue nettement du souvenir, qu'il ne lui doit plus rien. *On ne peut se souvenir sans qu'il y ait oubli, ce qui n'est pas simplement une inversion, mais la découverte que l'oubli est un mode de l'être-été*. L'avenir comme devancement étant un *toujours déjà là*, alors l'oubli qui voile l'être-été montre un *déjà là*, et il ne doit plus rien au souvenir. Si le passé nous semble plus difficilement séparable de l'existant, l'avenir, au contraire, semble plus facilement détachable. Ce n'est pourtant pas le cas. Cela vient de ce que le passé est vu comme un présent d'autrefois. Le passé est un *déjà là en tant qu'être-été*. Toujours est-il que l'oubli ne se fonde pas sur le souvenir, et cela est certes ontologique, même si l'on s'en tient uniquement à une existentialité du Dasein.

Voyons un autre argument qui plaide en faveur de l'oubli au sens ontologique. Il est dit que l'oubli comme être-été authentique est ce sur quoi repose l'oubli comme être-été inauthentique, ce dernier étant le mode sur lequel je suis le plus souvent⁷¹. *Cet oubli*

⁶⁸ « L'avenir inauthentique a le caractère du *s'attendre*. » Heidegger *Ê. t.* § 68a, p. 237.

⁶⁹ « Le *s'attendre* doit déjà à chaque fois avoir ouvert l'horizon et l'orbe à partir duquel quelque chose peut être attendu. *L'attendre est un mode dérivé fondé dans le s'attendre* » Heidegger *Ê. t.* § 68a, p. 237.

⁷⁰ « De même que l'attente n'est possible que sur la base d'un *s'attendre*, de même le *souvenir* n'est possible que sur la base d'un oublier, *et non pas l'inverse*; car c'est sur le mode de l'oubli que l'être-été « ouvre » principalement l'horizon » Heidegger *Ê. t.* § 68a, p. 238.

⁷¹ « *L'oubli* comme être-été inauthentique se rapporte ainsi à l'*être-jeté* et propre; il est le sens temporel du mode d'être conformément auquel je *suis* été de prime abord et le plus souvent. » Heidegger *Ê. t.* § 68a, p. 238. Donc, il se rapporte à l'oubli au sens authentique.

*inauthentique confirme que l'oubli est un déjà là. Selon l'auteur, c'est sur ce sens inauthentique de l'oubli, lequel n'est pas à confondre avec l'oubli au sens dérivé (sinon, c'est l'étant sans l'être), que le présentifier qui s'attend (devancement) peut conserver l'étant rencontré. Ainsi, sur la base du mode inauthentique de l'oubli se montre le sens authentique de l'oubli, ce dernier oubli fondant le souvenir, bref que le Dasein part de l'inauthentique pour conquérir l'authentique⁷². Dans ce cas, l'oubli ne fait pas que précéder le souvenir, et de cette façon le retenir se fonde sur l'oubli. Par conséquent, à cette conservation correspond une non-conservation, à savoir l'oubli au sens dérivé, lequel n'est pas celui qui est inauthentique⁷³. Il ne fait que s'opposer à la conservation. L'oubli au sens dérivé n'est pas à confondre avec l'oubli qui s'oublie lui-même au sens ontologique. Certes, l'oubli au sens dérivé est aussi oubli, mais ils ne sont pas à confondre pour autant. Au sens dérivé, en tant que non-conservation, il n'est qu'une perte de souvenir, et nullement celui qui se dissimule à soi-même. L'inauthentique repose sur l'authentique et il y a un oubli au sens dérivé, celui de l'étant. L'inauthentique qui repose sur l'authentique ne s'adresse pas seulement au Dasein, mais concerne l'être lui-même, en occurrence il concerne l'oubli comme celui de l'être-été. L'oubli au sens authentique est possible du fait que l'oubli plus fondamentalement s'oublie lui-même, se dissimule à soi-même. On reconnaît là que toute négation repose sur la position. Quant à l'oubli au sens d'oublier et du *ne plus se souvenir* il est une déformation et se fonde sur celui qui est authentique. On peut aussi voir que l'oubli au sens dérivé et au sens inauthentique ne sont pas séparés, mais en tant que l'étant est inséparable de l'être. En effet, c'est à partir de l'étant que l'oubli se manifeste, bref qu'il n'y a pas d'être sans l'étant. Cependant, qu'il n'y ait pas d'étant, cela est concevable, puisqu'il ne serait alors qu'un possible. Toutefois, cela ne doit pas nous empêcher de voir que l'oubli comme être-été inauthentique n'est pas l'oubli au sens dérivé et qu'on ne peut les confondre. Rappelons qu'il ne s'agit pas pour nous de rendre compte de tous les aspects de l'oubli, puisque nous mettons de côté l'existentialité du Dasein.*

L'oubli au sens inauthentique est réduit d'habitude à l'oubli au sens du manque de souvenir puisque la négation ne repose pas sur la position. L'oubli qui n'est rien cache l'oubli comme retrait. C'est là la séparation de l'étant et de l'être. Comme il ne peut y avoir d'étant sans être, l'oubli comme manque de souvenir est en vérité l'oubli au sens dérivé. Le *ne pas se souvenir* ou le manque de souvenir n'ont rien à voir avec l'oubli véritable, lequel comme retrait est un mode de l'être-été. Le sens inauthentique de l'oubli démontre assurément que Heidegger a découvert le sens véritable ou ontologique de l'oubli. Par contre, aussi longtemps que la négation ne repose pas sur la position, l'étant est ce qui règne et l'oubli est vu comme un manque de souvenir. Nul doute que l'existentialité du Dasein a fait découvrir le sens fondamental de l'oubli, mais en même temps cette même existentialité, pour laquelle la rétention demeure indispensable,

⁷² « Et c'est seulement sur la base de cet oubli que le présentifier qui se préoccupe et s'attend peut *conserver*— à savoir conserver l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, mais fait encontre dans le monde ambiant. » Heidegger *Ê. t.* § 68a, p. 238.

⁷³ « A ce conserver correspond une non-conservation, qui représente un « oubli » au sens dérivé. » Heidegger *Ê. t.* § 68a, p. 238.

empêche Heidegger de se libérer complètement pour une onto-phénoménologie de l'être.

Étant donné que l'oubli comme être-été authentique fonde l'oubli comme être-été inauthentique, le retenir se fonde sur l'oubli. Le retenir/oublier demeure fondamental pour Heidegger. En effet, « ce n'est que là où il y a rétention qu'il y a oubli », et l'auteur continue de rattacher l'oubli à la rétention. Toutefois, ils ne se mélangent pas, mais se co-appartiennent, c'est-à-dire qu'ils ont un sens ontologique. L'auteur ne voit pas là de contradiction, s'il est vrai que le passé n'existe que pour un Dasein. Bref, l'oubli qui suppose la rétention n'empêche pas que ce même oubli soit un retrait et ne doive plus rien au souvenir. À noter que l'oubli n'est pas un être en général, mais un mode déterminé, confirmant ainsi qu'il ne peut se mélanger avec le « retenir » et qu'il en est distinct, quoique ce mode déterminé le soit à partir du retenir. *L'oubli est un mode déterminé du souvenir, non pas au sens qu'il se fonde sur le souvenir, mais qu'ils sont liés en étant distincts*⁷⁴. Étant un mode déterminé l'oubli est autonome et ne doit plus rien au souvenir. On peut donc conclure ce qui suit pour notre propos : on retient du fait qu'il y a un *retirer* ou un retrait, s'il est vrai que l'oubli est retrait. Ce n'est pas du fait qu'il y a un retenir qu'il y a un retirer. Sans un retirer, pas de retenir. *L'ayant-été là* est aussi ce qui se retire.

Que le retenir et l'oubli ne se mélangent pas, mais se co-appartiennent, et que l'oubli au sens inauthentique se fonde sur l'oubli authentique, cela confirme le sens ontologique de l'oubli comme retrait. Heidegger découvre en effet l'oubli comme tel au moyen de l'existentialité du Dasein. Celui-ci en tant que toujours étant-été, à savoir comme déjà là, s'oublie lui-même pour devenir l'être qu'il est déjà. *Le Dasein comme être s'est oublié, c'est-à-dire qu'il est fermé à soi-même. Ne peut être fermé ou oublié que ce qui est déjà là*. Cela n'a strictement rien à voir avec un oubli au sens de ne plus se souvenir. Le Dasein comme toujours déjà été élimine du coup tout appel au souvenir. Il montre ainsi le sens même de l'oubli et du passé, à savoir comme des *déjà là*. Par conséquent, l'oubli est un mode de l'être-été, il s'oublie lui-même, c'est-à-dire que l'être-été se voile lui-même. L'être-été concerne le Dasein comme être, mais aussi l'être-été comme tel, ce qui concerne l'oubli, c'est-à-dire la temporalité. L'être-été est un mode de la temporalité⁷⁵, et comme tel il concerne certainement l'être lui-même. C'est le Dasein comme *être* qui s'oublie; il ne s'agit pas d'un sujet qui s'oublie lui-même. Aussi l'oubli n'est pas rien, mais il est un voile et un retrait. Répétons-le, l'être-été concerne l'être-été du Dasein, mais en même temps, il s'agit de l'être-été comme tel. En effet, *comment le Dasein peut-il être sur le mode de l'être-été s'il n'est pas en rapport à l'être lui-même ?* L'être du Dasein est inséparable de l'être lui-même.

⁷⁴ « Un mode déterminé du retenir est l'oublier. » Heidegger *Pf.* § 19b, p. 312.

⁷⁵ « Il s'ensuit que l'avoir-été ne doit pas être déterminé par le concept vulgaire du passé. » Heidegger *P. f.* 20c, p. 348. Il est donc un mode de la temporalité.

§5. La naissance et la mort au sens ontologique

a) La naissance fondée dans la mort et la mort comme déjà là.

L'opposition entre « on naît parce qu'on meurt » et « on meurt parce qu'on naît » est dépassée.

La fausse distinction entre la naissance et ce qui naît.

La naissance comme cercle herméneutique.

La mort ne s'oppose pas à l'être lui-même, elle lui est liée.

Arrêtons-nous un instant sur la naissance. En effet, le passé entraîne avec lui la question de la naissance. Pour Heidegger la naissance n'est pas semblable au passé. En effet, existentiellement parlant le Dasein ne la vit pas, alors que le passé est le propre de l'existant. Nous ne discuterons pas de cette différence dans ce texte⁷⁶. Nous verrons seulement comment pour Heidegger la naissance est liée à la mort, et qu'il suit en cela l'existentialité du Dasein. Nous ne dirons de la mort que ce qui est indispensable à sa liaison avec la naissance.

La mort n'est pas une fin, mais une finitude, c'est-à-dire qu'elle est le *devancement* par excellence⁷⁷. Elle est le fondement de tout avenir. On doit ici rejeter toute effectivité pour avoir de la naissance et de la mort une compréhension ontologique. La mort n'est pas un au-delà, comme l'avenir ne l'est pas, mais est un déjà là. *Elle n'est pas un passage, mais un déjà là*. Toutefois, dans la perspective de l'existentialité du Dasein, la mort est la possibilité de l'impossibilité. Elle est l'indépassable. La mort, contrairement à la naissance que l'on ne vit pas, détermine le Dasein, car il meurt aussi longtemps qu'il vit⁷⁸. La mort acquiert ainsi un statut particulier. Toutefois, ce n'est pas de ce point de vue que nous l'analyserons, mais plutôt comment sont liées la naissance et la mort selon Heidegger.

De même que la mort est le devancement, c'est-à-dire que comme possibilité elle est la *possibilité de l'impossibilité*⁷⁹, de même, la naissance n'est pas ce qui est passé et dont on ne peut avoir accès. Par contre, elle est inscrite dans chaque Dasein comme être. Bref, *de même que la mort est le devancement, de même la naissance n'est jamais passée*. À la possibilité de l'impossibilité de la mort correspond la naissance que nous ne vivons pas, mais qui n'est jamais passée. Selon l'existentialité du Dasein elle n'est jamais passée, mais nullement qu'elle ne serait jamais passée du fait que l'existence serait une continuité de la naissance. Car, dans ce cas la naissance est un commencement, ce qui est inadmissible pour l'existentialité du Dasein. En d'autres termes, la naissance n'étant pas un commencement, elle n'est jamais passée, peut-on

⁷⁶ Pour une discussion et une critique de cette différence du passé et de la naissance, nous renvoyons le lecteur à notre 4^e et dernier article.

⁷⁷ « La mort est la possibilité *la plus propre* du Dasein. » Heidegger *Ê. t.* §53, p. 192.

⁷⁸ « Étant pour sa mort, il meurt facticement et même constamment aussi longtemps qu'il n'est pas venu à son décès. » Heidegger *Ê. t.* §52, p. 190.

⁷⁹ La mort « est la possibilité de l'impossibilité » Heidegger *Ê. t.* § 53, p. 192.

affirmer. Heidegger exprime cela par le fait que nous existons nativement⁸⁰, c'est-à-dire que le Dasein est un être-jeté. Nous sommes entourés par deux fins : la naissance et la mort. L'une en tant qu'elle est terminée, l'autre au sens où elle se produira à coup sûr. La mort n'est pas la fin de l'existence ni la naissance, son commencement, comme si l'existence était sans rapport avec l'être lui-même. On ne peut se servir de l'une ou de l'autre pour poser un au-delà de la mort ou un après-mort, ou bien un avant-la-naissance ou un passé éternel. Nous ne vivons pas la naissance, mais la naissance n'est pas rien pour autant. Par contre, la mort comme finitude conditionne toute notre existence et *la naissance est ainsi fondée dans la mort. Elle est fondée dans la mort, s'il est exact que le passé provient de l'avenir. Seul celui qui a un avenir peut avoir un passé, comme seul celui qui peut mourir a pu naître*. Nous ne vivons pas la naissance, mais le Dasein meurt aussi longtemps qu'il existe, et il existe nativement. Il meurt continuellement au sens de l'être-pour-la-fin, et non pas de l'être qui va à la fin⁸¹. Cela a un sens ontologique. Il ne s'agit pas de la mort comme effective ou comme fin. La mort nous habite constamment, comme l'avenir est constamment présent, quoique l'avenir se réalise.

La naissance ne provient pas de la mort, comme la feuille qui meurt donne naissance au bourgeon, c'est-à-dire que la mort et la naissance seraient simplement intimement liées. Mais uniquement la mort comme devancement, c'est-à-dire qui est déjà là, celle comme possibilité de l'impossibilité qui ne se réalise jamais, est liée à la naissance; et celle-ci lui est liée en tant que *être né* est déjà être né, plus précisément l'être-né est l'être déjà jeté⁸². *On est certain d'être né même si l'on ne vit pas la naissance, car on est certain de mourir, toutefois au sens de l'être déjà né et de l'être toujours déjà pour la mort*. Bref, la mort comme la possibilité de l'impossibilité et la naissance comme être déjà né sont liées l'une à l'autre. Elles ne sont pas vues comme une continuité de l'une à l'autre, à savoir que la naissance comme commencement proviendrait de la mort comme fin. La question de la mort n'est pas son effectivité. La mort est le *en avant* par excellence, pourrait-on dire, lequel *avant* conditionne tous les autres. Tel est l'être-pour-la-mort⁸³, c'est-à-dire que la mort comme *devancement* ultime, c'est-à-dire que cela a un sens ontologique.

Ainsi est dépassée l'opposition traditionnelle entre « on naît parce qu'on meurt » et « on meurt parce qu'on naît ». Les deux propositions relèvent d'une continuité au sens où la naissance est le commencement de l'existence et la mort sa fin. Heidegger a ainsi le sentiment de répondre au problème historique de la naissance qui mène à une transcendance dans un autre monde. Ce n'est pas non plus qu'on meurt *dès* qu'on naît, car cela concerne encore l'effectivité. La proposition « dès qu'on naît on meurt » au sens phénoménologique n'a pas le sens de l'effectivité, de l'être qui va vers la fin, mais

⁸⁰ « Le Dasein factice existe nativement, et c'est nativement encore qu'il meurt au sens de l'être pour la mort. » Heidegger *Ê. t.* § 72, p. 259.

⁸¹ « Le finir désigné par la mort ne signifie pas un être-à-la-fin du Dasein, mais un être pour la fin de cet étant. » Heidegger *Ê. t.* § 48, p. 182.

⁸² « le Dasein existe comme être-jeté pour sa fin. » Heidegger *Ê. t.* § 50, p. 185.

⁸³ Heidegger *Ê. t.* § 74, p. 265.

est pleinement ontologique. Quand « on naît parce qu'on meurt » désigne l'effectivité, elle est simplement l'opposé de « on meurt parce qu'on est né ». Certes, selon l'existentialité du Dasein cette proposition a un autre sens, celui de l'être déjà jeté au monde qu'est le Dasein, c'est-à-dire que, quoi qu'on dise on est toujours déjà un être pour la mort⁸⁴. Toutefois, ce qui est fondamental et nous intéresse ici, c'est qu'elle ne concerne pas l'effectivité. Elle a ainsi un autre sens, celui que **la mort elle-même est un déjà là**. La proposition « on naît parce qu'on meurt » signifie donc que nous sommes des êtres mortels, et que *c'est comme être-mortel que nous naissons*. L'être-jeté que chacun de nous est en est le témoin. La naissance est fondée dans la mort. Toutefois, cela n'a pas le sens de l'être-mortel en tant qu'il précède la naissance, à savoir l'antécédence ou l'antériorité, laquelle va de pair avec la succession.

L'opposition traditionnelle entre les deux propositions ci-dessus est dépassée. Dans ces deux cas, la mort et la naissance ne forment pas une véritable unité, mais glissent l'une dans l'autre, faisant qu'elles ne sont jamais comprises telles qu'en elles-mêmes. La naissance comme la mort sont des fins, mais au sens de limitations de l'existence. Nous vivons l'entre-deux, c'est-à-dire le Dasein comme toujours déjà être-jeté et comme être-pour-la-mort⁸⁵. *L'unité de la naissance et de la mort en vertu de leur non-effectivité montre que la naissance est fondée dans la mort. Cette conséquence est fondamentale.* Cette unité que nous vivons permet de répondre à ceci que l'on ne peut revivre la naissance, ou renaître à nouveau. La naissance qui est terminée ne trouve pas sa solution dans le fait que nous revivons la naissance constamment dans notre existence, que la naissance serait ranimée par le Dasein à chaque fois. On ne peut revivre ce qu'on n'a jamais vécu, comme on ne perd que ce qu'on peut gagner. Le « en avant » de soi déterminant toute vie, et le *déjà* signifiant un *retour à*, mais en tant que remise, la naissance est alors assumée par un retour. De même que le passé n'est pas un retour à ce qui a été laissé derrière, mais à ce qui est déjà, de même la naissance est un retour à l'être qu'on est déjà, à l'être-déjà-jeté. Bref, la naissance, en tant qu'elle est liée à l'être-pour-la-fin, est reprise dans l'existence, au sens de remise⁸⁶. *Leur non-effectivité est ce qui caractérise ontologiquement la naissance et la mort.* La naissance est fondée dans la mort plutôt que devoir la chercher dans le passé dépassé et inaccessible. L'être-pour-la-mort est ontologique, et la naissance ne pouvant être vécue, elle est à son tour reprise dans l'existence.

Il n'est donc pas vrai que la naissance comme telle n'est pas considérée par Heidegger, tout comme le passé ne serait pas l'être-été. Au contraire, la naissance est une remise. Le Dasein comme être-jeté est et a toujours déjà jeté, quoi qu'on en dise. Dans le retour à soi on ne peut aller au-delà de l'être-jeté⁸⁷. *Le Dasein ne passe jamais derrière son*

⁸⁴ « « Dès qu'un homme vient à la vie, il est assez vieux pour mourir » ». Heidegger *Ê. t.* § 48, p. 182.

⁸⁵ « Dans l'unité de l'être-jeté et de l'être pour la mort fugitif — devantant —, naissance et mort « s'enchaînent » à la mesure du Dasein. » Heidegger *Ê. t.* § 72, p. 259.

⁸⁶ « la « naissance », dans le retour depuis la possibilité indépassable de la mort, est reprise dans l'existence » Heidegger *Ê. t.* § 75, p. 268.

⁸⁷ « Le Dasein, en tant qu'étant-été, est remis à son être-jeté. » Heidegger *Ê. t.* § 76, p. 272.

*être*⁸⁸. Il ne passe jamais derrière son être dans son retour à soi, comme s'il devait être ranimé à chaque fois. Mais le Dasein est déjà lui-même, il est l'être qu'il est déjà. Il en est de même pour la naissance : on ne peut la vivre, mais elle est une remise. De même que le passé ne suit pas le présent, mais provient de l'avenir, de même, la naissance est fondée dans l'être-pour-la-mort et ne se continue pas dans l'existence comme si celle-ci était un référent fixe. *Le déjà là ne signifie donc pas quelque chose derrière, et cela aussi bien pour l'être lui-même comme toujours déjà là que pour la naissance.* Le Dasein comme ce qui a toujours été n'est jamais passé. La naissance n'est jamais du passé existentiellement⁸⁹, et cela du fait que le Dasein a toujours déjà été. Nous retenons ici que la naissance elle-même n'est jamais passée.

Faisons une dernière remarque. Toute continuité a pour effet de dissoudre ce que nous entendons par les concepts de naissance et de mort, en les faisant venir l'une de l'autre. La naissance naissant de la mort, si intime qu'elles soient par là unies, cela ne produit pas une unité, mais plutôt les mélange en reportant le problème de la distinction à celle entre la naissance et ce qui naît. Ce n'est pas le fait que la continuité repose sur une liaison qui y change quoi que ce soit. *C'est seulement lorsque la naissance n'a pas besoin de naître de la mort, et inversement, la mort de la naissance, afin qu'il y ait unité entre les deux, que les deux se co-appartiennent, que l'unité véritable se manifeste.* Or la naissance fondée dans la mort exprime cette unité véritable. Voilà un acquis fondamental, selon nous. Heidegger pose que la naissance ne peut coïncider avec sa prise de conscience, que l'on ne vit pas la naissance. Toutefois, c'est uniquement à cause de la différence entre le passé et la naissance, suivant l'existentialité du Dasein, à savoir que *le passé qui provient de l'avenir peut ainsi être retenu* alors que l'on ne peut renaître. Il ne s'agit pas pour lui de remédier à ce problème. L'être-jeté a l'avantage de nous couper de la vision d'avoir toujours à « rendre présent » et met le Dasein en rapport à l'être lui-même. De plus, ne pas être dans un présent fixe met l'existant en rapport à l'être lui-même. Ce qui a toujours déjà été n'a pas besoin qu'on le rende présent. La naissance n'a pas besoin qu'on la vive, puisqu'on est toujours déjà des êtres pour la mort.

La naissance est fondée dans la mort, celle-ci étant la marque de notre finitude qui est en rapport à l'être. L'être-pour-la-mort met le Dasein en rapport à l'être lui-même en niant que la naissance soit un commencement. On ne peut traiter séparément l'existentialité du Dasein et la problématique de l'être lui-même. La naissance qui n'est pas un commencement pour le Dasein implique déjà qu'elle est en rapport à l'être lui-même, étant donné que la naissance et la mort ne viennent pas l'une de l'autre. Or, pour Heidegger, c'est moins la naissance comme telle dont il est question, mais ceci que nous vivons ou existons nativement ou de manière native, c'est-à-dire que *la naissance provient de la mort*. En effet, la mort, étant *l'avant de soi* premier déterminant tous les autres, elle détermine toute vie, par conséquent la naissance. **La naissance fondée dans**

⁸⁸ « Existant, le Dasein ne passe jamais derrière son être-jeté. » Heidegger *Ê. t.* § 58, p. 205.

⁸⁹ « Entendue existentiellement, la naissance n'est pas, n'est jamais du passé ». Heidegger *Ê. t.* § 72, p. 259.

la mort est un cercle herméneutique, et nullement un devenir. Ainsi, lorsqu'on prend la vie comme problème, alors « *le regard porte trop court* »⁹⁰. Il ne peut donc s'agir avec l'existentialité du Dasein simplement d'une vision de l'existence et de la vie, mais du rapport à l'être lui-même. Rappelons-le, ce n'est pas que la naissance provienne de la mort au sens de l'effectivité et de la continuité. En effet, la proposition « dès qu'on naît, on meurt » au sens ontologique ne signifie pas que « nous naissons parce que nous mourrons » un jour, ce qui est un futur selon une succession et l'effectivité. N'étant plus liée à l'effectivité, la mort est vue dans son rapport à l'être lui-même, bien que l'auteur s'en tienne à la mort pour le Dasein. Ce que Heidegger dit de la mort selon l'existentialité du Dasein concerne, selon nous, la mort elle-même. La question n'est pas davantage dans le fait qu'il s'agirait d'une généralité, de la mort au sens général, ce qui est encore conçu par opposition à l'effectivité. Le problème n'est pas la non-effectivité de la naissance, par opposition à son effectivité, puisque le Dasein n'est jamais effectif⁹¹. Ainsi la question de la naissance n'est pas celle du moment effectif de coïncidence pour Heidegger.

En conclusion, cette conception de la mort et de la naissance est nouvelle, et elle concerne non seulement le Dasein, l'être-pour-la-mort, mais aussi l'être lui-même. La mort ne peut rien contre l'être, un peu comme le néant ne peut rien contre l'être. La question de la mort ne concerne pas la survivance ou le sauvetage de la vie après la mort. Elle n'est pas celle de l'*après-mort, mais de la mort comme déjà là. La mort ne fait pas disparaître l'être, selon nous. Elle n'a pas le sens du sauvetage métaphysique.* La mort comme une fin, la fin de l'existence va toujours s'opposer à l'être, de sorte que l'être a besoin de devenir absolu, ou de désigner l'être en général pour se concilier avec elle. La naissance comme commencement de l'existence, comme ce qui est terminé, va toujours également s'opposer à l'être lui-même. Ainsi, une transcendance métaphysique est nécessaire pour distinguer la naissance de l'homme et l'origine de la naissance, ou encore la naissance et ce qui naît. Avec la naissance, qui n'est pas ce dont on ne peut se souvenir puisqu'on ne la vit pas, et la mort qui n'est pas une fin, puisque comme possibilité de l'impossibilité elle n'arrive jamais, on a une nouvelle vision. Cette vision implique leur rapport à l'être lui-même. **La mort désormais n'est plus séparée de l'être lui-même.** L'être-pour-la-fin propre au Dasein découvre ainsi le rapport véritable de la mort et de l'être lui-même : celui ontologique. *Il est impossible de comprendre le Dasein comme l'être pour la mort sans en même temps apercevoir le rapport fondamental-ontologique que la mort entretient avec l'être lui-même. Mais voilà, comme seul le Dasein meurt, que la mort a un sens seulement pour lui, Heidegger se concentre sur l'être pour la mort, lequel définit l'existentialité du Dasein.* Seul le Dasein meurt, la pierre ne meurt pas véritablement. Concevoir la mort en dehors de l'existentialité du Dasein comporte des risques, c'est-à-dire celui de ne pas la limiter au Dasein et de la voir lier à l'être comme transcendance. Le Dasein comme ce qui a toujours été n'est jamais passé, et c'est pourquoi Heidegger ne remonte pas à la

⁹⁰ Heidegger *Ê. t.* § 63, p. 224.

⁹¹ « En revanche le *Dasein* n'« est » nullement effectif en un point temporel, ni, de surcroît, « entouré » par la non-effectivité de sa naissance et de sa mort. » Heidegger *Ê. t.* § 72, p. 259.

naissance comme transcendance et s'en tient à l'être-jeté. *Répetons-le, l'existentialité du Dasein lui fait découvrir le sens fondamental de la naissance et l'être-pour-la-fin, mais en même temps elle l'empêche d'apercevoir le sens véritable de la transcendance de la naissance, qu'elle contient pourtant.*

La naissance est fondée dans la mort. La mort prend ainsi une place fondamentale qu'il convient de remarquer. Seulement de cette manière l'existence est en rapport à l'être lui-même. Bref, pour l'existant la mort comme finitude est le fondement. Nous avons laissé de côté la mort selon l'existentialité du Dasein car ce qui nous intéresse est le rapport de la naissance et de la mort.

§6. Le sens ontologique de la spatialité

a) L'éloignement et la proximité se co-appartiennent.

L'éloignement n'est pas la distance.

La proximité ne détruit pas l'éloignement, mais le fonde.

L'opposition de la proximité et de l'éloignement est dépassée.

La proximité au sens ontologique rapproche ce qui est loin : exemple des lunettes.

Le Dasein comme étant est inobjectivable du fait qu'il est un moment, qu'il est en *avant...*, toujours en avant de soi au sens du *devancement*. Le Dasein qui existe, lequel est là, ne désigne pas davantage un lieu spatial objectif. À *l'instant* qui n'est pas une présence correspond le *là* qui n'est plus un lieu spatial. Le spatio-temporel objectif cède le pas au spatio-temporel onto-phénoménologique⁹². Le Dasein (littéralement *Sein* et *da*) est *l'être là*. Nous allons maintenant aborder brièvement la question du lieu spatial en tant que le *là*, dans le seul but de faire voir que la spatialité n'est pas objective. Toutefois, dans l'illustration du fondement ontologique de l'espace, nous nous en tenons au rapport du proche et du lointain. Voyons-en l'explication.

Le futur comme attente à partir du présent (la présence temporelle) a son correspondant dans l'éloignement à partir de l'ici, lequel exprime la présence spatiale. En effet, l'éloignement est mesuré par le proche comme l'avenir l'est à partir du présent. Le lieu qui exprime cette présence spatiale est *l'ici*, c'est-à-dire *l'ici vers le là-bas, le proche vers l'éloigné*. Le lieu a donc le sens de mouvement, mouvement d'ici vers là-bas, (ou celui du plus proche), comme l'attente est un mouvement vers... à partir du présent, ou un venir à soi. Cette notion de mouvement qui est d'origine spatiale s'applique aussi à la temporalité du devenir au sens ontique, comme on l'a vu. Il en est de l'éloignement comme de l'avenir. L'avenir sur lequel repose l'existence du Dasein, lequel ne vient pas à la rencontre du Dasein à partir de là-bas, ni qu'il n'est à partir du présent, est un *déjà là*, du moins un devancement. De la même façon, l'éloignement n'est pas ce qui est loin, loin d'ici, selon la distance, et qui se rapproche de nous à partir du là-bas, ou encore ce qui est éloigné à partir d'ici. Mais, peut-on dire, l'éloignement est un déjà-là.

⁹² Nous n'expliquons pas cet élément dans ce travail, lequel relève de la temporalité elle-même.

En conséquence, *l'éloignement et le proche sont eux-mêmes liés et se co-appartiennent. Ils sont un déjà là.*

Le Dasein est devancement et il est aussi éloignement. Plus précisément, *comme l'avant de soi est un devancement, l'éloignement est en même temps un rapprochement.* Il y a une anticipation au point de vue spatial comme il y en a une du point de vue temporel. Ce n'est pas la proximité ou le plus proche qui fonde l'éloignement, comme ce n'est pas la présence, à savoir ce qui n'est pas encore là ou l'attente qui fonde l'avenir. *La proximité n'est donc pas ce qui est le plus proche.*

Que veut dire précisément *éloignement*, s'il est exact que le plus proche ne le fonde pas ? La proximité et l'éloignement ne sont possibles que par rapport au monde lui-même. L'éloigné premier est certes le monde, mais *étant donné que nous sommes des êtres-au-monde ou auprès du monde, en ce sens le proche est le mode du lointain*⁹³. Bref, *l'éloigné est un mode déterminé du Dasein en vertu de notre être au monde*⁹⁴. Le Dasein comme être-au-monde, c'est-à-dire *en tant qu'être auprès du monde, est un être qui é-loigne, donc qui en même temps approche.* Répétons-le, c'est du fait que le Dasein est un être au monde que éloigné est ce qui approche. Il ne s'agit pas de poser que pour approcher il faut éloigner. Ce n'est là que l'inverse de l'éloigné comme mode de la proximité. D'ailleurs, le devancement n'est pas une anticipation à partir d'un ici, comme l'éloignement n'est pas l'éloigné de ce qui est proche, à savoir l'inverse de rapprocher ce qui est loin. Par conséquent, **l'éloigné n'est pas ce qui est là-bas ni n'est ce qui est loin à partir d'ici, mais il est lié au proche.** Le Dasein qui éloigne est celui qui laisse l'étant venir à l'encontre dans la proximité⁹⁵. Il est clair que l'éloigné ne consiste pas à tenir à distance, et ainsi il est lié au proche. Cette thèse est conforme à l'être qu'on est déjà et qu'on a à être. *Avec le Dasein comme être-au-monde, l'éloignement lui-même est donné pour la première fois.* Ce n'est pas seulement comme mode du Dasein, et qui plus est au sens opposé au proche, que l'éloigné doit être compris. Heidegger ne pose donc pas que l'éloigné prend la place du proche, du fait qu'étant des êtres-au-monde il faudrait maintenant repousser au lieu de rapprocher, comme si l'éloigné conservait son sens objectif, et demeurerait séparé de la proximité.

Le Dasein seul est l'é-loignant sur la base de son être au monde. *É-loigné veut donc dire faire disparaître le lointain, c'est-à-dire approcher, au sens où é-loigner veut dire en*

⁹³ « *la proximité n'est qu'un mode de l'éloignement.* » Heidegger *P. h, c.t.* § 25a, p 326-327.) Voir aussi : « la proximité n'étant qu'un mode de celui-ci [l'éloignement] » Heidegger *Ê. t.* § 22, p. 92.

⁹⁴ « Par é-loignement— le mot désignant un mode d'être du *Dasein* considéré en son être-au-monde — nous n'entendons pas quelque chose comme l'éloignement (proximité) ou même une distance, un écart. [...] Il désigne une constitution d'être du *Dasein* par rapport à laquelle le fait d'éloigner ou d'écarter quelque chose ne représente qu'une modalité déterminée, factice. » Heidegger *Ê. t.* §23, p. 94.

⁹⁵ « Le *Dasein* est essentiellement é-loignant, c'est-à-dire qu'il laisse à chaque fois, comme l'étant qu'il est, de l'étant venir à l'encontre dans la proximité. » Heidegger *Ê. t.* § 23, p. 94.

même temps approcher, puisque tout étant est celui du monde⁹⁶. De cette façon l'éloigné est lié au proche, ils se co-appartiennent. Le concept *éloigné* conserve son sens à la condition d'être inséparable de celui de *proche*. Le proche étant lié à l'éloigné il ne désigne plus un *ici* au sens objectif, de même que l'éloigné n'est plus un là-bas. Ils ne sont pas mélangés, c'est-à-dire que le proche l'est à partir de l'éloigné et l'éloigné à partir du proche. Il ne s'agit pas de rapprocher ce qui est loin, l'éloigné étant alors le plus loin, ni par conséquent que la proximité est ce qui est le plus proche. L'ici vers le là-bas ou encore le là-bas qui se rapproche de l'ici sont les expressions de cette vision.

En conclusion, le Dasein en tant qu'être auprès du monde (voir § 8. a) est certainement celui qui é-loigne, et on voit que l'éloignement est une détermination du Dasein comme être au monde. Mais en même temps, et c'est là notre interprétation, *se montre le sens ontologique de l'éloignement, à savoir que l'éloignement et la proximité sont liés*. Le rapport à l'être lui-même est aussi concerné. En effet, é-loigné veut dire que de l'étant est rencontré dans la proximité. C'est d'ailleurs parce que l'étant vient à sa rencontre que le Dasein en é-loignant fait disparaître le lointain. Le concept *prochain* demeure le fondement dans cette affaire. On peut dire que, puisque l'avenir est *devancement* et conséquemment un *déjà là*, l'é-loignement est *approchement* et aussi un *déjà là*. L'instant et le devancement sont liés de la même façon que la proximité et l'é-loignement le sont, à savoir ontologiquement. La proximité qui n'est plus un *ici* signifie que la spatialité est ontologique. La proximité et l'instant sont liés comme spatio-temporel ontologique.

Explicitons davantage la proximité et l'éloignement. Avant d'aborder ce qu'est la proximité, laquelle n'a pas le sens de ce qui est plus proche de nous, voyons comment l'éloignement n'est pas la distance. On a l'habitude de concevoir l'éloignement comme une distance, celle entre deux points. L'éloignement désigne alors le lointain. Le prochain est ce qui est à la plus petite distance de nous⁹⁷. Ce qui est éloigné est ce qui est à une plus grande distance de nous, comme quoi on rapproche ce qui est loin. *Proximité et éloignement sont ainsi séparés*, et l'éloignement qui se confond avec le lointain a pour effet que le prochain va se fondre avec le proche, c'est-à-dire avec le moi. *Le sujet est à la fois ce qui est proximité et ce qui rapproche*, comme s'il pouvait être fondé sur lui-même. Ceci donne lieu à bien des extravagances. Toutes les tentatives de distinguer sur le fondement du sujet la proximité et ce qui rapproche sont la conséquence de cette séparation de la proximité et de l'éloignement. De cette façon, on ignore le véritable rapport de la proximité et de l'éloignement. Pourtant, dira-t-on, n'est-ce pas un sujet qui en est le fondement, c'est-à-dire celui à partir duquel il y a préalablement *proximité et éloignement*? Or, précisément, le sujet enfouit sous lui ce rapport, en étant simplement le référent. Le rapport entre les deux est pris comme

⁹⁶ « E-loigner veut dire faire disparaître le lointain, c'est-à-dire l'être-éloigné de quelque chose, — approcher, » Heidegger *Ê. t.* § 23, p. 94.

⁹⁷ « Ce qui est « prochain », ce n'est absolument pas ce qui est à la plus petite distance « de nous ». » Heidegger *Ê. t.* § 23, p. 95. De même, ce qui est éloigné n'est pas ce qui est à une plus grande distance de nous, comme quoi on rapprocherait ce qui est loin.

évident du seul fait qu'il se fonde sur un sujet. La proximité n'est pas la plus petite distance entre deux lieux, faisant que l'éloigné se mesure à la proximité et inversement, la proximité à l'éloigné, l'ici sur le là-bas, mais la *proximité* et l'*éloignement* se co-appartiennent. Ainsi la distance n'est plus ce qui les réunit. Ce n'est pas que je me rapproche d'un point pour m'éloigner d'un autre point. On ne se rapproche pas de ce qui est loin, ou encore ce qui est loin ne se rapproche pas de nous, ce qui est du domaine de l'étant et du sujet. D'ailleurs, pas plus que l'avenir n'est ce qui est loin ou ce qui se rapproche de nous. Le proche et le lointain comme distances ne sont que la succession des *maintenants* et des lieux *côtes à côtes*. Il n'y a rien là qui peut montrer une appartenance. Toute distance est fondée sur la succession. Comme ce qui est éloigné n'est pas ce qui est à une plus grande distance de nous, selon lequel on rapprocherait ce qui est loin, alors, pour le Dasein, *éloigné* est rapprocher du fait que la proximité et l'éloignement sont déjà liés.

L'éloignement n'est pas distance, comme s'il indiquait le lointain. Au contraire, toute distance provient d'un éloignement, au sens où la proximité et l'éloignement sont liés, mais justement pas par la distance. L'éloignement n'a pas du tout le sens de la distance. Celle-ci est déterminée comme intervalle entre deux points, comportant une multiplicité de points eux-mêmes distants, les choses perdant ainsi leur caractère d'être, celui d'être-éloigné. Deux points qui expriment la distance sont comme deux choses, par exemple la table et la chaise. Celles-ci ne sont pas éloignées l'une de l'autre, car elles ne peuvent comme étants é-loigner. En effet, seul le Dasein est é-loignement, ou peut é-loigner. On ne peut concevoir le lieu ou le *là* du Dasein à partir de la distance, comme si la chaise pouvait être à distance ou éloignée de la table, ou la chaise était éloignée du Dasein. Car, celui-ci n'est pas dans un rapport de distance avec les choses et le monde. Étant donné que le Dasein seul peut é-loigner, la distance qui mesure le lieu du Dasein à partir de l'ici et du là-bas n'est pas concernée. Toute distance est ainsi déformation de l'éloignement⁹⁸. *La distance est ontologiquement fondée sur l'éloignement* (Entfernung), c'est-à-dire qu'elle n'a pu être découverte que s'il y a d'abord l'é-loignement, autant comme mode du Dasein que comme mode de l'être lui-même⁹⁹. C'est parce que l'éloignement n'est pas distance que des distances sont possibles. C'est seulement parce que le Dasein est é-loignant que des éloignements et des distances sont possibles. Toutefois, *c'est premièrement du fait que l'étant lui-même se découvre au Dasein que sont possibles des éloignements et des distances*¹⁰⁰. Or, cela signifie fondamentalement que de l'étant en général est découvert afin que le Dasein soit l'é-loignant. L'existentialité du Dasein est ainsi en rapport à l'être lui-même. Que seul le Dasein peut é-loigner et non que des choses sont éloignées les unes des autres, c'est en vertu de ce qu'il est auprès du monde, de sorte que, en contrepartie, de l'étant est rencontré dans la proximité. L'éloigné au

⁹⁸ « *la distance est un mode déficient de l'éloignement.* » Heidegger *P. h. c t.* § 25b, p 331.

⁹⁹ « L'é-loignement découvre l'éloignement. » Heidegger *Ê. t.* § 23, p. 94. Voir aussi : « la distance est bien plutôt fondée ontologiquement sur l'éloignement, » Heidegger *P. h. c t.* § 25a, p.327.

¹⁰⁰ « C'est seulement dans la mesure où de l'étant est en général découvert pour le *Dasein* en son être-éloigné que deviennent accessibles dans l'étant intramondain lui-même des « éloignements » et des distances par rapport à autre chose. » Heidegger *Ê. t.* § 23, p. 94.

sens d'approcher a un sens ontologique et il ne consiste pas à réduire une distance. Le nouveau sens de l'é-loigné, celui d'approcher qui concerne le Dasein, se vérifie aussi pour l'être-éloigné, lequel est rencontré chaque fois. On ne peut concevoir le Dasein ayant comme essence la proximité sans que l'étant soit rencontré, que l'être lui-même soit rapprochement¹⁰¹. C'est du fait que l'être en tant que ce qui *est* est le plus proche, mais en même temps le plus éloigné, que ce qui est ontiquement le plus proche et le mieux connu est ontologiquement le plus éloigné¹⁰². Par conséquent, l'éloignement et la proximité ne peuvent qu'être liés, à savoir sur le fondement de la proximité.

Que signifie maintenant la proximité, laquelle fonde l'éloignement ? Comme ce qui est éloigné n'est pas ce qui est à grande distance de nous, la proximité prend un autre sens que celui d'être le plus proche de nous. La proximité et l'éloignement n'étant pas séparés, mais liés sans être mélangés, *la proximité rapproche ce qui est loin, elle mène le proche à proximité tout en le maintenant dans l'éloignement*. La proximité garde son sens à la condition qu'elle ne soit pas séparée de l'éloignement. Elle conserve l'éloignement, elle ne le détruit pas, comme quand on réduit une distance, bien que la réduction ne soit jamais totale. Surmonter le lointain ne signifie pas qu'il n'existe plus ni qu'il soit réduit, et cela au moyen de la distance¹⁰³. Il ne signifie pas réduire une distance et amener à proximité, c'est-à-dire rapprocher ce qui est loin, lequel est là-bas, mais il a le sens d'amener le proche à proximité. Le Dasein est lui-même un être qui é-loigne, c'est-à-dire un être qui approche, s'il est exact qu'il ne s'agit pas de réduire une distance. L'é-loignement est la constitution existentielle du Dasein. Comme être au monde le Dasein est celui qui é-loigne, et é-loignant il ne rencontre jamais l'éloignement dans lequel il vit¹⁰⁴. Il est plutôt emporté par lui. Toutefois, il ne peut être é-loignant que s'il y a de l'étant rencontré dans la proximité. Ainsi, le proche qui est un mode du lointain, en vertu de notre être-au-monde, ne contredit pas que la proximité soit au fondement de l'éloignement au sens où elle mène le proche à proximité. Telle est la manière dont la proximité et l'éloignement sont liés. L'être est ainsi ce qui se montre. Il n'y a là rien qui rappelle la distance. Il s'agit bien de l'être de l'étant. La proximité est un déjà là, mais non pas un déjà là au sens de l'évidence objective, celle du plus proche, laquelle présuppose ce dont elle parle. C'est sur elle que se fonde l'éloignement, et non qu'elle soit le plus proche par rapport à ce qui est le plus loin.

La réduction des distances au moyen des nouvelles technologies (la mondialisation) n'est qu'une extension du monde ambiant et ne concerne pas le rapport de l'existant au monde lui-même, ni par conséquent l'être-avec ou la relation à l' "autre". Il y a certes

¹⁰¹ Heidegger ne dit-il pas à cette occasion dans une note que « L'être en tant que présence a la primauté. » Heidegger *Ê. t.* § 23, trad., Vézin p. 145.

¹⁰² « Ce qui est ontiquement le plus proche et le mieux connu est ontologiquement le plus lointain » Heidegger *Ê. t.* § 9, p. 55.

¹⁰³ « *Le Dasein lui-même est é-loignant* : le surmontement constant du lointain » Heidegger *P. h. c. t.* § 25b, p. 331. Ou encore : le Dasein vise au « dépassement de l'être-éloigné. » Heidegger *Ê. t.* § 23, p. 94.

¹⁰⁴ « *Le Dasein*, en son être-au-monde, se tient essentiellement dans un é-loigner. Cet é-loignement [...] le Dasein ne peut jamais le survoler. » Heidegger *Ê. t.* § 23, p. 96.

dépassement de l'être-éloigné par l'existant, mais il est secondaire au regard de celui fondé sur l'être au monde.

Heidegger dépasse l'opposition de la proximité et de l'éloignement, à savoir que le lointain est mesuré par le proche, ou, à l'inverse, le proche est mesuré par le lointain. Dans le second cas, l'ici est mesuré par le là-bas, c'est-à-dire que la proximité contiendrait le là-bas, à l'exemple de l'avenir où le présent serait gros de l'avenir. Dans les deux cas, la proximité et l'éloignement sont séparés et opposés. En d'autres termes, les deux propositions opposées « il n'y a pas de proximité sans éloignement » et « il n'y a pas d'éloignement sans proximité » reposent sur la distance et relèvent de l'étant. Par contre, la distance n'étant pas ce qui les relie, l'éloignement et la proximité se co-appartiennent, autant comme mode du Dasein que mode de l'être lui-même. La proximité n'est pas un « déjà là » au sens d'être le plus proche, car, dans ce cas, elle est corrélative de la présence fixe. La proximité fonde l'éloignement, mais en tant qu'elles sont toutes les deux liées. Comme l'avenir est un *déjà là*, la proximité est aussi un *déjà là*. Le Dasein n'est pas un sujet qui se confond avec la proximité en tant qu'il serait lui-même ce qui mesure toute distance, comme on l'a dit plus haut.

Pour terminer, examinons ce que signifie exactement la proximité pour un être au monde. Rappelons qu'il ne s'agit pas de faire une analytique du Dasein quant aux concepts d'éloigné et de prochain, mais de dégager le sens ontologique de ces concepts. Comme l'é-loigné surmonte le lointain, il se produit un espace de jeu entre le "là-bas" et le Dasein, que nous appelons le monde ambiant. En d'autres termes, le Dasein étant é-loignant, il se meut constamment dans un monde ambiant¹⁰⁵, ce qui implique qu'il est un être au monde. C'est pourquoi nous voyons ou entendons en dépassant ce qui est le plus proche de nous. Non pas au sens classique de dépasser l'ici vers le là-bas ou, à l'inverse le là-bas vers l'ici, mais en tant que l'éloigné et la proximité sont déjà liés. Si c'est le cas, c'est que l'éloigné est donné, et que la proximité mène le proche à proximité tout en le maintenant dans l'éloignement. Il y a un espace de jeu, lequel n'a rien à voir avec un espace plus proche, toujours calculé par la distance à partir du moi. Le monde ambiant n'est pas un monde plus proche, comme on l'interprète souvent, mais est celui d'un être-au-monde, et ainsi il y a un espace de jeu, au sens indiqué. *Le prochain n'est pas ce qui est à la plus petite distance de nous, mais ce qui est éloigné de la portée d'une atteinte*¹⁰⁶. La « portée d'une atteinte » n'a pas ici le sens de la distance, surtout pas de la proximité qui contient le là-bas, mais celui du saut. Par exemple, quand je marche sur le trottoir à la rencontre d'un ami, le trottoir qui semble le plus proche est en fait plus éloigné que l'ami qui semble plus loin. Aussi, à propos de la vision, ce n'est pas que notre vue porte au loin, la portée naturelle de notre vue pour ainsi dire, mais que

¹⁰⁵ « Parce que le *Dasein*, en tant qu'être-au-monde, est é-loignant, il se meut constamment dans « un monde ambiant » éloigné de lui au sens d'un certain espace de jeu. » Heidegger *P. h. c. t.* § 25b, p. 336. Voir aussi : Le Dasein étant é-loignement « l'usage se tient toujours dans un « monde ambiant » à chaque fois é-loigné de lui à l'intérieur d'un certain espace de jeu. » Heidegger *Ê. t.* § 23, p. 95.

¹⁰⁶ « Le « prochain » consiste bien plutôt dans ce qui est é-loigné de la portée d'une atteinte, d'une saisie, d'un regard. » Heidegger *Ê. t.* § 23, p. 95.

nous voyons au-delà de ce qui est le plus proche de nous. Tel est le sens ontologique de la proximité. Par exemple, des lunettes qui aident à mieux voir, qui sont si proches de moi par la distance, sont si peu à proximité de moi que le tableau sur le mur est effectivement plus proche qu'elles¹⁰⁷. Il en va de même dans toute vision normale. Ce n'est pas que dans ce cas nous mesurons le prochain à partir du plus proche et du plus éloigné, mais que l'éloigné et le proche ou le prochain étant liés, la proximité rapproche ce qui est loin. *Dans toute vision la proximité rapproche ce qui est loin, c'est-à-dire que nous voyons au-delà de ce qui est le plus proche de nous.* En d'autres termes, « la proximité rapproche ce qui est loin » a un sens ontologique à la condition d'avoir compris que le prochain n'est pas ce qui est le plus proche. Le prochain n'est pas le plus près, comme l'éloigné n'est pas le plus loin. Ces exemplifications confirment que la proximité et l'éloignement se co-appartiennent, c'est-à-dire que la proximité fonde l'éloignement. *Le mur ne serait pas plus proche que les lunettes si la proximité ne fondait pas l'éloignement, s'il est exact que toute distance est abolie.* Ce n'est pas que le mur semble plus proche que les lunettes du fait que la vision porte au loin, sur la base de la distance, ce qui définit encore la proximité comme ce qui est le plus proche de nous. Répétons-le, **la proximité qui fonde l'éloignement n'a pas le sens de ce qui est à la plus petite distance de nous, et est ainsi pleinement ontologique.** Encore une fois, cela n'a rien à voir avec une distance spatiale, et c'est pourquoi il s'agit du sens ontologique. De ce qui est prochain ou lointain, seule la préoccupation du Dasein en décide, celle de l'être qui est auprès des choses. Celui-ci est toujours dans une préoccupation. L'ambiant comme espace de jeu confirme le Dasein comme être au monde. Mais en même temps le sens de la proximité étant ontologique, l'être est en cause, celui de l'être-proximité.

L'ici du Dasein ne désigne pas le plus proche, mais le *auprès de...* d'un être auprès du monde. Là est l'essentiel. Le Dasein comprend son *ici* à partir du là-bas du monde ambiant, étant toujours préoccupé à partir du là-bas-à-portée-de-main. Bref, il revient du là-bas vers son *ici*¹⁰⁸. En effet, le Dasein qui éloigne rapproche en vertu de son être au monde. *Le Dasein est toujours déjà à l'extérieur, il n'a pas besoin de sortir de lui-même pour cela, puisqu'il ne peut jamais être hors du monde*¹⁰⁹. *Le toujours déjà à l'extérieur de l'être au monde fonde tout é-loigner.* Ce dernier du point de vue ontologique-existential n'a absolument rien à voir avec la distance. L'éloignement et la proximité sont des concepts herméneutiques, vu l'espace de jeu.

Autant l'avenir comme déjà là fonde *l'instant*, autant la proximité qui n'est pas le plus proche fonde *l'ici* du Dasein, lequel n'est plus une fixité. La proximité comme *déjà là* rend possible le *là*, le *être là* du Dasein, tout comme l'avenir est un *déjà là* et rend possible tout pouvoir-être. Le « en avant » ne désigne pas un « maintenant pas encore,

¹⁰⁷ Exemples de Heidegger. *Ê. t. § 23*, 95.

¹⁰⁸ « Son *ici*, le *Dasein* le comprend à partir du là-bas du monde ambiant. » Heidegger *Ê. t. § 23*, p. 95. Ou encore : « le *Dasein* n'est de prime abord jamais *ici*, mais là-bas, et c'est depuis ce là-bas qu'il revient vers son *ici* » *Ê. t. § 23*, p. 95.

¹⁰⁹ Voir plus loin l'exemple de l'escargot.

mais plus tard », mais la source de tout avenir. À son tour, la proximité ne désigne pas davantage un « pas encore proche, mais plus loin », du fait que le prochain n'est pas le plus proche, quant au lieu spatial. Le prochain est ce qui est éloigné de la portée d'une atteinte. L'existentialité du Dasein nous montre le sens fondamental et ontologique des concepts d'éloignement et de proximité. Là est notre but.

Contrairement à ce qu'on croit, l'éloignement ne s'estime pas à partir du prochain, du plus proche. On peut certes le croire, mais cela demeure une perspective ontique. Naturellement, il ne s'agit pas simplement de lier le prochain et le lointain dans un ensemble, comme on serait tenté de le faire. On ne dit là encore rien, et surtout on abandonne toute ontologie. En fait, *la proximité et l'éloignement ne sont pas séparés; l'un ne va pas sans l'autre, c'est-à-dire qu'ils s'appartiennent sans se confondre jamais. En ce sens, la proximité rapproche ce qui est loin tout en le conservant dans l'éloignement, comme le montre l'exemple des lunettes.* Tel est leur lien ontologique. Par contre, l'éloigné mesuré par le prochain, ou l'inverse, exige que l'éloignement soit d'abord séparé de la proximité afin qu'ils ne se mélangent pas. Au contraire, cette séparation elle-même entraîne qu'ils seront mélangés dans leur union, sous la forme du prochain qui est le plus proche et l'éloigné comme le plus loin. C'est leur séparation en deux parties détachées qui crée l'ontique sans l'ontologique. Nous voulions montrer que la proximité est un *déjà là* afin que nous voyions que la question de l'être est inséparable de l'existentialité du Dasein. C'est pourquoi nous avons délaissé une analyse du Dasein comme l'é-loignant, lequel pose l'existentialité du Dasein comme telle, quoique sur le fondement de la proximité.

Il peut sembler répétitif, ou encore d'ordre formel, de poser la proximité comme n'étant pas le plus proche, car le plus près n'est-il pas déjà une proximité. Ou encore l'éloignement n'est-il pas identique au lointain, car l'éloigné n'est-il pas ce qui est loin ? Mais là est précisément la tautologie. Car, seul un être hors du monde et éloigné des choses selon la distance peut confondre la proximité avec le plus proche et l'éloigné avec le lointain. Par contre, n'étant pas des êtres hors du monde, la distance à partir d'un point fixe comme le sujet n'est pas ce qui décide de la proximité et de l'éloignement. Il faudra donc déterminer l'éloigné par autre chose, et aussi la proximité par autre chose que le près de moi, à savoir qu'en tant qu'elle rapproche ce qui est loin elle fonderait l'éloignement. Le prochain ne s'oppose plus au lointain comme lorsqu'il est un point de référence.

Des choses certes sont éloignées de nous et elles le demeurent, mais cela n'explique absolument pas le rapport à ce qui est loin. *Les choses qui sont loin ne sont pas à confondre avec le rapport que l'on a avec ce qui est loin.* L'étant dans ce cas n'est pas l'étant dans son être.

Faisons une dernière remarque pour terminer ce point. Le délirant est-il celui qui n'a plus de rapport aux choses, celui qui est distancé d'elles ou, à l'inverse, est-il pris en elles ? Il serait dans ce cas sans monde. N'est-ce pas plutôt qu'il est incapable d'é-loigner ? Pour lui *lointain* et *prochain* se confondent, il ne les distingue pas. Il prend le

là-bas pour l'ici et inversement l'ici pour le là-bas, mais non pas parce qu'il a perdu l'ici, le plus près, mais parce qu'il ne peut é-loigner. Ne pouvant é-loigner, il ne peut rapprocher. Ce n'est pas qu'il prend l'ici pour un là-bas parce qu'il n'a plus de proximité, mais seulement une distance. Par rapport à quoi cette distance existerait-elle ? Il ne perd jamais la proximité, il n'a pas perdu son rapport au monde. Ne pouvant é-loigner, le délirant n'a pas perdu le lointain et la proximité, mais il les mélange, de sorte que pour lui ils sont le même, tout à fait comme il ne distingue pas, mais mélange, absence et présence, étant halluciné. Prenons un exemple. Aussi longtemps que, dans le cas de la double personnalité (l'étrangleur de Boston), celui-ci n'a pas fait la jonction entre ses deux personnalités distinctes, le candidat ne tombe pas dans la folie et peut fonctionner normalement. Car, l'une ne sait pas ce que l'autre fait. Dès que la jonction se fait, à la suite d'une circonstance, il tombe irrémédiablement dans la folie. C'est dire que le mélange conduit à la folie. Si c'était uniquement une question de distance, il ne pourrait, ayant perdu la proximité, fonctionner normalement. Il ne suffit pas d'affirmer simplement qu'il fonctionne normalement car il n'est pas conscient de son état, ce qui relève du sujet, alors qu'il s'agit d'un étant dans son être, de la présence au monde.

§7. Le Soi du Dasein

a) Le Soi n'est pas un soi possessif.

On ne perd que ce qu'on a déjà.

La perte à l'origine de l'existence.

Le vrai et le faux.

La structure recouvrement-découvrement du Soi.

Le Dasein n'est jamais total.

Le Soi comme déterminé et l'intentionnalité.

Le Soi comme identité dans l'idéal est une contradiction.

Voyons quelque peu le Soi du Dasein en fonction de son sens ontologique. Le Soi est l'étant dans son être et non un soi possessif, comme on l'a vu. On a à être l'être qu'on est déjà. *Le Soi comme un moi est un étant sans l'être.* L'identité du moi propre qui passe pour le Soi ne correspond pas du tout à un étant dans son être. Le Soi qui parvient au Soi-même n'est ni un idéal ni un moi identitaire, il est un phénomène en phénoménologie. N'étant pas l'identité d'un moi, il n'est donc pas ce qu'il devient. En d'autres termes, le Soi n'est possible que si on l'envisage comme un être qu'on est déjà et qu'on a à être, c'est-à-dire en dehors de la possession d'un moi. Voyons maintenant *comment* le Soi que chacun de nous est en son être se manifeste.

Premièrement, en admettant que le Soi n'est pas un soi possessif, ne faut-il pas cependant qu'il se perde lui-même lorsqu'il n'est pas lui-même ? Au contraire, le Soi ne se perd jamais, s'il est exact qu'on ne perd que ce qu'on a déjà¹¹⁰. Cette thèse tout à fait fondamentale en phénoménologie signifie que le Soi est là, mais il est recouvert, c'est-

¹¹⁰ « S'être perdu ou ne s'être pas encore gagné, il ne le peut que pour autant que, en son essence, il est un *Dasein authentique* possible » Heidegger *Ê.* t. § p. 54.

à-dire que le plus souvent le Soi est recouvert. D'ailleurs, peu d'hommes, dit-on, parviennent au Soi-même, même ceux-ci y parviennent peu souvent. Mais entendons-nous bien, le Soi est recouvert parce qu'il est déjà là. Nullement que le recouvrement voudrait dire qu'il est un phénomène qui se cache, ayant quelque chose derrière lui ! Il n'y a rien derrière le phénomène. C'est pourquoi le recouvrement est le phénomène qui n'a jamais été découvert, ou bien il est celui qui est retombé dans le recouvrement. Ainsi le Soi qui ne s'est jamais découvert, mais qui peut l'être du fait qu'il est recouvert, ou le Soi qui l'a été, mais qui se perd à nouveau. La perte signifie autant la retombée dans le recouvrement que ce qui n'a jamais été mis à découvert. *Car s'il n'y avait pas de perte à l'origine de l'existence, le gain ne serait pas possible, le vrai ne serait pas possible. Mais cela ne signifie pas que la perte est le signe qu'il y ait un absolu. Au contraire, il ne peut y avoir de perte qu'il s'il y a un déjà là.* Voilà qui fait toute la différence.

Faisons la remarque suivante. On ne perd que ce qu'on a, c'est-à-dire que ce qu'on a gagné ou pouvons gagner. Si tel est le cas, la perte est un *tout* et ne se perd pas. Cela ne signifie donc pas qu'elle est moindre par rapport au gain, comme l'erreur par rapport à la vérité, le faux par rapport au vrai. En d'autres termes, de telle façon que la perte reposerait sur le gain au sens où le gain est un absolu. Par exemple, toute perte est inférieure au gain, et le gain devient un absolu ou un être en général. Ce n'est pas ainsi que le rapport entre la perte et le gain est à comprendre. *Toute perte est égale au gain*, à savoir qu'elle n'est pas moindre, comme si le gain lui était supérieur ou était en dehors d'elle. *Les pertes sont les manifestations de l'être qu'on est déjà, comme tout gain est l'être qu'on est déjà et qu'on a à être. On ne perd que ce qu'on a, comme on ne gagne que ce qu'on a déjà, au sens de l'être qu'on est déjà.* Il y a donc une perte à l'origine de l'existence qui n'est pas un amoindrissement, faisant que le Soi n'est pas une possession, mais, au contraire, elle désigne la possibilité, la possibilité de tout gain. Cette non-possession n'a pas le sens d'un soi idéal qui aurait dû se posséder, ce qui précisément est un amoindrissement. *Le gain est possible seulement s'il y a une perte au départ, laquelle n'est jamais moindre que le gain. Cette perte est la chance de l'existence. L'être lui-même n'est donc pas un absolu, c'est-à-dire que l'existant est en rapport à l'être.* Voilà comment l'existentialité du Dasein nous renseigne sur l'être lui-même. Par contre, l'absence de l'être lui-même, par exemple en voyant un simple rapport entre les gains et les pertes, entraîne qu'il n'y a plus du tout d'union entre eux. *Lorsque la perte repose sur le gain, seulement ainsi toute perte est égale, et non moindre, au gain.* Les pertes et les gains qui sont corrélatifs sont conciliables avec le fait que la perte repose sur le gain.

Le vrai et le faux sont corrélatifs et cela implique que l'erreur repose sur la vérité. Il ne manque alors que la vérité comme une et la même en tant qu'elle se manifeste telle qu'elle est chaque fois. L'erreur et la vérité sont des manifestations de la vérité comme une et la même. Il n'y a pas d'erreur sans vérité, comme il n'y a pas de perte sans gain, au sens où la vérité est un fondement. Distinguer la vérité et l'erreur suppose que la vérité est déjà le fondement. Étant donné que la perte n'est pas inférieure au gain, la perte (ou l'erreur) est un tout et le gain (ou le vrai) est aussi un tout. Ils sont des tous

corrélatifs et ainsi ils ne se mélangent pas. La perte qui repose sur le gain, selon nous, démontre sans nul doute que l'existentialité du Dasein est inséparable de la problématique de l'être lui-même.

Le Soï qui est la plupart du temps recouvert¹¹¹ est l'étant en son être, dans ce cas-ci de l'étant vu de manière ontico-ontologique. Le Soï étant de prime abord recouvert signifie qu'il ne peut se perdre que s'il est déjà tel qu'il est. Pour sa part, le Dasein qui se découvre, à savoir le Soï qui est lui-même, est aussi une possibilité fondée sur l'être qu'il est déjà. *On n'a pas besoin de poser quelque chose derrière le phénomène en guise de déjà là. Là est le cercle existential-ontologique du Soï du Dasein.* Ainsi, le Soï comme déjà lui-même ne signifie pas qu'il l'est toujours. Au contraire, la plupart du temps il n'est pas lui-même. Le Soï n'est certes pas un idéal, et il n'y a pas de pétition de principe à admettre un Soï comme déjà lui-même. Au contraire, c'est la seule manière d'être possible et compréhensible. Que l'on puisse affirmer de telles propositions à propos du Dasein, cela signifie qu'il est déjà découvert factivement, et que cette découverte est possible sur le fondement de l'être qu'il est déjà. Il ne s'agit pas d'un sujet. Par conséquent, le *ne pas être* Soï-même repose sur le Soï-même, le manque du Soï, sur l'être qui est déjà lui-même.

Toute perte est une privation. Il ne peut y avoir privation du Soï que s'il y a le Soï au fondement. Une perte est possible, comme la "perte" du Soï, mais toujours sur la base de celui-ci. Elle est donc un recouvrement du Soï. *Le ne pas être soi-même se fonde sur le lui-même dans le cas du Soï.* La négation repose ici aussi sur la position. La structure recouvrement-découvrement du Soï est impliquée dans le Soï comme lui-même. On n'a pas besoin de poser un idéal pour éviter la possession absolue comme lorsque le Soï est une identité.

De même que la perte repose sur le gain pour le Dasein, à moins qu'il ne soit au départ la négation de lui-même, de même toute négation repose sur la position. En d'autres termes, *la négation ne peut être simplement liée à la position. La négation du Dasein par lui-même suppose d'abord qu'il existe. C'est sur le modèle du Dasein que la négation repose sur la position.* Nier ne fait pas disparaître la position. Que la perte qui repose sur le gain pour le Dasein vaut également pour la négation elle-même, laquelle a alors un sens onto-phénoménologique, confirme que le Dasein est en rapport à l'être lui-même.

Cependant, l'être qu'on est déjà ne s'identifie pas à l'individu que chacun de nous est. Heidegger l'exprime par l'excédent, le « *ne pas être encore quelque chose* »¹¹², lequel est lié au Dasein qui n'est jamais total. On ne peut être jamais *tout* l'être qu'on est et qu'on a à être. L'excédent n'est pas celui propre à un individu, n'étant pas celui propre à un moi dans l'idéal. La non-totalité s'exprime par un excédent. La totalité du Dasein se heurte à la question de son inachèvement, c'est-à-dire à la possibilité de l'impossibilité de la mort. La mort en tant qu'être-pour-la-fin est la totalité du Dasein.

¹¹¹ « le Dasein, de prime abord et le plus souvent, *n'est pas lui-même.* » Heidegger *Ê. t.* §25, p. 101.

¹¹² Heidegger *Ê. t.* § 45, p.174.

L'excédent est un faire défaut et en cela il rejoint la perte au départ, laquelle rend possible le gain. En effet, l'excédent ouvre la possibilité comme la perte à l'origine est possibilité. La mort, certes, est la possible impossibilité, pourtant, en liant la totalité du Dasein à son existentialité elle dépend aussi de son rapport à l'être lui-même. Heidegger ne pourrait qualifier le Dasein comme ayant toujours un excédent, et par conséquent la levée de cet excédent comme étant l'anéantissement du Dasein¹¹³, si la mort comme telle n'était pas son origine. Il faut avouer cependant en ce qui concerne la mort que l'auteur ne parvient pas à la mort comme telle, en tant que déjà là.

Il n'est pas vrai que le Soi est celui qui est déjà là seulement au sens général du terme, c'est-à-dire qu'une indétermination permettrait que l'on devienne le "soi" qu'on est déjà. Car, sans cette indétermination à la base, croit-on, on ne pourrait sans contradiction devenir un soi. C'est pourtant l'inverse qui est vrai. Il est déterminé. *Le cercle existential-ontologique du Soi du Dasein remplace ici le déjà là du Soi reçu comme une évidence, en tant qu'indéterminé.* Répétons-le : le Soi ne peut avoir à être que ce qu'il est déjà; bref, il ne peut être que ce qui est déjà. *Toutes les possibilités en tant que déjà là sont déterminées et là est la seule façon de pouvoir devenir l'être qu'on est déjà.* On doit tirer la conséquence suivante. Un sujet avec ses capacités ou intentionnalités ne peut rendre compte des possibilités, lesquelles sont fondées dans l'être lui-même. La possibilité n'est pas celle d'un sujet, mais d'un étant dans son être. L'être qu'on a à être et qu'on est déjà permet d'éliminer l'indétermination à la base, et ainsi on n'a plus besoin de l'intentionnalité. En effet, celle-ci reposait sur cette indétermination. La véritable transcendance se révèle alors. *Une intentionnalité ne peut donc se substituer d'aucune façon à la transcendance.* Toute intentionnalité, quelle qu'elle soit, ne peut fonder une transcendance. L'être est le premier transcendant, de même que le Dasein est un transcendant (l'être qu'on a à être et qu'on est déjà)¹¹⁴, chacun de nous étant déjà l'être qu'il est. Le Soi du Dasein comme être qu'on est déjà montre le Dasein comme une totalité. Certes, une totalité inachevée aux yeux de Heidegger, mais totalité quand même. Il est clair que la proposition *avoir à être l'être qu'on est déjà* qui se fonde dans la structure *recouvrement-découvrement* (recouvert au sens de ce qui n'a jamais été découvert) n'a rien de commun avec une subjectivité et intentionnalité. La transcendance du Dasein qui ne doit rien à l'intentionnalité la met certes en rapport à la transcendance de l'être lui-même. Chacun de nous est un Dasein, mais, non à l'inverse, que le Dasein soit un individu.

En résumé, on ne peut opposer la perte de Soi à la possession du Soi en fondant celui-ci sur une identité dans l'idéal. *La fondation dans un idéal est l'aveu que le Soi ne peut se posséder lui-même sous la forme du moi.* Là est la véritable contradiction. Ce Soi fait qu'on adopte l'être qu'on est comme un moi possessif ou un sujet, et qu'on pose un être indéterminé à l'origine. Par contre, ce qui nous semble être un paradoxe, à savoir que le

¹¹³ « La levée de l'excédent d'être signifie l'anéantissement de son être. » Heidegger *Ê. t.* §46, p. 176.

¹¹⁴ « L'être est le transcendant *par excellence*. La transcendance de l'être du *Dasein* est une transcendance insigne, dans la mesure où en elle réside la possibilité et la nécessité de la plus radicale *individuation*. » Heidegger *Ê. t.* §7c, p. 48.

Soi est déterminé, est en réalité la seule possibilité. Tel est l'existant dans son rapport à l'être lui-même. En effet, l'être qu'on est comme un moi possessif nous contraint à poser le Soi dans un idéal, ou en général, pour rendre possible l'identité du moi, afin d'éviter la contradiction. Cette dernière est aussi cachée sous le concept de devenir compris comme succession, devenir qui sert alors de contrepoids à l'identité du moi. L'écoulement propre au devenir indique que le moi est à la fois une identité et une différence. C'est ce que nous admettons la plupart du temps et que nous appelons un « sujet concret » ou le concret, alors qu'il s'agit simplement de l'idéalité posée dans un devenir et à l'infini. Soulignons-le, le concept de « devenir » ontologiquement n'a pas le sens de déroulement, mais celui du devenir de la source. Il ne peut donc servir à expliquer le passage de la perte au gain, et inversement, pour ensuite les lier ensemble. Au contraire, la perte repose sur le gain et sur cette base on explique le devenir.

Ce que nous appelons du nom d'homme dans le concret est basé sur un devenir à l'infini, lequel cache le *Soi* sous l'identité du *moi* au moyen de l'infini, ce dernier permettant de poser l'identité dans l'idéalité. Bref, l'identité du *moi* est contrebalancée par l'idéalité. C'est là de l'existential, de l'étant vu simplement ontiquement. L'étant sans son être, ou sans l'être qu'il est, en est la source. Au contraire, la structure recouvrement-découvrement offre l'avantage de rendre compte de l'être qu'on est déjà et qu'on a à être sans faire appel à une telle idéalité. *Il suffit de saisir qu'on ne perd que ce qu'on a déjà gagné ou qu'on peut gagner, c'est-à-dire que la perte repose sur le gain, que toute perte n'est pas moindre mais égale au gain. Ainsi on n'a pas besoin de l'idéalité pour obtenir le véritable Soi.* Le concret et l'existence concrète dont on parle habituellement impliquent toujours l'idéalité, étant confirmés par le devenir comme succession. La réalité a besoin de son opposé l'idéalité. Toute conception de l'homme ou de l'existence qui prétend être « concrète » est fondée sur le devenir de l'existence comme une succession à l'infini, c'est-à-dire sur le temps présent et le lieu comme une suite de *maintenants*. L'étant dans son être, ou l'être qu'on a à être et qu'on est déjà, ne s'accorde pas avec un devenir de l'existence à l'infini. Le besoin au départ de nier le *Soi lui-même* au profit de l'idéalité du *Soi* comme position signifie que la négation, dans le cas du *Soi* également, s'oppose à la position, alors que toute négation repose sur une position. En d'autres termes, *seule la négation du Soi comme lui-même permet de poser la possession du Soi dans une idéalité, tout à fait comme la négation permet de poser un sujet qui existe dans le monde, plutôt qu'un être au monde.* Seul un être en dehors du monde a besoin d'une négation qui ne repose pas sur une position. La possibilité que le *Soi* se montre repose alors sur la négation de l'être qu'on est déjà, ce qui est absurde.

- b) Suite : L'opposition entre « on devient ce qu'on est »
 et « on est ce qu'on devient » est dépassée.
 L'existence n'est pas un devenir, mais un être.
 Le *Soi* est le comment d'un exister.

Heidegger dépasse, pour la première fois, l'opposition entre « on devient ce qu'on est » et « on est ce qu'on devient » avec la proposition « l'être qu'on a à être et qu'on est déjà ». Les deux propositions posent l'identité du moi au départ qu'il faut

contrebalancer par l'idéalité. C'est la fin du sujet et du moi qui jusque-là étaient le centre. Le retournement du moi possessif qui a besoin de l'idéalité en « l'être qu'on a à être et qu'on est déjà » est décisif. Il montre que l'existentialité du Dasein est en rapport à l'être lui-même. Précisément, l'existant comme l'être qu'il est déjà, à savoir le Soi comme déterminé, indique qu'il est en rapport à la transcendance de l'être lui-même. Mettre à découvert ce qui est déjà là, cela explicite bien l'être qu'on est et qu'on a à être. Ainsi la proposition propre à Nietzsche ¹¹⁵, « Deviens ce que tu es ¹¹⁶ », est compréhensible de manière phénoménologique. Ce n'est pas qu'on est ce qu'on devient, c'est-à-dire le faire, puisque l'existence n'est plus séparée de l'être. L'être qu'on est et qu'on a à être exprime désormais l'être du Dasein. *Devenir soi-même est pouvoir être l'être qu'on est déjà*. Cette phrase a certes un sens existentiel, mais elle doit aussi être prise en rapport à l'être lui-même, l'être qu'on est déjà et qu'on a à être étant le sens ontologique de l'existant.

Notons ceci à propos de ce que nous avons posé plus haut concernant l'avenir comme déjà là. Nous savons maintenant que l'avenir comme ce qui est *devant soi* s'allie à l'identité du *moi* dans l'idéalité. Le Soi est l'être-en-avant de soi, il n'est jamais un « devant soi », comme dans le cas de l'identité d'un moi ¹¹⁷. L'être qu'on a à être et qu'on est déjà n'est jamais un *devant soi*.

Apportons maintenant un mot sur le Soi et l'existence. Le devenir comme succession montre que l'existence est la plupart du temps conçue comme indépendante, ce que nous appelons le concret, alors qu'au sens véritable elle est un être. *Le Soi n'est pas ce qui subsiste à travers le devenir ou le changement*. La substance est traditionnellement ce qui est au fondement de toute existence, laquelle est changement. Or, l'existence n'est pas un devenir, celui de la succession. Le Soi à comprendre est celui de l'existence du Dasein, c'est-à-dire qu'il est à chaque fois et constamment *le Soi d'un exister*, jamais une identité, l'identité d'un moi mesuré par un moi dans l'idéal. Le Soi du Dasein est dans chaque moment où il est lui-même, un *exister*. De même que chaque comportement du Dasein est un exister, de même toute *existence* est un être, et ainsi est en rapport à l'être lui-même. Traditionnellement, le soi subsistant est ce qui empêchait la perte, celui qui subsiste après le passage du changement. Cette méconnaissance de la perte exigeait de trouver un référent. Le soi qui subsiste est en réalité un soi qui n'en est pas un, mais qui est un résidu

¹¹⁵ Nietzsche qui combat la métaphysique, laquelle tente de fixer le devenir, et ainsi qui oppose le devenir et l'être, cherche un devenir qui rejette toute fixation, malgré qu'il vise encore un devenir selon un déroulement. Aussi dit-il en parlant de l'opposition en métaphysique : « Ce qui est ne devient pas; ce qui devient n'est pas. » Nietzsche *C. d. I.* p. 75. Il refuse net cette opposition. Le devenir sans finalité, voilà ce que poursuit Nietzsche. « Je cherche une conception du monde qui rende justice à ce fait : le devenir doit être expliqué sans avoir recours à ce genre d'intentions finalistes : il faut que le devenir apparaisse justifié à tout instant. » Nietzsche *F. P.* p. 233. Un peu plus loin : « Il faut que le sens du devenir soit à tout instant accompli, atteint, achevé. » p. 236. Le devenir est à justifier à tout instant; voilà un acquis important. Toutefois, le devenir est encore vu comme un infini.

¹¹⁶ Heidegger *Ê. t.* § 31, p. 120.

¹¹⁷ Le Soi-même « est déjà caractérisé ontologiquement par l'être-en-avant-de-soi » Heidegger *Ê. t.* § 41, p. 148. Et jamais par un « devant soi ».

des multiples changements successifs, c'est-à-dire qu'il est "construit". De la même façon, l'existence n'est pas une suite de changements, mais elle est en rapport à l'être lui-même. La présence étant une suite de mainteneants, le soi devient à son tour un soi permanent. Cette permanence du soi laisse entrevoir son dédoublement, c'est-à-dire un soi subsistant va permettre qu'on réfléchisse sur lui. C'est l'introduction d'une conscience du soi, un soi qui se connaît lui-même. À cause de cette subsistance du soi le changement à lui seul pouvait expliquer facilement la perte du soi. Mais un soi subsistant n'est pas un véritable Soi, et dans ce cas la perte du Soi est fondée dans le devenir se déroulant à l'infini.

Il est clair que le Soi d'une existence en tant que véritable exclut tout dédoublement de celui-ci, puisqu'il est à chaque moment le Soi d'un exister. Le Soi est le *comment* d'un exister. Quant à la conscience du Soi, elle est aussi inséparable de l'exister. *Être conscient est le comment d'un exister*. Par contre, le soi subsistant ménage une place pour un soi personnel. Selon la perspective ontologique, il n'y a pas de place pour un tel soi. Tout soi qui n'est pas le Soi d'une existence, peu importe lequel il est, est celui d'un étant. Tout soi personnel est celui d'un étant, alors que le Soi de l'existence, qui est le *comment* d'un exister, est celui d'un étant dans son être, à savoir le Dasein. En d'autres termes, *aussi longtemps que l'on n'a pas vu la différence de l'étant et de l'être, on est contraint de séparer le Soi en un soi existant et un soi subsistant qui ne change pas*. Or, le Soi qui est le comment d'un exister n'est pas séparable de lui-même. La différence de l'étant et de l'être s'exprime par l'étant dans son être, nullement par un dédoublement de l'étant et de l'être. Ainsi, toute tentative de faire du Soi un soi qui se saisit lui-même, qui saisit son existence constamment changeante, en posant que l'existant saisit son existence en devenir, relève de l'étant qui cherche à s'expliquer par lui-même. Il y a là une absurdité. Un sujet est donc toujours aux prises avec le changement et la fixité passant de l'un à l'autre. Par exemple, on dira que le fleuve est un flux et en même temps il est fixe. N'est-ce pas l'eau du même fleuve qui s'écoule ? dit-on. C'est ainsi que l'on interprétera la proposition d'Héraclite : « on ne descend pas deux fois dans le même fleuve ». Il n'est pas le même fleuve, vu l'écoulement du temps, et pourtant il est le même, autrement nous ne pourrions pas savoir qu'il s'agit du même, dit-on. Au contraire, le devenir est celui de la source au sens du *déjà là*, et ne peut être un déroulement que l'on se doit de capter. Le devenir est inséparable de la source et provient d'elle. Le flux du fleuve est inséparable de la source.

Le *Soi lui-même* qui n'est pas un subsistant et un permanent le met en connexion directe avec l'être lui-même. De la même façon, l'existence qui n'est pas un devenir à l'infini, mais un être est en rapport à l'être lui-même. Nous ne faisons ici que mettre en place les éléments. Le propos de ce texte n'est pas d'explicitier le rapport de l'existence et de l'être lui-même.

c) Indication concernant le Soi du Dasein appliqué en psychologie.

Nous n'avons pas à chercher plus longtemps, nous avons tous les éléments qu'il faut pour une philosophie phénoménologique, et, si l'on veut pour une psychologie onto-phénoménologique possible. Le Soi qui n'est pas lui-même étant une privation du Soi

comme lui-même, en tant que la perte repose sur le gain, il y a disparition du soi personnel dans une véritable psychologie. Un soi personnel ne peut jamais dépasser une psychologie individuelle. Toute psychologie basée sur une analytique du Dasein s'éloigne complètement d'un soi personnel, quelle que soit sa forme. Car ce dernier demeure toujours le soi d'un étant. Toute tentative pour marier le devenir et la fixité est vouée à l'échec, et ne fait que recouvrir l'idée que le devenir est celui de la source.

Le Soi comme l'être qu'on à être et qu'on est déjà ne se construit pas, il se découvre. Il peut donc être recouvert ou dissimulé. Il l'est même au départ. Comme on le sait, le recouvrement est de deux sortes : le Soi est recouvert en tant qu'il n'a jamais été découvert, ou bien il est recouvert après avoir été déjà découvert. Il peut donc demeurer recouvert longtemps ou même à jamais, quoiqu'il ait toujours la possibilité d'être découvert. Mais qu'en est-il de ceux qui ne peuvent absolument pas mettre à découvert, c'est-à-dire qu'en est-il du Dasein affecté par le trouble ?

Faisons l'observation suivante, dont le but est seulement mettre sur la piste. On dira que la possibilité d'être découvert sans que cela ne soit jamais découvert est quand même différente de l'impossibilité de découvrir à jamais. Certes, mais il ne peut y avoir d'impossibilité de découvrir que si elle repose sur la possibilité de découvrir. Autrement, on a affaire à un fondement théorique, tels les contraires (possible et impossible) qui doivent se résoudre dans une conceptualisation, soit au moyen d'une dialectique ou d'une absorption par un absolu. Aussi s'agit-il d'un fondement concret, et la liaison des contraires est une abstraction. L'impossibilité s'oppose à la possibilité, de sorte que lorsqu'ils sont mis ensemble ils le sont dans une abstraction. *L'impossibilité de découvrir est concrète, aussi bien ce qui ne sera jamais découvert, mais pouvant l'être, que ce qui ne pourra jamais l'être.* Elle est une privation, et cette dernière n'est possible que sur fond de quelque chose. *L'impossibilité de découvrir à jamais dans le cas du délirant est une privation.* Dans ce cas-ci, le Dasein est privé de ce qu'il pourrait avoir pour mettre les phénomènes à découvert. L'impossibilité de découvrir repose sur la possibilité de découvrir, à savoir qu'elle est une déformation. *Ainsi l'impossibilité est le même que la possibilité de découvrir, elles ont la même source, étant donné que le recouvrement peut être à jamais.* C'est parce que quelque chose est fondé sur le possible qu'il peut être impossible. L'impossibilité n'aurait autrement aucun sens. Le non-pouvoir repose sur le pouvoir-être, ils ne sont pas des opposés.

D'ailleurs, la possibilité de découvrir ne signifie pas automatiquement qu'il y a découverte, comme si seul un sujet était en mesure de distinguer la possibilité de découvrir de la découverte effective, mais, au contraire, cette possibilité est d'abord recouverte. En d'autres termes, la possibilité d'être découvert n'appartient pas à un sujet, car à ce moment on rend identique la possibilité de découvrir et la découverte effective. Par conséquent, si la possibilité n'est pas la différence entre la possibilité et l'effectivité, l'impossibilité de découvrir propre au délirant ne s'oppose pas à la possibilité. Elle est un recouvert à jamais, c'est-à-dire que le recouvert ici repose sur le découvert en tant que celui-là est une privation. Par conséquent, autant l'impossibilité que *la possibilité de découvrir sont un recouvrement.* Le phénomène est d'abord recouvert. « Plus haut que

l'effectivité se tient la *possibilité* » souligne Heidegger¹¹⁸. Le possible comme tel n'a rien à réaliser. L'action propre à un sujet ne rend pas quelque chose effectif, mais le dévoilement du phénomène par un Dasein est ce qui permet, ou mieux laisse être l'accomplissement. Comme la possibilité de découvrir ne se distingue pas de la découverte elle-même par une effectivité, l'impossibilité de découvrir et la possibilité de découvrir sont *le même* en tant que la première repose sur la seconde.

En conclusion, *le mal-être est le même que l'être*. Il est une privation qui repose sur un mode d'être. Le mal-être psychique (le malade psychique) a son origine dans le recouvrement, à savoir qu'un tel être privé du Soi de son Dasein (en tant qu'il ne peut le découvrir) ne peut rendre manifeste les phénomènes. Le Dasein est privé de son Soi. Par conséquent, lorsqu'il s'agit d'une perte qui est un trouble, quelle que soit la profondeur de la perte chez un malade psychique, le recouvrement en cause repose sur un dévoilement, que ce dernier soit possible ou impossible à jamais. Le dévoilement ou possibilité de dévoilement en effet n'est pas du tout limpide au départ chez un être sain, il n'est pas explicite; au contraire, il est recouvert. Le recouvert repose toujours sur la possibilité de dévoilement, même si elle ne se réalisera jamais comme chez le délirant. Le phénomène recouvert de prime abord enlève à toute subjectivité la prise qu'il pourrait avoir sur l'être. La perte du Soi qui n'est jamais la perte d'une identité, à savoir celle d'un moi, elle n'est jamais non plus la perte de son être, de son mode d'être. On ne peut considérer les malades psychiques comme hors du monde, non pas parce qu'ils sont des sujets comme je suis moi aussi un sujet, mais du fait qu'ils sont privés de pouvoir rendre manifeste les phénomènes. Le Soi n'est pas celui d'un étant, mais celui d'un étant dans son être. Une philosophie phénoménologique et une psychologie doivent se fonder sur un Soi qui est à découvrir plutôt qu'à construire. Ce Soi ne peut jamais être un soi personnel. La guérison n'est pas davantage possible lorsque le sujet est celui qui a perdu son identité, plutôt qu'il y ait privation, et que celle-ci soit fondée dans l'être de l'étant, dans le recouvrement. *Reconstruire l'identité du moi n'a pas plus de valeur dans le cas du malade que l'identité d'un moi dans l'idéalité pour un sujet normal*. Voir l'existant comme un sujet a pour effet que le délirant n'est pas un existant, ce qui a certainement des conséquences sur notre vision de l'humain. La psychologie est psychologie philosophique. Ce n'est que son identification à la psycho-physique à l'époque de la modernité qui a contribué à son isolement comme science positive.

¹¹⁸ Heidegger *Ê. t.* § 7, p. 48-49.

§8. Le Dasein comme être au monde

a) Être dans... et être auprès de...
 Le comment du Dasein est existential-ontologique.
 L'exemple de l'escargot.
 L'être au monde est abolition du commencement.

Le monde est ce à partir de quoi le Dasein est en relation. Le « *Dasein* est lui-même là dans le comment de son propre être » affirme très tôt Heidegger dans son cours *Herméneutique de la facticité*¹¹⁹. Le comment du Dasein est son être au monde. Nous allons maintenant aborder une partie importante de l'analytique du Dasein : le rapport que celui-ci a avec le monde. L'étant qu'est le Dasein n'est pas à côté des autres étants. La meilleure façon d'aborder ce rapport au monde est d'examiner la différence entre l'être à ... et l'être dans...¹²⁰. Suivons Heidegger.

L'être-à... est vu d'habitude comme *être dans...* C'est le mode d'être d'un étant qui est dans un autre étant. Par exemple, l'eau est dans le verre, les tables dans la classe, etc.. De la même façon, être à côté de ... fait partie de être dans... Par exemple, la chaise est à côté du mur¹²¹, ce qui implique qu'elle est dans la pièce. On émet couramment : *la chaise est près du mur*. Bref, les parties sont dans un tout. Cela n'est pas l'être au monde ou auprès de..., car la distance entre le mur et la chaise ne sera jamais abolie. Il ne faut donc pas prendre un étant comme la chaise en guise d'exemple de *l'être auprès de...* La chaise n'a pas de monde¹²². Ainsi être à côté de... est être dans... C'est là le rapport de deux étants étendu dans l'espace; il n'y a là aucun être à ... au sens propre. Or, le *in* dans être à... (In-Sein) signifie habiter¹²³, être-auprès de (Sein bei). Cet être à... concerne aussi l'être que je suis. J'habite les choses et le monde, je suis auprès des choses. Mais encore là, il ne faut pas voir cela comme si j'étais près des choses et qu'une distance demeurerait toujours entre moi et elles, ne serait-ce que pour conserver une différence avec les choses. Souvenons-nous que l'éloignement n'est pas distance. S'il y a une différence entre l'étant que je suis et les choses, elle n'est pas spatiale. L'être à.. n'est donc pas un être dans... Le Dasein n'est pas un être dans le monde, tel un sujet, mais il est un être au monde (In-der-Welt-sein)¹²⁴. Le monde lui-même n'est pas ce *dans* quoi je suis et qui par là peut être *devant* moi¹²⁵. Comme le

¹¹⁹ «.. Dasein ist ihm selbst *da* im wie seines eigensten Seins. » Heidegger *H. der F.* trad. libre, p 7.)

¹²⁰ Pour tout ce développement, nous recommandons au lecteur le cours de 1925, *P. h. c. t.* § 19, p. 230-231-232.), lequel cours constitue en quelque sorte une première ébauche de *Être et temps*.

¹²¹ Heidegger *Ê. t.* § 12, p. 61-62.

¹²² « L'être-au-monde appartient à l'existence du *Dasein*. Une chaise n'a pas le mode d'être de l'être-au-monde. » Heidegger *P. f.* § 15c, p. 205.

¹²³ Heidegger *Ê. t.* § 12, p.62.

¹²⁴ « *L'être-à... est donc l'expression existentielle formelle de l'être du Dasein en tant qu'il a la constitution essentielle du Dasein en tant qu'il a la constitution essentielle de l'être-au-monde.* » Heidegger *Ê. t.* §12, p.62.

¹²⁵ « Le monde n'est pas sous-la-main dans l'espace; » Heidegger *Ê. t.* §70, p. 255. Entendu que l'espace n'est pas à son tour homogène.

monde n'est pas un contenant, il est l'étant que le Dasein lui-même n'est pas et que ce dernier rencontre. On le voit, le Dasein lui-même, lequel n'est pas le monde et les choses, ne doit pas être compris en tant que sujet, sujet qui se place toujours hors du monde. En effet, *le sujet comme être dans le monde implique aussi qu'il se pose hors du monde pour pouvoir le saisir*. Être à côté de... présuppose être auprès de..., et non l'inverse. La transcendance repose sur l'être-au-monde, c'est-à-dire sur l'être auprès de... Comme le Dasein en tant qu'être auprès de ... ne signifie pas que le Dasein et le monde sont ce qu'il y a de plus proche, le mode d'être du Dasein est une première transcendance.

Ce que nous venons tout juste de décrire concerne naturellement le Dasein en tant qu'existant, c'est-à-dire que l'être auprès de... ne s'ajoute pas comme une propriété à celui-ci. Premièrement, puisque le Dasein que je suis habite les choses, qu'il est toujours auprès des étants, il s'agit là de l'existence du Dasein. En second lieu, comme l'être auprès de... ne laisse absolument aucune place pour un sujet qui aurait comme propriété d'être auprès de..., l'être-à... fait du Dasein un être-toujours-déjà-au-monde¹²⁶. Et ce toujours-déjà-au-monde signifie que chaque moment de son existence est saisi comme un être auprès de... . L'être au monde fonde le *comment* du Dasein. Celui-ci n'est jamais sans monde, et ce de manière existential-ontologique. L'être au monde en effet est une structure unitaire. Chacun des moments de la structure de l'être au monde n'est jamais qu'une saisie de l'ensemble de la structure, et non des parties¹²⁷. C'est d'ailleurs ainsi que l'existence du Dasein est à comprendre. Il est à chaque fois dans le *comment* de son existence, laquelle est une unité, et non des parties pour former un tout. Des parties à additionner sont de l'existentiel, tandis que les moments du Dasein qui sont à chaque fois ceux d'une totalité sont de l'existential. Chaque comportement du Dasein qui est un *comment*, lequel est toujours le moment d'une unité, est le comportement d'un être auprès du monde en un sens existential-ontologique. Les comportements sont des *comments*, non des objets, et qui plus est des *comment* dans leur unité, en tant que moment d'un tout. On reconnaît ici la vision husserlienne de l'aspect comme aspect du tout, tel l'exemple du cube. Mais le Dasein dans le *comment* de ses comportements est chaque fois son existence comme un tout. Ainsi une différence persiste encore entre l'aspect et le tout chez Husserl. Par conséquent, tout comportement pris comme objet sera irrémédiablement vu comme partie d'un ensemble. Le phénomène doit être recherché jusqu'à ce qu'il se dévoile dans son unité, à savoir comme phénomène auprès du monde.

L'être n'est toutefois pas en reste. La compréhension de l'être se fait sur le fondement de l'être-au-monde, c'est-à-dire que celui-ci comme caractère du Dasein est toujours déjà ouvert. La compréhension du monde s'effectue toujours sur le monde auquel le

¹²⁶ « le fondement du mode d'être du Dasein que nous caractérisons comme être-à, c'est-à-dire comme être toujours-déjà-au-monde. » Heidegger *P. h. c. t.* § 20, p. 236.

¹²⁷ « La mise en relief des moments structurels isolés est purement thématique et en tant que telle n'est jamais qu'une saisie proprement dite de l'ensemble de la structure en elle-même. » Heidegger *P. h. c. t.* § 19, p. 230.

Dasein se rapporte comme être au monde. Ainsi, à la compréhension de l'être appartient le comprendre de l'être au monde¹²⁸.

En conclusion, l'être auprès de... est le fondement du Dasein comme être au monde et non plus comme un être dans le monde¹²⁹. L'existence du Dasein qui est un *comment*, ainsi qu'on l'a vue brièvement, se fonde sur le Dasein comme être au monde. En effet, un sujet comme être dans le monde ne peut aboutir au *comment*, qu'en posant premièrement le phénomène comme un objet, c'est-à-dire une partie. L'être auprès de... signifiant que le Dasein habite le monde le met en relation à l'être lui-même. Ajoutons ceci. Le Dasein qui habite le monde implique l'être comme retraits. L'être lui-même comme ouverture ne se fait pas sans retrait. S'il y a retrait, alors l'être lui-même en tant qu'ouverture ne peut être une pleine présence. Aussi faut-il admettre que le Dasein qui habite le monde, comme être-au-monde, n'est pas compréhensible sans le déploiement de l'être lui-même.

Heidegger apporte l'exemple de l'escargot¹³⁰ pour montrer que les notions d'intérieur et d'extérieur qui ont déterminé, et déterminent encore aujourd'hui l'homme comme homme dans le monde, doivent faire place au Dasein comme être au monde. *L'escargot sort de sa coquille, mais ce n'est pas seulement à ce moment qu'il entre en rapport au monde. Car, sortir n'est pour lui qu'une modification de son être déjà au monde. Même dans sa coquille il est au monde.* Il n'est pas dans la coquille comme l'eau dans le verre, car sa coquille est pour lui le monde auquel il se bute lui-même. Il ne sort de sa coquille que parce qu'il est déjà au monde. L'eau dans le verre n'a pas ce genre de rapport au monde. Par conséquent, **le Dasein est toujours déjà à l'extérieur, il n'a pas à sortir de lui-même pour être au monde, tel un sujet.** *C'est ce que signifie le terme d'« existence », c'est-à-dire qu'il n'est pas une sortie à partir de...* Il est certes bien plus facile de voir le monde comme monde extérieur. Mais l'escargot dans sa coquille ne devient-il pas un être hors du monde, ou encore il est dans le monde, quoique pas tout à fait (qu'il soit une partie du monde ou pas complètement dans le monde). Ceci est absurde. Tout sujet est conçu de cette façon, à tout le moins on est incapable de l'expliquer d'une autre manière. Il en est de même dans tout *exister* propre au Dasein. Lorsque le Dasein se dirige sur... il ne sort pas de lui-même, mais il est toujours déjà à « l'extérieur » au monde, cet extérieur étant l'être auprès de...¹³¹. Bref, de l'étant comme le Dasein est toujours déjà découvert quand il se dirige sur.... Comme Dasein, je ne suis pas moins auprès de l'étant à l'extérieur dans le monde. Je reste auprès du monde, naturellement pas à côté du monde. *Comme il est toujours-déjà-au-monde, il est*

¹²⁸ « Si le mode d'être de l'être-au-monde échoit essentiellement au *Dasein*, alors à la réalité essentielle de la compréhension de l'être appartient le comprendre de l'être-au-monde. » Heidegger *Ê. t. §* p. 82.

¹²⁹ « Il n'est possible d'instaurer des relations avec le monde que dans la mesure où le *Dasein* est déjà être-au-monde sur le fondement de son être auprès de.... » Heidegger *P. h. c. t. §* 19, p. 233.

¹³⁰ Heidegger *P. h. c. t. §* 20, p. 242-243.

¹³¹ « Lorsque le *Dasein* se dirige-sur et saisit, il ne commence pas par sortir de lui-même en quittant sa sphère d'immanence où il serait encapsulé, mais il est bien plutôt, de par son sens *toujours déjà* « à l'extérieur » au monde, cet « à l'extérieur » devant être entendu au sens d'être-à et de séjourner auprès du monde, lequel est toujours déjà en quelque manière découvert. » Heidegger *P. h. c. t. §* 20, p. 240.

déjà à l'extérieur, de sorte que l'ex dans existence signifie hors de. Lorsque le Dasein décrit chacun de ses comportements, il ne le fait pas à partir d'un extérieur, il ne sort pas de lui-même pour le faire. L'immanence d'un sujet comme pendant de l'extériorité est ainsi sans valeur. Or, de même que l'escargot doit sortir de sa coquille, de même le Dasein comme être au monde a un cheminement à faire. Ce n'est pas là la prise de conscience d'un sujet pour compenser le fait d'être seulement une partie dans un monde. Étant déjà un être-au-monde, c'est plutôt un exister qui adopte un comportement, celui de l'être qu'il est déjà et qu'il a à être. L'être qu'il est déjà et qu'il a à être est tout le contraire d'un sujet qui se regarde lui-même. L'exemple de l'escargot montre clairement que le Dasein n'a pas besoin, contrairement à un sujet, de se poser hors du monde pour saisir le monde dans lequel il serait, ou ferait partie. Il est clair que si le concept d'« existence » ne désigne pas une *sortie à partir de...*, l'existence se trouve ainsi liée directement à l'être lui-même.

Notons que la perte à l'origine de l'existence est semblable à l'exemple de l'escargot, laquelle est égale au gain et se fonde sur lui. Ainsi l'existant comme toujours déjà au monde est déjà à l'extérieur et n'a pas à sortir du monde pour être au monde.

On a tendance instinctivement à ramener l'exemple de l'escargot au problème de la naissance et du commencement, alors qu'il s'agit de l'être au monde. Quand l'escargot sort de sa coquille, dit-on, il naît. C'est donc là le problème de la naissance, celui du commencement de l'existence. Or, il ne faut pas penser en termes de mouvement, de passage, de sortie et d'entrée. On est alors continuellement dans une présupposition. **L'être au monde que chacun de nous est, s'il est bien compris, c'est-à-dire comme l'abolition du commencement, nous lie directement à l'être lui-même.** Là est à notre avis un élément fondamental.

Ajoutons une remarque. L'escargot dans sa coquille signifie pour Heidegger que l'animal est aussi à sa manière un être-au-monde, et non fermé au monde. Ce qui est vrai de l'animal l'est encore plus de l'homme, même si l'animal n'a qu'un milieu (Umwelt) et non un monde comme tel. Le délirant est aussi en rapport au monde. Il n'est pas à l'extérieur du monde, comme lorsque le monde est vu comme un ensemble de choses. Le trouble dont il est accablé doit être examiné sur la base du Dasein qui est toujours déjà à l'extérieur auprès du monde, comme être au monde. Cela, nullement sur la base d'un sujet qui, en temps normal, est dans le monde, mais en même temps ne l'est pas, puisqu'il l'est en partie seulement. Ceci favorise la thèse que le délirant n'est pas dans le monde puisqu'en temps normal nous-mêmes n'y sommes pas complètement. *De même que "l'être au monde" de l'escargot ne dépend pas de sa capacité à sortir de sa coquille, de même le trouble dont le Dasein est affecté ne signifie pas la perte de cette capacité.* Le délirant, puisqu'il continue d'être au monde, n'est pas un sujet sans monde, qui en plus aurait perdu une capacité censée le mettre en rapport au monde. Voilà qui est un tour de force. Il n'est plus possible de penser que, sur la base d'un sujet, lequel est pris en lui-même et pour lui-même, c'est-à-dire sans le monde, soit une manière concrète de procéder en suivant une analytique du Dasein.

Lorsque l'homme est un sujet dans le monde, il est facile d'affirmer et d'accepter que le délirant est hors du monde. De toute manière, en tant que partie nous ne sommes jamais complètement dans le monde. On aura tendance à voir tout existant comme délirant, n'étant jamais complètement lié au monde. Le « dans » et le « hors de » n'existent pas l'un sans l'autre. Le dedans appelle le dehors comme son opposé. On croit ainsi avoir compris la problématique au moyen de concepts qui s'opposent. Par contre, lorsque le Dasein n'est pas un étant dans un autre étant, c'est-à-dire un étant ayant un dedans et un dehors, il est plus difficile de comprendre le délirant puisqu'il ne peut être hors du monde. Or, il n'est pas vrai que le délirant perd son rapport au monde. L'abolition du commencement par le concept d'être au monde est aussi celle de la conception du délirant comme hors du monde. En fait, celui-ci confond présence et absence en prenant ses hallucinations pour le monde dans lequel il est. Il ne distingue pas l'absence et la présence, comme par contre nous le faisons, et continuons à le faire lorsque nous sommes victimes à notre tour de quelque illusion dans ce monde. (voir ici § 6 a) Le mal-être-au-monde est donc aussi un être au monde.

Il n'y a plus d'intérieur et d'extérieur comme le montre l'exemple de l'escargot. Le Dasein qui est déjà hors de soi, du fait de son rapport au monde, résout de manière définitive le rapport de la transcendance et de l'immanence. Heidegger parvient à cela grâce à la phénoménologie de Husserl qui porte à son point extrême le sujet en tant que subjectivité, à savoir la transcendance dans l'immanence, quand il pose l'intentionnalité constitutive de l'objet. Il n'y a plus d'opposition entre un objet extérieur et un sujet immanent. Toute transcendance, qu'elle se réalise ou pas, est une visée de la subjectivité. Par exemple, la table dans le corridor est là en tant que possibilité de perception même si je ne la perçois jamais, puisque je sors de la classe toujours par une autre porte que celle qui y donnerait accès. Cependant, cette subjectivité demeure sans fondement par rapport au monde, comme le montre l'exemple de l'escargot. Comment le sujet qui est constitutif des objets peut-il en même temps constituer en lui le monde ? Il y a encore et toujours une différence entre le sujet et le monde, tandis que le Dasein compris comme toujours-déjà-être-au-monde dans l'existentialité de son existence précède toute différence et la fonde. Husserl tente certes de résoudre la problématique du sujet comme être dans le monde. Il lui manquait le *toujours déjà extérieur de l'être au monde*. Or, toute transcendance est fondée sur l'être auprès du monde. La phénoménologie est la fin de l'extériorité en tant que monde extérieur. Le sujet sans monde est comme dans une boîte, et la question est constamment : comment sortir de cette boîte ?

b) L'être et sa compréhension par le Dasein sont déterminés.

La compréhension déterminée de l'être permet seule de faire abstraction de l'être lui-même.

Le particulier et l'universel sont déterminés.

La transcendance n'est pas un passage, mais elle est elle-même un dépassement.

La question de la transcendance du monde est liée à la structure de l'être au monde.

Nous voudrions aborder, dans la perspective de l'être-au-monde, une question importante à propos de l'étant et de l'être. Comme il s'agit de l'étant dans son être,

comment comprendre que l'étant ne puisse pas nous conduire directement à l'être, puisqu'il n'y a plus de monde extérieur ? En effet, quand on pose un monde extérieur, celui-ci devient rapidement le lieu de démarcation du fini et de l'infini. L'infini ici désigne aussi bien le concept d'infini que l'infinité du monde. L'homme ne peut accéder à l'étant le plus haut, l'être en général, car il est un être fini. Il est facile dans ce cas de distinguer l'être en général de l'étant au moyen de l'être fini qu'est l'homme. Lorsqu'il n'y a pas d'étant sans être, c'est-à-dire qu'il s'agit de l'étant dans son être, il semble que l'être ne va plus pouvoir se distinguer de l'étant, vu l'absence de démarcation. La réponse de Heidegger est dans *la compréhension de l'être lui-même*. Voilà qui est résolument ontologique. Toutefois, il est encore une autre question, celle à propos du monde lui-même. S'il n'y a plus de monde extérieur, mais un être-au-monde, n'y a-t-il pas néanmoins le monde comme tel ? Bref, n'y a-t-il pas une transcendance du monde, comme il y a une transcendance du Dasein et de l'être ?

Mais, insistera-t-on, pourquoi se soucier de l'être en général ! Ne peut-on simplement procéder avec l'existence et le « concret » ? L'étant serait dans ce cas son propre fondement, ce qui est absurde. Le monde demeurerait monde extérieur. Il ne suffit donc pas de se débarrasser du concept métaphysique de l'être pour accéder aux choses mêmes.

La compréhension de l'être par le Dasein n'est pas générale, indéterminée, mais elle est, au contraire, une détermination d'être du Dasein¹³². Il est aisé, lorsque la compréhension de l'être est indéterminée, d'établir une frontière entre l'homme fini et un être infini. Or, le Dasein est toujours déterminé, et là est le sens de la facticité¹³³. La facticité du Dasein est à saisir en rapport à une compréhension déterminée de l'être, jamais autrement. De la même façon, la facticité comme déjà là propre à tout *exister* du Dasein est celle de l'être qu'on est déjà et qu'on a à être. Le Dasein qui est toujours déterminé n'a pas besoin *d'un universel du comprendre, puisque le particulier et l'universel n'étant jamais séparés il n'y a pas d'universel du comprendre*. La garde de l'être¹³⁴ prend la place de l'universel. Il ne faut pas présumer que le Dasein est un étant particulier ayant une représentation de l'être¹³⁵, laquelle est générale. Ontologiquement, le Dasein qui comprend l'être le comprend d'une manière déterminée. La détermination de l'être rend caduque le problème du rapport entre le particulier et l'universel. En ce sens le Dasein a une primauté ontologique, c'est-à-dire qu'il est le seul à comprendre l'être. En

¹³² Déjà cité. « *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein.* » Heidegger *Ê. t.* § 4, p. 32.

¹³³ « Il est toujours déjà en quelque façon décidé en quelle guise le *Dasein* est à chaque fois mien. » Heidegger *Ê. t.* § 9, p. 54.

¹³⁴ Cette expression de « garde de l'être » arrive très tôt dans la phénoménologie de Heidegger quoiqu'elle prendra un sens quelque peu différent plus tard. Par exemple, dans *H. der F.* p.7 : « Wachseins » Cette expression survient en même temps que celle du comment du Dasein. L'étant dans le comment de son être est la garde de l'être.

¹³⁵ « Le *Dasein* n'est pas un cas d'étant se prêtant à une représentation de l'être par abstraction, mais c'est bel et bien le haut lieu de l'entente de l'être. » Note de Heidegger à son exemplaire de *S. und Z.* *Ê. et t.* §2, trad., Vézin p. 32.

conclusion, *une compréhension déterminée de l'être par le Dasein et la détermination de l'être lui-même signifient que le Dasein est en rapport directement avec l'être lui-même.*

La compréhension de l'être lui-même, parce qu'elle est toujours déterminée, élimine complètement la vision objectiviste de la compréhension en deux éléments : comme compréhension par un sujet ou un homme, et celle de l'être comme « ce qui » est compris. Une herméneutique s'établit entre le Dasein, qui a toujours une compréhension déterminée, mais jamais générale de l'être, et l'être lui-même. C'est là un cercle herméneutique. Celui-ci n'est pas un moyen ou une méthode pour résoudre des problèmes, tel celui du sujet et de l'objet par exemple. La différence entre l'être en général et un être fini n'a plus cours. La compréhension de l'être lui-même étant une détermination, toute compréhension d'être par le Dasein, par exemple celle de son propre être, implique celle de l'être lui-même. Étant donné que *toute compréhension d'être est déterminée, on peut donc faire abstraction de la question de l'être lui-même* et examiner l'être de l'étant, l'être du Dasein. Et cela, sans avoir le sentiment de mettre de côté la question de l'être et de demeurer dans l'ontique, dans une compréhension générale de l'être. Loin que l'être soit un absolu quand on ne sépare pas le particulier et l'universel, à savoir lorsque la compréhension de l'être est déterminée, c'est même là la seule façon de le comprendre. *L'être peut dans ce cas être donné sans aperçus explicites.* Le Dasein comme être au monde a ainsi une implication directe sur l'être lui-même. Là est la réponse à la question ci-dessus. Telle est l'analytico-ontologique du Dasein. L'être en général, au contraire, ne permet pas de faire une telle abstraction, c'est-à-dire sans qu'il y ait là oubli de l'être. Ainsi, procéder simplement par " l'existence et le concret " est quelque chose de partiel. Toute analytique du Dasein implique une compréhension de l'être lui-même.

L'étant va pouvoir se distinguer de l'être, c'est-à-dire que l'étant ne s'identifie pas à l'être, toutefois seulement si la compréhension de l'être est toujours déterminée. Ainsi les multiples possibilités déterminées de l'étant sont inséparables de l'être lui-même. On a ainsi répondu à l'objection de ceux pour qui l'être est être en général, ou une quelconque autre chose, dans le but de distinguer le particulier et l'universel. Ou encore de ceux qui, dans l'actuel, posent qu'on peut procéder seulement avec « l'existence concrète » en tentant de lier ensemble le particulier et l'universel. Ceux-ci se fondent sur une indétermination de cet universel. Il y a là certes un besoin de distinguer le particulier et l'universel. Or, précisément, cette distinction se fait d'elle-même, dès qu'on a compris que l'être est déterminé, que les particuliers sont aussi déterminés. En conséquence, l'étant sans l'être n'a plus cours puisque toute compréhension de l'être d'un étant est déterminée, et non particulière, c'est-à-dire par opposition à un universel. Bref, *l'être n'est plus être en général, mais il est déterminé, de sorte que l'être d'un étant n'est pas simplement un être particulier, mais un être déterminé.* Tout être particulier est déterminé, mais un être déterminé n'est pas toujours un être particulier. L'être lui-même est déterminé et ainsi la liaison du particulier et de l'universel est un faux problème.

Il n'est donc pas nécessaire de poser un monde extérieur pour distinguer l'étant et l'être, le particulier et l'universel. Il suffit de voir l'être comme déterminé et non plus comme être en général. Toutefois, il ne s'agit pas de poser que l'étant et l'être sont à la fois distinct et lié en formant un ensemble. Cet ensemble est simplement soumis au besoin de séparer le particulier et l'universel. Dans ce cas, on ne résout pas le problème de la généralité de l'être qui reste en arrière-plan.

La question d'un étant qui ne peut nous conduire directement à l'être de cet étant exige cependant une réponse plus précise. Nous devons à cet effet examiner l'étant de la quotidienneté. La manière que l'étant va se distinguer de l'être est la quotidienneté.

Terminons ce point par la seconde question que nous nous sommes posée au début, sans toutefois prétendre la résoudre complètement. Le monde comme tel ne se réduisant pas à l'extériorité du monde, n'y a-t-il pas une transcendance du monde¹³⁶? Or, le concept de « transcendance » n'a pas le sens traditionnel de *dépassement*, de passage. *C'est la transcendance elle-même qui est dépassement*. L'être au monde illustré par l'escargot montre clairement que la transcendance ne peut plus être un *dépassement vers...* . De plus, la transcendance du Dasein, selon laquelle *on à être l'être qu'on est déjà*, atteste sans nul doute possible que la transcendance elle-même est dépassement, et nullement qu'elle est un passage. La transcendance est *ce qui passe au-delà*, et non pas *ce vers quoi je passe au-delà*¹³⁷, comme l'avenir n'est pas ce vers quoi je me dirige ou ce qui vient à moi mais ce qui est *devancement*. L'avenir n'est pas ce vers quoi je passe au-delà.

Le concept de monde est abordé au moyen de l'existentialité du Dasein. Le monde appartient donc à la structure de l'être au monde. Cela entraîne le monde comme tel en tant que transcendance. Il ne s'agit pas d'exposer ici cette question du monde comme transcendance, mais de voir qu'elle est déjà impliquée par l'analytique du Dasein, bref que la transcendance du monde côtoie en même temps celle de l'être lui-même.

Heidegger dit ceci à propos de l'analyse de l'être au monde qui a été faite dans *Être et temps*, et de ce qui reste à faire : « L'essentiel, au départ, était d'assurer l'unité indéchiffrable, structurelle de ce phénomène. La question du *fondement de l'unité possible* de cette structure *articulée* demeurait à l'arrière-plan. Afin de protéger le phénomène de tendances « évidentes », mais d'autant plus fatales, à le faire éclater, c'est le mode quotidien prochain de l'être-au-monde, l'être *préoccupé* auprès de l'a-portée-de-main intramondain qui a été interprété de manière circonstanciée.¹³⁸ » Il est évident que le phénomène de l'être au monde a été examiné par Heidegger du point de vue du monde ambiant, quoiqu'ontologiquement, pour éviter les influences métaphysiques du concept

¹³⁶ « qu'est-ce qui rend ontologiquement possible que de l'étant puisse faire rencontre à l'intérieur du monde et être objectivé en tant que tel ? Le retour vers la transcendance du monde fondée ekstatico-horizontalement, voilà ce qui apporte la réponse. » Heidegger *Ê. t.* § 69c, p. 253.

¹³⁷ « le *transcendens*, le transcendant est *ce qui passe au-delà comme tel*, et non pas ce en direction de quoi je passe au-delà. » Heidegger *P. f.* §20e, p. 359.

¹³⁸ Heidegger *Ê. t.* § 69, p. 245.

de monde. Mais il n'a pu éviter le concept proprement ontologique de monde, s'il est vrai que ce qu'on désigne par « monde » n'est pas *dans* le monde, mais est ce qu'il *est*¹³⁹. Il se demande alors s'il n'y pas une compréhension préontologique du monde, à l'exemple de celle de l'être lui-même¹⁴⁰. La transcendance concerne alors les trois thèmes suivants, selon Heidegger : l'être, le Dasein et le monde comme tel. À tout le moins, il y a transcendance : *il y a être, il y a Dasein, il y a monde*. D'ailleurs, Heidegger a déjà amorcé ce travail dans *l'Être et temps* en affirmant que le monde est ce qui est plus loin au-delà de tous les objets. Le monde étant le transcendant, le transcendant véritable est le Dasein, car le monde comme transcendance au sens nouveau est en rapport au Dasein. Bref, nullement que: à la condition que le monde soit le transcendant, le Dasein est le transcendant véritable, mais le monde ne peut être transcendant que s'il est en rapport au Dasein¹⁴¹. Le monde est au-delà de tous les objets, il est transcendant en un nouveau sens. Il est clair que l'être au monde ne concerne pas seulement le Dasein, mais aussi le monde comme tel. Que signifie cette transcendance du monde du point de vue de l'existence, sinon que l'existence, selon nous, est en rapport au monde comme transcendance ? En ce sens, l'existence est un mode d'être.

On peut faire abstraction de la question de l'être lui-même, puisque toute compréhension d'être est déterminée. On peut ainsi sans dommage faire abstraction de la question de la transcendance du monde, puisque le Dasein est un être au monde. Cependant, cela ne signifie absolument pas que le monde demeure une transcendance au sens métaphysique du terme. Par conséquent, on ne peut affirmer que Heidegger dans *Être et temps* n'atteint pas la question de l'être, du fait que celle de la transcendance du monde ne serait pas résolue.

La compréhension de l'être lui-même est la base d'*Être et temps*. Ce n'est cependant qu'après cet ouvrage que l'auteur va développer davantage la différence entre l'être et l'étant au moyen de la différenciation ontologique de l'étant et de l'être. Toutefois, les deux thèses, la différence de l'étant et de l'être et la différenciation ontologique de l'étant et de l'être, discutent de l'être et de l'étant, c'est-à-dire jamais l'un sans l'autre. Quant à notre intention, elle est plutôt de s'attarder à l'étant dans son être, en tant que l'ontologie du Dasein est liée à une compréhension de l'être. Nous croyons en effet que toute compréhension de l'être lui-même est impliquée directement dans l'analytique existentielle du Dasein.

¹³⁹ « Le monde lui-même n'est pas un étant intramondain » Heidegger *Ê. t.* § p. 74.

¹⁴⁰ « Mais comment « y a-t-il » monde ? Si le *Dasein* est consitué ontologiquement par l'être-au-monde et si une compréhension d'être de Soi-même appartient —si indéterminée soit-elle— tout aussi essentiellement à son être, n'a-t-il pas alors une compréhension du monde, une compréhension préontologique, laquelle se passe certes et peut se passer d'aperçus ontologiques explicites ? » Heidegger *Ê. t.* § 16, p. 74.

¹⁴¹ « Le monde est pour ainsi dire « plus loin dehors » qu'un objet ne peut jamais l'être. » Heidegger *Ê. t.* § 69c, p. 253. Dans *Problèmes fondamentaux*, Heidegger précise : « Le monde est — pour nous régler encore sur le concept vulgaire de transcendance — le transcendant véritable, ce qui est encore plus loin que tous les objets; cet au-delà qui est en même temps, à titre d'existant, une détermination fondamentale de l'être-au-monde, du *Dasein*. Si le monde est le transcendant, le *transcendant véritable* est le *Dasein*. » § 20e, p.359.

c) La compréhension préontologique de l'être.

Le sens est sens de l'être.

La quotidienneté est liée à la compréhension préontologique.

La quotidienneté du quotidien est l'étant en son être.

La quotidienneté moyenne appelle la précompréhension de l'être.

L'être est déterminé et le Dasein a une compréhension déterminée de l'être lui-même. L'être d'un étant est déterminé et l'être du Dasein est aussi déterminé. Voilà ce à quoi nous sommes parvenus avec Heidegger. Toutefois, la constitution ontologique du Dasein ne signifie pas que l'ontologie y est explicite ou élaborée. Il y a ainsi une compréhension préontologique de l'être. Nous comprenons le *est* sans avoir une signification de ce *est*¹⁴². Nous avons une compréhension moyenne ou vague de l'être¹⁴³. Celle-ci est une compréhension implicite, non explicite ou expresse de l'être. Rien là n'a à voir avec une demi-compréhension, encore moins avec une compréhension propre à un sujet. La compréhension vague ou moyenne de l'être ne signifie pas que le Dasein se consacre à autre chose que lui-même, à savoir à l'étant tout court. Au contraire, comme compréhension implicite, mais non confuse de l'être, elle est au fondement de la considération de tout étant. On ne doit pas confondre ici la compréhension implicite de l'être et l'être en général. Celle-là n'a rien à voir avec une "ontologie" propre à un étant, pris ontiquement¹⁴⁴. Ainsi *l'expérience de l'étant ne requiert pas une compréhension explicite de l'être, quoiqu'elle exige une précompréhension de l'être, c'est-à-dire que l'étant pris ontiquement peut s'élaborer sans que l'ontologie soit explicitée. C'est pourquoi il y a une différence entre l'étant et l'être. L'existence du Dasein peut très bien être comprise ontiquement, c'est-à-dire ontico-ontologiquement. L'étant pris seulement ontiquement est une déformation de l'ontico-ontologique*. En effet, la précompréhension de l'être empêche l'étant d'être isolé. L'explicitation de l'existence relève de l'existential-ontologique. En conséquence, l'analytique ontologique a toujours besoin du Dasein comme l'étant qui existe, mais en même temps l'être lui-même est déjà contenu dans cette constitution d'être du Dasein¹⁴⁵. L'existentialité du Dasein encore une fois ne va pas sans l'ontologie de l'être. Toutefois, celle-ci n'est pas une nécessité d'existence puisque nous avons une compréhension implicite de l'être. Cet étant qui existe n'a donc jamais pour Heidegger

¹⁴² Heidegger *Ê. t.* § 2, p. 29.

¹⁴³ « Cette compréhension moyenne ou vague de l'être est un fait. » Heidegger *Ê. t.* § 2, p. 29.

¹⁴⁴ « Si donc nous réservons le titre d'ontologie au questionner théorique explicite du sens de l'étant, il convient d'appeler préontologique l'être-ontologique cité du Dasein. Néanmoins, préontologique ne signifie pas pour autant simplement « étant-ontiquement » mais étant sur le mode d'une compréhension de l'être. » Heidegger *Ê. t.* § 4, p. 32. Heidegger corrobore cette thèse dans son cours : « La compréhension préontologique est un mode de compréhension de l'être; loin de coïncider avec l'expérience ontique de l'étant, la compréhension préontologique de l'être est présupposée nécessairement, à titre de condition essentielle, par cette expérience. » Heidegger *P. f.* § 20b, p. 338.

¹⁴⁵ « Mais dans la mesure où l'existence détermine le *Dasein*, l'analytique ontologique de cet étant a toujours besoin d'une prise de perspective préalable sur l'existentialité. Or, nous comprenons celle-ci comme la constitution d'être de l'étant qui existe. Mais dans l'idée d'une telle constitution d'être est déjà contenue l'idée d'être. Ainsi, même la possibilité d'accomplissement de l'analytique du Dasein dépend de l'élaboration préalable de la question du sens de l'être en général. » Heidegger *Ê. t.* § 4, p. 33.

un sens ontique. La compréhension préontologique de l'être interdit de confondre l'analytique du Dasein avec toute compréhension existentielle de l'existence.

Désormais, il n'est plus possible de restaurer cette différence ontico-ontologique à l'intérieur d'une vision ontique. Une métaphysique du sujet autant qu'une métaphysique de l'être ne sont plus possibles. Toute tentative de mettre dans un ensemble un existant en liaison avec *l'être et le devenir* est vouée à l'échec. En cela la phénoménologie de Heidegger marque un tournant dans l'histoire de la pensée.

Faisons une remarque à propos de l'être et du sens de l'être. L'ontologie phénoménologique de Heidegger se montre à son meilleur lorsqu'il est dit que le Dasein se trouve toujours déjà dans une compréhension de l'être lui-même, c'est-à-dire que ce mouvement est celui du *comment* du Dasein¹⁴⁶. Aucune analytique du Dasein ne peut se faire sans être en même temps une compréhension de l'être lui-même. *La recherche de l'étant dans son être implique la compréhension de l'être lui-même, sinon elle ne serait pas possible*. Il ne s'agit pas d'une théorie de l'être en général qui surplombe le Dasein, mais bien d'une compréhension, laquelle est ainsi celle d'un existant. C'est pourquoi il s'agit du sens de l'être. L'être qui est compréhension confirme qu'il est partout, que tout ce qui est *est*, et toute analytique du Dasein qui est compréhension de l'étant dans son être atteste qu'il y est question de l'être. La compréhension est constitution fondamentale du Dasein comme être au monde. Le sens ne peut se séparer de l'être lui-même afin que le sens et l'être se transforment en deux éléments d'un ensemble. On connaît la fortune de cette conception. Ainsi l'expression « sens de l'être » ne peut être remplacée par la seule signification, et, par là, est ôtée à la racine toute possibilité de rétablir un sujet au moyen de la signification. Le sens appartient au comprendre, lequel est compréhension de l'être¹⁴⁷. Naturellement, le comprendre de quelque chose n'est pas un objet, même objet intentionnel, mais est le comprendre de l'étant en son être. Le sens n'est pas une propriété, ni de l'étant ni d'un sujet¹⁴⁸.

La compréhension moyenne ou vague de l'être, laquelle n'est pas confuse (opposée à distinct) mais est celle de l'être, quoiqu'implicite, conduit à une quotidienneté qui n'est pas simplement du quotidien. Tel est le rapport entre le préontologique et la quotidienneté moyenne (*Durchschnittlichkeit*) chez Heidegger. Que ce dernier part de la quotidienneté signifie qu'il n'y a pas de présent. Il y a possibilité d'advenir propre au Soi-même, c'est-à-dire de passer du Soi inauthentique à celui authentique. L'authenticité repose sur la compréhension préontologique de l'être et nullement sur un absolu.

Examinons quelque peu la quotidienneté. Nous n'analyserons pas celle-ci, mais dirons seulement ce qu'elle est. L'exister comme mode d'être du Dasein signifie que l'on doit partir de cet étant pour qu'il puisse se montrer en lui-même. Le Dasein n'est pas

¹⁴⁶ « nous nous mouvons toujours déjà dans une compréhension de l'être. » Heidegger *Ê. t.* § 2, p. 29

¹⁴⁷ « Cependant, ce qui est compris, ce n'est pas en toute rigueur le sens, mais l'étant —ou l'être. Le sens est ce en quoi la compréhensibilité de quelque chose se tient. » Heidegger *Ê. t.* § 32, p.123.

¹⁴⁸ « Le sens est un existentiel du *Dasein*, non pas une propriété qui s'attache à l'étant. » Heidegger *Ê. t.* § 32, p.123.

d'abord dans un exister déterminé, mais dans un mode moyen de son exister¹⁴⁹. Cela ne signifie donc pas que l'exister est un indéterminé¹⁵⁰. La quotidienneté est le mode d'être du Dasein dans lequel il est de prime abord. *Elle n'a rien de négatif*,¹⁵¹ mais est un caractère positif en désignant la moyenne, ce dans quoi tout Dasein se trouve et à partir de quoi l'on a accès à celui-ci. La quotidienneté n'est pas primitivité¹⁵², elle n'est pas un état primitif du Dasein. Elle n'a donc pas le sens du quotidien, des événements du quotidien, des états vécus du Dasein. On parle beaucoup du quotidien du Dasein, en croyant par là exprimer l'existentialité de celui-ci, comme quoi on aurait depuis toujours négligé les vécus quotidiens. On parle peu de la quotidienneté du quotidien qui est le domaine où se meut le Dasein en tant qu'il a une compréhension vague ou seulement implicite de l'être. Ce n'est pas le quotidien du Dasein, mais « la quotidienneté du quotidien »¹⁵³, dans sa facticité, dans le *comment* de sa quotidienneté dont il s'agit. Bref, c'est la quotidienneté du quotidien dans son avoir à être, lequel est celui du Dasein¹⁵⁴. En effet, le Dasein est toujours dans son avoir à être ce qu'il est, qu'il se soit perdu ou non¹⁵⁵, à savoir le *comment* de sa quotidienneté. Comme l'affirme Heidegger, « il n'y a pas de Dasein qui ne puisse être Dasein sans être à chaque fois »¹⁵⁶. Et l'on sait que cet avoir à être est un *comment* de l'exister. Le sens existential-ontologique de la quotidienneté est dans le *comment* de l'existence¹⁵⁷. L'avoir à être, la manière d'être dans sa quotidienneté, voilà ce qui se distingue des étants au quotidien. L'étant dans la quotidienneté, c'est-à-dire dans son avoir à être, est l'étant dans le concret, selon une ontologie concrète.

Avec cette quotidienneté du quotidien, on n'a pas à choisir entre le recouvrement qui serait celui de l'étant ou celui de l'être, puisque la quotidienneté n'est pas simplement le quotidien, mais est ontico-ontologique. Le recouvrement est celui de l'être de l'étant. On a l'impression cependant que l'étant se recouvre lui-même, mais ce n'est là que le Dasein qui n'a pas encore dévoilé ou n'a pas pris conscience de l'être de l'étant. L'étant ne peut donc jamais être son propre fondement, même à propos de la quotidienneté.

¹⁴⁹ « À son point de départ, l'analytique n'avait pas choisi pour thème une possibilité déterminée, insigne d'existence du Dasein, mais elle s'orientait sur la guise inapparente, moyenne de son exister. » Heidegger *Ê. t.* § 71, p. 256.

¹⁵⁰ « Mais la quotidienneté médiocre du Dasein ne doit pas être prise pour un simple « aspect ». Même en elle, et même dans le mode de l'inauthenticité, se trouve *a priori*, la structure de l'existentialité. Même en elle il y va pour le Dasein, selon une guise déterminée, de son être, auquel il se rapporte sur le mode de la quotidienneté médiocre, fût-ce seulement sur le mode de la fuite *devant* et de l'oubli *de* cet être. » Heidegger *Ê. t.* § 9, p. 55.

¹⁵¹ En parlant de la quotidienneté du Dasein, Heidegger souligne qu'elle est « un caractère phénoménal positif de cet étant ». Heidegger *Ê. t.* §9, p. 55.

¹⁵² « La quotidienneté ne se confond pas avec la primitivité. » Heidegger *Ê. t.* § 11, p. 59. Et Heidegger *P. h. c. t.* § 18b, p. 227.)

¹⁵³ Heidegger *P. h. c. t.* § 18b, p. 227.

¹⁵⁴ « non pas le quotidien du Dasein qui est à chaque fois, mais la quotidienneté de l'avoir à être chaque fois en tant que Dasein » Heidegger *P. h. c. t.* § 18b, p. 227.

¹⁵⁵ « que j'aie perdu mon être (cf. le « On ») ou non. » Heidegger *P. h. c. t.* § 18a, p. 225.)

¹⁵⁶ Heidegger *P. h. c. t.* § 18a, p. 225.

¹⁵⁷ « Néanmoins, ce que l'expression quotidienneté désigne principalement, c'est un certain *comment* de l'existence qui régit « sa vie durant » le Dasein. » Heidegger *Ê. t.* § 71, p. 256.

Le quotidien n'est jamais à prendre isolément. La quotidienneté moyenne est ainsi le véritable sens de la quotidienneté. Étant donné que le Dasein qui est dans un mode moyen de son exister ne signifie pas que l'exister est un indéterminé, alors la quotidienneté moyenne appelle la compréhension moyenne de l'être. La compréhension vague ou moyenne de l'être est la précompréhension de l'être. La situation est la suivante. Il n'y a pas de compréhension de l'être, donc d'étant dans son être, s'il n'y a pas de compréhension vague ou moyenne de l'être lui-même dans la quotidienneté. *Tout Dasein commence par elle*. Toutefois, la compréhension vague étant une compréhension de l'être, quoiqu'implicite, la compréhension vague dans la quotidienneté présuppose la compréhension de l'être lui-même. Cette dernière est une possibilité qui n'a pas besoin d'être effectuée, c'est-à-dire que le Dasein est dans la quotidienneté quand même. C'est là l'ontico-ontologique. Quand elle s'effectue, on ne quitte pas l'étant pour autant. On ne quitte jamais l'étant, comme on n'est jamais privé de l'être lui-même. Le Dasein est le plus souvent dans l'étant ou la quotidienneté, dans une précompréhension de l'être. Nous avons ainsi élucidé brièvement quatre concepts : la compréhension de l'être, la précompréhension de l'être, la quotidienneté moyenne, et le quotidien. L'être qu'on a à être et qu'on est déjà signifie qu'il est un être au monde. L'être qu'on a à être selon la quotidienneté moyenne est ainsi un être au monde.

Après avoir exposé brièvement que la quotidienneté moyenne n'est pas le pur quotidien, nous ne perdons pas de vue que cette compréhension quotidienne moyenne n'est pas une compréhension explicite de l'être. En d'autres termes, le Dasein n'est pas toujours dans une compréhension de l'être lui-même, mais, au contraire, il est le plus souvent¹⁵⁸ dans le recouvrement de celle-ci sous la forme de l'étant quotidien. En quoi cette thèse de Heidegger à propos de l'étant qu'on ne quitte jamais diffère-t-elle de la réduction phénoménologique husserlienne, laquelle permet aussi un retour, à savoir le retour au monde naturel ? Premièrement, dans le cas de la subjectivité, celle-ci peut faire un retour au monde naturel en adoptant une attitude correspondante. Bref, il y a toujours une attitude qu'il faut adopter correspondante à l'étant. Par contre, la compréhension de l'être qui est prérequis pour toute précompréhension ou compréhension vague de l'être, laquelle commence dans la quotidienneté, a pour effet qu'on n'a plus besoin de subjectivité qui surmonte le niveau ontique. Par là une réduction n'est plus indispensable. *La précompréhension de l'être élimine la réduction en ce qu'elle apprend à ne plus confondre la quotidienneté moyenne avec le pur quotidien*. Ce dernier n'est qu'une déformation de l'étant. La perspective est nettement ontologique. On ne quitte pas l'étant (celui-ci n'est pas seulement ontique, mais ontico-ontologique), car *il n'y a pas d'être sans étant et d'étant sans être, comme le confirme la précompréhension qui commence dans la quotidienneté*. L'être est toujours l'être de l'étant et ce n'est pas au moyen d'une subjectivité intentionnelle qu'il le devient pour nous.

La quotidienneté n'est pas un comportement d'où dérivent les autres possibilités du Dasein. Elle fait partie de la constitution fondamentale du Dasein. *La quotidienneté*

¹⁵⁸ « Nous appelons le mode d'être où le *Dasein* se tient de prime abord et le plus souvent, la quotidienneté. » Heidegger *Ê. t.* § 71, p. 256.)

moyenne ne peut signifier à aucun moment que l'ontique fonde l'ontologique. On doit partir de la quotidienneté moyenne, « de la constitution fondamentale de la quotidienneté du Dasein »¹⁵⁹ pour mettre en relief l'être de l'étant. Il s'agit de mettre au jour le Dasein dans sa constitution fondamentale moyenne, la quotidienneté¹⁶⁰. Naturellement, nous n'entreprenons pas ici un tel travail. Notre intention était seulement d'indiquer, et brièvement, quelques pistes pour le comprendre. Le Dasein dans son existentialité est toujours dans une compréhension de l'être, qu'elle soit explicite ou implicite, de telle sorte que son existence comme mode d'être est toujours liée à l'être lui-même.

§9. Compréhension de l'être de l'outil

a) L'usage n'est pas celui d'un instrument, mais il relève de l'être de l'étant.

La préoccupation est elle-même usage.

L'être-à-portée-de-la-main (Zuhandenheit) est lié à l'étant rencontré.

Exemple du loquet, et l'« ouvert » comme fondement.

L'outil se fait oublier lui-même.

L'ouvert se retire et il est au fondement de l'être-découvert.

La compréhension quotidienne moyenne de l'être nous conduit à la compréhension de l'être de l'outil. Nous allons maintenant traiter brièvement d'un thème bien connu chez Heidegger : l'ustensilité (Zeughaftigkeit). Nous nous limiterons à l'ustensilité en tant que structure de compréhension du Dasein, ce qui d'ailleurs est son sens fondamental. L'outil est ici l'exemplarité d'un étant concret, par opposition à la conception des étants subsistants, ceux qui deviennent des objets. Nous sommes toujours dans le monde quotidien comme le prouve cette étude de l'être de l'outil. Naturellement, il ne s'agit pas d'examiner l'outil comme s'il était en dehors du Dasein, tel un instrument, mais plutôt de le décrire en fonction du Dasein. L'intérêt pour nous est que la structure du comprendre à laquelle l'être de l'outil appartient va montrer le comprendre comme concret, c'est-à-dire comme existential-ontologique. Notre but est toujours l'ontologie de toute analytique du Dasein. Nous ne couvrirons pas cependant toute cette problématique de l'être de l'outil.

Il s'agit, avec l'outil, d'un étant qui n'est pas le Dasein certes, mais c'est comme être auprès de... que le Dasein lui est lié.¹⁶¹ L'auprès de... est préoccupation (Besorgen)¹⁶² et le Dasein est toujours déjà déterminé. La préoccupation est le commun de tous les modes du Dasein. Elle n'a pas un sens ontique, mais ontologique, celui de l'être au monde. Le Dasein se tient toujours dans une préoccupation puisqu'il est être au monde. Elle ne survient pas avec l'utilisation d'un outil, mais en tant qu'être *auprès de...* elle

¹⁵⁹ Heidegger *Ê. t.* § 36.

¹⁶⁰ « Il s'agit de mettre au jour le *Dasein* dans sa constitution fondamentale dans l'entente *moyenne* qu'il a de lui-même pour que la question de l'être puisse être posée en toute transparence. » Heidegger *P. h. c. t.* § 18, p. 223.

¹⁶¹ « L'étant qui fait encontre *dans* la préoccupation, nous l'appelons l'*outil* » Heidegger *Ê. t.* § 15, p. 71.

¹⁶² Heidegger *Ê. t.* § 12, p. 63.

précède l'utilisation de l'outil. *Ce que nous découvrons en utilisant le marteau, au moyen de la pratique, ce n'est pas une chose au sens d'instrument, mais l'être qui se dégage, son être.* L'usage n'est pas celui d'un instrument, mais *la préoccupation est déjà usage*¹⁶³. Le Dasein en tant qu'être auprès de... signifie que la préoccupation est le mode d'être du Dasein. Il n'y a pas réception de l'étant, thèse qui ne le connaît que comme ayant la propriété d'être instrument. L'étant est plutôt ce dont on se sert, c'est-à-dire que la préoccupation est ce qui se sert de...¹⁶⁴, puisque l'étant est celui qui se montre de façon pré-thématique¹⁶⁵. Il s'agit de l'être de l'étant. L'étant nous fait rencontrer dans la préoccupation, il est ainsi véritablement ce dont on se sert, il n'est d'aucune façon objet d'une connaissance théorique¹⁶⁶. Habituellement, le théorique est la disparition de la praxis, comme lorsqu'on s'abstient de tout maniement, et que la théorie devient le défaut de la praxis. Mais ce n'est pas le cas avec la préoccupation dont il est question.

Nous sommes déjà auprès du monde et c'est pourquoi, répétons-le, la préoccupation est ce qui permet l'utilisation au sens large du terme, et non l'inverse. Elle est elle-même usage, elle n'est pas causée par un étant-chose. Car ce n'est pas l'utilisabilité qui cause la préoccupation comme si celle-ci naissait que causée par l'étant intramondain. *L'être auprès de* n'est pas explicable par l'étant intramondain ni à l'inverse, ce dernier par celui-là¹⁶⁷. L'être auprès de est être au monde et est ontologique. Toutefois, la préoccupation comme mode d'être du Dasein et l'étant dont il se préoccupe ne forment pas davantage un ensemble, un ensemble sous la main¹⁶⁸. Dans ces conditions, l'utilisation ne doit plus être comprise comme celle qui préjuge un sujet pour qui il y a un usage. Bref, le Dasein est *toujours déjà* dans cet usage quotidien et l'analytique prend son point de départ dans le quotidien.

Heidegger choisit comme phénomène exemplaire de l'être auprès de... l'ustensilité. Tout étant, quel qu'il soit, se comporte alors comme l'être de l'outil. L'étant est véritablement ce dont on se sert quand il n'est pas un instrument, et la préoccupation est ce qui est usage. L'outil n'est pas un sous-la-main pour un sujet, mais un *être-à-portée-de-la-main* (Zuhandenheit) en connexion avec le Dasein. Avec la préoccupation, l'être-

¹⁶³ « Nous avons appelé l'être préoccupé auprès du « monde » l'usage dans et avec le monde ambiant » Heidegger *Ê. t.* § 69a, p. 245.

¹⁶⁴ « le mode prochain de l'usage n'est pas ce connaître qui ne fait qu'accueillir l'étant, mais la préoccupation qui manie, qui se sert de... » Heidegger *Ê. t.* § 15, p. 70.

¹⁶⁵ « Dans le champ de la présente analyse, est pris pour étant pré-thématique celui qui se montre dans la préoccupation au sein du monde ambiant. » Heidegger *Ê. t.* § 15, p. 70.

¹⁶⁶ « Cet étant n'est alors nullement l'objet d'une connaissance théorique du « monde », il est ce dont on se sert » Heidegger *Ê. t.* § 15, p. 70.

¹⁶⁷ « Ce n'est point l'à-portée-de-la-main dont le *Dasein* se préoccupe qui cause la préoccupation, de telle manière que celle-ci ne prendrait naissance que sous l'influence de l'étant intramondain. Il n'est pas plus possible d'expliquer ontiquement l'être-auprès de l'à-portée-de-la-main à partir de celui-ci que de dériver inversement celui-ci à partir de celui-là. » Heidegger *Ê. t.* § 69a, p. 245.

¹⁶⁸ « Toutefois, la préoccupation en tant que mode d'être du *Dasein* et l'étant dont il se préoccupe en tant qu'à-portée-de-main intramondain ne sont pas simplement *ensemble sous-la-main*, ce qui n'empêche qu'il existe entre eux une « connexion ». » Heidegger *Ê. t.* §, 69a, p. 245.

à-portée-de-la-main du Dasein n'est certes pas celui d'un sujet. Cette expression « être-à-portée-de-la-main » a le mérite de nous sortir de l'utile et du disponible sans pour autant nous attirer vers l'abstraction. L'être-à-portée-de-la-main est à l'être-sous-la-main (Vorhandenheit) comme l'être au monde est opposé à l'être dans le monde¹⁶⁹; ou l'être-auprès de... à l'être près de, lequel a le sens de la distance. *L'être-à-portée-de-la-main est lié à l'étant rencontré comme l'être-auprès de l'est à l'être au monde. Ceci nous intéresse particulièrement. Il y a un être de l'outil. Le monde ambiant dont on a fait mention plus haut implique un être-à-portée-du-Dasein, un être à portée d'atteinte.*

L'usage est le mode d'être quotidien. Le Dasein n'a pas besoin de se placer sous le mode de l'usage. On y est toujours déjà de par la préoccupation. Par exemple, ouvrant la porte je fais usage du loquet¹⁷⁰. *Ouvrant la porte, le loquet comme usage est fondé sur l'ouvert, c'est-à-dire que le loquet se fonde sur la possibilité d'ouvrir la porte, et il n'a aucun sens sans cette dernière. Par conséquent, ce vers quoi un étant est libéré, à savoir pour le Dasein, doit d'abord « être ouvert ». Ainsi, tout étant quel qu'il soit est préalablement ouvert, ce qu'il convient d'appeler l'ouverture¹⁷¹. L'étant est préalablement ouvert pour qu'il soit ce vers quoi il est libéré. Il y a un retrait lié à cette ouverture. En effet, c'est parce que l'étant à-portée-de-la-main se retire qu'il peut être découvert comme à portée de main. Le retrait et l'ouverture sont au fondement de ce qui ordinairement nous semble être le loquet qui est fermé face à la possibilité d'ouvrir la porte. Il s'agit bien de l'être de l'outil. Le loquet n'est pas un instrument dont on se sert pour ouvrir la porte, comme s'il fallait d'abord se placer sur le mode de l'usage, et que c'était simplement l'habitude ou le geste machinal qui nous le fait oublier. L'habitude faisant oublier laisse croire que l'utilité appartient ou s'ajoute à l'objet-outil. La préoccupation est déjà usage et ce n'est certes pas l'habitude qui nous ferait oublier que le loquet est un instrument. De la même façon, le marteau n'est pas un outil qui sert à..., en fonction d'un but, celui de planter des clous. Cette façon de voir isole l'outil ou le prend isolément, à savoir le marteau ou le loquet, pour en faire du maniable en fonction d'un sujet et pour un but précis. Ce n'est pas ainsi que nous voyons le marteau, mais plutôt, à l'exemple du loquet de la porte, tel un ensemble, jamais comme un outil isolé. L'ouvert dans le cas du loquet ne s'ajoute pas à lui, mais, au contraire, il fonde l'ensemble. Nullement que l'ouvert soit ce qui précède au lieu de suivre, car ainsi il demeurerait séparé du loquet, mais ils sont inséparables, et ils le sont seulement si l'ouverture est le fondement. Le quelque chose pour..., ou le en vue de... de l'outil, n'a pas ici le sens d'instrument, mais réfère au fondement. Répétons-le, l'outil comme instrument pour un sujet est un outil isolé. Au contraire, l'outil est quelque chose pour..., un renvoi de quelque chose à quelque chose,¹⁷² et ainsi il constitue un*

¹⁶⁹ La différence entre *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit* que E. Martineau traduit respectivement par « être-à-portée-de-la-main » et « être-sous-la-main » peut s'exprimer de cette manière.

¹⁷⁰ « Le Dasein quotidien est toujours déjà dans cette guise, par exemple : ouvrant la porte, je fais usage du loquet » Heidegger *Ê. t.* § 15, p. 70. Voir aussi pour cet exemple P. f., § 15c, p. 202.

¹⁷¹ « ce vers quoi de l'étant intramondain est de prime abord libéré doit préalablement être ouvert » Heidegger *Ê. t.* § 18, p. 82.

¹⁷² « Dans la structure du « pour... » est contenu un renvoi de quelque chose à quelque chose. » Heidegger *Ê. t.* § 15, p. 71. Nous n'abordons pas ici les renvois.

ensemble. L'être-à-portée-de-la-main, à savoir qu'avec lui il retourne de quelque chose¹⁷³, indique que l'« ouvert » est le fondement. Un outil seul, cela n'existe pas¹⁷⁴. *Un outil est utilisable seulement dans le contexte d'un ensemble*: tel l'ouvrir pour le loquet. L'outil comme un instrument est celui dont on a oublié qu'il est usage, lequel usage est fondé sur la préoccupation. *Le retrait signifie que le loquet et l'ouvert sont liés*. L'oubli n'a certes pas la fonction de séparer le loquet et l'ouvert.

Cet ensemble n'est pas une somme d'outils, mais une totalité. En effet, si j'entre dans l'atelier d'un artisan je ne perçois pas une multiplicité d'outils, mais l'ensemble comme outil. En entrant dans ma chambre je ne perçois pas un bureau et des livres sur un rayon, les deux côte à côte, pour ensuite former un ensemble qui remplit la chambre¹⁷⁵, mais ce qui fait encontre, c'est la chambre comme « outil d'habitation ». Tel est le monde ambiant. Ce complexe d'outil n'est jamais un ensemble de choses. Quand nous cherchons un outil « isolé », ce n'est pas la chose recherchée qui est visée, c'est tout le domaine du complexe d'outils. Voilà qui est conforme au Dasein comme être auprès des choses.

Il est clair ici que Heidegger dépasse la perception de choses pour décrire les étants et il le fait sur la base du Dasein comme être auprès des étants et du monde. L'étant est pris comme ustensilité. L'ustensilité est ce qui fait qu'un outil est outil¹⁷⁶. L'usage préoccupé est toujours auprès d'un complexe d'outils¹⁷⁷. Avant chaque outil, meubles ou autres étants, une totalité d'outils est déjà découverte¹⁷⁸. *L'ouvert est ici le fondement*. C'est en ce sens qu'un outil singulier peut se présenter. En bref, que l'outil appartienne à un ensemble signifie qu'on ne peut jamais oublier le mode de l'usage, contrairement à ce qu'on croit d'habitude. Le Dasein est toujours déjà sous ce mode, la préoccupation est usage.

Explicitons davantage l'être de l'outil? Apportons un autre exemple. C'est le marteler qui *découvre* le marteau,¹⁷⁹ et non le marteau qui renvoie au marteler ou l'inverse. On dépasse ainsi les opposés. Le martèlement ne s'ajoute pas au marteau, mais au contraire, *le martèlement s'approprie le marteau*¹⁸⁰. Ceci à l'exemple du loquet dont l'ouvrir s'est approprié. C'est lui qui est l'être de l'outil, c'est-à-dire l'être-à-portée-de-la-main¹⁸¹. Il

¹⁷³ « L'expression : avec quelque chose, il retourne de l'à-portée-de-main, ne veut pas constater ontiquement un fait, mais indiquer le mode d'être de l'a-portée-de-la-main. Le caractère de rapport de la tournure, du « avec..., de... » indique qu'un outil est ontologiquement impossible. » Heidegger *Ê. t. § 69a*, p. 246.

¹⁷⁴ « Un outil, en toute rigueur cela n'existe pas » Heidegger *Ê. t. § 15*, p. 71.

¹⁷⁵ Exemple de Heidegger *Ê. t. § 15*, p. 71.

¹⁷⁶ « ce qui fait d'un outil un outil, l'ustensilité. » Heidegger *Ê. t. § 15*, p. 71.)

¹⁷⁷ « l'usage préoccupé ne séjourne jamais auprès d'un outil isolé » Heidegger *Ê. t. § 69a*, p. 245.

¹⁷⁸ « Avant tel ou tel outil, une totalité d'outils est chaque fois déjà découverte » Heidegger *Ê. t. § 15*, p. 71.

¹⁷⁹ « C'est le marteler lui-même qui découvre le « tournemain » spécifique du marteau. » Heidegger *Ê. t. § 15*, p. 71.

¹⁸⁰ « Le martèlement n'est pas simplement en plus un savoir du caractère d'outil du marteau, mais il s'est approprié cet outil aussi adéquatement qu'il est possible. » Heidegger *Ê. t. § 15*, p. 71.

¹⁸¹ « Le mode d'être de l'outil, où il se révèle à partir de lui-même, nous l'appelons l'être-à-portée-de-main. » Heidegger *Ê. t. § 15*, p. 71-72.

n'est pas question de faire, de ce terme « approprié », une appropriation propre à un objet ou à un sujet. Le martèlement s'empare du marteau de la même façon que l'avenir n'est pas ce qui va venir, mais est un devancement, ou encore que l'ouverture s'empare du loquet. Ainsi le marteau n'est pas un sous-la-main, un maniable, mais, au contraire, le marteler qui s'approprie le marteau est l'être à portée-de-main, au sens du monde ambiant. C'est lui qui rend possible tout maniable. L'outil est l'être-à-portée-de-la-main plutôt que sous-la-main. Bref, le marteau est fait pour marteler, le loquet pour ouvrir, l'outil est fait pour.. . *L'utilité pour... est donc une détermination ontologique, nullement ontique, de l'outil*¹⁸².

Il ne faut donc pas comprendre « le loquet pour ouvrir », c'est-à-dire « l'outil est fait pour... », comme si le loquet se séparait de l'ouvrir et devenait le point de départ d'un processus. L'habitude serait là pour dissimuler les parties successives. Il ne s'agit pas de parties séparées que l'habitude fait oublier, mais d'une totalité que seul l'ouvrir comme fondement peut manifester. Au contraire, *le loquet n'est pas utilisable s'il n'y a pas le phénomène de l'ouvrir. Celui-ci est ontologique. L'être-à-portée-de-la-main est l'ouvrir dans le cas du loquet, il est le martèlement dans le cas du marteau*. Toutefois, l'étant est préalablement ouvert afin que cela soit possible. Le marteler n'est pas une chose survenante, mais le mode d'être de l'outil est l'être-à-portée-de-la-main et ainsi il ne fait pas que survenir.

En résumé, l'être-à-portée-de-la-main qui rend possible tout maniable, donc la possibilité d'utiliser le marteau, signifie que la chose comme instrument est une perspective ontique et objective, qui existe certes, mais ne réussit pas à expliquer ladite possibilité. Car lorsque j'utilise un marteau, ce n'est pas l'oubli et l'habitude qui entre en ligne de compte en effaçant la préoccupation, comme si le marteau se cachait derrière le martèlement, mais, au contraire, celle-ci rend possible l'utilisation. Moins le marteau est simplement regardé, plus il est utilisé efficacement, de même que pour le loquet de la porte¹⁸³. *Ceci n'est pas le résultat de l'habitude ou de l'oubli, mais la manifestation de l'être de l'outil*. Ce qui semble être un effacement par habitude ou oubli est plutôt l'être de l'outil, ce qui le rend utilisable. En d'autres termes, la proposition « moins le marteau est simplement regardé, plus il est utilisé efficacement » signifie que le marteau ou l'outil se fait oublier en son être. Cela n'a pas le sens objectif d'un élément qui se cache à la suite de son union avec un autre élément. Il se retire plutôt que l'habitude fasse qu'on l'oublie. *Le marteau qui se fait oublier est oublié lui-même*. On doit oublier la fonction du marteau pour qu'il fonctionne bien. Si l'on doit oublier l'outil, c'est qu'il se fait oublier ou est oublié; ce n'est pas que l'oubli sépare le marteau et le martèlement. *L'oubli est en fin de compte retrait*. Cela vaut pour tout étant. Il est clair que Heidegger découvre ici le sens fondamental et ontologique de l'oubli. *L'habitude qui fait*

¹⁸² « Le renvoi « utilité pour... », au contraire, est une détermination ontologico-catégoriale de l'outil *comme outil* » Heidegger *Ê. t.* § 17, p.78.

¹⁸³ « moins la chose-marteau est simplement « regardée », plus elle est utilisée efficacement et plus originel est le rapport à elle, plus manifestement elle fait encontre comme ce qu'elle est—comme outil. » Heidegger *Ê. t.* § 15, p. 71.

oublier entraîne que l'oubli est un ne plus se souvenir plutôt que d'être un retrait. En d'autres mots, l'usage qui n'est pas celui d'un instrument, mais dont la préoccupation est déjà usage, montre que l'oubli est un retrait. Ce qui se retire ainsi n'est pas ce qui se retire sous l'effet de l'habitude, tel l'oubli de l'utilité du marteau pour s'en servir, mais **l'ouvert se retire, tel l'ouvert qui fonde le loquet.** L'étant-outil est ontico-ontologique. La possibilité d'utiliser n'est pas abstraite devant une chose-instrument. Ainsi nous comprenons ce que signifie l'utilisation comme possibilité. L'être de l'outil montre le comprendre comme concret. Nous avons les éléments pour une ontologie concrète. Répétons-le, cela vaut pour tout étant, lequel comme être auprès du Dasein est un être-à-portée-de-la-main. Avec cet être de l'outil, il est clair que tout étant n'est pas une chose ou un objet, qu'il est de prime abord ontico-ontologique. L'être de l'outil ou l'être-à-portée-de-la-main est une détermination ontologique de l'étant dans son être¹⁸⁴.

On ne peut prétendre que l'analytique du Dasein en comprenant l'étant comme outil soit l'étude des étants comme ceux d'un Dasein quotidien. Elle révèle plutôt la quotidienneté du quotidien. Tant que nous verrons l'outil comme un instrument, comme une chose étant, l'être de l'outil sera recouvert et il demeurera expliqué par l'habitude ou l'oubli. L'étant est alors vu comme une chose subsistante.

L'être de l'outil compris comme ce qui est préalablement *ouvert* et qui en même temps est *retrait* corrobore l'idée que l'existentialité du Dasein n'est pas possible à saisir en dehors de la problématique de l'être lui-même. Cela vaut aussi pour l'étant qui se montre au Dasein. Que ce ne soit pas l'habitude qui fait oublier dans le cas de l'outil signifie que l'étant est préalablement ouvert.

b) L'outil inemployable manifeste l'être-à-portée-de-la-main (l'étant dans son être).

L'inutilisable est un sous-la-main fondé sur un être à-portée-de-main.

Le manque n'est pas négatif, mais positif.

L'être-à-portée-de-la-main se retire afin d'être découvert comme à-portée-de-main.

Le retrait de l'être de l'étant éclaire la question de l'*en soi*.

L'outil à-portée-de-main de prime abord peut être rencontré en tant qu'inutilisable. Le marteau est endommagé. Il y a là un effet de surprise¹⁸⁵, car ce n'est pas ce à quoi l'on s'attendait. C'est dire qu'il y a là un renvoi. Celui-ci n'a pas un sens analogique, mais ontologique. *L'outil demeure à-portée-de-main, puisqu'il ne s'agit pas d'un outil-chose, d'un outil ayant perdu ses propriétés. Par contre, dans l'inemployabilité (Unverwendbarkeit) l'outil se fait remarquer, à savoir comme être-à-portée-de-la-main.* Ce qui surprend se fait remarquer. Le manque fait qu'on remarque l'être-à-portée-de-la-main. C'est la positivité du négatif. Étant donné qu'on ne le remarque pas lorsque l'outil

¹⁸⁴ « L'être-à-portée-de-la-main est la détermination ontologico-catégoriale de l'étant tel qu'il est « en soi. » » Heidegger *Ê. t.* §15, p. 73.

¹⁸⁵ « En une telle découverte de l'inemployabilité, l'outil surprend » Heidegger *Ê. t.* §16, p. 74. Nous citons la traduction de Vézín pour le terme de *Auffallen*, conformément à l'idée de ce qui frappe, donc la surprise. Ainsi : « fällt... auf » ce qui surprend. Voir Vézín p. 109.

est utilisable, puisqu'il s'agit de l'être-à-portée-de-la-main et non d'un étant-chose, c'est l'inemployabilité qui montre l'être-à-portée-de-la-main. L'être-à-portée-de-la-main se montre sous un ne pas être-à-portée-de-la-main¹⁸⁶. Un étant-chose ne pourrait montrer son non-à-portée-de-main. Souvenons-nous du phénomène comme retrait.

On ne sort pas du monde ambiant en s'arrêtant de cette manière, car dans cette halte on est toujours sous le mode de la préoccupation. On cherche plutôt à remettre en état l'outil, ce qui montre le mode de la préoccupation. Ainsi l'inutilisable est là comme un sous-la-main mais nullement comme un sous-la-main privé de l'être-à-portée-de-la-main¹⁸⁷. Lorsque l'outil est réparé, le sous-la-main se retire à nouveau pour un être-à-portée-de-la-main dont le Dasein se préoccupe¹⁸⁸. L'étant-sous-la-main est possible, mais seulement sur fond d'être-à-portée-de-la-main. Voilà qui est maintenant compris. Ceci confirme que, dans le cas de l'étant utilisable, l'étant de prime abord à-portée-de-main se retire pour être justement à-portée-de-main, comme on l'a vu. L'inemployabilité montre davantage l'être-à-portée-de-la-main que « la chaussure qui est faite pour être portée » le fait, ou encore « le marteau fait pour planter des clous ». Car, l'outil demeure à-portée-de-main et se fait ainsi remarquer. Par exemple, le marteau endommagé ne peut certes plus planter des clous, mais cela est secondaire par rapport au fait que par là il montre son être-à-portée-de-la-main. *Si l'être-à-portée-de-la-main ne demeurerait pas, il serait impossible de constater l'inutilisable*. Il s'agit bien de l'être de l'étant.

Cet être-à-portée-de-la-main dans le cas de l'inutilisable n'est pas un étant-sous-la-main qui n'est plus sous-la-main, car il ne s'agit pas de propriétés qui ont disparu. Ainsi la surprise porte sur l'être-à-portée-de-la-main au sens ontologique et non sur un étant-sous-la-main qui ne l'est plus. Bref, le sous-la-main que l'outil devient dans l'inemployabilité n'est pas celui qui a des propriétés, mais il devient sous-la-main du fait que l'être-à-portée-de-la-main n'agit plus. Il est évident que dans le cas de l'utilisable ou de l'utilité, que la préoccupation comme être auprès de... est déjà usage et rend possible l'utilisation.

Insistons maintenant sur le « manque ». En découvrant un non-à-portée-de-main, on découvre en même temps l'à-portée-de-main. Le manque montre ainsi une absence de quelque chose. L'absence en rompant la familiarité fait que l'inemployabilité montre l'employabilité. On pourrait croire à la limite que l'employabilité se constitue dans l'inemployabilité, mais le sens de ceci est plutôt que *l'être toujours déjà là* se met en

¹⁸⁶ Ce qui surprend « donne l'outil à portée-de-la-main sous la figure d'un certain ne-pas-être-à-portée-de-la-main. » Heidegger *Ê. t.* § 16, p. 74.

¹⁸⁷ « Cet être sous-la-main de l'inutilisable n'est pas encore purement et simplement privé de tout être-à-portée-de-la-main, l'outil *ainsi* sous-la-main n'est pas encore une chose qui surviendrait seulement quelque part. » Heidegger *Ê. t.* § 16, p. 74

¹⁸⁸ « Le pur être sous la main s'annonce dans l'outil, pour ensuite cependant se retirer à nouveau dans l'être-à-portée-de-la-main d'un étant dont on se préoccupe, en ce sens qu'on le remet en état. » Heidegger *Ê. t.* § 16, p.74.

relief quand il y a absence¹⁸⁹. *Le manque comme absence est un mode déficient de la préoccupation*. Quelque chose se montre d'autant plus que quelque chose manque, telle l'inemployabilité de l'outil. Plus le manque se fait sentir de façon pressante, plus proprement l'étant à-portée-de-main est rencontré dans son ne-pas-être-à-portée-de-la-main¹⁹⁰. Il est essentiel de bien saisir le sens ontologique et non ontique de cette proposition afin d'éliminer complètement tout reste ontique, comme on pourrait encore trouver ici. *L'expression « plus le manque se fait sentir » signifie que l'être-à-portée de main ou étant rencontré est ce qui se montre dans le non-à-portée-de-main*. Cela ne signifie pas que le manque comme séparé montre l'étant. On ne peut donc lier ensemble l'inemployabilité et l'employabilité en faisant reposer la dernière sur la première. *Le manque n'est pas négatif, mais positif, car il amène quelque chose à se montrer*. Quand un outil est inutilisable, le renvoi d'un pour quoi est perturbé¹⁹¹, la préoccupation est suspendue. Ce n'est pas abstraitement, mais concrètement que l'inemployabilité se montre, puisque la préoccupation est ce qui est suspendu¹⁹². Cela signifie ontologiquement que l'être-à-portée-de-la-main dans son être pour... est arrêté ou retenu par l'endommagement de l'outil. L'inemployabilité ne survient pas de nulle part, de manière abstraite. Il n'y a pas d'être non-à-portée-de-main sans être-à-portée-de-main, donc ontologiquement, et ce dernier se montre par l'outil endommagé.

Notons ce qui suit. La positivité du négatif, c'est-à-dire le manque qui montre une absence de quelque chose, n'est pas « le manque comme manque de quelque chose » au sens de l'objet intentionnel. La positivité indique que le manque repose sur l'être. Il ne peut y avoir de manque sans l'être, sans le quelque chose en tant qu'être. Le manque et l'être ne sont pas des opposés. La négation ne peut nier la position mais elle repose sur cette dernière. Il n'est plus possible de mettre l'un en face de l'autre, à savoir le manque et le *plein*, comme dans l'intentionnalité. Le manque n'est pas un défaut auquel il manque précisément d'être rempli. Voilà ce que nous apprend l'être-à-portée-de-la-main de l'outil ou l'être de l'outil. Par là même est confirmé que tout manque, même celui du délirant se fonde sur un déjà là. L'impossibilité de découvrir repose sur la possibilité comme déjà là.

¹⁸⁹ « L'absence de quelque chose au sein du monde de la préoccupation [...] en tant que perturbation de la familiarité, joue un rôle éminent dans le faire rencontre du monde ambiant au point que nous pourrions aller jusqu'à dire : *la disponibilité (Zuhandenheit) [...] se constitue dans l'indisponibilité (Unzuhandenheit)*. » Heidegger *P. h. c. t.* § 23a, p. 274. Heidegger s'empresse d'affirmer que le sens positif de ceci est : « cette absence spécifique révèle ce qui la fonde et la rend possible, en l'occurrence l'être-toujours-déjà-là d'un complexe familier de renvois lequel est perturbé quand quelque chose manque, et se met en relief du fait de cette absence même. » p. 274.

¹⁹⁰ « Plus le besoin de ce qui fait défaut se fait sentir de façon pressante, plus proprement il est rencontré dans son ne-pas-être-à-portée-de-la-main. » Heidegger *Ê. t.* § 16, p. 75.

¹⁹¹ « Un outil est inemployable, cela implique que le renvoi concret d'un pour... à une destination est perturbé. » Heidegger *Ê. t.* § 16, p. 75.

¹⁹² « L'avoir-en-main doit pouvoir être perturbé pour que du non-maniable fasse rencontre. » Heidegger *Ê. t.* § 69a, p. 247.

Comment se fait-il que le manque montre l'être-à-portée-de-la-main ? La réponse est dans le retrait de l'être. Notons que l'être-à-portée-de-la-main ou l'être de l'outil n'est pas d'abord thématiqué. Tel est le sens de l'usage de l'outil qu'on explique cependant par l'habitude et l'automatisme. Pour que l'être-à-portée-de-la-main ne soit pas d'abord thématiqué, il doit être de prime abord retiré. Il y a là un retrait de la part de l'être-à-portée-de-la-main. Il n'est pas un sous-la-main, comme si le marteau était simplement un objet prêt à être utilisé pour un sujet, car dans ce cas l'ontologique serait impossible. L'étant de prime abord à portée de main se *retire* en son être-à-portée-de-la-main, c'est-à-dire que c'est de cette façon seulement qu'il est à portée de main¹⁹³. En d'autres termes, *c'est parce que l'être-à-portée-de-la-main se retire qu'il peut être découvert comme à portée de main*. Voilà comment Heidegger rend compte de l'outil qui nous semble être un simple instrument, alors que c'est là l'être-à-portée-de-la-main qui se retire. De la même façon que les outils s'effacent, de même l'ouvrage à produire, afin de laisser place au *pour quoi* de l'ouvrage, à l'être-à-portée-de-la-main. La chaussure à produire est pour être portée¹⁹⁴. Il ne s'agit pas de la chaussure comme chose qui s'efface devant sa fonction ou finalité, mais de son être-à-portée-de-la-main, son être en soi¹⁹⁵. *L'être-à-portée-de-la-main qui vaut pour tout étant est donc son être en soi*. Il ne peut plus y avoir de doute maintenant.

On peut conclure ce qui suit. Afin que l'être-à-portée-de-la-main fasse rencontre avec le Dasein, il faut que les totalités ne soient pas thématiquées ou explicitées¹⁹⁶. L'être de prime abord à portée de main a le caractère du retrait. Ainsi, ce qui se retire, le retrait est la condition de possibilité pour que tout étant ne sorte pas de son état d'insurprenance (Unauffälligkeit)¹⁹⁷, à savoir ce qui se retient en soi, comme c'est le cas de l'employabilité de l'outil. *Le ne pas s'annoncer* est donc le caractère du monde¹⁹⁸. Tel est l'étant en son être. Ainsi, le caractère privatif comme la non-surprenance dans le cas de l'employabilité est positif, en désignant la retenue de l'être-à-portée-de-la-main, et a ainsi en vue l'être-en-soi¹⁹⁹. *L'être de l'étant de prime abord a tendance à se retirer*. C'est là toute la question de l'en soi en métaphysique. On ne pouvait éclaircir l'en soi

¹⁹³ « La spécificité de l'étant de prime abord à portée-de-la-main consiste à se retirer pour ainsi dire en son être-à-portée-de-main, de façon à être justement à proprement parler à portée-de-la-main. » Heidegger *Ê. t.* § 15, p. 72.

¹⁹⁴ Heidegger *Ê. t.* § 15, p. 72.

¹⁹⁵ « C'est seulement parce que l'outil a cet « être-en-soi », au lieu de se borner à survenir, qu'il est maniable au sens le plus large et disponible. » Heidegger *Ê. t.* § 15, p. 72.

¹⁹⁶ « Pour que l'outil à portée-de-la-main puisse, dans la préoccupation quotidienne pour le « monde ambiant », faire rencontre en son « être en soi », il faut que les renvois et les totalités de renvois auxquels la circons-pection s'« identifie » demeurent pour elle non-thématiques. » Heidegger *Ê. t.* § 16, p. 76.

¹⁹⁷ Heidegger *Ê. t.* § 16, trad. Vézin p. 112.

¹⁹⁸ « *Le ne-pas-s'annoncer* du monde est la condition de possibilité permettant à l'étant à portée-de-la-main de ne pas ressortir hors de sa [non-surprenance : trad. libre.] En cela se constitue la structure phénoménale de être-en-soi de cet étant. » Heidegger *Ê. t.* § 16, p. 76.

¹⁹⁹ « Ces négations désignent le caractère de retenue en soi de l'à portée-de-la-main, autrement dit ce que nous avons en vue en parlant de l'être-en-soi. » Heidegger *Ê. t.* § 16, p. 76.

ontologiquement aussi longtemps que l'on s'orientât sur le sous-la-main²⁰⁰. Il est clair que le caractère positif du retenir en soi se fonde sur la problématique de l'être lui-même comme retrait, bref sur ce qui se retire. Le *ne pas s'annoncer* (le retrait) est le caractère de l'étant en son être, et le manque est l'absence de l'être. L'*être-à-portée-de-la-main qui se retire pour qu'il puisse être découvert comme à portée de main confirme que le retrait est à la base du se montrer, à savoir qu'ils se co-appartiennent sans se confondre jamais.*

Ce qu'on vient de poser pour l'être de l'outil comme être-à-portée-de-la-main vaut également pour tout étant qui est un être-à-portée-de-la-main, donc concrètement. Bref, l'utilisation a un sens ontologique. Elle est une exemplarité pour Heidegger. L'être auprès du monde, l'être des étants auprès du Dasein est confirmé par cette interprétation ontologique de l'utilisation. Étant donné que celle-ci, en occurrence l'être-à-portée-de-la-main, n'est pas d'ordre ontique, tout étant quel qu'il soit est un être-à-portée-de-la-main, lequel est concret et existentiel, et non plus abstrait. C'est pourquoi l'usage quotidien propre au Dasein a été le point de départ, là où se trouve l'utilisation, laquelle est à comprendre ontologiquement. Cela devenait d'autant plus vrai pour une ontologie de l'être lui-même. Il ne s'agissait pas de partir d'un concret pour arriver ensuite à une abstraction, une propriété qui s'ajoute à l'outil, ainsi à tout étant, auprès duquel pourtant séjourne le Dasein.

Ce serait une erreur fondamentale d'interprétation d'*Être et temps* que de poser l'outil comme un moyen qui concrétise la thèse heideggerienne. En outre, la compréhension de l'être de l'outil a pour but de montrer que toute compréhension d'être est ontologique et non ontique. En effet puisque le mode d'être de l'outil est ontologique et que là nous sommes dans l'ustentilité, tout autre étant dans son être est à comprendre ontologiquement. Il n'y a pas de doute possible. L'existential chez Heidegger ne cède en rien à l'utilisation au sens classique et ontique, pas même en ce qui concerne l'être de l'outil.

§10. L'herméneutique du Dasein et de l'être.

a) Le passé qui ne suit pas le Dasein mais le précède montre le passé comme déjà là.

Le Dasein n'est jamais passé, il est toujours déjà été.

Le « toujours déjà été » signifie ce qui a été, mais qui ne cesse pas d'être.

L'étant-été est l'être-été.

L'histoire comme *provenir*.

L'étant-été comme rassemblement est l'être.

Ce qui a été comme simple succession efface le passé.

Voyons maintenant le thème de l'herméneutique. Le but est d'écarter toute vision qui voudrait, à partir de l'analytique existentielle du Dasein, saisir celle-là comme pouvant

²⁰⁰ « Mais tant que l'on s'oriente principalement, voire exclusivement, sur le sous-la-main, il est impossible d'éclaircir ontologiquement l'« en soi ». » Heidegger *Ê. t.* §16, p. 76.

favoriser l'unité de la subjectivité et de l'objectivité, et ce, sous quelque forme que ce soit.

L'herméneutique n'est ni l'art d'interpréter ni une théorie de l'interprétation, mais sa signification est à chercher dans ce qu'est l'herméneutique²⁰¹. Elle n'est pas un mot pour une nouveauté, mais une façon de penser plus originairement la phénoménologie. La recherche phénoménologique est celle du *comment*, c'est-à-dire que les phénomènes y sont tels qu'ils sont eux-mêmes. Là est la voie que suit l'herméneutique. En d'autres termes, c'est dans le cercle herméneutique que les phénomènes se montrent tels qu'ils sont. L'herméneutique est celle de la facticité²⁰², s'il est vrai que chaque Dasein est à chaque fois et toujours un Dasein déterminé, c'est-à-dire en rapport à l'être lui-même.

Notons ce qui suit. Les propositions de Heidegger, notamment à propos du passé, peuvent être prises uniquement en un sens existential-ontologique, quoique leur rapport à l'être lui-même demeure dans ce cas indéterminé. Nous préférons quant à nous les examiner d'après ce qu'elles impliquent déjà pourtant.

Précisons davantage ce que signifie le cercle herméneutique. Pour cela, abordons premièrement la notion de *passé*. En effet, nous avons besoin d'examiner le passé et l'avenir pour bien saisir l'herméneutique. Comme le phénomène est ce qu'il est et n'est pas un représenté, le passé en tant que phénomène est un *demeuré*, c'est-à-dire il « est l'étant dans le comment de l'être-été²⁰³. » Il est ainsi relié à l'étant comme tel. Or, le passé nous précède toujours déjà, à savoir qu'on est pris dedans, non pas au sens d'avoir un passé, mais qu'il est un mode d'être. **Le passé qui ne suit pas le Dasein signifie qu'il ne découle pas du présent, mais qu'il provient de l'avenir, et ainsi le passé précède le Dasein toujours déjà²⁰⁴**, comme l'avenir est déjà là. En effet, puisque le passé du Dasein ne le précède pas au sens de la succession, il en est de même pour le passé comme tel. Le terme « précéder » n'a pas le sens de la succession. Il ne nous précède pas au sens du passé éternel ou de ce qui a déjà été présent, mais en tant que le passé provient de l'avenir. En ce sens le passé est un toujours déjà là.

Examinons le Dasein en fonction du passé comme un déjà là. Le Dasein n'est jamais passé, mais il est *toujours déjà été* au sens du « je suis-été », c'est-à-dire de l'existence. Et c'est seulement en tant qu'il *est* et aussi longtemps qu'il est que le Dasein peut être

²⁰¹ « Herméneutique, dans *Sein und Zeit*, ne signifie ni la doctrine de l'art d'interpréter, ni l'interprétation elle-même, mais plutôt la tentative de déterminer ce qu'est l'interprétation avant tout à partir de ce qui est herméneutique. » Heidegger *A. v. p.* p. 96

²⁰² « Ein Weg sei hier vorgegeben, den die Hermeneutik der Faktizität zu gehen versucht. » « Un chemin est ainsi prédonné, sur lequel l'herméneutique de la facticité cherche à aller. » Heidegger *H. der F.* § 15, trad. libre, p.74.

²⁰³ « es ist Seiendes im Wie des Gewesenseins » Heidegger *H. der F.* § , 11, trad. libre, p. 54.

²⁰⁴ « Son passé propre—autant dire toujours celui de sa « génération »— ne suit pas le *Dasein*, il le précède au contraire toujours déjà. » Heidegger *Ê. t.* § 6, p. 38.

été²⁰⁵. En effet, comme être-jeté, il est toujours déjà été²⁰⁶. Le Dasein existe, et cela facticement, que parce qu'il a toujours déjà été cet étant qu'il est²⁰⁷. La facticité a un sens ontologique. En d'autres termes, il *est* que parce qu'il a toujours déjà été sous la forme de l'existence et de l'*exister*. Il a sa propre histoire qui est historique. Qu'en est-il alors du « toujours déjà été » ? **Il signifie que ce qui a été ne cesse pas d'être, et ainsi il concerne l'être lui-même.** Le Dasein qui a « toujours déjà été » ne doit pas être compris au sens de la présence. Par exemple, le Dasein n'est jamais un présent, car il a toujours déjà été et s'il n'« est » jamais, il ne peut être dépassé. Or, *le Dasein qui n'est jamais car il a toujours déjà été, n'ayant pas le sens de la présence, même négativement, est celui qui n'a jamais cessé d'être.* En ce sens seulement il ne peut être dépassé. Le passé est ainsi l'être-été. *Par conséquent, cela ne concerne pas seulement le Dasein, mais a un effet sur la conception du passé lui-même.* Ce qui a été sans jamais cesser d'être montre clairement le sens du passé qui jaillit de l'avenir. On ne peut plus les séparer au moyen de la succession. Qu'il ne cesse pas d'être n'a donc pas le sens de ce qui devrait être éternel sans jamais l'être. L'existentialité du Dasein en est la preuve. Étant donné que ce qui ne cesse pas d'être ne signifie pas l'éternel, il ne peut que caractériser l'être comme tel.

Le « toujours déjà été » a le sens de ne pas cesser d'être comme déjà il était, et c'est pourquoi, selon nous, il s'applique aussi au passé en tant qu'il désigne l'être-été comme tel. Le Dasein ne peut ainsi jamais être passé, non pas parce qu'il est éternel, mais qu'il ne peut jamais être un objet, être sous-la-main, mais qu'il existe. Heidegger ajoute qu'un Dasein qui n'existe plus n'est point passé, mais *ayant-été-là*²⁰⁸, conformément au fait qu'il n'est jamais présent, c'est-à-dire qu'il ne cesse pas d'être. La présence et le sous-la-main sont corrélatifs. Le Dasein ayant-été-Là n'a pas un sens ontique, mais ontologique. *De la même façon, le passé n'est jamais passé, mais il est toujours déjà là.* Il serait passé seulement au regard de ce qui est éternel. Cet ayant-été-là est en rapport à l'être lui-même en tant qu'il montre le véritable sens du passé. Il n'y a là qu'un pas pour poser l'être-été comme tel. *Le passé n'est pas passé, mais est l'être-été.* Il ne peut s'agir seulement de l'être-été propre au Dasein, à moins de poser un éternel dans l'homme à la place de cet être-été. Il est évident que pour Heidegger la présence a besoin de faire appel à l'éternel pour se fixer, conformément au passé vu comme une succession. Or, le « toujours déjà été » comme mode d'être du Dasein, débarrassé de cette présence et par

²⁰⁵ « « Aussi longtemps que » le *Dasein* existe facticement, il n'est jamais passé, mais il est bel et bien toujours déjà *été* au sens du « je suis-été ». Et il ne *peut être* été qu'aussi longtemps qu'il est. » Heidegger *Ê. t.* § 65, p. 230. Texte déjà cité, note 64. « Dès qu'il est, le *Dasein* a nécessairement toujours déjà été. Il ne peut *avoir-été* qu'aussi longtemps qu'il existe. » Heidegger *P. f.*, § 19b, p. 320.

²⁰⁶ Le Dasein « pour autant qu'il *est*, est à chaque fois déjà jeté... » Heidegger *Ê. t.* § 65, p. 230.

²⁰⁷ « Le *Dasein* est à chaque fois, en son être factice, comme et « quel » il était déjà. » Heidegger *Ê. t.* § 6, p. 38. Voir aussi : « Le *Dasein* n'est, selon le mode facticiel qui est à chaque fois le sien, qu'à cette condition d'*avoir toujours déjà été* cet étant qu'il est. » Heidegger *P. f.* § 19b, p. 319.

²⁰⁸ « Manifestement, le *Dasein* ne peut *jamais* être passé, non point parce qu'il serait impérissable, mais parce qu'il ne peut essentiellement jamais être être *sous-la-main*, mais, s'il est, *existe*. Or, justement, un *Dasein* n'existant plus au sens ontologique strict, n'est point passé, mais ayant-été-Là. » Heidegger *Ê. t.* § 73, p. 263.

là du passé qui s'écoule, ne peut que signifier l'unité de l'être, donc un rapport du Dasein à l'être lui-même. *L'existentialité du Dasein ne va pas sans en même temps impliquer une ontologie de l'être lui-même.* Telle est notre interprétation. Le Dasein est comme il était, il a son propre être-été. On peut s'arrêter à l'être-été comme étant celui du Dasein. Mais, puisque l'expression « il est comme il était » signifie fondamentalement qu'il ne cesse pas d'être comme il était déjà, elle concerne également le passé comme être-été, sous peine de revenir à ce qui a été jadis présent. Il ne suffit pas de poser que le passé n'existe que pour un Dasein dans son existentialité. Celle-ci n'est pas possible sans son rapport à l'être lui-même. L'étant-été est ce qui a été sans cesser d'être, comme le Dasein est un ayant-été sans cesser d'être. *On ne peut réduire l'étant-été comme être-été à l'être du Dasein, alors qu'il désigne aussi le passé comme être-été.*

Nous pouvons poser ce qui suit: *comme le Dasein n'est jamais passé, alors le passé est l'être-été, c'est-à-dire que l'être-été est le véritable passé.* De même que le Dasein est chaque fois comme il était, qu'il est comme il était, *de même le ayant-été là est le passé comme être-été.* Le Dasein est à chaque fois et toujours comme il était, c'est-à-dire qu'il ne cesse pas d'être. Il n'est pas différent de ce qu'il était. Le Dasein qui chaque fois est comme il était concerne ainsi son mode d'être, mais en tant qu'il est lié à l'être lui-même. Bref, comme mode d'être compris ontologiquement, *le Dasein a toujours déjà été l'être qu'il est.* Le passé qui jaillit de l'avenir concerne certainement l'avenir-été du Dasein, mais on ne peut le réduire à cela. Le Dasein qui n'est jamais passé montre que le passé lui-même n'est pas ce qui a été, mais ce qui n'est plus, à savoir qu'il ne cesse pas d'être en tant qu'il provient de l'avenir. L'être-été jaillissant de l'avenir entraîne que l'étant-été délaisse le présent. **L'étant-été est ainsi l'être-été.** L'abandon de la présence implique le « ce qui ne cesse pas d'être ». En d'autres mots, le passé ou mieux l'être-été qui jaillit de l'avenir exige l'abandon de la présence métaphysique²⁰⁹. Du même coup, *l'être remplace la présence.*

Le passé ne découle pas du présent, il ne le suit pas. Il ne se sépare pas du Dasein pour devenir une propriété que celui-ci posséderait, de sorte que l'on comprendrait le passé à partir du présent. Le « toujours déjà là » est certes prépondérant. Par conséquent, le passé qui jaillit de l'avenir en exigeant l'abandon de la présence, et ainsi *que l'avenir sera ce qu'il est déjà* du fait qu'il ne cesse pas d'être, corrobore l'avenir comme *déjà là*. L'avenir n'est pas seulement celui du Dasein. En somme, compris ontologiquement, l'être qu'on est déjà et qu'on a à être signifie que le passé en tant qu'être-été est ce qui ne cesse pas d'être. L'avenir également est ce qui ne cesse pas d'être, c'est-à-dire qu'il *sera ce qu'il est déjà*. Voilà où nous conduit l'existentialité du Dasein inséparable de la problématique de l'être lui-même. Il est indubitable que ce dernier rapport ne doit pas être mis sur le dos de la temporalité, sous prétexte qu'elle n'est pas explicitée dans *Être et temps*.

²⁰⁹ « L'être-été jaillit de l'avenir, de telle manière que l'avenir « été » (mieux encore : « étant-été ») (gewesende) dé-laisse le présent. » Heidegger *Ê. t.* §65, p. 229. Texte déjà cité, note 57.

Ajoutons ceci. Le Dasein n'est jamais un sous-la-main mais il *est*²¹⁰. En effet, le passé ordinairement est ce qui n'est plus sous-la-main, mesuré qu'il est par le présent, présent dont le passé découle selon une succession. Or, il est dit que le Dasein ne peut *jamais* être sous-la-main, ce qui n'est pas la même chose que *ne plus* être sous-la-main, lequel réfère à être-sous-la-main. *Être* n'a rien de commun avec être-sous-la-main. Le passé qui ne peut jamais être-sous-la-main signifie donc qu'il est, à savoir est l'être-été. Il est clair que la facticité a un sens ontologique. Ne pas être sous-la-main mais *exister*, cela signifie que le Dasein existe ontologiquement, c'est-à-dire qu'il est en même temps en rapport à l'être lui-même.

Il en est du passé ou de l'histoire en tant que tels comme pour le passé du Dasein. L'histoire n'est pas ce dont je me sers ou ce qui m'influence pour mon avenir, comme si elle était un passé révolu, et cela à partir du présent. En effet, l'histoire comme ce qui a déjà été présent est un résidu dont les sujets sont séparés, quand elle n'est pas le passé éternel ou absolu qui guide les comportements, au lieu que l'existant y soit déjà lié. L'histoire est inséparable de l'être lui-même. L'histoire comme *provenir*, et non pas comme ce qui a été présent ou au sens de ce que l'histoire est la continuité du présent, est la conséquence de ce que le Dasein est historial. Bref, l'histoire n'étant pas la continuité du présent, comme le démontre un Dasein historial, elle est un *provenir*. Elle ne désigne pas le passé au sens de ce qui est passé, étant donné que, comme le pose Heidegger, *c'est seulement parce que le Dasein est historial en son être que des événements sont possibles*²¹¹. En effet, cela ne signifie certainement pas que les circonstances sont celles d'un sujet. Par conséquent, *le Dasein, qui est historial, signifie que le passé et l'histoire sont un provenir, faisant précisément que quelque chose comme des circonstances devient possible ontologiquement. Le provenir est celui de l'être lui-même, s'il est exact que les événements ne sont ni ceux d'un sujet ni ceux d'une histoire fixe. Nous touchons ici au destin. Toutefois, là n'est pas le propos de ce texte. Le provenir du Dasein entraîne un provenir dans le cas de l'histoire, à savoir l'historialité de l'histoire, toutefois au sens proprement ontologique. La place est nette pour une histoire de l'être. Il est clair que la démarche de Heidegger vise directement et atteint l'être lui-même. On ne peut affirmer que le Dasein par son historialité, et par le fait qu'il a toujours déjà été, bref qu'il est toujours déjà aussi longtemps qu'il existe, n'est pas en même temps en rapport à l'être lui-même. Ce serait ignorer que le Dasein dans son être comme toujours déjà été ne peut jamais se rendre maître des circonstances. Il y a donc une historialité de l'histoire comme histoire de l'être. L'histoire n'a plus son poids dans le passé, ou dans le présent, mais dans une historialité de l'histoire comme mode de l'être. Nous avons là une perspective herméneutique qui concerne le Dasein, mais aussi celui-ci dans son rapport à l'être lui-même.*

²¹⁰ « le Dasein, tandis qu'il existe, ne peut jamais se constater comme un fait sous-la-main qui naît et passe « avec le temps » et qui est déjà partiellement passé. » Heidegger *Ê. t. t.* § 65, p. 230.

²¹¹ « Ou bien l'être du Dasein est-il au contraire tout d'abord constitué par le provenir, de telle manière que ce soit *seulement parce que le Dasein est historial dans son être* que devienne ontologiquement possible quelque chose comme des circonstances, des événements ? » Heidegger *Ê. t. t.* § p. 262.

Il est clair que l'historialité du *Dasein* n'a rien à voir avec un sujet sans monde. On ne peut réduire l'historialité à celle du *Dasein* en oubliant celle de l'histoire et le rapport à l'être lui-même. Le provenir de l'histoire est une historialité de l'histoire, puisque le provenir du *Dasein* ne peut jamais être celui d'un sujet. Le provenir de l'histoire qui est celui de l'être au monde signifie qu'il est un mode de l'être lui-même²¹². Le passé qui n'est pas un passé révolu, mais un être-été, est nécessairement et fondamentalement un provenir de l'histoire historique.

Faisons la remarque suivante. Le passé comme histoire n'existe pas en dehors du *Dasein* et il est "inséparable" de l'avenir de celui-ci. Que l'histoire n'existe pas sans le *Dasein*, cela ne désigne, ni un sujet qui constituerait l'histoire, ou en qui l'histoire se constituerait, ni un passé absolu qui renfermerait le sujet. On sort définitivement du déroulement des événements, du sens ontique de l'histoire, donc du problème du sujet et des circonstances, quand on voit que le *Dasein* est historial en son être. Ainsi, l'histoire elle-même est historique sur le modèle du *Dasein*. La question fondamentale n'est pas la succession. Celle-ci se trouve constamment dans le dilemme de savoir comment concevoir ensemble le déroulement des événements et l'unité "passé-avenir". Mais, en vertu de ce que le *Dasein* a à être l'être qu'il est déjà, la question de ce que l'histoire sera est à partir de son provenir. Elle sera que ce qu'elle *peut* être, c'est-à-dire qu'elle est histoire de l'être.

Avançons un peu plus dans notre compréhension du *passé*, lequel a toujours déjà été. Étant donné que le « toujours déjà été » signifie ce qui a été, mais qui ne cesse pas d'être, il concerne fondamentalement l'être lui-même. Le *Dasein* est ainsi en rapport à l'être lui-même, comme on l'a vu. Or, le *Dasein* comme étant-été est ce qui a été sans cesser d'être. *Étant-été signifie donc ce qui a été sans cesser d'être. Il est donc rassemblement, et comme tel il est l'être.* Le passé qui provient de l'avenir, faisant que « ce qui a été n'a jamais cessé d'être », est aussi rassemblement, il est donc en rapport à l'être lui-même. Par conséquent, l'étant-été ne concerne pas seulement le *Dasein*, l'être-été du *Dasein*, mais aussi tout étant-été, *c'est-à-dire qu'il est un mode de l'être lui-même. L'étant-été ne peut être attribué au Dasein sans que lui-même soit en même temps l'être.* Cela est proprement ontologique. C'est ce que signifie l'expression « *étant été* » (*gewesend*) que Heidegger utilise dans *Être et temps* pour désigner l'être-été. Le *Dasein* ne peut être été qu'autant qu'il est en avant, en avant de lui-même. Le *Dasein* est devancement. *Seul un étant qui est en avant de lui-même est étant-été*²¹³. Toutefois, il faut bien saisir le sens de cette proposition. *Elle signifie que le passé comme être-été provient de l'avenir comme être déjà là.* Le *Dasein* en tant qu'étant-été ne repose pas sur le présent, puisque comme étant-été il n'a jamais cessé d'être. Il assume son être-

²¹² « La thèse de l'historialité du *Dasein* ne dit pas que c'est le sujet sans-monde qui est historial, mais bien l'étant qui existe comme être-au-monde. *Le provenir de l'histoire est provenir de l'être-au-monde.* » Heidegger *Ê. t.* § 75, p. 267.

²¹³ « *Seul un étant qui, en tant qu'avenant, est en même temps, ETANT-ÉTÉ (g e w e s e n d), peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, assumer son être-jeté propre et être INSTANTANÉ pour « son temps ».* » Heidegger *Ê. t.* § 74, p. 265.

jeté en libérant la possibilité qui est en lui, c'est-à-dire qu'il est par là remis à son être-jeté²¹⁴, et il est ainsi instantané (augenblicklich) en tant qu'il ne cesse pas d'être. **Qu'il n'y ait pas de présent montre l'étant-été comme être, et ainsi le passé comme être-été !** L'étant-été est l'être-été, puisque le Dasein qui se présente n'est pas un présent. Il faut voir là que l'être-été est continuité. Tout milite en faveur de l'étant-été comme celui de l'être-été, et cela traduit une continuité et un rassemblement indéniablement. Or, *ce qui a été continu d'être et par conséquent est l'être*. « Ce qui a été n'a jamais cessé d'être » est donc une totalité, et nullement, à l'inverse, que la totalité comme totalité est ce qui n'a jamais cessé d'être. *L'être-été est ce qui rassemble, du fait que seul l'être lui-même rassemble, c'est-à-dire qu'il n'est pas une pure totalité.*

L'herméneutique se dévoile maintenant comme elle-même en elle-même, s'il est exact que le passé provient de l'avenir et que l'étant-été est l'être-été. L'herméneutique du Dasein est inséparable de l'herméneutique de l'être, du fait que la première est le cercle de l'existence et de l'être, et la seconde, le rassemblement de l'être en tant que l'étant-été est être-été. Le fait que, pour Heidegger lui-même, l'étant-été signifie l'être, il est possible de prendre le Dasein comme modèle afin de voir une ontologie de l'être lui-même, ainsi que nous le faisons dans ce texte.

Pour clore le sujet à propos du passé comme être-été, rappelons ce que dit Heidegger. Ce que nous appelons passé est souvent le présent d'autrefois (le domaine de l'étant)²¹⁵, c'est-à-dire *qu'il est davantage souvenir qu'il n'est le passé comme tel*. On le mesure au présent, alors qu'il continue d'être. D'ailleurs, le " passé " n'épuise pas ce qui a été, mais ce qui a été continue d'être, selon Heidegger²¹⁶. Il n'y a pas de passé sans d'abord un avenir, c'est-à-dire qu'au sens ontologique le passé provient de l'avenir. Nullement, à l'inverse, il ne peut y avoir d'avenir s'il n'y a pas eu de passé, donc sur la base du présent. Comme si le passé était incapable d'être ce qu'il est, et devenait une simple succession, et que pour remédier à cette dernière on inventait un passé éternel, un absolu, qui remplacerait le passé comme ce qui ne cesse pas d'être. Ou bien l'on se contente de la succession des événements sur le fondement du présent. Dans les deux cas, *le passé serait incapable d'être ce qu'il est*. Le passé étant rattaché au présent, on le sépare de sa provenance, à savoir de l'avenir, et ensuite on introduit un passé à partir de ce qu'il a déjà été présent, ou on le réduit à la succession d'événements. *Le passé ne peut être davantage ce qu'on reprend dans le présent puisque cette reprise suppose que le passé est vu comme ce qui a été jadis présent. De cette manière, se rappeler le passé serait la preuve du passé comme ce qui tombe dans le passé.* Cet argument ne tient plus, il est un pléonasme, et empêche de voir le passé comme être-été. Or, ce qui a été ne fait pas que s'écouler, c'est-à-dire s'écouler à partir du présent, mais il continue d'être, donc il ne cesse pas d'être. On dit certes couramment « qu'il n'y a pas de passé sans avenir »,

²¹⁴ « Le Dasein en tant qu'étant-été est remis à son être-jeté. » Heidegger *Ê. t.* § 76, p. 272.

²¹⁵ « Ce qu'en moyenne nous connaissons comme passé et nous représentons tout d'abord n'est pour la plupart que l'actuel d'autrefois. » Heidegger *Q. c.* § X, p. 54.

²¹⁶ « Le pur et simple passé n'épuise pas ce qui a été. Ce qui a été continue d'être » Heidegger *Q. c.* § X, p. 54.

mais une fois seulement qu'on a séparé le passé et l'avenir, c'est-à-dire sur la base du présent. Cependant, jamais cela ne désigne le passé dans sa provenance. Le passé qui provient de l'avenir signifie ainsi que l'être est ce qui ne cesse pas d'être. Voilà ce qui distingue nettement l'ontique de l'ontologique.

En conclusion, la simple succession, laquelle est notre lot aujourd'hui, est bel et bien ce qui efface le passé comme tel, alors que *le passé qui jaillit de l'avenir*, au contraire, est sa reconnaissance. L'instant présent qui domine aujourd'hui dans notre quotidien repose sur le passé comme ce qui s'écoule, et est l'effacement du passé comme être-été. L'être n'est jamais passé, il *est*. L'être-été est ce qui continue d'être s'il est exact que le passé comme tel existe. Dans ces conditions, il est clair qu'on ne peut réduire la proposition « l'être-été jaillit de l'avenir », le passé dans sa provenance, à la seule problématique de l'existentialité du Dasein dans *Être et temps*. L'être-été concerne tout étant-été et ainsi l'être lui-même. C'est ce que nous voulions montrer dans ce texte.

b) Le retour qui est *remise* est répétition.

Le déjà-là et l'être-été comme répétition.

La répétition confirme que le possible précède l'effectivité.

La répétition comme déjà là met fin à l'éthique comme perfectionnement de l'action.

La répétition est herméneutique et met fin à la rétention.

La répétition confirme l'histoire comme historique.

L'être-été et l'être-jeté.

L'être-été qui ne cesse pas d'être fait appel à la répétition. Le déjà là aussi implique celle-ci. Le Dasein en tant qu'il est déjà l'être qu'il a à être fait retour sur lui-même et est répétition²¹⁷. *Le retour qui est remise n'est pas un nouveau*. Il ne s'agit pas de la répétition au sens de ce qui précède, de quelque chose qui précède pour qu'il y ait répétition, lequel donne lieu à une succession; ou bien, conséquemment, qui a pour effet que la répétition est elle-même succession. Comme l'avenir est un devancement, mais nullement une attente, la répétition caractérise aussi le *en avant* du Dasein. En d'autres mots, la succession n'étant plus de mise et l'avenir étant devancement, la répétition est celle de ce qui est déjà là. Ce n'est donc pas au moyen de la répétition qu'il y a un *en avant*, mais puisqu'il y a un *devancement*, il y a répétition. **Le déjà là n'est donc pas une répétition de quelque chose, mais c'est lui-même qui se répète**, et ce n'est donc pas la répétition qui fait le *déjà là*. Il ne s'agit donc pas d'un *premier qui ensuite se répète*.

La répétition n'est pas davantage ce qui sert à éviter le conflit avec l'être lui-même, que sans elle il y aurait identité de l'étant et de l'être, et que grâce à elle l'être devient l'être en général. La naissance comme commencement s'appuie sur la répétition au sens objectif du terme. Ainsi elle sert à séparer le déjà là de ce qui est ou s'accomplit. Là encore elle est un quelque chose qui se répète. Le *déjà là* qui appelle la répétition

²¹⁷ « le Dasein, en se résolvant, assume l'étant qu'il est déjà. » Heidegger *Ê. t.* § 68a, p. 238. Voir aussi : « La modalité temporelle dans laquelle il [le Dasein] est ce qu'il a été et tel qu'il l'a été, c'est ce que nous nommons la répétition. » Heidegger P. f. § 20c, p. 345.

élimine autant le précédent que le subséquent. En outre, elle n'est pas la reprise d'un identique, mais elle est un recueillir, c'est-à-dire le *recueillir de ce qui a été tel qu'il a été*. Une fois de plus, ce qui vaut pour le Dasein vaut pour la répétition elle-même, c'est-à-dire pour le déjà là qui se répète. En d'autres termes, puisque le Dasein regagne ce qui a été tel qu'il a été, en vertu de la remise, la répétition est *ce qui a été tel qu'il a été*. Comme on ne gagne que ce qu'on peut gagner, l'être-été authentique du Dasein est répétition²¹⁸. Cela signifie aussi qu'elle n'est pas répétition de ce qui précède, mais que **l'être-été est la répétition elle-même**, à savoir comme déjà là qui se répète. *Le retour comme remise signifie qu'elle n'a rien à voir avec le passé, mais plutôt avec l'étant-été en tant qu'être-été*. La répétition au sens inauthentique est dans la possibilité de la remise, c'est-à-dire que tout existant à être l'être qu'il est déjà. La répétition au sens d'un précédent qui se répète est une déformation et n'est pas à confondre avec la répétition au sens inauthentique.

Par suite, puisque l'être-été montre la répétition comme ce qui n'est pas nouveau, mais comme ce qui se répète, elle est le possible, et ce qui se produit est ainsi ce qui est possible. *La répétition est celle du possible, celle d'une existence possible*. Elle rencontre la possibilité de l'existence. Bref, ce qui s'accomplit est une répétition, c'est-à-dire que ce qui se produit est ce qui est déjà là. La répétition qui n'est pas un nouveau confirme le sens du possible. Ainsi le possible précède toute effectivité. La répétition n'est pas une reproduction, mais est la possibilité d'un accomplir. Elle est caractérisée d'auto-délivrance²¹⁹. Pour que quelque chose s'accomplisse, il faut que ce soit *déjà là*. Dans le cas contraire, on part du présent et le passé qui découle du présent sert à faire la différence entre le possible et l'effectif. Tel est le cercle de l'objectivité. La répétition du possible n'est pas celle d'« un passé », lequel on a laissé fuir et qui a pour effet de revenir sous la forme d'une effectivité antérieure, mais est celle d'un étant-été-là²²⁰. C'est dans la répétition que se révèle le mieux le ayant-été-là du Dasein, à savoir comme étant-été. Cela vaut aussi pour tout étant-été, lequel est l'être-été. L'accomplissement de ce qui est déjà là est le sens ontologique. La répétition ne concerne pas un passé, pas plus qu'elle vise un progrès, un toujours nouveau. Ainsi, elle n'est pas la reproduction du passé, pas plus qu'elle est le perfectionnement de l'action dans le but de guider une conduite humaine, autant éthique que socio-économique. Une telle éthique repose sur ceci que *ce qui a été n'est pas tel qu'il a été*, ce qui veut dire que le présent a pour effet de réduire *ce qui a été* à un oubli, au sens objectif du terme. Il faut donc le rappeler en produisant du nouveau en matière d'éthique. La répétition qui n'est pas une reproduction confirme certainement que le passé ne peut être vu comme la reprise dans le présent, et se rappeler le passé n'est pas la preuve que le passé est ce qui tombe dans le passé.

²¹⁸ « Nous appelons l'être-été [Gewesen-sein] authentique la *répétition* ». Heidegger *Ê. t.* § 68a, p. 238.

²¹⁹ « Nous caractérisons la répétition comme le mode de la résolution auto-délivrance. » Heidegger *Ê. t.* § 74, p. 266.

²²⁰ « La répétition du possible n'est ni une restitution du « passé », ni une liaison après coup du « présent » à ce qui est « révolu ». Jaillissant d'un se-projeter résolu, la répétition ne s'en laisse pas compter par le « passé », pour ensuite se borner à le laisser revenir en tant qu'effectivité antérieure. Bien plutôt la répétition *rencontre-t-elle* la possibilité de l'existence ayant été Là. » Heidegger *Ê. t.* § 74, p. 265-266.

Il va sans dire que la répétition comme déjà là concerne le Dasein dans son pouvoir-être, dans son étant-été. Il s'agit aussi d'elle en tant qu'être de l'étant, comme le confirme le possible qui n'est pas la restitution d'un passé ou de ce qui est révolu, et le Dasein qui dans le recueillir n'est pas réalisé à nouveau. Bref, le Dasein est tel qu'il a été, il n'est pas réalisé à nouveau²²¹. La répétition comme être de l'étant est l'être-été. Bref, elle n'est pas quelque chose qui se répète, donc une seconde fois, mais est ce qui est déjà là, lequel se répète.

Ainsi, avec la répétition comprise ontologiquement est résolu l'épineux problème de la coïncidence de *ce qui a été et tel qu'il a été*. À ce problème se greffait celui de la conscience et du moment de la prise de conscience, de la conscience et de son objet. Il est évident qu'encore de nos jours on bute sur cette question puisque toute l'attention est centrée sur : comment concevoir ensemble le déroulement des événements et l'unité " passé-avenir ". Bref, la conscience comme conscience de choses a déjà séparé les événements en passé-présent-futur. Or, la répétition est herméneutique. Voilà qui est plus fondamental que toute rétention, selon laquelle, suivant la thèse de Husserl, l'immédiatement passé se distingue du passé comme reproduction. Husserl voulait précisément résoudre le problème de ce qui a été de façon à ce qu'il soit tel qu'il a été. Il lui manquait l'être-été, lequel en tant que *ce qui a été ne cesse pas d'être* l'aurait délivré du présent et de l'immédiatement présent comme base de ce passé.

Heidegger pose la répétition au sens authentique au moyen de l'être-été. Il emploie à cette occasion le terme de *Gewesen-sein*²²² : être-été. Ce n'est pas par hasard qu'il emploie ce terme. Il est contraint de le faire, s'agissant de la répétition, c'est-à-dire du fait que celle-ci n'est plus un premier qui se répète, mais un *déjà là* qui se répète. Ainsi la problématique de l'être lui-même est en cause ici. Il est clair que l'être-été ne concerne pas seulement celui du Dasein, mais l'étant-été lui-même, c'est-à-dire l'être. Qu'il utilise ce terme de *Gewesen-sein* une seule fois dans *Être et temps*, plutôt que celui de *Gewesenheit* (être-été), ne prouve pas qu'il n'a pas atteint l'être dans cette œuvre, ou seulement de manière programmatique. D'ailleurs, le terme de *gewesend* (étant-été) utilisé dans *Être et temps* signifie, au dire même de Heidegger²²³, *ce qui a été sans cesser d'être*, ce qu'il va nommer le *das Gewesene* après *Être et temps*. S'il y a une

²²¹ « Néanmoins, le se-délivrer répétitif d'une possibilité passée n'ouvre nullement le Dasein ayant été. Là afin de le réaliser à nouveau. » Heidegger *Ê. t.* § 74, p. 265.

²²² Heidegger *S. und Z.* § 68a, p. 339. *Ê. t.* p. 238. Texte déjà cité, en note 218.

²²³ Heidegger, lors d'une précision apportée en 1955, à propos de « étant-été » (*gewesend*) employé dans *Être et temps*, souligne que l'étant-été comme « ce qui a été sans cesser d'être » est comparable à une chaîne de montagnes, c'est-à-dire que « de même que la chaîne de montagnes est l'ensemble des montagnes, de même la chaîne de l'être-été est ce qui en rassemble le déploiement. » La chaîne de montagnes est ici la totalité. On sait ce qu'il faut penser de la totalité, à savoir que ce n'est pas simplement la totalité comme totalité qui n'a jamais cessé d'être. L'étant-été est ainsi l'être-été. L'être-été comme chaîne rassemble ce qui est déployé, de sorte que sous ce terme *rassemblement* se trouve impliqué l'être lui-même. L'être en effet est ce d'où provient le déploiement. (Source de cette précision de Heidegger : F. Vézin dans sa traduction de *Être et temps* p. 574, en note.) L'étant-été comme ce qui a été sans cesser d'être est sur le modèle du Dasein qui est un ayant-été sans cesser d'être. On ne peut séparer l'existentialité du Dasein de la problématique de l'être lui-même.

différence entre la thèse d'Être *et Temps* et la thèse ultérieure, elle ne signifie pas que dans le premier cas il ne s'agirait que de l'être-été du Dasein, sans égard à l'être lui-même. Ainsi, à notre avis, la "différence" de la thèse après *Être et temps* est plus de l'ordre de l'explicitation, au sens de la recherche phénoménologique, c'est-à-dire celle du plus originaire. Ainsi, il s'agit moins que l'être ne se trouve pas dans *Être et temps*, mais davantage que l'auteur ait délaissé l'existentialité du Dasein après *Être et temps*.

La répétition est herméneutique. Ce n'est donc pas la répétition comme telle qui fait l'histoire, mais c'est parce que l'histoire est historique qu'elle est répétition. En effet, la répétition étant une existence possible et nullement un premier qui se répète, l'histoire n'est pas *dans* la répétition, comme si elle était simplement dans le temps. Le Dasein ne devient pas historique par la répétition, mais c'est parce qu'il est historique qu'il s'assume par elle²²⁴. En d'autres termes, *puisque le Dasein ne devient pas historique par la répétition, le provenir de l'histoire véritable est dans l'être-été*²²⁵, entendu que l'être-été montre la répétition. Certes, l'existentialité du Dasein fonde l'historialité de l'histoire. Mais puisque la répétition n'est pas celle de quelque chose, l'histoire est histoire de l'être. En effet, cette dernière ne peut plus être la totalité des événements constituant l'être en général. On sait que le rejet de l'être en général comme totalité sous toutes ses formes entraîne automatiquement la question de l'être lui-même.

La répétition comme celle du *même* signifie que le possible précède toute effectivité. Le fait que la répétition ne soit pas un quelque chose qui se répète, ce qui pose l'étant sans l'être et, par là, pose l'être en général, mais soit celle du *même*, cela devrait nous faire réfléchir sur sa conséquence. Celle de l'élimination de toute tentative de recours à un *universel*, ou un *ensemble* quelconque, pour rendre compte de la liaison des événements dans une unité "passé-futur", ou encore de la liaison des événements et du sujet. Car, dans ce cas nous avons affaire à un sujet sans-monde, à un étant sans être. La répétition en tant qu'elle est le possible implique que l'existence du Dasein comme être au monde est en rapport à l'être lui-même.

Nous n'avons pas fait appel directement à la temporalité comme telle (la temporalité qui se temporalise²²⁶) à la source de cette vision phénoménologique. Mais nous avons vu que l'être de l'étant est d'abord l'être, et ce de la même manière dont le temps en ce qui concerne le Dasein est le Dasein temporel. Et ce, pour la bonne raison qu'on doit d'abord comprendre le passé comme un étant en son être, afin d'éviter de tout rassembler simplement dans un ensemble que serait la temporalité, donc ontiquement. Bref, répéter au niveau de la temporalité, ce qu'on refuse à l'être de l'étant.

²²⁴ « Le Dasein ne devient pas pour la première fois historique dans la répétition, mais c'est parce qu'il est historique en tant que temporel qu'il peut, en répétant, s'assumer dans son histoire. » Heidegger *Ê. t.* § 74, p. 266.

²²⁵ « le provenir de l'histoire authentique a son poids dans l'être-été. » Heidegger *Ê. t.* § 74, p. 266.

²²⁶ « La temporalité n'« est » absolument pas un *étant*. Elle n'est pas, mais se temporalise. » Heidegger *Ê. t.* § 65, p. 231.

Nous aimerions toutefois laisser le lecteur sur une interrogation concernant la problématique de l'être lui-même versus l'existentialité du Dasein. On ne peut revenir en deçà de l'être-jeté²²⁷, suivant l'existentialité du Dasein. Une démarcation s'établit ainsi entre l'être-été et la naissance. L'être-été s'arrête à l'être-toujours-déjà-jeté du Dasein en rapport à l'être lui-même. L'existence du Dasein consiste dans le retour à soi-même, la remise à son être-jeté. La naissance n'est jamais du passé puisque dès qu'il est le Dasein est ou a déjà été. Seul le Dasein a un passé. Mais cela n'est pas suffisant, selon nous, puisque le passé n'est pas passé, mais est précisément l'être-été. Ainsi, l'être-été n'est pas identique à l'être-déjà-jeté. Une question alors se pose : *l'existentialité du Dasein n'empêche-t-elle pas de quitter de manière définitive la vision de la naissance comme commencement ?* L'existentialité ne reste-t-elle pas encore en opposition avec cette vision ? Il va sans dire qu'il ne s'agit pas de la recherche d'une métaphysique de la naissance sur le modèle d'une métaphysique de la mort. L'être-été comme toujours-déjà-été au lieu du " passé " montre certes l'être du Dasein comme être-jeté. Mais ne pouvant aller en deçà de l'être-déjà-jeté, suivant l'existentialité du Dasein, Heidegger refuse d'être reconduit à la transcendance de la naissance ou de l'origine²²⁸. L'existentialité qui lui a livré la voie vers l'être lui-même ne l'empêche-t-elle pas de comprendre l'être en y incluant la naissance comme transcendance ? Pourquoi faudrait-il que la question de la naissance soit celle d'être ou ne pas être passée ? N'est-elle pas précisément autre chose qu'un commencement ?

L'herméneutique n'est pas un ensemble ou une simple liaison, mais un véritable cercle. C'est ce que démontre la proposition « *ce qui a été ne cesse jamais d'être* ». Le problème de la conscience n'est-il pas aussi, comme la naissance, celui du commencement. Le faux problème de la conscience et de la réflexion se trouve par là dépassé, de même que la liaison des événements dans une pseudo unité " passé-futur ". En effet, la question du *passé* et celle de la conscience sont en réalité une seule et la même. L'herméneutique est onto-phénoménologique.

§11. L'herméneutique est totale

a) Le cercle herméneutique est l'abolition de l'*avant* et de l'*après*.

Comprendre n'est pas expliquer.

Le cercle est refusé après avoir été posé.

Le sens exact de « présupposer ».

La déduction sert à éviter le cercle dans la démonstration.

La négation de l'être pour que quelque chose existe sépare la négation et la position.

L'herméneutique n'est pas une méthodologie de l'interprétation.

L'herméneutique est totale. Mais avant d'aborder cette question, disons un mot sur ce qu'est l'herméneutique suivant la phénoménologie de Heidegger.

²²⁷ « le Dasein ne pouvait revenir en deçà de son être-jeté » Heidegger *Ê. t.* § 74, p. 264.

²²⁸ Nous invitons le lecteur à lire le texte de notre 4e article à ce propos.

Le cercle herméneutique ne concerne pas l'étant. Un cercle sur lequel on distingue un début et une fin, en profitant de celui-ci pour poser que le début et la fin sont le même, cela n'est pas sortir de l'étant pris ontiquement. Le cercle comme tel ne produit pas le même. *Le même ne vient pas de la circularité, mais du déjà là, de ce qui a toujours déjà été.* Autrement, on ne fait que prendre une ligne droite en la refermant pour former un cercle, ligne droite sur laquelle s'écoule une temporalité linéaire, comme on plie une barre de plastique pour rejoindre les deux extrémités dans un usage particulier. Rien n'est changé avec le cercle puisque le commencement et la fin qu'on y retrouve sont ceux de la ligne droite ou de la linéarité. Le cercle ainsi conçu ne fait que lier ensemble de manière formelle deux éléments en croyant l'avoir pourtant exécuté dans son essence. La métaphysique affirmait justement que la naissance et la mort sont le même dans un passé éternel, à la manière d'un cercle, ce qui n'apporte rien de nouveau, et leur liaison linéaire demeure intacte. On a l'impression que la barre de plastique va mieux nous servir si elle est repliée de manière à former un cercle, comme on a l'impression que le cercle par lui-même suffit à lier ensemble le commencement et la fin. Lorsqu'on lie ensemble la naissance et la mort dans un ensemble conçu de façon linéaire, on ne fait pas mieux, mais on perpétue l'idée du commencement et de la fin. On est ainsi tributaire de l'avant et de l'après: tels, le passé qui est vu comme un *après* à partir du présent et l'avenir comme un *avant* à partir de ce même présent. La temporalité est alors un cercle ou une unité linéaire, c'est-à-dire qu'en elle on rassemble tout *avant* et tout *après*, et le cercle suffit à rendre compte du même. Toutefois, il n'y a pas d'*avant* et d'*après* proprement dit en elle, croit-on, car la temporalité est du temps, et l'instant est du temps. La tradition savait donc bien que le précédent et le subséquent ne suffisent pas. Mais là est effectivement un cercle vicieux. Tout cela concerne non seulement la question de la naissance, mais tout phénomène, quel qu'il soit. Ceux-ci ne sont pas liés ensemble de façon linéaire ou circulaire, mais selon un cercle herméneutique.

Le *comprendre* ne consiste pas à nier quelque chose, comme si *explicitement* était expliquer ce que nous n'aurions pas compris, mais il est ce qui s'explique dans toute contribution au *comprendre*. Dans ce cas toute explicitation doit déjà avoir compris ce qui est à expliciter²²⁹. Mais, objectera-t-on, si l'explicitation doit se mouvoir dans le compris, comment pourrait-elle produire des résultats scientifiques sans se mouvoir dans un cercle²³⁰? Admettre celui-ci serait se priver des résultats de la science. Le cercle est toujours cercle vicieux, suivant cette vision. Aussi doit-il y avoir du nouveau. C'est pourquoi d'ailleurs on dit que dans les sciences historiques, il est impossible de parvenir à une connaissance rigoureuse, c'est-à-dire qu'on ne parvient pas à sortir du point de vue de l'historien. Comme on ne peut se débarrasser de ce cercle, il faut se contenter de connaissances moins rigoureuses. Idéalement, ce serait de pouvoir éviter ce cercle du comprendre, pour obtenir une science historique indépendante du point de vue de

²²⁹ « Toute explicitation qui doit contribuer à de la compréhension doit avoir déjà compris ce qui est à expliciter. » Heidegger *Ê. t.* § 32, p.124.

²³⁰ « Mais si l'explicitation doit à chaque fois déjà nécessairement se mouvoir dans le compris et se nourrir de lui, comment pourrait-elle produire des résultats scientifiques sans se mouvoir en cercle » Heidegger *Ê. t.* § 32, p. 124.

l'observateur. Or cela est absurde. On refuse le cercle après l'avoir posé. On tente alors de s'en débarrasser. Or, il ne s'agit pas de dériver le comprendre de la connaissance ni d'ajuster le comprendre à un idéal de connaissance²³¹. Comme l'affirme Heidegger : « Ce qui est décisif, ce n'est pas de sortir du cercle, c'est de s'y engager convenablement.²³² ». Afin de procéder à l'explicitation de cette proposition, voyons comment on oppose l'argument du cercle à la phénoménologie.

Le cercle herméneutique est en fait celui de l'existence et de l'être au sens ontologique, s'il est exact que la compréhension de l'être est effectuée par un Dasein qui existe. On objectera que par là est simplement présupposée l'idée de l'être et de l'existence, et c'est sur elle que le Dasein est interprété pour en tirer une idée de l'être²³³. Il y a donc un cercle ou une pétition de principe. Mais que signifie exactement « présupposer » ? Est-ce que par là est présupposé une idée de l'existence dont on déduirait d'autres propositions²³⁴ ? Ce n'est certes pas le cas. Précisément, c'est *parce que l'existence n'est pas déduite de l'être que l'existence et l'être constituent un cercle*. Il faut donc répondre que s'il n'y avait pas de compréhension de l'être par le Dasein aucune compréhension de l'être ne pourrait se constituer. L'existence et l'être s'appellent l'un l'autre dans une compréhension de l'être par le Dasein. Loin d'être une pétition de principe, le cercle de l'existence et de l'être est la seule façon de poser l'être tel qu'il est sans que l'on doive éviter un cercle, en séparant existence et être au moyen de la négation. Au contraire, la preuve par la déduction est une pétition de principe. En effet, le cercle est cercle vicieux, et afin d'éviter le cercle dans la démonstration, on pose la déduction. Voyons-le à l'instant.

La preuve scientifique ne peut présupposer ce qu'elle doit fonder²³⁵. Telle est la tâche de la science. La preuve s'effectue par déduction et on évite ainsi le cercle dans la démonstration²³⁶. Toutefois, comme on ne peut éviter un cercle du fait qu'il y a présupposition, la démonstration n'est jamais absolue. C'est pourquoi il y a des différences entre les sciences historiques par exemple, et la mathématique. Au contraire, si l'on ne peut « éviter » le cercle dans la preuve, à savoir qu'on doit plutôt s'y engager, c'est parce que l'analytique existentielle ne prouve pas selon la déduction et les règles de

²³¹ « Ce dont il y va, ce n'est point d'ajuster le comprendre et l'explicitation à un idéal de connaissance. » Heidegger *Ê. t.* § 32, p. 124.

²³² Heidegger *Ê. t.* § 32, p. 124. Voir aussi : « L'effort doit bien plutôt s'appliquer à sauter originairement et totalement dans ce « cercle » afin de s'assurer, dès l'amorçage de l'analyse du *Dasein*, d'un regard plein sur l'être circulaire du *Dasein*. » Heidegger *Ê. t.* § 63, p. 224.

²³³ « l'idée de l'existence et de l'être est « présupposée », et c'est « d'après » elle que le *Dasein* est interprété, afin d'obtenir par là l'idée de l'être. » Heidegger *Ê. t.* § 63, p. 223.

²³⁴ « Seulement, que veut dire « présupposer » ? Est-ce à dire qu'avec cette idée de l'existence une proposition de base est posée, à partir de laquelle nous déduirions, conformément aux règles formelles du raisonnement, d'autres propositions relatives à l'être du *Dasein* ? » Heidegger *Ê. t.* § 63, p. 223.

²³⁵ « La preuve scientifique n'a pas le droit de présupposer déjà ce que sa tâche est de fonder. » Heidegger *Ê. t.* § 32, p. 124 Il faudrait pour être plus précis effectuer un examen détaillé de la présupposition en science, par exemple le rôle de l'hypothèse et de l'expérimentation.

²³⁶ « « le cercle dans la démonstration » » Heidegger *Ê. t.* § 2, p. 30.

la logique de conséquence²³⁷. Tel est le cercle herméneutique, lequel concerne l'être de l'étant. Ainsi au fondement du cercle dans la preuve se trouve le cercle qui ne prouve pas selon la déduction, à savoir le cercle herméneutique.

Tout le problème concerne le *présupposer*. Ne pas accepter le *présupposer*, cela est nié ce qui est déjà là. C'est parce qu'on a nié le présupposé au départ que la preuve scientifique devient possible, c'est-à-dire qu'avec cette négation, éviter le cercle démonstratif dans la preuve devient désormais essentiel. L'être lui-même, à savoir la compréhension de l'être comme un cercle, n'étant pas le fondement, mais qu'un être en général prend sa place, il y a négation de l'être et un espace est ménagé pour la démonstration. Celle-ci doit se faire selon la déduction, afin qu'il y ait une différence entre le "présupposé" et ce qu'on tire de lui. Bref, la différence entre l'être en général et ce qu'on tire de lui est transposée à la différence introduite par la déduction et appliquée au présupposé.

La négation en niant ce qui est déjà là est perte de la totalité, et en même temps le rapport de la négation et de la position s'en trouve transformé. La négation s'oppose à la position: elle signifie que quelque chose n'arrive pas, par opposition à quelque chose qui survient. Par contre, lorsque l'être est véritablement le présupposé, *toute négation se fonde sur la position*, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de quelque chose qui n'arrive pas par opposition à quelque chose qui survient. De la même façon, il ne peut y avoir de perte pour le Dasein que s'il y a eu déjà conquête et gain, et avant tout qu'il y a eu la possibilité pour une conquête. La perte est fondée sur le gain. Le Dasein comme étant dans son être s'avère être une possibilité pour une conquête. Il *ne peut poser au départ la négation de lui-même*. Il en est de même du *présupposer*. Par contre, la perte fondée sur la négation, due au rejet du *présupposer*, entraîne un sujet isolé et sans monde. La négation du *présupposer* consiste à nier le cercle après l'avoir posé; *et cela, afin que quelque chose existe, c'est-à-dire qu'il y a négation de l'être pour que quelque chose existe. La négation du présupposer est la séparation de la négation et de la position*. Par conséquent, la négation qui nie et qui en même temps conserve repose aussi sur l'opposition de la négation et de la position, et ultimement sur la négation qui nie le présupposé afin que quelque chose soit. La négation comme condition pour que quelque chose soit, elle met en branle l'opposition de la négation et de la position. Elle est la perte de la totalité, ce qui nous permet de qualifier de cercle démonstratif toute manière de voir la totalité comme telle. La négation de l'être engendre la démonstration. Elle est la mise en place de la subjectivité. Il ne suffit donc pas de mettre ensemble un sujet et des éléments qui sont les siens. Car, là la négation et la position sont simplement mises ensemble sans qu'elles soient liées véritablement. Le rapport de la négation et de la position est à trouver de manière onto-phénoménologique.

²³⁷ « S'il est impossible d'« éviter », dans l'analytique existentielle, un « cercle » dans la preuve, c'est parce qu'elle *ne prouve absolument pas* d'après les règles de la « logique de la conséquence ». » Heidegger *Ê. t.* § 63, p. 223. Voir aussi : « S'il ne peut y avoir en général de « cercle démonstratif » dans la problématique du sens de l'être, c'est parce que ce dont il y va avec la réponse à cette question n'est point une fondation déductive, mais la mise en lumière libérante d'un fond. » §2, p.30.

On doit donc s'engager dans le cercle, et là est le cercle herméneutique. Il va sans dire que toute subjectivation est à exclure de ce celui-ci. On voudrait de nos jours que l'herméneutique soit un moyen et une méthode pour trouver des réponses. C'est là une subjectivation du cercle herméneutique. L'herméneutique n'est pas une méthodologie de l'interprétation, mais l'interprétation elle-même²³⁸. Le phénomène comme préacquisition ne peut jamais être celui d'une subjectivité, mais est celui d'une précompréhension par un Dasein. Toute tentative de voir le phénomène comme le lien entre la subjectivité et l'objectivité repose sur la négation du *présupposer*. Le cercle de l'existence et de l'être dans lequel on doit s'engager implique qu'il n'y a pas de négation du *présupposer*. Cependant, cela n'est possible que selon une vision du cercle qui est inclusif, laquelle ne sépare pas la négation et la position, et de son absorption par l'existant. Telle est la recherche phénoménologique selon Heidegger.

b) La négation liée à la position, et comme négation de la position.

Le phénomène et la négation.

Le *ne pas* comme manque et la positivité du négatif.

La négation est un *tout*, et n'est pas un commencement.

L'instant est un négatif qui a une positivité à la place de la négation niant une position, telle une présence fixe.

La négation ne fait pas disparaître la position.

L'opposition classique entre « toute négation nie une position » et « toute position nie une position » est dépassée.

En guise de complément, explicitons davantage le rapport de la négation et de la position. Rappelons premièrement que la négation signifie d'habitude que quelque chose est nié, de sorte qu'elle est immédiatement négation de la position. Il y a là au départ un préjugé qui les sépare. Elle est ainsi un simple non-être. *La négation qui consiste à nier quelque chose sépare la négation et la position.* Étant donné que lorsque la négation signifie que quelque chose est nié, elle est négation de la position, par contre, quand ce n'est pas le cas, c'est-à-dire que la négation n'est pas un non-être, elle repose forcément sur la position. *La négation elle-même est liée à la position seulement quand elle repose sur la position.*

Cependant, lorsqu'on affirme que toute négation repose sur une position, il ne s'agit pas de la négation au sens du néant. Celui-ci en effet est autre chose. Cela ne signifie toutefois pas qu'il n'est pas en jeu dans la première. La négation n'est pas le néant comme si nier était identique au néant lui-même. Elle n'est pas le néant de sorte que toute négation repose sur une position. *La négation confondue avec le néant a pour effet qu'elle se sépare de la position.* Bref, quand elle est confondue avec le néant, la négation nie la position et se sépare d'elle. En d'autres termes, la négation qui n'est pas le néant implique que toute négation repose sur la position. *Or, la négation est un manifester du néant.* Par conséquent, quand la négation s'oppose à la position, c'est-à-

²³⁸ « j'ai souligné qu'herméneutique, comme épithète de « Phénoménologie », n'avait pas le sens de : méthodologie de l'interprétation, mais signifiait l'interprétation elle-même. » Heidegger A. p. p.114.)

dire qu'elle ne repose pas sur elle, on peut être certain que toute négation, quelle qu'elle soit, est confondue avec le néant. Celui-ci est dans ce cas appelé le non-être, la privation d'être. La négation est un non-être quand elle est confondue avec le néant. D'autre part, la négation simplement liée à la position laisse encore intacte l'identité de la négation et du néant. Cette liaison cache la différence entre la négation comme rapport à la position et la négation au sens de néant. Nous n'examinons pas cette différence dans ce texte. Nous nous contentons de poser qu'elle existe. La négation n'est pas séparée de la position.

Quelle est, dira-t-on, l'importance de la négation dans l'examen du phénomène ? Ne peut-on traiter du phénomène sans elle, puisque, précisément, comme son nom l'indique, elle est négation de ce qui est ? Le phénomène comme un tout, quel qu'il soit, exige que la négation ne soit pas que quelque chose est nié, mais qu'elle soit fondée sur la position, qu'elle ne se substitue pas à l'être, à ce qui est. La négation bien comprise est ainsi essentielle à la compréhension du phénomène. Le néant et la négation ne sont pas des concepts abstraits, mais ils sont corrélatifs de ceux d'être et de position. Telle est notre interprétation. Traiter du phénomène sans parler de la négation est prendre celui-ci comme une évidence, c'est-à-dire un déjà là au sens de l'évidence. Le phénomène est alors une partie de lui-même.

La négation n'est pas un concept qui s'oppose à la position, et qui par là devient une partie. La négation n'est pas un manque. Sa positivité ne consiste pas dans l'effectuation du passage, le passage à la position, comme le passé n'est pas dans la continuité de ce qui a été. Par contre, que la négation repose sur la position signifie qu'il y a de la positivité dans tout négatif, c'est-à-dire le "manque" est ce qui montre une absence, ainsi qu'on l'a vu. Or, il ne manque rien au Dasein et à l'existence. Le *ne pas* est au fondement du Dasein en tant qu'être, et nullement qu'il désignerait un négatif au sens d'un défaut, un manque propre au Dasein²³⁹. Le Dasein comme nullité de lui-même²⁴⁰ a un sens ontologique. Ce n'est donc pas un *ne pas* au sens privatif qui fonde le Dasein. C'est en ce sens que s'il n'y avait pas de perte à l'origine de l'existence, il n'y aurait pas de gain possible. L'être-fondement du Dasein et sa négation, ou son *ne pas*, n'est pas à confondre avec le *ne pas* au sens privatif, lequel comme privatif se fonde en lui. Le fondement ne tient pas sa nullité de ce qu'il fonde ou a fondé, mais il est bien capable d'avoir sa propre négation²⁴¹. Il en est de même pour la négation comme telle. Ce qui est dit du Dasein dans sa nullité vaut aussi, selon nous, pour la négation vis-à-vis la position. Il en est de même pour le néant comme tel: *il ne se tire pas de la négation qui est privation de la position*. Ce que Heidegger attribue au Dasein, il ne peut l'affirmer sans que l'être lui-même et son pendant le néant soit en cause. *La négation n'étant pas*

²³⁹ « Est-il alors si « évident » que tout ne-pas signifie un négatif au sens d'un défaut ? » Heidegger *Ê. t.* § 58, p. 206.

²⁴⁰ « Étant-fondement, il *est* lui-même une nullité de lui-même. » Heidegger *Ê. t.* § 58, p. 205.

²⁴¹ « L'être-fondement pour... n'a pas besoin de présenter le même caractère de ne-pas que le privatif qui se fonde en lui et provient de lui. Le fondement n'a pas besoin de ne tenir sa nullité que de ce qu'il fonde. » Heidegger *Ê. t.* § 58, p. 205.

un négatif au sens d'un défaut, mais qu'il y a de la positivité dans tout négatif, toute négation repose alors sur une position. Telle est la thèse. Par conséquent, puisque le néant ne relève pas de la négation, laquelle est privation de la position, alors la négation comme néant exige que la négation dans son rapport à toute position repose sur la position, sous peine de confondre néant et négation. Pour la première fois, la négation n'a pas besoin de nier la position pour se mettre en accord avec l'être, avec la transcendance de l'être, car la négation et l'être sont déjà liés²⁴². Répétons-le, *de même que la perte repose sur un gain pour le Dasein, sans quoi il serait la négation de lui-même, de même toute négation repose sur la position.* L'expression « *reposer sur* » n'a pas le sens de la position absolue mais qu'il n'y a pas de perte possible sans le gain à son fondement. En d'autres termes, la négation ne peut être simplement liée à la position, comme si la négation du Dasein par lui-même ne supposait pas d'abord qu'il existe. L'existence est ainsi indispensable à toute négation d'une position et à toute liaison entre les deux. La négation n'est pas un manque, mais une privation, comme elle a été vue tout au long de ce texte. On ne perd que ce qu'on a, c'est-à-dire que ce qu'on a gagné ou pouvons gagner, suivant l'être qu'on est déjà. La perte se fonde sur le gain. Telle est la positivité du négatif, laquelle on rencontre aussi dans la négation qui repose sur la position. Cette dernière thèse signifie que toute négation, quelle qu'elle soit, repose sur la position. Il ne s'agit pas là d'une généralité, mais de la négation et position elles-mêmes.

Si tel est le cas, éventuellement toute négation liée à la position dans l'existence repose aussi sur la position. Rappelons un autre argument confirmant cette thèse. La perte qui est un *tout* signifie que le *tout lui-même* ne se perd jamais, et, ainsi, la négation est aussi un *tout*. *Elle est un tout, mais seulement si elle repose sur la position.* Autrement, on va toujours la confondre avec le *ne pas* d'un manque et elle devient une partie. La négation n'est pas moindre par rapport à la position ayant pour effet qu'on aurait besoin d'un idéal pour résoudre leur rapport, que ce soit sous la forme d'un être en général ou d'un être absolu. D'autre part, la négation qui est première du fait que l'existant qui comprend l'être n'est pas l'être lui-même est une différence qui n'amoindrit pas la position.

Mais la négation n'est-elle pas le départ ou le commencement, de sorte qu'elle ne peut reposer sur la position ? Certes, s'il n'y avait pas de perte au départ de l'existence, le gain ne serait pas possible pour le Dasein. Mais il faut bien comprendre le sens de cette proposition. Répétons-le, la perte au départ désigne ce qui n'a jamais été découvert, et il n'y a donc de perte que s'il y a un déjà là. *Elle ne concerne pas l'existence dans son effectivité. Elle vise le rapport de l'existence et de l'être, lequel concerne le recouvrement.* La perte comme déjà là est un retrait. En outre, *la négation propre au néant et la négation qui repose sur la position ne se contredisant plus, on ne peut séparer le néant et l'être. Ils se co-appartiennent. Le retrait n'étant jamais total, le néant et l'être sont ainsi liés.* Mais là n'est pas le propos de ce texte. Il est clair que la négation qui repose sur la position ne signifie pas que la négation est éliminée. *Par contre, en reposant*

²⁴² Voir à ce propos le thème de la transcendance dans notre quatrième et dernier article.

sur la position, la négation n'est plus identifiée au néant. La négation au commencement du phénomène, quel qu'il soit, oublie le recouvrement à son fondement, de sorte que toute négation a à son fondement une position. De la même façon, l'existence ou l'exister qui consiste en une remise, celle d'avoir à être l'être qu'on est déjà, présuppose une position. Bref, l'existence présuppose l'être lui-même, comme tout gain présuppose un déjà là. Telle est l'effet de l'existentialité du Dasein sur la problématique de l'être lui-même. La négation ne vient pas nier la position, et il ne peut y avoir de négation que s'il y a position, un déjà là, à savoir l'être lui-même. En effet, le Dasein comme étant, lequel n'est pas l'être lui-même, est toutefois le seul à comprendre l'être lui-même, de sorte que la négation se fonde sur la position. Toutefois, Heidegger se refuse d'aller au-delà de l'être-jeté sous peine d'un retour à la métaphysique. L'existentialité du Dasein demeure prépondérante. *Le Dasein comme être-déjà-jeté indique pourtant bien qu'il n'y a pas de commencement.* Lorsque la négation repose sur la position, alors seulement la négation n'est pas moindre, et il y a de la positivité dans tout négatif.

Pour l'auteur, l'instant n'est pas un négatif, un manque ou un défaut qui est opposé à un plein, à une présence pleine, mais il est un négatif qui a une positivité, à savoir que ce qui se montre se retire. *La négation repose sur la position en tant que ce qui se montre se retire.* En effet, le manque, s'il en est un, ne nous prive pas de l'être. Ce qui se montre et se retire est, si on peut dire, une « présence pleine », mais seulement en tant que le présent provient de l'avenir. En d'autres mots, la négation ne servant pas à poser un présent fixe, comme lorsqu'on la confond avec le *ne pas* d'un manque et qu'elle devient ainsi une partie, alors la présence demeure liée à l'avenir. Bref, le présent qui provient de l'avenir et la négation qui repose sur la position sont corrélatifs. *Le sujet* est simplement la nostalgie de la présence. En fait, il est une absence qui désire être une présence. L'insatisfaction n'est pourtant jamais seule, elle n'existe pas sans un fondement positif, à savoir le *déjà là qui l'annonce*. Tel est le positif du négatif. Cela a un sens ontologique. C'est en tant que la négativité se fonde sur le positif que la « présence » est possible, sinon aucune présence n'a lieu, et ainsi est confirmée une onto-phénoménologie de l'être. On ne peut plus désormais revenir en arrière et poser un sujet, quel qu'il soit, pour expliquer le manque, comme quoi ce serait là un homme pour qui il y a un manque ressenti. On se trouve à nier l'être lorsque c'est un sujet qui ressent le manque. Avec ce positif dans tout négatif il s'agit bien du Dasein en tant qu'étant dans son être. L'instant comme un négatif qui a une positivité montre que toute négation repose sur une position, au lieu de nier cette dernière.

La négation est vue comme un manque aussitôt qu'elle est séparée de la position, c'est-à-dire qu'elle ne repose pas sur elle. Si l'on veut que la négation soit elle-même, elle ne peut être en même temps un manque, mais elle est une privation. La négation n'est pas un manque ou un défaut, encore moins quand elle est néant, sauf si l'on s'en tient à l'étant. La négation qui repose sur la position signifie que la position ne peut se nier elle-même. *Elle ne peut se nier elle-même sur le modèle du Dasein qui ne peut être la négation de lui-même.* En somme, que la négation soit négation de la position voudrait dire que le Dasein comme position se nierait lui-même, ce qui est impossible.

Mais, objectera-t-on, la négation elle-même existe, et nier signifie que quelque chose est nié. Quand on affirme que la négation repose sur la position ne fait-on pas disparaître le nié comme tel ? Au contraire, *nier ce qui est ne signifie pas qu'il disparaît*, et qu'il est retrouvé dans le passage à la position. La négation ne fait pas disparaître la position. Seulement le mélange des deux permet que la négation fasse disparaître la position. Le fait que les deux sont liées véritablement seulement si la première repose sur la seconde signifie que la négation ne nie pas la position et, inversement, poser ne peut nier, aussi bien se nier soi-même ou nier une autre position. Par contre, lorsque nier fait disparaître ce qui est, poser peut nier, c'est-à-dire nier une autre position.

Heidegger dépasse l'opposition classique concernant le rapport de la négation et de la position, laquelle comprend la négation comme un manque. *Cela est évident lorsque nous appliquons le fait que le Dasein ne peut se nier lui-même, en tant qu'il disparaîtrait, au rapport de la négation à la position.* Ainsi les propositions opposées « toute négation est négation d'une position » et « toute position est négation d'une position » se fondent sur *la négation séparée de la position*, c'est-à-dire que dans les deux cas la négation fait disparaître la position. À chaque fois, la négation sert à montrer la différence entre un être et un autre être, et ainsi le passage d'un exister à un autre dans le devenir de l'existence. Et cela, même lorsqu'on ne tient pas compte de la dialectique (toute négation est position). Dans les deux cas la négation est un manque et par là opposée à la position. Bref, la négation qui sert à montrer qu'un être est différent d'un autre, ou qu'un être nie un autre être, se base sur la séparation de la négation et de la position. *Seule la première qui repose sur la seconde est leur union véritable.*

Nous n'avons cessé de revenir à cette proposition, « toute négation repose sur une position », laquelle constitue, selon nous, le fondement de la phénoménologie heideggerienne. Corrélativement à cette proposition on trouve l'inauthenticité qui a à son fondement l'authenticité. C'est sur la première que l'auteur pose une différence entre la négation en rapport à la position, le *ne pas* au sens de la privation, et la négation propre au néant²⁴³. Avec la négation qui ne peut nier la position sous peine que celle-ci se nie elle-même, et avec la négation comme un *tout*, ainsi que la positivité du négatif, on peut tirer la conclusion suivante. Il est clair que l'analytique du Dasein ne repose pas uniquement sur l'être temporel ou en devenir pendant que resterait inchangé le domaine de l'étant. La négation qui repose sur la position impliquant la négation propre au néant démontre assurément que l'existentialité du Dasein est inséparable de la problématique de l'être lui-même.

Faisons la remarque suivante. La négation repose sur la position. Une fois que l'on a compris cette proposition, c'est-à-dire que la négation est une privation et non opposée à la position, il y a un renversement qui se produit. Celui que toute privation est une négation mais que toute négation n'est pas une privation. En d'autres termes, la négation reçoit son sens premier et fondamental. Ainsi elle est liée à la position²⁴⁴. Il a

²⁴³ « L'origine ontologique de la néantité » Heidegger *Ê. t.* § 58, p. 206.

²⁴⁴ Nous renvoyons le lecteur à notre 4e séminaire.

fallu d'abord établir que la négation repose sur la position, puisque de tout temps toute négation s'oppose à la position, et ceci, afin d'apercevoir la liaison fondamentale de la négation et de la position. Ce renversement est possible du fait que la négation qui repose sur la position ne fait pas de cette dernière une position absolue.

c) L'exemple de l'œuvre de jeunesse et de maturité.

L'œuvre est un déploiement provenant de la source.

Le passé contient l'avenir implicitement et le passé provient de l'avenir.

Tout explicite contient l'implicite, et l'explicitation est celle de l'implicite.

Le " commencement " qui provient de la fin n'est pas un ensemble les réunissant.

Exemple du bouton et de la fleur.

Nous pouvons maintenant instruits quelque peu du phénomène originaire du passé aborder ce dernier sous l'angle de l'herméneutique. Le passé ne peut plus être simplement le rapport de l'*avant* et de l'*après*, lequel préjuge du phénomène. L'être-été comme ce qui a été, n'a jamais cessé d'être. Le passé provient de l'avenir, sous peine d'incapacité d'être ce qu'il est, de telle sorte que là est la provenance du passé. Le devenir, si l'on refuse qu'il soit une succession, doit être celui de la source, c'est-à-dire qu'il est le déploiement de la source. L'herméneutique est à comprendre de cette manière.

Voyons une exemplification. D'habitude, on distingue chez un penseur diverses étapes permettant de comprendre le déroulement de son œuvre. On ne peut sans problème attribuer à une période de jeunesse, ce qui revient à une étape plus tardive dans le déroulement d'une œuvre. Le faire est prêter une maturité à un jeune penseur qu'il ne peut avoir, et passe pour un manque d'objectivité dans l'interprétation. Celle-ci est ainsi soumise à « *l'objectivité* ». L'ouvrage *Être et temps* de Heidegger serait une analytique du Dasein seulement, hormis des prémisses et des énoncés pour la question de l'être lui-même, car l'auteur ne pouvait penser à cette époque la phénoménologie de l'être comme tel. Et cela, comme si le *penser* lui-même était la pensée des penseurs. Bref, malgré toute cette phénoménologie, se dit-on, il faut bien revenir à l'objectivité quand le temps est venu d'interpréter une œuvre. Aussi, croit-on, il est intéressant que le présent soit réduit à son minimum en phénoménologie. Toutefois, il faut bien qu'il y ait un maintenant, celui dans lequel je suis, sous peine de ne jamais pouvoir distinguer le présent du passé, et du futur. On revient ainsi à nos habitudes. On juge une œuvre du point de vue de l'objectivisme plutôt que de celui du phénomène lui-même. Or, la phénoménologie n'est pas une nouvelle philosophie à côté d'autres plus anciennes, mais, au contraire, tout objectivisme, quel qu'il soit, la présuppose. Il est aisé de revenir à nos anciennes habitudes et de voir la phénoménologie, telle une simple école de pensée, c'est-à-dire devant être interprétée comme une pensée parmi d'autres.

Guidons-nous sur l'examen que l'on a fait du passé comme être-été, c'est-à-dire ce qui précède le Dasein et qui permet la remise, suivant l'existentialité, plutôt que ce qui le suit. Ce qui précède est lié à la remise et non à un a priori. Seul celui qui a un avenir peut avoir un passé, c'est-à-dire que l'avenir est un *déjà là*. Par conséquent, *le passé comme histoire contient déjà l'avenir implicitement. Le passé provenant de l'avenir*

signifie que ce qui a déjà été, mais n'est plus, lequel est passé, a toujours contenu l'avenir, mais implicitement, s'il est exact que l'être-été n'a jamais cessé d'être. Le passé ne se sépare jamais de l'avenir. En somme, le passé contient l'avenir du fait que le passé provient de l'avenir. Là est la seule façon de comprendre que le passé se distingue de l'avenir tout en provenant de lui. Quand on rappelle le passé, on ne peut le séparer de cet implicite, lequel est son sens fondamental. Bref, si le passé provient de l'avenir, l'œuvre de jeunesse qui a déjà été un " présent " contenait aussi l'avenir.

Il ne s'agit pas, dans le cas du passé, du problème: " comment rendre présent ce qui est actuellement passé "; tout comme si l'histoire n'était que le résultat d'une succession, que ce qui appartient à une œuvre de jeunesse était séparé de ce qui appartient à la maturité. Au contraire, il s'agit de montrer le sens, lequel était implicite. Non plus que le passé forme une unité avec l'avenir, conduisant ainsi à un " être en général ", et de cette manière que le terme « implicitement » signifierait simplement " l'ensemble ", mais plutôt que le passé provient de la source. *Que ce qui a été présent, mais n'est plus contienne l'avenir de façon implicite signifie que tout " commencement " contient déjà l'avenir.* Il s'agit donc, avec la période de jeunesse d'une œuvre, du passé comme histoire, comme histoire de l'être. Quant au présent, il provient aussi de l'avenir²⁴⁵. N'étant qu'un instant, le présent ne peut contenir par extension l'avenir. Tout maintenant est illusoire. Il est évident que le " commencement " contient déjà l'avenir. Désormais, toute présence ne peut être que celle de l'être lui-même.

Comme l'avenir est un *devancement*, que tout passé provient de la source et que l'avenir était contenu dans ce qui a été présent, *il faut " partir de la fin " pour remonter au début si l'on veut comprendre l'œuvre d'un auteur. Non pas, à l'opposé, qu'il faille partir du commencement vers la fin car le commencement n'y contient pas la fin, là où le tout est perdu, quand il s'agit d'examiner une œuvre.* Le déploiement d'une œuvre se montre de cette manière. On ne peut donc partir du commencement pour aller vers la fin. On ne peut saisir le sens véritable d'une œuvre et de sa période de jeunesse que si l'on " part de la fin ", ou mieux de la source. Vouloir partir du commencement comme un point de départ voile la compréhension d'une œuvre. En réalité, on ne part pas de la fin puisqu'elle est déjà contenue dans le " commencement ". *Là est le cercle herméneutique, dans lequel il n'y a ni commencement ni fin.* L'œuvre est un déploiement.

En résumé, " partir de la fin " ou de la source signifie que **l'implicite est contenu dans tout explicite, de telle sorte que quand nous explicitons, nous explicitons l'implicite ou ce qui l'était.** " *Partir de la fin " pour comprendre une œuvre consiste à expliciter ce qui était déjà implicite.* Ainsi, comprendre l'œuvre de jeunesse, *Être et temps*, est l'explicitation d'un implicite. Il ne s'agit pas de partir de la fin, au sens où le passé et l'avenir formeraient une unité, conduisant ainsi à un " être en général ", mais ce qui est en cause est la source. La question n'est donc pas de rendre présent ce qui est passé, la base même de l'objectivisme, s'il est exact que dans tout explicite il y a l'implicite, et pas seulement " de " l'implicite. Qu'il y ait " de " l'implicite sans que ce soit un tout est

²⁴⁵ « le présent jaillit de l'avenir » Heidegger *Ê. t.* §81, p. 290.

certainement un présupposé. C'est accorder que cela se montre pour aussitôt le refuser, de la même façon que l'apparaître n'apparaît pas, c'est-à-dire qu'il y a ce qui n'apparaît pas derrière ce qui apparaît. Ou bien, que parler de la temporalité comme étant " du " temps est faire de celle-ci une partie d'elle-même. Partir de la fin ou de l'œuvre de maturité pour comprendre une œuvre ne signifie pas partir de ce qui est arrivé après coup, ou arrivé seulement maintenant du fait que l'œuvre de jeunesse est passée, à savoir son pseudosens. C'est expliciter l'implicite, ce qui était déjà contenu dans l'œuvre de jeunesse, ou qui est toujours déjà là. D'ailleurs l'œuvre de maturité n'est jamais complètement accomplie. On ne peut séparer le déploiement d'une œuvre et le comment ou la manière de se présenter, puisque le présent et le passé jaillissent de l'avenir comme déjà là. En réalité, on ne part jamais d'un commencement.

Les diverses étapes, lesquelles existent sous peine de manquer d'objectivité, ne sont plus un obstacle qui se dresse empêchant de saisir la totalité de l'œuvre. D'habitude, on va du commencement vers la fin puisque cela respecte le devenir et l'évolution propre à toute œuvre. Or, " partir de la fin " pour remonter au début, entendu au sens ontologique, change complètement toute la perspective. À ce moment l'œuvre se dévoile comme une totalité qui se déploie, certes selon divers moments, cependant jamais à partir d'un commencement comme point de départ, mais en tant que *ce qui a été ne cesse pas d'être*. Après *Être et temps*, Heidegger comprend la proposition *ce qui a été ne cesse pas d'être* comme « avènement (Ankunft) de ce qui a été »²⁴⁶. Nous n'étudions pas cette thèse dans ce texte. Toutefois, il est non seulement possible, mais inévitable de voir la période de jeunesse d'une œuvre comme étant ce qui contient la maturité, non pas au sens de ce qui va venir, mais du *déjà là*. Le " commencement " n'est jamais un point de départ, en vertu de ce que le passé provient de l'avenir. Là est le cercle herméneutique, celui d'un déjà là. Il n'est nul besoin d'un absolu éternel qui englobe le début et la fin pour saisir que le " commencement " provient de la fin. Il ne peut en être autrement. Il n'est pas indispensable, comme on le conçoit encore, de lier le commencement et la fin dans un ensemble constitué par le devenir comme évolution pour comprendre le cercle. La phénoménologie comme *explicitation de l'implicite* met un terme à tout sujet ou tout *maintenant* qui voudrait s'attribuer le cheminement d'une œuvre au nom de l'objectivité. Cette dernière est liée à un présent fixe. En d'autres termes, s'il est vrai que toujours nous *explicitons l'implicite*, le recours à un sujet se montre comme la base de l'objectivité. Ce qu'on appelle le " commencement " n'est qu'une négation, celle d'un absolu afin qu'il y ait une existence, c'est-à-dire la négation sans laquelle l'existence elle-même serait absolue. Un commencement n'est alors possible que si on a d'abord nié l'être comme ce qui est. Selon cette perspective, il ne reste plus qu'à envisager la naissance comme telle, c'est-à-dire la transcendance de la naissance, suivant notre critique²⁴⁷.

La période de jeunesse, afin qu'elle soit ce qu'elle est, ne peut jamais être la négation de ce sans quoi elle ne peut et ne pourrait jamais être, à savoir qu'elle n'est pas négation de ce qui est déjà là. *La période de jeunesse contient déjà la maturité, du fait qu'elle est*

²⁴⁶ Heidegger A. p. § p 139.

²⁴⁷ Cf., ici la fin du §10.

elle-même contenue dans celle de la maturité, c'est-à-dire que le " commencement " contient déjà la " fin " puisque le " commencement " provient de la fin. Bref, la " fin " est le *tout*, et en ce sens il n'y a pas de commencement sans *totalité*. Rappelons que le " commencement " est le déploiement d'une œuvre. *Le passé provenant de l'avenir signifie que le passé contient l'avenir et ne s'en sépare jamais.* Il est clair qu'il n'y a rien là qui relève de l'objectivité, à savoir que le passé et l'avenir sont liés ensemble, laquelle liaison se fonde toujours sur *du* présent.

Voyons ce qu'il en est au moyen d'une exemplification. L'implicite est contenu dans l'explicite, mais ce dernier ne le contient pas en germe, comme quelque chose qui va venir, tel le bouton qui contient la fleur ou le fruit. Là le présent domine. *L'implicite qui est contenu dans l'explicite n'a pas besoin que le bouton devienne fleur, ou inversement, que la fleur qui disparaît donne naissance à un bouton, quelque en soit la forme.* La fin et le commencement ne se réunissent pas pour former un ensemble, tels le bouton et la fleur. Ce n'est pas ainsi qu'il faut comprendre l'unité du phénomène, quel qu'il soit, au sens ontologique. Étant donné que l'implicite est contenu dans l'explicite du fait que la source contient déjà l'explicite, il n'est plus nécessaire que la fleur qui disparaît devienne bouton pour produire une unité. Le " présent " n'est jamais un maintenant servant de fondement à ce qui a déjà été réalisé ou a été effectif, comme si le passé était un présent d'autrefois. *Le bouton n'a pas besoin de devenir fleur en s'appuyant sur le passé qui découle du présent.* Ni le bouton ne vient d'une fleur qui a déjà été effective, comme si le passé découlait du présent, comme si pour comprendre le phénomène *fleur* il fallait qu'elle soit toujours effective ou réalisée. Que la fleur qui meurt donne naissance à un bouton, cela n'efface pas pour autant le commencement, car la base en est encore l'effectivité. Or, la fleur est l'implicite déjà contenu dans le bouton (l'explicite) du fait que le bouton est déjà contenu dans la fleur, laquelle est la source. Il n'y a pas de bouton sans fleur, pas de passé sans avenir, du fait que le passé provient de l'avenir. D'autre part, la fleur n'existe pas sans le bouton puisque la *totalité* n'est jamais contenue entièrement dans un explicite. Ainsi se fait l'unité. *La fleur est donc ce qui se déploie.* Toutefois, elle désigne un terme et non un absolu, car l'explicite n'est jamais une *totalité*. La fin déploie le début sans qu'elle soit un absolu ou une généralité. Ainsi, l'explicite qui est un déploiement, celui de la *totalité*, ne s'oppose pas à l'implicite qui est contenu dans l'explicite; au contraire, il l'implique. *L'explicitation d'un implicite n'est jamais totale et la totalité n'est jamais contenue entièrement dans un explicite. En ce sens seulement il y a des manifestations diverses de la totalité. La période de jeunesse et celle de la maturité se co-appartiennent sans jamais se confondre.* On n'a pas besoin pour cela de distinguer diverses étapes, qui sont inévitablement objectives. Seul le " commencement " qui provient de la fin fait disparaître leur opposition. L'existence n'est donc pas la négation de l'être lui-même.

Aussi la période de jeunesse d'une œuvre, comme l'analytique du Dasein dans *Être et temps*, est-elle déjà compréhension de l'être lui-même, de telle manière qu'elle est une compréhension implicite de l'être. Si *l'Être et le temps* comme période de jeunesse n'est pas encore l'œuvre de la maturité, elle contient déjà celle-ci, étant déjà contenue dans la période de maturité, de sorte que l'œuvre elle-même est un déploiement. On ne prête

donc pas à une période de jeunesse plus de compréhension qu'elle ne peut avoir. On ne préjuge pas de la période de jeunesse quand on y voit l'implicite, étant donné qu'elle n'est jamais un point de départ, mais un déjà été qui provient de la source, un être-été qui ne cesse jamais d'être. Telle est la compréhension et l'interprétation phénoménologique d'une œuvre. Ce déploiement à partir de la source montre une totalité. Le cercle herméneutique est total. Il est clair que ce dernier n'est pas fait de l'union d'un commencement et d'une fin, quel que soit le phénomène qui est examiné.

d) Suite : L'objectivité repose sur la division en étapes.

Le sujet au fondement de l'œuvre a besoin d'un commencement.

Anachronisme et manifestations de la totalité.

L'opposition entre le commencement qui contient la fin et la fin qui contient le commencement est dépassée.

La division en étapes est corrélatrice du penser comme celui des penseurs.

L'herméneutique est totale et n'est jamais une conciliation de la subjectivité et de l'objectivité.

La compréhension va de pair avec l'explicitation d'un implicite.

Quant à l'objection tenace selon laquelle il faut quand même distinguer des étapes, sans quoi tout est mélangé et il ne peut y avoir d'objectivité, elle repose sur ce qui suit. Elle n'est possible que s'il y a des parties délimitées, c'est-à-dire qu'elle est tributaire de celles-ci, de sorte que des démarcations ou frontières infranchissables comme telles conditionnent toute objectivité. Cette dernière repose donc sur une démarcation entre la jeunesse et la maturité. Certes, la jeunesse et la maturité se distinguent comme des périodes, mais on ne peut jamais séparer *l'explicite et l'implicite*, car toujours l'on ne fait *qu'expliciter ce qui était implicite*. On n'a donc pas besoin de construire des étapes puisque des périodes sont déjà distinguées en tant que moments d'une œuvre comme totalité. On craint que ne pas pouvoir distinguer des parties au départ ne puisse être objectif, que ce soit prêter à une période ce qui ne s'y trouve pas, et par conséquent empêche l'objectivité, bref que tout serait confondu. Mais cela est purement formel, ces étapes sont en fin de compte des parties séparées les unes des autres. En fait, on a besoin de séparer un phénomène en parties pour pouvoir ensuite poser l'ensemble comme un tout. On établit alors un point de départ comme commencement, comme s'il y avait un tel commencement. Or, délimiter un commencement est toujours construire des étapes séparées les uns des autres, et là est ce que nous appelons du nom d'« objectivité ». La nécessité de voir des étapes comme parties successives crée l'illusion de l'objectivité. Or, des phases ne sont précisément pas des parties.

Il va sans dire que la division en diverses étapes d'une œuvre repose sur le sujet. Le commencement comme un point de départ place le sujet ²⁴⁸ au fondement de l'œuvre.

²⁴⁸ Kant fait de la liberté un point de départ, un noumène, lequel vient interrompre la série des phénomènes, du fait que nous, humains, n'avons que les phénomènes. « Mais si la critique ne s'est pas trompée en enseignant à prendre l'objet en une double signification, savoir comme phénomène et comme chose en soi.. », alors la volonté échappe à la loi naturelle et constitue un point de départ. Kant *C. r. p.* p.746.

C'est seulement parce que le sujet est au fondement d'une œuvre que la période de jeunesse est une étape ayant un commencement, laquelle se distingue nettement de la période ultérieure. C'est pour la même raison que l'on manque d'objectivité en ne voulant pas reconnaître la différence des étapes dans cette même œuvre. On ne peut en effet se résoudre à accepter qu'un sujet contienne la totalité d'une œuvre. Il faudrait pour cela qu'il fût éternel. Même un sujet absolu qui contiendrait l'œuvre entière ne pourrait jamais s'incarner dans un sujet existant, de sorte que l'objectivité exige une dissolution en parties. Il est évident que le problème est celui du sujet, ou du maintenant, lequel ne peut jamais contenir la totalité. On est ramené de l'impossibilité de contenir la totalité à la nécessité d'être contenu en partie dans un sujet, c'est-à-dire reconduit de l'un à l'autre, de sorte qu'on ne peut sortir de ce cercle objectif. Un sujet ne peut évidemment contenir la totalité du penser qui peut survenir. Il faut bien démarquer des étapes, autrement tout est uniforme et il ne peut y avoir de *devenir*, et ainsi d'objectivité. Le *devenir* conçu comme "à venir" soutient la division en parties. La seule totalité est celle de l'ensemble de ces diverses étapes, donc celle de la subjectivité. Ce qu'on appelle objectivité repose ainsi sur la subjectivité. L'objectivité est en fin de compte plus relative que le relativisme qu'elle prétend combattre. Or, la question est celle de la totalité et de son déploiement.

Le souci d'objectivité est basé sur la nécessité de l'existence d'étapes différentes, garantissant que l'on ne puisse admettre dans la période de jeunesse ce qui ne peut s'y trouver, c'est-à-dire éviter tout *anachronisme*. Comment en effet la période de jeunesse pourrait-elle contenir tout ce qui vient après ? On peut tout au plus poser que le présent soit gros de l'avenir, selon une succession ou une linéarité. *Nous disons, au contraire, que la période de jeunesse privée du déjà là ne pourrait "commencer" ou être, que le sens même de cette période réside dans son rattachement à la maturité.* À l'anachronisme qui défend l'objectivité, nous répondons que ce qui se présente ne pourrait l'être sans la totalité. Cela n'a rien à voir avec un "trop-plein" attribué à cette période de jeunesse, à un manque d'objectivité, parce qu'on refuse de différencier des étapes, mais plutôt à avoir avec un fondement à cette période. La maturité n'est pas ce qui va ou peut arriver, mais est le déploiement de ce qui est déjà là, l'être ne s'épuisant jamais dans ses manifestations. Tel est le sens de l'avenir comme devancement. L'absurdité de parties successives appelle l'être lui-même. On peut obtenir une différence entre les deux périodes compte tenu du déploiement de la totalité, sans recourir à la séparation de l'œuvre en diverses étapes. Ainsi, il n'y a pas de perte de la totalité lors de la période de jeunesse. En d'autres termes, les divers moments que l'on peut distinguer dans une œuvre se fondent sur la totalité qui ne se perd jamais et qui est implicite. Selon cette perspective, c'est-à-dire que l'implicite est contenu dans tout explicite, il est certain que l'être du Dasein implique une onto-phénoménologie de l'être. Quant à l'objection d'anachronisme, il est facile de voir qu'elle s'appuie sur une conception linéaire et ontique de la temporalité, celle de l'avant et de l'après. Le présent comme extension n'est pas ce qui contient l'avenir. Il n'y a pas d'anachronisme à poser que la période de jeunesse contient celle de la maturité. On ne peut plus en appeler à la séparation entre le passé dépassé (la période de jeunesse), lequel a déjà été présent, et un maintenant fixe pour poser de telles étapes. *Ce qui a été, même si on le considère*

maintenant comme passé, n'a jamais cessé d'être, de sorte que la maturité est contenue dans la période de jeunesse ontologiquement. Ainsi, parce qu'elle a été jadis présente, la période de jeunesse ne peut contenir celle de la maturité, ce qui est absurde. On ne doit pas expliquer ce qui est passé, à savoir la période de jeunesse, comme s'il était dépassé en le séparant de la période de maturité. C'est pourquoi se rappeler le passé ne signifie pas simplement qu'il a été jadis présent et qu'il n'est plus, mais qu'il n'a jamais cessé d'être fondamentalement. En effet, dans le cas contraire, on ne pourrait même pas se souvenir du passé. L'objectivité ou la division en étapes repose sur le passé qui découle du présent.

En résumé, le commencement et la fin reposent uniquement sur le fait que la période de jeunesse ne peut contenir tout ce qui vient après. Une fois qu'on a compris que le sens même de toute période de jeunesse repose sur celle de la maturité, *le commencement et la fin n'ont plus aucune existence.* Procéder du commencement vers la fin est placer le sujet en tant que fondement. Or, cela est une perspective étante ou ontique, puisqu'il ne peut y avoir de "commencement" s'il n'y a pas de fin, ou mieux de totalité. Il ne s'agit donc pas d'inclure la fin dans le commencement, même d'une manière générale. Il n'y a pas de commencement en tant que la position d'existence n'a pas besoin de la négation pour être ce qu'elle est. En ne procédant pas du commencement vers la fin, en ne cherchant pas à délimiter une période de jeunesse, l'on va tout naturellement "partir de la fin", qui est ouverte et contient le commencement, pour aller vers le "début". On renonce ainsi à l'étant. En effet, la fin est la totalité. Il en est comme dans le cas du Dasein qui est orienté naturellement vers l'avenir, la source étant ici l'être qu'on est déjà. Ainsi on ne prendra pas la subjectivité comme fondement. Telle est la preuve irréfutable que l'être plutôt que la subjectivité est le fondement. "Partir de la fin" signifie que la totalité se déploie. C'est ainsi que dans l'*Être et le temps* l'être lui-même est déjà là de manière implicite. Si l'on veut interpréter cette œuvre, il faut donc partir de la fin ou de la totalité pour remonter à la période de jeunesse.

Ajoutons ce qui suit. On dépasse l'opposition classique entre le commencement qui contient la fin (ou la fin qui découle d'un commencement) et la fin qui contient le commencement. Car, la période de jeunesse qui contient celle de la maturité repose déjà sur la totalité, laquelle est ce qui se déploie. La "fin" qui est inséparable de la totalité signifie qu'il n'y a ni commencement ni fin. Bref, *la fin qui contient le commencement en un sens général n'est pas la même chose que la totalité qui se déploie. Il n'y a donc ni commencement ni fin.*

On est ici aux prises avec l'idée que le penser est la pensée des penseurs, que les distinctions dans le déploiement de l'être lui-même s'identifient aux diverses étapes de développement du sujet lui-même qui pense, selon les *maintenants*. Il n'y a pas de séparation entre le cheminement d'un penseur et les diverses étapes d'une œuvre, favorisant un commencement et une fin, une séparation entre une période de jeunesse et de maturité; bref entre le penseur et le penser lui-même. Le *penser* pense, il n'est pas celui des penseurs, et il correspond à l'œuvre elle-même. Lorsqu'il est celui des penseurs, l'œuvre se sépare du penser. L'objectivité en appelle aux diverses parties d'une œuvre, et à son insertion dans un tout, par conséquent à une différence entre le penseur et le penser

lui-même. Cette différence tient à une vision ambiguë de la temporalité, à la fois comme succession et comme unité. S'il est vrai que le penser n'est à aucun moment la pensée des penseurs, mais que le penser pense, qu'il se déploie, on n'a pas à craindre que cette perspective soit un "trop-plein" attribué à cette période de jeunesse.

L'interprétation, quand elle est acceptée, est limitée par l'objectivité. L'on est prêt à l'admettre dans l'étude d'une œuvre, mais seulement jusqu'à ce point où elle ne détruit pas les diverses étapes par lesquelles seules nous pouvons discerner un avant et un après. Au contraire, l'interprétation est totale et n'est pas conciliable avec les diverses étapes délimitées d'une œuvre. Toute démarcation est tracée sur un fondement et ne peut le limiter. L'interprétation n'a aucun rapport avec la subjectivité et l'objectivité. L'herméneutique n'est jamais une conciliation de la subjectivité et de l'objectivité formant un cercle. Au sens phénoménologique, elle n'a rien à voir avec la subjectivité. Elle est totale et comme telle elle est un cercle. Ce n'est pas un cercle sur lequel il y a encore des segments à distinguer, donc une circularité-linéarité. L'herméneutique est *un cercle au sens du déjà là, de ce qui est déjà pour que quelque chose d'autre soit, à savoir une manifestation de la totalité. Elle l'est aussi comme l'indique l'idée de partir de la fin pour aller au début au sens onto-phénoménologique afin d'interpréter une œuvre.* En outre, le même que constitue le cercle²⁴⁹ signifie qu'il n'y a plus d'avant et d'après, mais que *ce qui advient est déjà là*. Seule la négation qui pose l'existence (ou l'existence qui a besoin de la négation pour être posée) peut laisser croire que l'herméneutique comme cercle total est impossible et contradictoire. Rappelons que remonter vers le "début", c'est-à-dire à l'origine, ne signifie pas remonter à une origine à partir d'un présent puisque la totalité est implicite dans ce début. En effet, on ne peut que remonter vers l'origine, c'est-à-dire qu'il n'y a jamais de commencement, du fait qu'il y a une totalité, et ce qu'on appelle le commencement est plutôt une manifestation de la totalité. La totalité ne se déploie jamais complètement et il y a des manifestations diverses de la totalité.

L'avant et l'après, le commencement et la fin qui concernent les phénomènes sont des termes à examiner pour comprendre le cercle herméneutique au sens onto-phénoménologique. Ils sont liés à l'idée de succession. L'herméneutique qui est totale ne signifie pas que n'importe quoi est interprétation. Le phénomène n'est donc pas ce qu'un sujet prend comme point de départ dans la fragmentation d'une totalité, et qu'il déroule selon un devenir vers une finalité qu'il a présupposé. Ceci n'est que la surface propre à l'étant pris ontiquement. Le phénomène qui advient est déjà ce qui est. Telle est la possibilisation. *Il est lié à une totalité, puisqu'il ne contient pas en lui une fin vers laquelle il tendrait.* Il ne peut par conséquent se donner, même tel qu'il est, selon une intentionnalité. Il est au contraire recouvert. Il s'agit donc de rechercher le phénomène, et ne pas croire l'obtenir aisément. Tout est là quand il y a un phénomène, quoiqu'implicitement, c'est-à-dire toujours déjà là, du fait que c'est l'être qui se

²⁴⁹ « dasselbe ist vernehmendes Vermeinen und Sein. » L'herméneutique vient de la parole de Parménide : « le même est le perçu percevant et l'être » Heidegger *H. der F.* trad libre, § 20, p. 91. Mais cela a été mésinterprété comme sujet et objet.

déploie. Le phénomène est ce qui est déjà, et ne peut être au service d'une subjectivité qui voudrait, au moyen du cercle prétendument herméneutique, unir le commencement et la fin dans une conciliation de la subjectivité et de l'objectivité. *Un phénomène n'est jamais un point de départ qui permettrait ensuite de lier ensemble un commencement et une fin au bénéfice d'un sujet ou d'une subjectivité.* Nous ne pouvons nous servir de l'analytique du Dasein et faire n'importe quoi avec elle, sans tenir compte de l'être lui-même, à savoir de la perspective ontologique, le cercle herméneutique étant celui que nous avons décrit à l'instant. Procéder de la "fin comme déjà là vers le début" sur la base de l'explicite qui contient l'implicite, comme manifestation de la totalité, est existentiel, puisque le sens premier de l'existentialité du Dasein est l'avenir, mais est aussi hautement ontologique. Comme l'explicite contient l'implicite, on ne peut plus soutenir que dans *Être et temps* l'existentialité du Dasein n'est pas encore en rapport à la question de l'être lui-même. On ne peut défendre que dans l'œuvre *Être et temps* il n'y a pas d'exposé de la compréhension de l'être lui-même, mais seulement une analytique du Dasein. Et que de cette façon on peut pratiquer une analytique du Dasein sans référer à l'être et appliquer cette analytique à d'autres domaines que la philosophie. En faisant cela, on fait tout sauf s'appuyer sur une analytique du Dasein. Il vaudrait mieux dans ce cas renoncer à l'expression « analytique du Dasein ».

Il est certain qu'on ne peut comprendre l'existentialité du Dasein sans qu'elle soit en rapport à l'être lui-même. C'est pourquoi certains se sont vus contraints de poser un tournant après *Être et temps*. En effet, selon eux, faire autrement serait accorder la maturité à une période de jeunesse. Mais encore là on se fonde sur le penser comme penser d'un auteur, ou encore sur un *commencement*, comme on l'a vu, pour établir une séparation entre l'existentialité du Dasein et la problématique de l'être lui-même. Délimiter une période de jeunesse ne peut produire un commencement, mais, au contraire, toute période de jeunesse est tributaire du mûrissement sans lequel elle ne pourrait exister. L'analytique existentielle du Dasein ne peut exister sans un déploiement de l'être. On ne peut plus désormais en appeler aux diverses étapes successives de l'œuvre d'un auteur au profit de "l'objectivité" puisque celles-ci sont déjà le *déploiement* de l'œuvre entière. Le penser ne pouvant être celui des penseurs, on doit mettre cela en pratique et renoncer à toute vision objective. Toute "objectivité" basée sur l'histoire de l'œuvre d'un auteur disparaît, de même que toute existence séparée de l'être lui-même. Ce que nous venons de poser s'applique à toute histoire qui est alors une histoire de l'être.

Faisons maintenant brièvement un lien entre la compréhension et l'herméneutique. La compréhension moyenne de l'être par un Dasein chaque fois déterminé attestant que nous sommes fondamentalement toujours déjà dans une compréhension de l'être sans avoir la compréhension explicite de l'être s'effectue dans un cercle herméneutique. Il n'y a pas d'universel du comprendre²⁵⁰, mais un cercle herméneutique au sens total. L'étant est toujours étant dans son être, de sorte qu'il n'y a pas d'universel de la

²⁵⁰ « Ein » Allgeneines « des herméneutischen Verstehens [...] gibt es nicht; » « Il n'y a pas un « universel » du comprendre herméneutique. » (Heidegger *H. der F. 3*, p.18, trad. libre.)

compréhension. Cette absence d'universel faisant qu'il y a un comprendre dans la compréhension²⁵¹ est attestée par l'explicite qui contient l'implicite. L'herméneutique est le cheminement du lui-même en lui-même.

Certes, dira-t-on, Heidegger n'a pas songé à toutes ces implications concernant sa propre thèse. Toutefois, il ne s'agit pas pour nous de départager quelles implications il a pensé, et lesquelles il n'a pas pensées, c'est-à-dire jusqu'où il les a pensées. D'ailleurs, « n'avoir pas pu penser à toutes ces implications » exige qu'on croie pouvoir savoir jusqu'où il pouvait les penser. Or, on le voudrait qu'on ne pourrait jamais le savoir. Il est à remarquer que l'expression « n'avoir pas pu *penser* à toutes ces implications » contient déjà le concept de *penser*. Le penser pense et non la pensée des penseurs, bref le penser est corrélatif de l'œuvre, de sorte que la question n'est pas que tout est relatif, ou, à l'opposé, elle n'est pas l'impossibilité de l'objectivité parfaite. La compréhension de ce qui *est* va de pair avec l'explicitation d'un implicite. Comprendre étant celui d'un *déjà là*, cela signifie que l'explicite contient l'implicite.

Références bibliographiques

- Heidegger, M. (1988). *Ontologie (Herméneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (code : *H. der F.*)
- Heidegger, M. (2001). Platon : *Le Sophiste*. Trad., J. F. Courtine, P. David, D. Pradelle. P. Quesne. Paris, Gallimard. (code : *P. S.*)
- Heidegger, M. (2006). *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Trad., Alain Boutot. Paris, Gallimard. (Code : *P. h. c. t.*)
- Heidegger, M. (1985). *Être et temps*. Trad., E. Martineau. Paris, Authentica. (Code : *Ê. t.*)
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Trad., F. Vézin. Paris, Gallimard. (Code : *Ê. t.*)
- Heidegger, M. (1964). *L'être et le temps*. Traduction de R. Boehm et de A. De Waelhens. Paris Gallimard. (Code : *Ê. t.*)
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, (Code : *S. Z.*)
- Heidegger, M. (1985). *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad., J. F. Courtine. Paris, Gallimard. (Code : *P. f.*)
- Heidegger, M. (.1959). *Qu'appelle-t-on penser*, trad., Paris, puf, (Code : *Q. p.*)
- Heidegger, M. (2001). *Approche de Hölderlin*, trad., H. Corbin, F. Fédier et autres, Paris, Gallimard, (Code : *A. H.*)
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*. Herausgegeben von Médard Boss. Frankfurt Am Main. Vittorio Klostermann. (Code : *Z. S.*)
- Heidegger M. (1976). *Acheminement vers la parole*. Trad., J. Beaufret. W. Brokmeier, F. Fédier. Paris, Gallimard. (Code : *A. p.*)
- Heidegger *Qu'est-ce qu'une chose ?* (1971). Trad., J. Reboul et J. Taminioux. Paris, Gallimard. (Code : *Q. c.*)
- Husserl, E. (1971). *Idées directrices pour une phénoménologie et philosophie phénoménologique pures*. Tome 1, Trad., P. Ricoeur. Paris. Gallimard. (code : *Idées I.*)
- Husserl, E. (1972). *Recherches logiques*. Tome 2, 2^e partie. Trad., A. Kelkel. Paris, Puf. (code : *R.L. II/2.*)
- Husserl, E. (1994). *Méditations cartésiennes*. Trad., M. de Launay. Paris, Puf. (code : *M. C.*)

²⁵¹ « La compréhension a son être dans un comprendre. » Heidegger *Ê. t.* § p. 82.

- Husserl, E. (1976). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad., G. Granel. Paris, Gallimard. (Code : *La Crise*)
- Husserl, E. (1993). *Notes sur Heidegger*, Trad., D. Franck. Paris, Les Éditions de Minuit. (Code : *N. sur H.*)
- Kant (1980). *Critique de la Raison pure*, préface de la seconde édition, B XXVII-BXXXVIII. Trad., J. L. Delamarre et F. Marty. Œuvres philosophiques, Tome I, Paris, Gallimard, La pléiade. (Code : *C. r. p.*)
- Nietzsche, F. (1974). *Crépuscule des idoles* .in *Le Cas Wagner Crépuscule des Idoles*, Tome VIII, Colli et Montinari. Trad., J-C. Hemery. Paris, Gallimard. (Code : *C. d. I.*)
- Nietzsche, F. (1976). *Fragments posthumes* Automne 1887-mars 1888. Colli et Montinari. Trad., P. Klossowski et H-A. Baatsch. Paris. Gallimard. (Code : *F. P.*)

Notice professionnelle

Harold Descheneaux, docteur en philosophie, a enseigné pendant 30 ans. Il a fait plusieurs séjours en Allemagne (Cologne, 1978-79), et plus récemment au Goethe-Institut (Francfort et Mannheim, 2000-01-02). Il a publié notamment un article dans les Actes du XXVIIe Congrès de l'ASPLF, tenu à Québec en 1998, intitulé « La métaphysique, la science et le rapport de l'essence de l'homme à l'être ». Sa thèse, préfacée par A. L. Kelkel, a été publiée en 2000 sous le titre « La découverte de l'être dans les *Recherches logiques* de Husserl ». Il se spécialise en phénoménologie du XXe siècle et a fait plusieurs communications sur le sujet dans les cadres de l'ACFAS, du Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques (CIRP) et de colloques divers.

harolddescheneaux@videotron.ca