

INTRODUCTION.

Né le 24 septembre 1889 et mort en 1976 à Messkirch, Heidegger est un philosophe allemand issu d'une famille catholique. Après des études secondaires commencées chez les jésuites, il a débuté des études en théologie catholique, et a publié des travaux à partir de 1912. Nous pouvons citer un écrit d'Août 1910 sur l'inauguration du monument à *Abraham à Santa Chara* de Kreenheinstetten, des poèmes comme *Faste agonissant*, *Heures du Mont des oliviers*. C'est ensuite qu'il s'est orienté vers la philosophie. En 1913, Docteur en philosophie sur une thèse intitulée « *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot.* » Il est chargé des cours à l'université de Fribourg à partir de 1916. En 1928, il y a pris la succession d'Edmund Husserl dont il était l'assistant, et ensuite Recteur en 1933. Il a quitté la vie publique dès 1934 et ne prendra jamais publiquement position, avant comme après la guerre, sur les pratiques du III^{ème} Reich.

Heidegger a fréquenté plusieurs amis : Engelbert Kresb qui donna la bénédiction nuptiale au couple Heidegger-Pétri en 1917. Ernest Laslowski, ami qui lui aida dans la phase difficile de sa vie depuis l'interruption de ses études théologiques jusqu'à sa carrière philosophique. En outre, cette amitié s'est continuée chez Karl Jaspers, Hans-Georges Gadamer, Günter Neske, son premier éditeur... Sa vie a été marquée par une instabilité depuis ses études en théologie (maladies) et dans ses activités professionnelles. Son contexte historique reflète des tensions qui affectent sa pensée. Hugo Ott est très sensible sur ce point lorsqu'il affirme :

« Tout autour de lui, n'est que chaos, ruine, indicible détresse, expulsion, culpabilité : déclin en vérité, si ce mot a encore un sens ; et voilà qu'on lit ces phrases, surgies du plus profond de sa pensée, ... »¹

L'activité de penseur philosophique, de métaphysicien de cet auteur se conçoit à partir de la lecture qu'il a faite sur la thèse de Franz Brentano intitulée : « *De la signification multiple de l'étant, selon Aristote* ». Une thèse mise entre les mains de ce métaphysicien par Conrad Grobert. C'est d'ailleurs, de cette thèse qu'il a élaboré le fondement de sa pensée : *Etre et Temps*. Cette thèse a été pour lui le pilier de ses premières tentatives pour pénétrer dans la philosophie. Une telle thèse a suscité la curiosité et le questionnement chez ce philosophe :

« La question, qui commençait alors seulement à s'agiter (Heidegger) confusément, obscurément, faiblement, de la multiplicité du multiple dans l'être

¹ Ott (Hugo), *Martin Heidegger*, Eléments pour une bibliographie, Payot, Paris, 1990, p. 22.

demeura, à travers maints renversements, fourvoiemens et perplexités, le fondement constant du traité, paru vingt ans après, Etre et Temps. »²

Cette curiosité se saisit sous différentes perspectives qui ont en fait contribué aux réflexions philosophiques de Heidegger. De l'ouvrage de Friedrich Wilhelm Foerster, *Autorité et liberté*, Heidegger est fasciné d'une phrase capitale révélant un sens significatif pour la vérité du catholicisme : « Creuse plus profondément et tu buteras contre le sol catholique. » Ainsi a-t-il écrit à partir de cette célèbre phrase un article pour son catholicisme : « Mensonge de la vie et vérité de la vie », qui est une œuvre critique. Si l'Église veut rester fidèle à son éternel trésor, s'opposera à juste titre aux influences dissidentes, divergentes du modernisme, qui n'a pas conscience de la profonde considération existant entre la conception moderne de la vie et l'antique sagesse de la tradition chrétienne.

Les années que passait Heidegger dans la théologie ne l'ont pas donné d'opportunité d'être soi-même. C'est sous l'influence de Husserl et à son contact qu'il s'est trouvé dans une réorientation de sa pensée : c'est dans le monde philosophique qu'il va commencer à se trouver lui-même. Ott Hugo a exprimé ce privilège philosophique en citant Heidegger :

« Je crois posséder la vocation intérieure pour la philosophie et, en la réalisant par la recherche et l'enseignement, faire ce que mes forces me permettent pour la détermination éternelle de l'homme intérieur, et seulement pour cela, et justifier ainsi mon existence et mon action devant Dieu lui-même. Votre obligé Martin Heidegger. »³

L'essence de la philosophie dans l'existence de notre auteur a marqué l'importance pour la saisie de l'intériorité humaine. Ces étapes nous ont tracé un certain itinéraire de la vie et de la pensée de notre auteur, et nous familiarise avec la pensée.

Heidegger est un penseur de la métaphysique dont son seul souci est la question de l'être, de son sens et de sa vérité. Convaincu que cette interrogation ne s'est pas renouvelée dans toute la tradition métaphysique, due à Platon et Aristote, il l'a légitimée dans son oubli : l'être est tombé dans l'oubli. La métaphysique se croit aborder l'être, mais elle n'aborde que l'étant en sa totalité, dans ses différentes catégories. L'ontique détient la primauté sur l'ontologie. Il y a par là l'existence d'une confusion sinon d'une identité entre l'être et l'étant. Une telle confusion est manifeste chez Aristote pour qui :

² Ott (Hugo), *Martin Heidegger*, *Eléments pour une bibliographie*, p. 56.

³ Ott (Hugo), *Martin Heidegger*, *Eléments pour une bibliographie*, p. 113.

PREMIERE PARTIE :

**PRESENTATION METHODOLOGIQUE ET MOTIVATION CONCERNANT LE
CHOIX DU THEME.**

Chapitre I : Aspects méthodologiques.

I. 1. 1. Méthodologie d'approche.

La méthode nous permet de bien suivre logiquement, et de mener la recherche à parvenir à un but. Ainsi, nous avons choisi une méthode de type analytique pour bien orienter notre recherche, pour éviter de nous débarrasser de l'ensemble des éléments conduisant à notre but. De ce fait, nous pouvons exploiter convenablement les connaissances que l'on en tire. Car notre intention est d'étudier minutieusement « L'EXISTENCE: CONDITION DE L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE DANS LA PENSÉE DE HEIDEGGER » en essayant de décomposer l'ensemble de la question de l'existence en ses éléments constitutifs et essentiels, afin d'en saisir ensuite les rapports qui les réagissent, pour enfin arriver à restituer dans son ensemble la pensée de Heidegger, plus particulièrement sa pensée existentielle. Cela ne semble pas dire que nous étudierons en partie la pensée de notre auteur. En revanche, l'analyse de l'existence est le point important voire même le centre dans lequel la pensée ontologique de cet auteur se saisit.

Derechef, sa saisie nous permettra d'élaborer la future thèse dans un domaine déjà approprié. C'est-à-dire que nous tenons compte par honnêteté intellectuelle de ne pas transformer la pensée de notre auteur. Il s'agit d'élaborer le plan de notre future thèse d'une manière à en trouver les reflets, les caractéristiques de la pensée de Heidegger. Et cela nous semble meilleur.

Certes, il ne nous empêchera pas de prendre la méthode historique quelque part pour saisir originellement la pensée de cet auteur. Cela pour chercher le pourquoi de ce centrage du phénomène d'existence dans l'ontologie. C'est la raison pour laquelle nous allons analyser ou voir le problème depuis ses prédécesseurs : Platon, Aristote jusqu'à Kant. La méthode historique que nous aurons à adopter dans notre recherche comme seconde méthode nous rendra manifeste le vrai problème posé et ce qui a suscité l'auteur à une analyse de l'existence. C'est ici que nous pouvons montrer la force ou l'importance de la méthode analytique que nous avons optée pour cette recherche. Avec elle, nous allons tenter de décrire de façon méthodique la pensée de Heidegger telle qu'elle se présente, sans esprit de la modifier suivant nos propres intérêts. Elle nous exigera de faire en cette façon une lecture correcte de l'auteur, de ce qu'il a vraiment écrit pour enfin produire des recherches satisfaisantes et conformes aux critères d'une thèse. Cette méthode n'a rien à voir avec des inventions formelles, abstraites et propose une analyse des faits reposant dans le monde concret. Cependant, cette méthode analytique que nous avons souhaitée dans cette présente recherche se diffère de celle par exemple d'Aristote ou de Kant. Chez

Aristote, elle est formelle (logique formelle), elle ne s'appuie pas sur une expérience concrète. De même chez Kant, « *l'analytique est l'étude des formes de l'entendement et par suite analytique transcendantale, la science des formes a priori de l'entendement pur* »⁵. Pour ce faire, la méthode analytique qui est la principale dans notre investigation doit se distinguer clairement de la manière dont ces derniers l'ont conçue.

Il est évident qu'il existe une multiplicité de méthodes mais cela ne veut pas dire que nous pouvons les utiliser toutes les unes par rapport aux autres. Sur ce, nous n'avons pas choisi par exemple la méthode déductive parce que celle-ci n'intéresse pas souvent une réflexion philosophique à cause de ses règles logiques et syllogistiques (du syllogisme), capables de conclure forcément à une vérité parfois inadmissible. Cette méthode a comme caractéristique de passer de propositions prises pour prémisses à des propositions qui en résultent. La mise à l'écart de cette méthode ne semble pas dire que nous allons priver de notre recherche une logique, une scientificité, il s'agit pour nous de porter notre attention d'une certaine syllogistique à conclusion parfois erronée.

De surcroît, la méthode dialectique ne nous a paru adoptable car nous n'envisageons pas dans notre entreprise à la fois l'objet et son contraire. Par exemple raisonner en premier que l'« existence » est une condition de l'ontologie fondamentale et ensuite dans une seconde analyse, opposer ces raisonnements en disant que l'« existence » : est non une condition de l'ontologie fondamentale. Il y aurait par là, l'implication de construction et déconstruction : d'où l'idée de contradiction. Il nous semble que cette façon ne sera pas conforme à ce que nous avons voulu montrer. Tout le parcours que nous avons effectué n'est qu'une présentation de la méthode souhaitée pour l'orientation de notre sujet de recherche.

I. 1. 2. La problématique d'approche et motivations à l'endroit du thème de recherche.

Certains philosophes voient en l'homme une essence fondée dans des abstractions, de l'imagination, dans la société voire même dans l'au-delà. Rousseau par exemple, c'est dans l'état de pure nature que l'homme a une nature parfaite. Pour Marx (Karl), c'est dans une société où tous les besoins naturels de l'homme sont assurés. Platon, c'est dans le monde intelligible,

⁵ LALANDE (André), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1976, P. 56.

des Idées, opposé au monde sensible. Le chrétien voit cette humanité de l'homme sur le plan du salut : « *L'homme est homme comme enfant de Dieu* »⁶

Dans cette perspective, Heidegger, un penseur qui se soucie de la subjectivité, de l'objectivité et de la vérité, du réel et de la vie concrète a fondé cette essence humaine dans l'existence. L'existence humaine l'interpelle, car il a constaté que la vie est précaire, tourmentée, torturée voire en danger. C'est dans un contexte d'époque d'épreuves que germe l'idée pour celui-ci d'analyser l'existence sous le regard d'une pensée perspicace. Eu égard de ces tensions, de cette instabilité existentielle, plusieurs problématiques vont en être découlées : comment peut-on envisager une humanité possible de l'homme ? Sur quelle base une telle essence de l'homme trouverait-elle un fondement ? Dans la mesure où l'homme est selon Heidegger un « être-pour-la mort », serait-il possible de concevoir dans un au-delà, dans une espérance une telle essence de l'homme ? Et comme la métaphysique n'est rien d'autre que l'histoire de l'être, et que l'être est le fondement des fondements, ne pourrait-on pas envisager cet être de l'homme (Dasein) dans l'emprise de la vérité de l'être comme histoire même de l'homme ?

*« Dans la mesure où la pensée ou la métaphysique saisit l'Être ou l'essence de l'homme à partir de l'Être ou l'histoire de l'Être, ne pense-t-elle pas cette humanité en un sens décisif?... Assurément. C'est l'humanisme qui pense l'humanité de l'homme à partir de l'approximité à l'Être. Mais c'est en même temps l'humanisme dans lequel est en jeu non point l'homme, mais l'essence historique de l'homme en sa provenance du sein de la vérité de l'Être. Mais alors, l'ek-sistence de l'homme n'entre-t-elle pas en jeu du même coup ? Sans aucun doute. »*⁷

Il est explicite dans cette assertion que le Dasein n'a d'essence que dans l'existence, mais que celle-ci soit conçue dans la vérité de l'être. Il n'est pas encore temps de montrer cette relation insigne de l'Être avec l'existence, nous allons d'abord manifester les raisons qui nous ont poussés à choisir ce thème.

C'est d'abord un regard projeté dans l'actualité qui nous a suscité à choisir le thème de l'« existence ». Aujourd'hui, nous assistons à un monde où beaucoup de faits s'opposent à l'existence : homicide, euthanasie (acte d'un médecin qui provoque la mort d'un malade incurable), attentats criminels, suicide, assassinat, guerre, destruction environnementale.... Evidemment, tous ceux-là font partie intégrante de l'existence, en tant qu'ils sont ses

⁶ Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*. Aubier-Montaigne, Paris, 1964, P. 45.

⁷ Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, P. 111.

manifestations, mais ils en constituent également son anéantissement. Surtout l'expression courante selon laquelle « Mieux vaut mourir que de souffrir » ne nous montre pas de respect à l'existence, elle ne nous garantit pas d'une existence certaine, mais d'une espérance dans un au-delà auquel nous n'avons pas encore d'expérience sûre. La mort qu'on s'assigne constitue une véritable suppression de la subjectivité, de l'individualité et de l'essence unitaire de l'homme dans l'existence. Le caractère finit de l'existence n'implique point l'idée qu'on doit anéantir son existence, qui est une pure possibilité. En tant que telle, elle nous possibilise. En ce sens, il serait mieux de se réfugier dans l'existence où on est d'ores et déjà que de se réfugier dans un l'au-delà.

Dans tout cela, nous cherchons à réconcilier l'homme de son existence. C'est encore sous cet aspect que dans notre choix méthodologique, nous avons souhaité la méthode analytique pour bien saisir l'être du Dasein couvert dans l'existence. Avant de l'aborder, une brève vision de la pensée de notre auteur, Martin Heidegger, nous permet de le cerner.

I. 1. 3. Bref aperçu historique sur la pensée de Heidegger.

Il est fort indispensable pour comprendre une pensée d'un auteur, de commencer par la saisir depuis son origine, c'est-à-dire suivre son évolution historique. Cette démarche permet de mieux centrer le thème qu'on a à traiter au sein de la pensée concernée. C'est ainsi que nous avons voulu faire une vision historique de la pensée de cet auteur.

Comme on le sait, Heidegger a bénéficié d'une pensée théologique, car il a fait ses premières études en théologie. Certes, ces études théologiques n'ont rien d'influent avec sa pensée philosophique. Car ses réflexions sont purement ontologiques que théologiques. Il s'est influencé plus à l'ontologie qu'à la théologie, raison pour laquelle on dit souvent que Heidegger est « l'homme des Grecs ». C'est-à-dire qu'il est l'auteur d'une seule question fondamentale : la question de l'Être. Il est donc un penseur de l'être. Malgré cette influence ontologique, sa pensée est de racine théologique, seulement lors de son abandon de ses études en théologie (en raison de problème de santé) et qu'il est entré dans les études philosophiques, il s'est inspiré de la question de l'être. Nous ne pouvons pas nier que la théologie lui a aussi initié, lui a ouvert à la pensée. Beaufret écrit en citant Heidegger : « *Sans cette provenance théologique, dirait-il un jour à un visiteur japonais, je ne serais pas arrivé sur le chemin de la pensée. Provenance toujours avenir* »⁸

⁸ Beaufret (Jean), *Dialogue avec Heidegger*, le chemin de Heidegger, les éditions de Minuit, Paris, 1985, P. 88.

La théologie lui a servi de premier pas dans la pensée, mais elle n'est pas le lieu, sinon la doctrine où il a hérité sa pensée de l'être. Il est bien certain que Heidegger a lu les présocratiques, Héraclite, Parménide, Thales... Il a appris la langue même des Grecs. Cette lecture s'est approfondie à travers aussi Platon ; Aristote jusqu'aux doctrines scolastiques. Ce sont donc toutes des sources d'informations qui justifient la pensée ontologique qui se développe à travers les différentes œuvres de Heidegger. Il a tout commenté les auteurs qu'on vient de citer. A partir de ces lectures et des commentaires qu'il en a faits, il a forgé sa pensée de l'unique problème.

Heidegger est un penseur qui a fréquenté divers penseurs avec différentes conceptions. Cette fréquentation a fait de sa pensée une pensée riche. De Husserl, Heidegger a bénéficié de la phénoménologie. Celle-ci lui a ouvert d'autres perspectives d'interpréter son problème de l'être. Pour lui, la philosophie n'est autre que phénoménologie. Nous ne pouvons pas manquer de souligner son admiration à la langue des poètes. Ce qui signifie que sa pensée est pénétrée d'une pensée poétique. Sans doute, il s'exprime parfois en poète. Il y a beaucoup des exemples à illustrer, certes, nous n'en notons que celui-ci :

« Quand, dans la jeunesse de l'année, les prairies couvrent de leur vert la campagne, alors, dans l'apparition des vertes prairies, c'est l'être même de la nature qui se déploie, c'est son règne qui étincelle. Mais ce n'est pourtant qu'à travers les prairies verdoyantes que portons nos pas, sans que jamais la nature elle-même se produise à nos yeux comme étant la nature, disait-il (Heidegger) un jour »⁹

Ces phrases très poétiques expriment un aspect phénoménologique de l'être. C'est-à-dire que l'être se montre. Ce que nous avons tenté ici est de faire remarquer que la pensée de Heidegger a un fort accent sur la phénoménologie et sur la poésie. Il ne s'agit pas de mentionner tous les penseurs auxquels cet auteur a eu des rencontres. Il s'agit de montrer aussi qu'en dernier moment, Heidegger a lu des ouvrages des penseurs existentialistes, comme Kierkegaard, Karl Jaspers, Merleau-Ponty, Sartre etc. Cela témoigne de surcroît que ses réflexions philosophiques renferment une philosophie de l'existence. Mais celle-ci, Heidegger la développe d'une manière existentielle. Tout ce que nous venons de montrer est une tentative pour saisir la pensée de notre auteur, son objet, son origine et sa richesse.

Pour le moment, nous connaissons qu'il existe un caractère spécifique de cette pensée. La pensée ontologique de Heidegger est de première vue une pensée critique. Une critique sur la

⁹ Beaufret (Jean), *Dialogue avec Heidegger*, Ed. de Minuit, Paris, 1987, P. 27.

manière dont la métaphysique traditionnelle questionne l'Être. Cette critique ontologique est effectuée par Heidegger depuis Platon et Aristote et s'est continuée dans l'époque médiévale, c'est-à-dire à leurs successeurs. Donc, c'est une tradition selon Heidegger marquée par "un oubli de l'être". Parler de l'oubli de l'être chez Platon et Aristote ne veut pas dire que ces derniers ont mis l'être à l'écart et se questionnent d'autres choses. On veut montrer tout simplement que croyant aborder l'être, ils se fourvoient dans la demeure de l'étant et ne s'occupent jamais de l'être, de son sens et de sa vérité. D'où la confusion de l'être avec l'étant, c'est-à-dire une confusion de l'ontologie avec l'ontique. Cette guise de questionner l'être est bien manifeste chez Aristote, surtout dans son livre θ , IX de *La métaphysique*. L'être est déterminé par des déterminations suprêmes comme puissance, énergie ... Sur ce, Heidegger ose même dire:

« Il n'est pas exagéré de dire que de cette doctrine d'Aristote, nous ne comprenons plus rien aujourd'hui, ni n'en avons plus la moindre idée. La raison en est simple : on s'en fait une interprétation à l'aide des doctrines médiévales et modernes correspondantes, lesquelles, pour leur part, ne sont que des dérivations et des déviations de l'aristotélicienne, et de ce fait impropres à fournir la base d'une compréhension quelconque. »¹⁰

Cette assertion met en lumière les raisons pour lesquelles cet auteur a critiqué l'ontologie traditionnelle. Une telle critique n'est pas à comprendre dans un sens négatif. Elle est constructive dans la mesure où elle cherche un fondement de la métaphysique. Autrement dit, elle prépare son dépassement. Ainsi la pensée de Heidegger se veut-elle être une pensée de dépassement et de fondement. Conçue comme fondement, la pensée de ce métaphysicien a rompu avec l'antique question et cherche un horizon sûr de questionnement. Car dès le début la métaphysique a déjà présupposé l'être. Cette présupposition consiste, selon Heidegger, en un aperçu anticipé sur l'être, grâce auquel l'étant préalablement donné sera provisoirement articulé en son être. C'est-à-dire que l'être est présupposé, mais non pas en tant que concept disponible, non comme ce en tant que quoi il est recherché. Le concept d'« être » est pris par la métaphysique comme quelque chose d'intemporel, c'est-à-dire hors du temps, alors que pour Heidegger, l'être est lié au temps. Sortir l'être dans son oubli est la tâche que Heidegger s'est assigné. Eclaircir ce qui nuit cette interrogation, c'est-à-dire saisir les raisons de cet oubli ; développer la problématique de l'être sur l'horizon du temps, tel est le but ultime du grand ouvrage de Heidegger : *Etre et Temps*. Constatant que la métaphysique n'a pas de fondement précis, Heidegger le recherche en renouvelant les questions métaphysiques. Sur ce problème du fondement, la pensée de Heidegger a un commun dénominateur avec celle de Kant, un

¹⁰ Heidegger, *Nietzsche I*, Gallimard, Paris, 1971, P. 66.

philosophe rationaliste à qui un fondement de la métaphysique doit être repensé. Chez Platon et Aristote, le problème demeurerait encore dans une ambiguïté caractéristique. Cette ambiguïté s'explique par le fait que, confrontée avec le christianisme, la métaphysique dite générale s'est disloquée en trois : la théologie naturelle qui est la science de Dieu, la psychologie, la science de l'homme et la cosmologie, la science de la nature.

Cette triple dimension de la métaphysique a fait d'une sorte que quiconque se posant la question de l'Être se trouve réfugié dans l'une de ces trois dimensions. Par exemple, Aristote pose cette question, il est arrivé à un être suprême, Dieu : « (...) *l'être et le divin ne manqueront pas de coïncider* »¹¹. Platon, c'est l'idée, mais cette idée n'est rien d'autre qu'une élévation de la nature, c'est-à-dire du « monde sensible » en concept ; ce qu'il appellera ensuite le « Bien en soi » ou « archétype ». La religion, l'homme et la nature sont les horizons auxquels la métaphysique se meut. Nombreuses problématiques se posent. Quel est l'objet de la métaphysique, sur quelle base peut-elle être fondée, qu'est-ce qui empêche son fondement ? Il faut donc l'instaurer. Toutes ces problématiques font l'objet du célèbre ouvrage de Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*. La question du fondement en fait la grande problématique :

*« Le présent travail a pour but d'expliquer la critique de la raison pure de Kant, en tant qu'instauration du fondement de la métaphysique. Ce problème de la métaphysique se trouve ainsi mis en lumière comme problème d'une ontologie fondamentale. »*¹²

Il est en effet clair dans ce passage que le fondement de la métaphysique n'est possible, selon Heidegger que comme conversion de la métaphysique en une ontologie fondamentale. C'est-à-dire en une ontologie qui pose la vraie question de l'être, de son sens et de sa vérité. De par cette conception de fonder la métaphysique, Heidegger cesse de nommer sa pensée, métaphysique. Il préfère plutôt le nom d'ontologie fondamentale. En parlant d'une ontologie fondamentale, elle est à entendre selon cet auteur, l'analyse de l'existence en ses différentes structures en vue de mettre au clair l'être du Dasein, de l'homme. Ainsi l'être est devenu un problème existentiel dans la mesure où il se comprend, se saisit à travers l'existence : d'où la pensée de Heidegger, c'est-à-dire sa philosophie est une philosophie existentielle. Son entreprise ne concerne pas l'existence concrète de l'homme, mais l'existence en tant que dévoilement de

¹¹ Aristote, *La métaphysique*, Pocket, Paris, 1992, P. 8.

¹² Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1953, P. 11.

l'être. Si on pourrait parler d'un existentialisme chez Heidegger, il faudrait le penser de cette manière.

Cet aperçu historique nous a fait comprendre l'origine des réflexions philosophiques de Heidegger. Il nous a révélé que la pensée de ce métaphysicien a comme objet l'être, et l'existence est le champ de son décèlement. Si on pose que l'existence est ce en quoi l'homme trouve son essence et qu'elle est la révélation de l'être, alors la pensée de Heidegger est historiquement la gardienne de l'être. L'existence ne se recoupe jamais de l'être. Elle est le mode d'être de l'homme. Eu égard de ce rapport, on comprend que l'être se manifeste dans l'existence, celle de l'homme. Le rapport de l'être à l'homme est ici indubitable : « *l'homme est le berger de l'être* »¹³, l'essence de l'homme s'enracine dans l'être. Mettre la primauté sur l'homme pour saisir l'être est la tâche de l'ouvrage *Etre et Temps*. Se conformant à l'ontologie fondamentale de Heidegger, Michel Haar dans son ouvrage *Heidegger et l'essence de l'homme*, conçoit que le projet d'une ontologie fondamentale vise à fonder la métaphysique en lui restituant l'essence oubliée de l'homme. Cette conception nous fait comprendre que l'oubli de l'être n'est autre qu'un oubli de l'essence humaine. Le but de cet aperçu historique de la pensée de Martin Heidegger est, pour nous, de pouvoir centrer, situer le thème de notre recherche.

¹³ Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Paris, 1964, P. 14.

DEUXIEME PARTIE : ETUDE THEMATIQUE.

Chapitre I : Indications générales au problème de l'existence.

I. 1. 1. Le concept d' « existence ».

Toute philosophie, que ce soit religieuse, matérialiste, rationaliste, éthique, politique..., manie des outils conceptuels qui la spécifient. Aussi en est-il de la philosophie existentialiste. Le concept d'« existence » lui sert de premier principe à la lumière de laquelle elle énonce ses idées, sa conception. Cette notion est loin d'une abstraction. Elle traduit une expérience de vérité qui, au niveau de l'analyse, constitue un point originel et central. Pris dans son sens large, le concept d'« existence » enveloppe la source d'intelligibilité universelle pour renouveler la problématique philosophique. Ce renouvellement est explicite chez Heidegger dans *Etre et Temps*. Cette notion est conçue différemment de la manière traditionnelle ou au moyen âge dont « existentia » désigne la réalité. Au moyen âge, ce terme d'« existentia » est conçu comme « actualitas », c'est-à-dire comme simple présence, réalité présente. Kant la présente comme fait d'être réel, comme objectivité. Cette façon de concevoir, d'appréhender l'existence nie catégoriquement son caractère extatique. Or, l'existence est en mouvement. Pour Kierkegaard, elle est devenir. Pour Nietzsche, elle est un éternel retour. Autrement dit, l'existence est plus spécifiquement le mode d'être de l'homme. D'où la formule de Heidegger « seul l'homme existe ». C'est-à-dire qu'il n'est pas seulement, mais se projette, se réalise comme conscience, comme intériorité, liberté, comme relation au monde et aux autres. Pour mieux expliquer cette extase, ce devenir ou ce mouvement existentiel, Heidegger affirme en citant Nietzsche :

« Tout va, tout revient, éternellement roule la roue de l'être. Tout meurt, tout s'épanouit de nous ; éternellement poursuit sa course de l'année de l'Etre. Tout se brise, tout est nouvellement assemblé, éternellement s'édifie la même demeure de l'Etre. Tout se sépare. Tout se salue à nouveau ; éternellement reste fidèle à lui-même l'anneau de l'Etre. A chaque instant commence l'Etre... »¹⁴

Une question se pose : comment comprendre une telle existence dans un mouvement sans cesse, non par le fait de prononcer ce mot mais par son être, c'est-à-dire ce qu'elle est ?

Certains existentialistes cherchent à en élaborer des règles pour faire d'elle une doctrine de référence. Cependant cela semble impossible. On ne peut pas saisir, comprendre une existence en sa totalité. Se contenter d'une telle endoctrinement est une sorte d'objectivation de l'existence. Dans cette guise, la philosophie existentielle est une réaction contre « la pensée objectivante ». Cette pensée traite l'homme comme la résultante, c'est-à-dire comme provient

¹⁴ Heidegger, *Nietzsche I*, Gallimard, Paris, 1971, P. 342.

des influences physiques, psychologiques, psychiques, sociologiques, historiques, qui le déterminent du dehors et faisaient de lui une chose. Cette mainmise ne peut pas rendre compte des attitudes fondamentales de l'existence. Donc, l'existence n'est plus systématique. Le suffixe « isme » dans « existentialisme » est une tentative de conceptualisation. Toutes connaissances rationnelles sur elle ne sont que des chiffres obscurs. C'est la raison pour laquelle, Kierkegaard, Nietzsche et Heidegger ont refusé le nom d'existentialiste. Ils ont dénoncé cette systématisation de l'existence par souci de respecter la personnalité, l'individualité, la particularité qui revient à chacun. Ainsi Kierkegaard déclare-t-il : « *il ne peut avoir de système d'existence.* »¹⁵ Sur ce point, Mounier est aller un peu plus loin : « *Un système, dit-il, est la classe du répertoire ou de l'instrument. Il collectionne et articule, mais l'inépuisable ne se compte pas et l'insaisissable ne s'articule pas.* »¹⁶

Les deux assertions nous montrent visiblement l'impossibilité d'ériger une existence en concept. Retenons pour le moment que si l'existence ne peut pas être systématisée, érigée en système, cela ne veut pas dire qu'on ne peut plus ou qu'on ne doit pas chercher à la comprendre. Elle peut être éclairée : pour Heidegger, s'appuyant sur le préfixe « ek » du verbe eksister, voit en cette notion (existence) la sortie hors de soi, c'est-à-dire s'ouvrir à l'extérieur. Le « ek » est ici le « Da » du Da-sein, le « là » de l'être-là. Tous ces termes impliquent ce hors de soi. Le « là » est traduit parfois par cet auteur comme la « clairière » de l'être. C'est la manière dont le « concept d'existence » se comprend dans *Etre et Temps* : exister, c'est sortir hors de soi, se projeter. Jean Brun dit que l'on existe seul puisque le verbe exister ne se conjugue véritablement qu'à la première personne. Il paraît clair jusqu'ici que le concept d'« existence » ne se laisse pas comprendre facilement. L'existentialisme, en tant que philosophie de l'existence se refuse d'être un système. Il est plutôt un style de pensée. D'un auteur à un autre, le vocable exister revêt des nuances fort significatives mais il n'en demeure pas qu'il existe une signification qui reste sensiblement la même en s'orientant vers une même visée. De plus, l'existence est déterminée par des paramètres.

II. 1. 2. L'espace et le temps comme paramètres fondamentaux de l'existence.

L'espace est reconnu par Heidegger comme un paramètre fondamental de l'existence. Il est une étendue dans laquelle se meuvent les choses, l'homme, les autres..., il est aussi un constituant du monde. L'espace est saisi en opérant un retour au monde, il est le milieu de

¹⁵ Kierkegaard (Sören), *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Gallimard, Paris, 1949, P. 78.

¹⁶ Mounier (Emmanuel), *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris, 1962, P. 25.

l'apparition de l'être, une dimension et une structure fondamentale du Dasein. Dans *Etre et Temps*, Heidegger l'a présenté comme condition a priori. C'est-à-dire que sans l'espace, il n'y aurait plus d'existence possible. En partant de cette analyse, il nous est donc manifeste que l'homme en tant qu'il est le seul être existant, qui a la conscience de soi et de son existence, est un être conditionné par l'espace. C'est en assumant cette condition qu'il peut être dit « être au monde ». Car en étant au monde, il est en rapport avec la totalité de l'étant. Heidegger dit que « *l'étant au sein du monde est une dotation d'espace* »¹⁷.

L'existence implique ici l'idée d'être-au-monde, dans l'espace. Une existence dépourvue de la spatialité n'est qu'une abstraction, une contemplation, une idée. Ce qui fait le propre de l'existence, c'est le mouvement, le changement, le déploiement dans l'espace et dans le temps. D'où un autre paramètre, de l'existence. Comme mode d'être de l'homme, elle est déterminée également par la temporalité. Faut-il dire que l'être de l'homme, son histoire, ses activités, les choses et les autres existants se meuvent aussi dans le temps. Le temps détient une primauté dans la recherche existentielle de l'être, car il est le lieu de son dévoilement, constate Heidegger : « *la projection d'un sens de l'être, dit-il, peut se faire dans l'horizon du temps.* »¹⁸ Ce qui veut dire que pour comprendre l'être, il faut passer par le temps. C'est le lieu de la vérité et de la compréhension de l'être. Nos activités, notre vie s'inscrivent dans le temps comme elles se meuvent dans l'espace. Le Dasein, l'homme est un être temporel. Il s'y construit, s'y forme et y érige son histoire. C'est le temps qui constitue l'historicité de l'homme. C'est l'histoire qui constitue l'être du Dasein.: « *le Dasein doit être également nommé temporel au sens de l'être dans temps.* »¹⁹

Une simple réflexion sur l'espace et le temps permet dès maintenant de dire que l'existence en tant qu'un vécu, est inséparable aux deux dimensions : dimension spatiale et dimension temporelle. La première donne à l'homme des objets de sa préoccupation, comme le conçoit Heidegger dans *Etre et Temps*, les objets auxquels le Dasein est préoccupé sont donnés dans l'espace. La seconde lui situe dans l'histoire, lui rend manifeste son essence depuis ses ancêtres. L'espace et le temps nouent en quelque sorte une relation que l'existant, en tant que celui qui vit cette existence ne peut s'en séparer. Ces derniers sont de connivence pour rendre possible l'existence humaine.

¹⁷ Heidegger, *Etre et Temps*. Gallimard, Paris, 1986, P. 152.

¹⁸ Heidegger, *Etre et Temps*. P. 288.

¹⁹ Heidegger, *Etre et Temps*. P. 44.

A ce stade, nous pouvons interpréter le fait d'être-au-monde comme être jeté (Heidegger et Sartre) qu'il est jeté dans ces deux dimensions de l'existence. De même, quand il s'agit de la déréliction pure (Heidegger), de l'étrangeté (Albert Camus), de l'éternel retour (Nietzsche) ; de situation (G. Marcel)... Tous ces termes ou ces modes d'être sont par rapport au temps et à l'espace. L'existence est donc fondée sur la relation espace-temps. Nous commençons à comprendre jusque là que l'être de l'homme se fonde à partir de ces deux paramètres de l'existence. L'espace est le lieu de concrétisation de l'essence de l'homme, le temps en est l'horizon de sa manifestation.

En interprétant l'être-au-monde comme situation dans l'espace (*Stimmung*) et dans le temps, l'être de l'homme nous deviendrait féconde comme Heidegger l'a explicité dans *Etre et Temps*, surtout dans son analyse existentielle. Dans cette œuvre, cette constitution est considérée la pièce centrale sur laquelle l'essence de l'homme est rendue possible. Cette possibilité peut être expliquée par le fait que le Dasein au monde est spatial et temporel. Ces derniers rendent possible son essence existentielle. Toutes les possibilités d'être de l'homme, les modes d'être que l'étant existant meut, devient authentique ou inauthentique relèvent de l'espace et du temps, c'est-à-dire de l'être-au-monde. En ce sens, être-au-monde, c'est être dans le temps et dans l'espace. En l'occurrence, on comprend que l'existence déterminée par l'espace et le temps peut être comparée avec l'être-au-monde qui est la provenance de ces modes d'être. L'idée de Heidegger selon laquelle l'être-au-monde est synonyme d'être-pour-la mort, d'être-avec-autrui, d'être-jeté, de souci... se rapporte également à cette conception du temps et de l'espace par rapport à l'existence. Car, c'est dans l'existence, pour mieux le dire dans le temps et dans l'espace d'où proviennent ces modes d'être.

Il ne faut pas comprendre que le temps, l'espace, l'homme et les étants différents de lui, étants intramondains sont des éléments indépendants de l'existence, ils constituent eux-mêmes cette existence. Même les modes d'être des étants subsistants sont à leur tour des constitutions existentielles. Mais l'existence humaine l'emporte sur ces derniers. La détermination de ces deux paramètres : temps et espace nous permettra de fonder l'essence de l'homme ou l'être de l'homme à l'être. Il est bien explicite dans l'ouvrage *Etre et Temps* : la temporalité est le sens ontologique du Dasein et encore l'horizon transcendantal de la question de l'être. L'implication de la notion du temps suggère l'idée de saisir l'être de l'homme lié à l'existence par le recours d'une analyse temporelle. Le concept d'espace et du temps évoqués dans cette investigation ontologique d'une essence possible de l'homme s'articulent de cette manière : c'est que l'existence est inséparable au temps et à l'espace que l'homme a un être déterminé spatialement

et temporellement. Toute existence suppose un cadre spatial et temporal. Et en comprenant avec Heidegger que l'être est déterminé, lié à l'horizon transcendantal du temps, et que ce dernier est un paramètre déterminant de l'existence, ne pouvons-nous pas envisager un fondement possible de l'existence à l'être?

II. 1. 3. Existence et vérité de l'être.

On l'a plutôt souligné précédemment que l'être de l'homme trouve son fondement soit dans la société selon certains penseurs comme Karl Marx, soit dans l'état de pure nature (Rousseau), soit en Dieu (les religieux). Toutes ces conceptions mettent en nous l'idée qu'un fondement possible de l'humanité de l'homme se conçoit différemment d'une conception à une autre. Aussi, pour l'existentialisme d'obédience athée, l'être-au-monde est le dernier mot de l'existence. Pour les existentialistes athées, l'être de l'homme se fonde dans l'existence, sous le mode-de l'être-au-monde. Et l'idée de Dieu n'est qu'une projection, une aliénation, une passion inutile. Pour Sartre, « *L'homme se perd pour que Dieu naisse* »²⁰ Cette manière de voir est commune également chez FEUERBACH (L), le Païen Celse, NIETZSCHE (F), et Marx (K) etc.

Pour les existentialistes d'obédience théiste comme Karl Jasper, Gabriel Marcel, il y a en eux une affirmation de « l'exister-devant-Dieu) qui raffermirait l'existence humaine. On comprend par là que l'essence de l'homme est en relation avec la transcendance divine, c'est-à-dire que l'humanité de l'homme a comme fondement Dieu. Gabriel Marcel est très sensible sur ce point :

« L'idée d'une sorte de démonstration est quelque chose qui m'est aussi étrangère que possible ; mais il y a en nous une certaine exigence que le monde, quelle que soit sa complexité, ne peut arriver à satisfaire : c'est pour cela qu'il y a une exigence de Dieu. »²¹

Entre la tendance athée et la tendance théiste, loin d'exclure la philosophie du problème religieux, Heidegger ouvre une percée vers la dimension du sacré et, c'est seulement là que le Dasein veut s'ouvrir également à l'espace essentiel pour une éventuelle rencontre avec Dieu. De ce fait, il établit l'hierarchie suivante :

« Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être qu'on peut penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'il faut penser l'essence de

²⁰ Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, P. 708.

²¹ Gabriel Marcel, in revue, « *Age nouveau* », n°90, P. 39.

la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité qu'on peut penser et dire ce que doit désigner le mot Dieu. »²²

Dans *Introduction à la métaphysique*, Heidegger demande aux philosophes, ainsi qu'aux théologiens de ne pas confondre le Dieu de la foi et l'être (ou le sacré) de la pensée questionnante. Il voulait ici seulement apporter une distinction.

A la différence de ces différentes conceptions, Heidegger érige l'humanité de l'homme dans l'être. Pour lui, l'essence de l'homme est un problème ontologique lié à l'histoire de l'être. Et selon lui, dire avec Sartre que « l'existentialisme est un humanisme », c'est penser l'essence de l'homme dans un lieu, dans un horizon où il y a des hommes. En revanche, Heidegger pense et conçoit cette humanité de l'homme là où il y a de l'être:

« L'homme n'est homme que pour autant qu'il consent à l'Etre et correspond à l'Etre dans le dialogue extatique. Jeté par l'Etre dans l'existence, convié à la sauvegarde de la vérité dans cette « maison » du langage qui est à la fois demeure de l'Etre et abri de l'essence de l'homme (toujours même implication), il ne s'accomplit réellement que dans le « souci » de l'Etre continûment assumé. »²³

L'auteur met en lumière l'être de l'homme par rapport à l'être tout en soulignant également le rôle prépondérant confié à l'homme concernant l'être, et le rapport existant entre l'être et le langage. C'est que le langage est pour celui-ci provenance de l'être ou comme il le dit « sa maison » et abri de l'être de l'homme qu'il peut en avoir ce lien. La parole, le discours est parmi les déterminations ontologiques de l'homme.

En analysant les diverses manières dont on prétend déterminer la quiddité, l'essence de l'existant, Heidegger élabore une pensée indépendamment de toute conception matérialiste, religieuse ou anthropologique. Son interprétation est purement ontologique basée sur l'existence humaine en rapport avec l'être en tant qu'être. L'essence existentielle de l'homme est le fondement grâce auquel l'étant humain peut se représenter l'étant comme tel tout en ayant conscience du représenté. C'est-à-dire que l'homme par son caractère extatique, d'être ouvert à l'être se comprend et comprend en même temps l'être de l'étant à l'intérieur du monde : dans le temps et dans l'espace. L'existence en tant qu'extase assure cette liberté d'ouverture. Et pour Heidegger :

²² Heidegger, de l'allemand *Brief Uberder Humanisme*, in *Bilan de la théologie du XXe siècle*, tome I, Casterman, Tournai, 1969, P. 293.

²³ Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, P. 18.

« A partir de l' « existence » pensée comme il convient, on peut penser l' « existence » du Dasein, dans l'ouverture duquel l'Être lui-même se dénonce et se cèle s'accorde et se dérobe, sans que cette vérité de l'Être s'épuise dans le Dasein ou même se laisse réduire à l'unité avec lui, en la manière de la proposition métaphysique : toute objectivité est comme telle subjectivité. »²⁴

La véritable existence qui assigne à l'homme son essence est celle qui s'ouvre à la vérité. Car le Dasein n'est lui-même qu'en étant dans la vérité, dans l'authenticité, c'est-à-dire qu'en ayant une existence unie avec l'être.

Dans *Kant et le Problème de la métaphysique*, le fait que l'existence est le mode d'être spécifique de l'homme en rapport avec l'essence de l'être est bien d'ores et déjà précise : la compréhension de l'être, c'est-à-dire de la vérité est une libération de l'espèce humaine. La liberté qui est une détermination fondamentale de l'homme est relation à la vérité de l'être. Kierkegaard parlera de vérité et exister mais sur un plan éthico-religieux. Nous saisissons cette manière chez Heidegger comme problème ontologique, c'est-à-dire le dévoilement de l'être-là par rapport à la vérité :

« Le problème de l'homme et celui de l'être sont étroitement imbriqués. Le problème de ce qu'est l'homme ne peut se poser et se développer qu'en éclaircissant la compréhension de l'être, par quoi l'homme se caractérise ; la nature de l'homme ne se comprend que par la mise en question de son être et cet être est relation à l'être comme tel. »²⁵

Comprenons par là qu'une existence authentique, véritable qui exprimerait la quiddité, la nature et l'essence intime de l'homme devra s'ériger dans la vérité ; c'est-à-dire en conformité avec l'être comme principe premier.

La démarche consistant à rendre manifeste l'être de l'homme par rapport à la vérité de l'être, est de déceler les structures de l'existence, qui certes, sont des structures de l'être, mais qui ne représentent pas l'être effectivement vécu. Elle veut que l'existence manifeste directement l'être et ne fait pas de l'ontologie la sphère « vécue » où la question de la compréhension se repose nécessairement ; elle en fait une modalité dérivée de l'existence. L'attitude spécifique de la philosophie existentielle de Heidegger, est d'être plus rationaliste que la philosophie de la vie. Car elle fixe ontologiquement les structures de l'existence et fait de leur caractère ontologique l'objet de la réflexion, tandis que la philosophie de la vie pure renonce à cette sorte d' « ontologisme ». L'existence est plutôt conçue dans le retour à l'ek-statique de

²⁴ Heidegger, *Questions I*, Gallimard, Paris, 1968, P. 34.

²⁵ Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1953, P. 13.

l'être à partir de l'intention visant à interpréter l'être de l'être-là dans son rapport insigne à la vérité de l'être. Aussi faut-il saisir que vérité et existence s'interpellent.

II. 1. 4. L'existence comme possibilité.

Tout existant n'est pas enfermé dans ce qu'il est, comme le cas pour les choses. Il est déterminé par diverses guises d'être qui expliquent sa possibilité. Le devenir, le caractère extatique de l'existence fait de lui un existant qui change d'un mode d'être à un autre ; de l'authenticité à l'inauthenticité, c'est-à-dire du soi-même et du « on ». Chaque mode d'être traduit une manifestation de son essence et affirme sa possibilité d'être. Sur cet aperçu, on peut dire de l'existence qu'elle est une totalité de possibilités. Etre lui-même ou non lui-même est une possibilité d'être. Autrement dit, l'existence possibilise à chaque instant l'homme. Cette possibilité est rendue manifeste par l'être-au-monde dont les autres structures essentielles trouvent leur centre d'ouverture. On ne peut pas expliquer l'être possible d'un étant existant sans partir de cette constitution. Ce mode d'être est spécifiquement propre au Dasein. Toute l'analytique existentielle telle qu'elle se développe dans *Etre et Temps* s'enracine dans l'être-au-monde :

« Toutefois, les déterminations d'être du Dasein doivent désormais être aperçues et comprises a priori sur la base de la constitution d'être que nous appelons l'être-au-monde. Le point de départ concret de l'analytique du Dasein consiste dans l'explication de cette constitution. »²⁶

Il est clair à partir de cette affirmation que les possibilités d'être qui traduisent l'existence se fondent dans l'être-au-monde. L'être-au-monde pourrait être expliqué comme ouverture des possibilités d'être. Ainsi les premières possibilités dont l'existant est ouvert sont les deux modes d'être que nous venons de citer : l'authenticité et inauthenticité. Dans cette perspective, l'étant humain, l'homme est un **être-à...**

A ce stade, l'analytique existentielle a pour thème directeur la constitution fondamentale du Dasein, l'être-au-monde. La prise en considération de cette structure permet de déterminer ontologiquement les possibilités et les guises d'être du Dasein. De par cette considération, **l'être-à...** est un existentiel rendant possible l'existence, car il met l'homme en rapport avec le monde, à la totalité des étants. Heidegger définit donc **l'être-à...** comme être auprès de..., habiter auprès de... être familier de... etc. Tout cela nous renvoie à l'idée de « préoccupation ». L'interprétation de la constitution existentielle de **l'être-à...** est précise lorsque cet auteur dit :

²⁶ Heidegger, *Etre et Temps*, P. 58.

« C'est essentiellement en cette guise que le Dasein peut découvrir expressément l'étant qui lui fait en contre sur le mode du monde ambiant, le connaître, en disposer, avoir le « monde » »²⁷

A suivre de près notre analyse, **l'être-à...** comme mode d'être inclu dans la constitution « être-au-monde » favorise également la possibilité de l'homme à être en rapport à l'autre, à son semblable. D'où l'être-avec-autrui. En existant, l'homme assume une relation du Je et Tu. C'est-à-dire une relation du moi avec un autre moi individuel, mais aussi un rapport sujet-objet. C'est que le Dasein est un être ouvert au monde qu'il est possible de le comprendre. En ce sens, la compréhension fait partie des modes, des possibilités existentielles de l'homme. Le comprendre est ici comprendre de ses possibilités. Mais comme ces possibilités viennent de l'existence, alors leur compréhension inclut une compréhension de l'existence. Pour Heidegger, la compréhension existentielle, concernant l'étant à l'intérieur du monde implique un comprendre qui, à titre de projet, ne comprend pas seulement l'étant à partir de l'être, mais qui, dans la mesure où l'être est lui-même compris, a d'une certaine façon ouvert-en-projet l'être comme tel. Ce qui est très évident sur cette compréhension est donc l'ouverture de l'être-là, de la réalité-humaine à l'être. Toute possibilité vient à partir de l'existence conçue comme être-au-monde, comme facilité, comme être-avec-autrui, comme préoccupation, comme souci et enfin comme être-pour-la mort, ... qu'on n'en peut pas faire abstraction. L'analyse de l'existence en tant que possibilité met en considération la perspective que le Dasein en tant qu'il est l'étant qui a le mode de l'être-au-monde est un être de possibilités. Celles-ci sont précisément ces modes d'être qu'on a cités précédemment. Quand on est au monde, c'est-à-dire on existe, on est une infinité de possibilités. Cela s'explique par le fait que le Dasein, l'homme est un être en devenir, extatique. C'est cette extase qui fait qu'il est un pouvoir être :

« Les possibilités qui sont ainsi les siennes ne sont pas des simples possibilités logiques, vides et extérieures, dans lesquelles il pourrait s'engager ou qu'il pourrait refuser, mais elles constituent comme telles des déterminations de son existence, (...). Celles-ci ne sont qu'à titre de possibilités de l'existant, quel que puisse être son comportement à leur égard. La possibilité est chaque fois celle de l'être le plus propre. Elle n'est présente, à titre de possibilité, que dans la mesure où le Dasein existe en elle. »²⁸

Les possibilités en tant qu'elles sont des déterminations de l'existence humaine ne sont pas de modes d'être avec lesquels le Dasein a choisi d'être ou de ne pas être. Elles le déterminent en son être. Pour Heidegger, le Dasein se détermine à partir d'une possibilité qu'il

²⁷ Heidegger, *Etre et Temps*, P. 61.

²⁸ Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, P. 332.

est à chaque fois, en tant qu'étant existant. Dans *Etre et Temps*, ces dernières sont rendues possibles par la compréhension qu'on a évoquée. Cette dernière traduit une certaine projection qui ouvre l'homme au monde. C'est-à-dire qu'en se projetant au monde, l'existence lui devient manifeste en lui révélant son être propre. Comme tel, Heidegger voit la possibilité d'être propre de l'homme dans la mort. Ainsi l'existence comme possibilité peut-elle se définir comme être-pour-la mort. Ce dernier, c'est-à-dire l'être-pour-la fin est l'achèvement des possibilités existentielles de l'être-là. Ce mode d'être lui révèle le néant, source de son angoisse. En ce sens, l'angoisse n'a pas d'objet déterminé. Le devant quoi de cet angoisse est un « vide » mais non un « vide » de sens. En tant que tel, il est la possibilité suprême, finale. Heidegger voit en mode d'être la possibilité des possibilités. Conçu comme telle, l'auteur précise de cette guise :

« La mort, elle, est une possibilité d'être que le Dasein lui-même a chaque fois à assumer. Avec la mort, le Dasein se précède lui-même en son pouvoir-Être le plus propre. Dans cette possibilité, il y va pour le Dasein purement et simplement de son être-au-monde. Sa mort est la possibilité du pouvoir-ne-plus-Là... sa possibilité la plus propre, absolue et indépassable. »²⁹

Il nous est clair dans cette affirmation que l'existence déterminée comme possibilité débouche au concept de la mort comme possibilité intime. Nous ne savons pas si le Dasein survit ou même si se perpétuant, il devient selon Heidegger immortel. Nous pouvons dire à propos de la conception de cet auteur sur l'être jeté par rapport à l'être-pour-la mort, que l'existence comme possibilité se résume depuis cet être jeté et se termine à l'être-pour-la mort.

²⁹ Heidegger, *Etre et Temps*, p. 188.

Chapitre II : La détermination du fondement ontologique de l'homme.

II. 2. 1. La finitude, élément constitutif de l'existence.

La finitude est parmi les modes d'être révélant l'existence. Cette finitude, nous pouvons l'expliquer par la relation avec le temps et l'espace. C'est-à-dire que l'existant qu'est l'homme est limité physiquement, il n'est pas éternel, il est temporel et spatial. Autrement dit, il est lié à ces deux paramètres. Par rapport à ces derniers, l'existence humaine est bien déterminée dans sa finitude et dans sa contingence. Pascal exprime cette finitude par cette remarque:

« Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée dans l'éternité précédente et suivante, le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et m'ignorent ; je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi à présent que lors. »³⁰

La finitude est conçue chez Pascal à partir de la comparaison de l'homme avec une éternité du temps qui n'a ni début ni fin, avec la dimension infinie de l'espace qu'il est incapable de déchiffrer. C'est qu'il est un être conditionné et déterminé par d'autres étants que l'existant est délimité par la finitude, c'est-à-dire que son existence meut dans un intervalle défini. En ce sens, l'existence est en soi finitude. Dans cette finitude, par rapport à l'éternité précédente et suivante, et par rapport à l'immensité spatiale, l'être-là, l'homme fait également l'expérience de sa contingence existentielle. C'est-à-dire qu'il peut ne pas être. Certes, Heidegger dira qu'il n'y a d'être et ne peut y en avoir que là où la finitude s'est faite existence. Nous comprenons dans cette conception la primauté de la finitude dans la question de l'être. Mais puisque l'être est la priorité par rapport à l'homme, Heidegger voit en lui le fondement premier de la finitude. Jean Beaufret voit cette finitude sous le rapport de l'homme à Dieu:

« Le mortel ne se connaît comme mortel qu'en se mesurant au Dieu du ciel. Etre homme, c'est à la fois être mortel et se mesurer au Dieu inconnu. »³¹

Nous pouvons interpréter à partir de cette citation que la finitude existentielle se comprend devant une transcendance dépassant la capacité de l'homme, mais aussi face à la mort. Comme être fini, son existence ne peut affranchir le phénomène de la mort. Et c'est là où Heidegger assigne à l'existence son apogée. Quant au problème de Dieu, il n'a rien décidé. Pour Michel Haar, dans *Heidegger et l'essence de l'homme*, il a centré cette finitude entre le fait d'être-là, être-au-monde, et le fait de ne plus être-là, la mort. Ainsi, selon lui, la mort est une

³⁰ Pascal (Blaise), *Les Pensées*, Garnier-Frères, Paris, 1964, P.131.

³¹ J. Beaufret, *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris, 1980, P. 108.

finitude de ma présence, être-là implique pouvoir ne pas être-là. Dans tous les cas, surtout dans la question de l'existence, la finitude peut être située depuis la naissance, en terme heideggérien depuis son être-au-monde, son être-jeté jusqu'à la mort. C'est parce que l'homme est englobé dans un temps et dans un espace, il est né dans l'espace et dans le temps et en meurt, qu'on parle d'une finitude comme constitution et structure de l'existence.

Pour bien comprendre cette notion de finitude, il faut comprendre ce qu'est un être fini, pour pouvoir appréhender l'existence. Le fini est ce qui est limité, ce qui dépend d'autres réalités pour être complet. Ainsi donc, la finitude existentielle est une structure déterminante de l'existence humaine pour laquelle l'être humain se détermine. Dans cette condition, l'homme se sentant fini compense sa finitude par le recours aux étants à l'intérieur du monde pour s'assigner une certaine signification, un certain sens. Ainsi, se croyant limité par des réalités ou des horizons dominant son être, l'homme ne cesse pas de poser son essence par la transcendance.

II. 2. 2. La transcendance de l'étant humain.

La transcendance telle que nous allons l'analyser chez notre auteur n'a plus la signification théologique comme chez certains auteurs comme (Levinas, Kierkegaard, Jaspers,...). Pour Kierkegaard, dans la transcendance religieuse apparaît l'intérêt infini du croyant pour la réalité d'un Autre dont la réalité vient investir l'existence immanente. Il a fait donc de la transcendance de Dieu une transcendance Absolue, totale et infinie que la philosophie existentielle s'annonce comme philosophie attentive à la temporalité et à la finitude veut sauver l'historicité de l'homme et souligner le caractère non définitif, interrogatif de la pensée et de l'action humaine. Procéder d'une telle manière est une perspective de compenser la finitude existentielle.

Ainsi donc, nous traiterons la notion de transcendance telle qu'elle est conçue dans la pensée de Heidegger. Mais avant de l'analyser, nous ne perdons pas de vue de quelques penseurs qui la voient sous le même angle que lui. Loin d'ignorer cette notion, certains mouvements de pensée existentielle l'installent au cœur même de la finitude. C'est-à-dire dans l'existence de l'homme. Selon ces mouvements de pensée, le monde est toujours pour l'homme situation et tâche (Gabriel Marcel), mélange de facticité et de sens (J.P.Sartre), paradoxe (Vladimir Jankélévitch). C'est cette manière dont le monde sinon l'existence se présente que l'existant doit se transcender et transcender ce monde. C'est pourquoi comme être-au-monde, il éprouve son existence comme paradoxe de finitude et de dépassement infini, de transcendance dans l'immanence. A cette optique, nous constatons que le concept de transcendance demeure

neutre à l'égard du problème de l'existence de Dieu transcendant. Il n'exclut pas cette existence de Dieu mais ne l'inclut pas non plus. C'est une transcendance qui se déploie seulement dans l'existence finie de l'exister. En commentant Heidegger, Levinas dit :

« La philosophie est pour lui une façon explicite de transcender basée sur la transcendance implicite de pré philosophie ou de la pré ontologie de l'existence même. »³²

L'idée que Levinas met en lumière est que la transcendance incluse, nous donne une connaissance a priori de l'existence ; c'est-à-dire de ne plus sombrer et être à la domination des phénomènes existentiels. Le Dasein comme être-au-monde est déterminé par la transcendance : « le Dasein est le transcendant ». Chez Heidegger, la transcendance est vue sous un aspect existentiel. Littéralement, elle signifie, aller au-delà, franchir, traverser et aussi surpasser. Le transcendant est selon Heidegger ce qui passe au-delà comme tel, et non pas ce en direction de quoi je passe au-delà. Placer les objets en soi comme ils sont au-delà de la sphère subjective et les considérer transcendants, c'est faire comme si le Dasein ne sort plus de lui-même. Le transcendant, nous le comprenons dans le sens heideggérien et existentiel, tout ce dont son mode d'être n'est pas celui de l'étant subsistant. Autrement dit, c'est ce qui existe. Pour lui, le monde est le transcendant car « il existe »³³. Sur ce point, nous nous opposons un peu à notre auteur car dire que le monde existe, c'est mettre au même pied le monde et l'homme, le donner les mêmes modes d'être. Seul l'étant dont le mode d'être est celui du Dasein transcende :

« Le Dasein, dans la mesure où il est constitué par l'être-au-monde, est un étant qui, dans son être, est au-delà de soi-même. L'ἔπεξεῖναι fait partie de la structure ontologique la plus propre. L'acte de transcender ne signifie pas ici seulement ni d'abord qu'un sujet se réfère à un objet, mais la transcendance désigne l'auto compréhension à partir du monde. Le Dasein est comme tel au-delà de soi-même. Seul un étant dont la constitution ontologique est déterminée par la transcendance, a la possibilité d'être ipséité. L'ipséité présuppose la transcendance. L'ipséité du Dasein a pour fondement sa transcendance. »³⁴

La transcendance pourrait être dans cette condition l'être de l'homme : L'homme est un étant déterminé par la transcendance. Par cette dernière, il se libère de l'emprise de la totalité de l'étant, de la finitude existentielle, mais aussi du temps et de l'espace. En ce sens, il est ouvert au temps et à l'espace. Sa finitude est compensée. Kant l'interprète comme cette vision extérieure aux phénomènes, c'est le dépassement.

³² Levinas (E), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris, 1994, P. 106.

³³ Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985, P. 356.

³⁴ Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, P. 360.

L'histoire de l'ontologie est inséparable du temps, la transcendance se déploie nécessairement dans la temporalité, elle est extatique : Elle nous rend manifeste l'être de l'homme à travers le présent, l'avenir et le passé. Ces derniers marquent l'historicité de l'homme et expliquent cette transcendance.

Par transcendance le Dasein se comprend et comprend l'être de l'étant qu'il n'est pas lui-même. Ce mouvement lui porte vers lui, vers l'étant subsistant. Elle lui ouvre à l'être, à son existence. Elle n'a rien à voir avec un au-delà divin, après la mort, après la fin existentielle. Dans *questions I*, Heidegger la situe au niveau de l'angoisse : en étant angoissant, l'existant est dépourvu d'appui, le monde lui semble un rien, là, la transcendance s'énonce et s'installe. Le Dasein est hors de l'étant mondain et c'est cette émergence hors de l'existant que Heidegger appelle « transcendance ». L'homme est dans cette perspective dans l'authenticité, dans son propre être:

« La mise en lumière de la transcendance, telle que nous l'avons tenté jusqu'à présent, permet déjà de comprendre que si c'est vraiment par elle seule que l'existant en tant que tel peut venir au jour, la transcendance forme un cadre privilégié pour l'élaboration de toute question concernant l'existant en tant que tel, c'est-à-dire l'existant dans son être. »³⁵

Nous remarquons dans ce passage que la transcendance constitue une détermination ontologique et fondamentale de l'homme dans sa finitude, dans son existence. Par elle, l'homme devient ce qu'il est, c'est-à-dire libre par rapport au monde ; il dépasse le temps, l'espace et les étants qui s'y meuvent pour affirmer son être comme liberté.

II. 2. 3. La liberté : essence existentielle de l'homme.

La liberté telle que nous allons la déterminer reposera dans une conception purement heideggérienne. Existentiellement, l'homme est un être déterminé par la liberté. Elle n'est pas une propriété pour lui, mais un mode d'être. Car il peut l'être dans certain temps ou ne pas l'être dans un autre. La vraie liberté humaine est conçue lorsque l'existant est dans l'authenticité, il est lui-même. C'est en étant authentique, soi-même que le Dasein est dans la vérité, dans l'être. Dans cette condition, la liberté de l'existant se détermine chez Heidegger à partir des modes d'être où l'existant est dans son pouvoir-être le plus propre. Le soi propre de l'homme, c'est-à-dire son être libre se révèle dans l'angoisse et la mort. Ces dernières remettent l'existant à lui-même. Il est en ce sens authentique, libre de lui-même, il est lui-même. Car devant cette

³⁵ Heidegger, *Questions I*, P. 138.

angoisse qui le tenaille, il n'y a point de déterminé qui peut être son objet, mais il est lui-même l'angoisse. De la même manière que la mort ne se révèle pas à l'homme comme une détermination extérieure. Nous appréhendons clairement cette liberté de l'homme qui se révèle dans l'angoisse par l'affirmation ci-dessous :

« L'angoisse manifeste dans le Dasein l'être-pour le pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire l'être libre pour la liberté de se-choisir-et-se-saisir-soi-même. L'angoisse place le Dasein devant son être-libre-pour (...) l'authenticité de son être en tant que possibilité qu'il est toujours déjà. »³⁶

Nous pouvons extraire dans cette assertion la notion de choix. Le choix est également une détermination ontologique de la liberté humaine. L'angoisse est dans cette considération une libération de l'homme dans la mesure où son être lui appartient. Elle est aussi chez notre auteur l'exorcisme du « on » du « bavardage », autrement dit de la foule anonyme. A en approfondir son analyse, l'angoisse serait donc d'une manière claire, l'expérience du néant. Dans ce dernier, c'est l'affirmation de l'identité à l'être-même. Car dans cette angoisse les objets du monde et notre environnement lui-même apparaissent brusquement comme dénués de toute importance, ils s'effondrent dans une nullité absolue, conçoit Heidegger. Cette identité à l'être que nous avons évoquée ne signifie pas que la liberté est la vérité. Cette critère d'identité n'implique pas l'idée que la liberté et la vérité sont les mêmes, mais elle traduit l'être soi propre de l'être-là quand la vérité se fait jour. En revanche, c'est la vérité qui fonde la liberté. Cette dernière est manifestation de la première :

« La liberté n'est pas le fondement de la possibilité intrinsèque de la conformité que parce qu'elle reçoit sa propre essence de l'essence plus originelle de la seule vérité vraiment essentielle. »³⁷

La liberté est dans cette optique provenue de la vérité. Donc si elle est une détermination de l'essence de l'homme dans sa finitude, c'est parce que la finitude est fondée dans la vérité de l'être. Si l'essence de l'être-là est fondée dans l'existence, c'est parce que selon notre auteur l'homme est jeté par l'être que la liberté est enracinée dans l'être. La préoccupation de Heidegger de la liberté comme être de l'homme est poursuivie au phénomène de la mort comme liberté pour la mort. La mort nous délivre notre essence humaine, elle nous familiarise à nous-mêmes. Michel Haar est persuadé de cette manière lorsqu'il dit que le Dasein ne rejoint complètement l'être, au sens de son propre être qu'en mourant. Là, l'homme est dans une liberté

³⁶ Heidegger, *Etre et Temps*, P. 149.

³⁷ Heidegger, *Etre et Temps*, P. 189.

inaliénable, une liberté inséparable à la nature humaine. Georges Gargam est sensible de cette liberté : dévoilée dans ce phénomène :

« Pour nous, l'instant vécu de la mort est et se doit être l'instant de la plus grande liberté. L'acte qui congédie d'un coup tout l'avoir place l'être dans une disponibilité entière. »³⁸

De toutes ces analyses, la liberté chez Heidegger diffère de simples caprices humains qui sont de pures inventions. La mise en évidence de la liberté se trouve indiquée dans la *Lettre sur l'humanisme* comme sortie de l'être de l'homme dans l'aliénation de l'ontologie traditionnelle. La pensée qui se développe dans cette œuvre est l'intention de sauver cette essence, cette liberté humaine contigue à l'être. L'analyse de l'existence qui se développe conformément à l'être en tant qu'être se veut être une pensée, également, qui cherche le mariage de cette liberté dépravée tout au long de l'histoire de l'être avec cet être même. Dire de la liberté qu'elle est une essence de l'homme et se conjugue ensemble avec l'être, est une façon de montrer qu'elle a une dimension infinie. Nous pouvons saisir ce caractère infini par la relation de l'être avec le temps. Si l'humanité de l'homme est relation à l'être, elle est également relation avec l'infini. Interprétant cette relation par rapport à la mort, Levinas cite :

« Le temps n'est pas la limitation de l'être mais sa relation avec l'infini. La mort n'est pas anéantissement mais question nécessaire pour que cette relation avec l'infini ou temps se produise. »³⁹

C'est sur ce sens que nous remarquons une relation de la liberté de l'homme à l'infini. Retenons pour le moment que la liberté comme détermination et fond de l'homme ne se dévoile que là où l'homme jouit de son propre être. Là où le « on » n'existe pas. C'est là où l'homme est d'ores et déjà dans une liberté qui le détermine.

³⁸ Gargame (G), *L'amour et la mort*, Ed. du Seuil, Paris, 1959.

³⁹ Levinas(E), *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, Paris, 1993, P. 28.

TROISIEME PARTIE :

PLAN PROVISOIRE DE LA FUTURE THESE.

INTRODUCTION GENERALE

PREMIERE PARTIE : LA QUESTION DE L'ETRE DANS SON RAPPORT A L'ANALYTIQUE EXISTENTIALE.

INTRODUCTION A LA PREMIERE PARTIE

Chapitre I : Le problème de l'oubli de l'être.

I. 1. 1. Les raisons de l'oubli.

I. 1. 2. L'interprétation ontologique de PLATON et d'ARISTOTE.

I. 1. 3. L'interprétation technique de la pensée.

I. 1. 4. L'identité de l'être avec Dieu.

Chapitre II : L'exorcisme heideggérien contre l'oubli de l'être.

II. 2. 1. La différence ontologique entre l'être et l'étant.

II. 2. 2. La question de l'être dans ses rapports avec le temps.

II. 2. 3. Le dépassement de la métaphysique.

II. 2. 4. La hiérarchie des étants.

II. 2. 5. La primauté de l'étant humain.

Chapitre III : La démarche phénoménologique dans l'investigation du sens de l'être.

III. 3. 1. Le concept de phénoménologie.

III. 3. 2. L'objet de la phénoménologie.

III. 3. 3. La phénoménologie comme saisie de l'être.

III. 3. 4. La phénoménologie et l'ontologie.

CONCLUSION A LA PREMIERE PARTIE.

DEUXIEME PARTIE : L'ANALYTIQUE EXISTENTIALE COMME EXPLICITATION DU SENS ONTOLOGIQUE DE L'HOMME.

INTRODUCTION A LA DEUXIEME PARTIE.

Chapitre I : Le fondement ontologique de l'homme.

- I. 1. 1. L'être en tant que destin de l'humanité.
- I. 1. 2. l'être-au-monde et transcendance.
- I. 1. 3. La compréhension de l'être comme souci de l'existence.
- I. 1. 4. Le langage : exposition de l'homme à l'être et de l'être au non-être.

Chapitre II : La possibilité comme pouvoir-être.

- II. 2. 1. La compréhension de la spatialité.
- II. 2. 2. La compréhension de la temporalité.
- II. 2. 3. La non-vérité et la vérité dans la quotidienneté.

Chapitre III : La temporalité et la finitude du Dasein.

- III. 3. 1. La mort comme possibilité pure du Dasein.
- III. 3. 2. L'angoisse devant la mort.
- III. 3. 3. La manifestation du néant comme dévoilement de la liberté humaine.

CONCLUSION A LA DEUXIEME PARTIE.**CONCLUSION GENERALE.**

Bibliographie en partie commentée.

1. HEIDEGGER (Martin) : *Etre et Temps*, traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau, éd, Gallimard, Paris, 1985, 336 pages.

Cet ouvrage de Heidegger a paru pour la première fois en Février 1927, comme tome VIII de *Jahrbuch de Husserl*, et, simultanément, en volume séparé. Il a connu du vivant de son auteur treize éditions. Il est considéré comme ouvrage principal de l'auteur et il est celui auquel nous nous référons en grande partie dans notre recherche. Ce livre expose la question de l'être et du temps incluant justement l'existence et l'homme. Car l'être, le temps, l'homme et l'existence nouent une relation insigne et commune. L'être est mis en jeu d'une certaine manière dans l'existence relativement au temps. L'homme est déterminé par sa manière d'exister, par le mode d'être qui est l'existence. Dans cet ouvrage, l'être et l'existence s'interpellent :

« Mais dans la mesure où l'existence détermine le Dasein, l'analytique de cet étant a toujours déjà 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. »⁴⁰

Mots clés : Etre, Temps, oubli, Dasein, Existential, Monde, Préoccupation, Autrui, Possibilité, Historialité, Outil, Ontique, Ontologie, Facticité, Souci, Etre-jeté.

2. HEIDEGGER (Martin), *Kant et le problème de la métaphysique*, traduit de l'allemand par Alphonse de WAELEHENS et Walter BIEMEL, éd, Gallimard, Paris, 1953, 308 pages.

Cet ouvrage pose le problème du fondement de la métaphysique. L'intention de Heidegger dans celui-ci est d'expliquer la critique de la raison pure de Kant en tant qu'instauration du fondement de cette métaphysique. Ce problème y est mis en lumière comme problème d'une ontologie fondamentale. Cet ouvrage peut être conçu comme une réponse à la question de Kant sur la possibilité de la métaphysique : « *L'ontologie fondamentale n'est autre que la métaphysique du Dasein humain, telle qu'elle est nécessaire pour rendre la métaphysique possible.* »⁴¹ Aussi dans ce livre, Heidegger met-il la primauté sur le dépassement de la métaphysique traditionnelle et sa manière d'expliquer l'être :

⁴⁰ Heidegger (Martin), *Etre et Temps*, P. 29.

⁴¹ Heidegger (Martin), *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1953, P. 57.

« En remontant vers le fondement de la métaphysique, c'est la pensée de l'être et non pas de l'étant qu'il faudrait s'efforcer de promouvoir et de mettre en lumière, au contraire de ce qu'a fait la « métaphysique » classique. »⁴²

Mots clés : Fondement, Dépassement, Ontologie, Anthropologie, Raison pure, analytique,

3. Heidegger (Martin), *Lettre sur l'humanisme*, texte allemand traduit et présenté par Roger Munier, Aubier-Montaigne, Paris, 1964, 188 pages.

Ce livre pose la question de l'humanité de l'homme, c'est-à-dire son fondement. Il est le sauvegarde de cette essence humaine conçue par cet auteur comme oubliée dans l'histoire de la métaphysique. Cette humanité est fondée dans l'Être en relation avec la pensée et le langage. C'est que la vérité de l'Être vienne au langage et que la pensée atteigne ce langage qu'il existe ce lien intrinsèque. L'homme se tient dans l'éclaircie de l'être que Heidegger appelle existence. L'humanité de l'homme dans cet ouvrage est la considération de cette relation :

« Ce qui est avant tout, est l'Être. La pensée accomplit la relation de l'être à l'essence de l'homme (...). Le langage est la maison de l'être. Dans son abri, habite l'homme. »⁴³

Mots clés : Berger, Existentialisme, Humanisme, Langage, Pensée, Essence, Être. Destin, Patrie.

4. Heidegger (Martin), *Questions I*, traduit de l'allemand par Henry Corbin, Roger Munier, Alphonse de Waelhens, éd, Grasset, Paris, 1968, 310 pages.

La question cruciale soulevée est donc l'essence de la métaphysique, le fondement et son objet. Ce titre a été choisi par Heidegger lui-même pour le recueil de ses opuscules. Car il veut nous répondre à ce qui nous met en question, et nous tient ainsi suspendus dans la dimension salutaire de l'interrogation. Dans ce livre, nous trouvons le rassemblement des textes les plus théoriques de Heidegger concernant la pensée ou la question de la pensée. Il est une mise en relief de la manière dont la pensée en tant que manifestation de l'humanité doit être engagée dans l'entreprise de l'homme :

« Mettre la pensée sur un chemin qui lui permette de parvenir à la relation de la vérité de l'Être à l'essence de l'homme, ouvrir à la pensée un sentier, à fin

⁴² Ibid. PP. 43-44.

⁴³ Heidegger (Martin), *Question I*, Grasset, Paris, 1968, P. 32.

qu'elle pense expressément l'Être lui-même dans sa vérité, c'est le but vers lequel la pensée qui s'essaie dans sein und zeit est en chemin » »⁴⁴

Mots clés : Être, Vérité, Liberté, Essence, Pensée, Nihilisme, Transcendance, Réalité-humaine, Ipséité.

Quelques concepts fondamentaux de l'auteur et leurs définitions.

Aliénation : fait d'être étranger à ses propres yeux. L'aliénation refoule le Dasein dans son impropiété qui est un possible genre d'être de lui-même.

Angoisse : oppression devant le recul de l'étant dans son ensemble. Disposition fondamentale constituant un contre mouvement par rapport à la déchéance, et révélant le souci comme être du Dasein. Le devant quoi de l'angoisse est l'être-au-mode jeté.

Authenticité : désigne l'être soi propre de l'existence du Dasein, elle exprime sa véritable liberté. L'existence authentique consiste à agir en accord avec une conscience de soi, elle diffère de l'inauthenticité qui est un mode d'être en désaccord du soi propre.

Déchéance : mode selon lequel le Dasein est quotidiennement au monde. C'est une fuite devant lui-même du Dasein.

Existence : désigne un mode de l'Être de cet étant qui se tient ouvert pour l'ouverture de l'être, dans laquelle il se tient, tandis qu'il la soutient.

Existentialité : c'est l'être de l'existence, ce qui la caractérise.

Essence de l'homme : L'essence de l'homme repose dans son existence. Le langage est l'abri de cette essence. Le Dasein atteint son « essence » dans l'existence propre qui se constitue comme résolution en marche.

Être-dans-l'espace : L'être-dans-l'espace du Dasein doit être conçu à partir du genre d'être de cet étant. Le Dasein est au-monde au sens où son commerce avec l'étant nous rencontrant au sein du monde se fait sur le mode de la préoccupation et en familiarité avec lui.

Déréliction : état d'abandon et de solitude de l'être humain « jeté dans le monde ».

Ontologie fondamentale : Elle désigne l'étude de l'être en tant qu'être. Elle est en outre l'analyse de différents modes de l'existence pour dégager l'être du Dasein, c'est une analytique existentielle.

⁴⁴ Heidegger (Martin), *Question I*, Grasset, Paris, 1968, P. 32.

CONCLUSION.

Notre préoccupation tout au long de ce travail a été de montrer que l'existence est condition de l'ontologie fondamentale dans la pensée de Heidegger. L'adaptation de la méthode historique que nous avons appliquée à cette recherche comme seconde méthode nous a ouvert à des sources différentes qui ont des impacts avec la pensée de Heidegger. Aussi nous a-t-elle permis d'identifier le vrai problème posé par cet auteur : la question de l'être. Ce problème n'a pas été identifié que par la mise en œuvre de la différence ontologique distinguant l'être de l'étant, c'est-à-dire l'ontologie de l'ontique. Le manque d'un horizon sûr de questionnement a fait que cette interrogation se meut dans des déviations, des dérivations et des surcharges. Ainsi conçu, la possibilité de déterminer l'être se trouve ancrée dans le contexte des réflexions de notre auteur comme problème d'une ontologie fondamentale.

L'effort déployé dans ce projet est un développement d'une analytique existentielle du Dasein qui est le résultat même de cette ontologie. Pour cela, dans notre parcours, le Dasein, l'existence et l'être ne se recoupent pas. Il faut mettre l'accent sur le Dasein pour comprendre l'existence et sur l'existence pour en comprendre l'être. Dans cette guise, nous avons mis notre aperçu sur l'existence pour marquer combien elle est condition de l'ontologie heideggérienne. Sur ce point, il a été question d'insister sur quelques notions qui entrent en relation pour déterminer ce mode d'être de l'homme (existence). Sa détermination est une explicitation de ses modes d'être lesquels l'être devient manifeste, c'est-à-dire au clair. Le Dasein en tant qu'il est le seul étant existant assume une relation à l'être. Le rapport de l'homme à l'être s'exprime comme suit : « *L'ek-sistence est l'habitation ek-statique dans l'approximité de l'Etre, elle est la vigilance, c'est-à-dire le souci de l'Etre.* »⁴⁵

Le Dasein qui est l'homme a occupé une place privilégiée dans l'ontologie fondamentale. Toute l'analyse faite ne met pas à l'écart le Dasein et l'existence. Mettre la primauté sur l'existence pour déterminer l'être est devenu l'intime démarche de Heidegger dans sa philosophie :

« La philosophie est l'ontologie phénoménologique universelle, issue de l'herméneutique du Dasein qui, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé comme terme à la démarche de tout questionnement philosophique le point d'où jaillit et celui auquel il remonte. »⁴⁶

⁴⁵ Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, P. 111.

⁴⁶ Heidegger, *Etre et Temps*, P. 504.

Cette déclaration a rendu manifeste le rôle de l'existence dans la recherche de l'être, et le Dasein siège à l'intérieur de l'analyse. Il est d'ores et déjà clair que c'est en analysant la thématique de l'existence que l'idée d'une ontologie fondamentale, en tant que science de l'être trouvera son éclairage. Dans cette condition, l'ontologie fondamentale peut se justifier ontologiquement.

La constitution ontologique et existentielle de l'être-là tout entier, se fonde sur la temporalité. En tenant compte dans cette présente recherche du concept de temps et de l'espace, dans l'être-au-monde comme des structures capitales de cette ontologie, nous les avons identifiées comme des paramètres fondamentaux de l'existence dans lesquelles la transcendance de l'étant humain se déploie pour s'ouvrir à son épanouissement suprême. Aussi faut-il affirmer que l'être-au-monde en tant que dernier mot de l'existentialisme heideggérien est le centre de cette ontologie. Elle est en ce sens un transcendantal qu'on ne peut pas faire abstraction dans la pensée ontologique de l'auteur. L'existence n'est possible que fondée dans le monde et elle est comprise selon Heidegger comme l'ouverture ou la clairière de l'être. C'est par celle-ci, c'est-à-dire le « là », le « ek » que le Dasein peut être dit « exister ». Exister, c'est s'ouvrir à l'être, au monde.

Jusqu'à maintenant, la question qui a été de savoir si l'analytique existentielle pourrait constituer le développement de l'ontologie fondamentale dans sa totalité peut se répondre en considérant l'être-au-monde en tant que structure de base pour laquelle les autres ne font que provenir. Cependant quand nous avons placé la mort comme possibilité suprême du Dasein, dans l'analytique de l'existence, cela ne veut pas dire qu'elle est une limite de l'être. Elle est tout simplement une mise en relation de la finitude, de l'existence ou du Dasein à l'être. Elle est manifestation pure de l'être de cet étant comme possibilité existentielle.

A suivre de près nos analyses, existence, vérité de l'être ou sens de l'être s'interpellent. La tâche qu'on s'est assigné depuis le début de ces réflexions philosophiques pourrait avoir dès maintenant un éclaircissement. En se conformant à notre but recherché, l'ontologie fondamentale conditionnée par l'analyse existentielle peut se résumer par cette déclaration :

« L'homme est ; et il est homme, pour autant qu'il est l'ek-sistant. Il se tient en extase vers l'ouverture de l'Etre, ouverture qui est l'Etre lui-même, lequel, en tant que ce qui jette, s'est acquis l'essence de l'homme en la jetant dans le « souci ». Jeté de la sorte, l'homme se tient « dans » l'ouverture de l'Etre. Le « monde » est l'éclaircie de l'Etre dans laquelle l'homme émerge du sein de son essence jetée. L'« être-au-monde » nomme l'essence de l'ek-sistence au

regard de la dimension éclaircie, à partir de laquelle se déploie le « ek » de l'ek-sistence. Pensé d'une certaine manière, le « monde » est précisément l'au-delà de l'intérieur de l'existence et pour elle. »⁴⁷

L'existence comme condition de l'ontologie fondamentale est comprise tout au long de ces réflexions que nous avons projetées dans cette guise développée dans cette assertion.

Nous avons compris jusqu'ici que Heidegger, en mettant l'accent sur l'existence pour mettre au jour l'être, son but est en quelque sorte de chercher la liberté de l'homme oubliée tout au long de l'histoire de la métaphysique. Il nous invite à réfléchir sur l'étant humain, sur son essence. Sa critique contre l'ontologie traditionnelle n'est pas banale. Nous pouvons comprendre qu'il se posait peut-être la question pourquoi réfléchir sur Dieu, un Etre qui s'est déjà suffit à lui-même. Ne faut-il pas réfléchir sur notre existence finie pour l'assigner un sens véritable ? Une chose est sûre, cet auteur n'a pas renié Dieu, seulement il ne voit pas en lui un fondement de l'essence humaine. D'où : « la substance de l'homme est l'existence ». Une formule qui se répète souvent dans son ouvrage majeure *Etre et Temps* (pp. 117, 212, 314). L'idée de Dieu qu'on peut s'autoriser un appui n'est qu'un stratagème pour exorciser l'angoisse existentielle et abolir la finitude.

D'après ces analyses, l'ontologie fondamentale de Heidegger peut avoir sa place dans notre monde actuel. Au lieu d'affirmer l'essence de leur humanité par invocation d'un Dieu suprême, les nations font recours aux progrès techniques et scientifiques ; qui sont l'aboutissement même de l'oubli de l'être. Ces progrès favorisent les conditions existentielles humaines, dans le cadre spatio-temporel : moyens de communication et de déplacement efficaces, aériens, terrestres et maritimes etc., car l'existence est une somme de possibilités. Il faut donc s'affirmer. L'être qui nous rend libre n'est autre que cette existence même. La pensée de ce métaphysicien est une tentative d'un mariage entre l'homme et sa substance, c'est-à-dire son être, son existence. Si nous pouvons envisager une ouverture de cette pensée, celle-ci ne serait pas ouverte, c'est-à-dire envisagée vers un au-delà, différent d'un ici-bas, mais vers l'existence même. En dernier mot, il serait question de se demander, le Dasein en tant que projet ne peut-il pas mettre en projet tout ce qu'il n'a pas pu réaliser dans son être-au-monde après la mort ? Une telle interrogation nous semble difficile à répondre chez notre auteur, puisque le problème de l'au-delà divin est dans un suspens : il n'en a rien décidé.

⁴⁷ Heidegger, *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 131-132.

BIBLIOGRAPHIE.

A – Les ouvrages de MARTIN Heidegger.

Nous avons préféré l'ordre de parution pour les ouvrages de l'auteur. Cela pour saisir le changement d'idées de sa pensée dans chaque intervalle de son histoire. Car au fil du temps, apparaissent d'autres perspectives de penser. Les ouvrages que nous n'avons pas sus leurs dates de parution, nous les avons ordonnés selon leurs dates d'édition, à la fin des deux sections du grand A (a-1, a-2). En ce qui concerne la littérature sur l'auteur et les autres ouvrages ayant rapport avec notre recherche (B et C) nous avons opté l'ordre alphabétique pour faciliter la prise des notes bibliographiques.

a-1. Ouvrages lus.

1. *L'Etre et le Temps*, [1927], trad. de l'allemand par Rudolph BOEHM et Alphonse de WAELHENS, Gallimard, Paris, 1964, 324 p.
2. HEIDEGGER (Martin) : *Etre et Temps*, traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau, éd, Gallimard, Paris, 1985, 336 pages
3. . *Etre et Temps*, [1927], trad. de l'allemand par François VEZIN d'après les travaux du Rudolph BOEHM et Alphonse de WAELHENS, Gallimard, Paris, 1986, 589 p.
4. *Qu'est-ce que la métaphysique ?* [1929], Nathan, Paris coll. les intégrales de la philosophie, notes et commentaires de MAURICE Froment, 1985, 112 p.
5. *Kant et le problème de la métaphysique*, [1929], trad. de l'allemand par Alphonse de WAELHENS et Walter BIEMEL, Gallimard, Paris, 1953, 308 p.
6. *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, [1930], par Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris, 1987.
7. *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie" et Le Rhin* [1934/35], trad. Française de François Fédier et J. Hervier, Gallimard, Paris, 1988.
8. . *Hölderlin et l'essence de la poesie* [1937], trad. française de H. Corbin, in : Mesures, n°3, 15 juillet 1937, p. 119-144.
9. *De l'essence de la vérité* [1943], trad. française de Alphonse de Waelhens et Water Biemel, éd. Nauwelaerts-Vrin, Paris, 1948
10. *Lettre sur l'humanisme*, [1947], trad. de l'allemand par Roger MUNIER, Aubier, Paris, 1964, 188 p.

11. *Introduction à Qu'est-ce que la métaphysique ? La montée au fondement de la métaphysique* [1949], trad. Française de J. Rovan, in : Fontaine n°58, Paris, 1947, pp. 888-889.
12. *Chemins qui ne mènent nulle part* [1950], trad. française de Wolfgang Brokmeir, Gallimard, Paris, 1962, 260 p.
13. *L'homme habite en poète...* [1951], trad. française de André Préau, in : Cahier du Sud, n°344, 1957, pp. 50-66.
14. *Qu'appelle-t-on penser ?* [1951/52], trad. française de A. Becker et G. Granel, PUF, Paris, 1959.
15. *Dialogue avec Martin Heidegger, le 6 novembre [1951]* (extrait), trad. française de Jean Greish, in *Heidegger et la question de Dieu*, éd. Grasset, Paris, 1980, p. 333-334.
16. *Essai et Conférences*, [1954], trad. de l'allemand par André PREAU et préfacé par J. BEAUFRET, Gallimard, Paris, 1985, 349 p.
17. *Le principe de raison* [1955/56], trad. française d'André. Préau, Gallimard, Paris, 1962 [coll. tel 1983], 350 p.
18. . *Acheminement vers la parole*, [1959], trad. de l'allemand par Jean BEAUFRET, Wolfgang BROKMEIER et François FERDIER, Gallimard, Paris, 1976, 260 p.
19. . *Nietzsche I*, [1961], trad. de l'allemand par Pierre KLOSSOWSKY, Gallimard, Paris, 1971, 512 p.
20. *Nietzsche II*, [1961], trad. de l'allemand par Charles ANDLER, Gallimard, Paris, 1958, 402 p.
21. *Qu'est-ce qu'une chose ?* [1962], trad. de l'allemand Jean REBOUL et Jacques TAMINAUX, Gallimard, Paris, 1971, 254 p
22. *Questions I*, [1967], trad. de l'allemand par Henry CORBIN et Roger MUNIER, Gallimard, Paris, 1968, 309 p.
23. *Questions II*, [1967], trad. de l'allemand par Henry CORBIN, Gallimard, Paris, coll. classique de la philosophie, 1957, 248 p.
24. *Questions III*, [1967], trad. de l'allemand par André PREAU et Roger MUNIER, Julien HERVIER, Gallimard, Paris, 1957, 344 p..
25. . *Questions IV*, [1967], trad. de l'allemand par J. BEAUFRET, François FERDIER, Jean LAUXEROIS, Claude ROELS, Gallimard, Paris, 1976, 338 p.
26. *La thèse de Kant sur l'Être*, in question II, [1967], trad. par J.Beaufret, Gallimard, Paris, coll. Classique de la philosophie, 1953, 216 p.

27. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, [1975], trad. de l'allemand par Jean-François COURTINE, Gallimard, Paris, 1985, 410 p.
28. *Identité et différence*, trad. de H. Corbin et R. Munier, Gallimard, Paris, 1990, 310 p.
29. * *Lettre sur l'Humanisme*, trad. française par R. Munier in : Cahiers, Gallimard, Paris, 1965, 188 pages.

a. a-2. Ouvrages en projet de lecture.

30. Ces ouvrages sont tirés dans le site web de l'Université Catholique de Lyon. (**www.Univ-cathoiyon. Fr**).
31. *Abraham a Santa Clara* [1910] sur Abraham a Santa Clara [1964], trad. française de François Vezin, repris in : Recueil. Champ Vallon, n°9, mai 1988, pp. 8-21.
32. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* [1915], trad. française de F. Gaboriau, Gallimard, Paris, 1970.
33. *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*: [1918-1969], trad. P. David, Gallimard, Paris, 1996
34. *Correspondance avec Karl Jaspers* : [1920-1963], trad. française de C.-N. Grimbert, Gallimard, Paris, 1996.
35. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote (Tableau de la situation herméneutique)* [1922] trad. française. Jean-François Courtine 0 TER bilingue, Mauvezin, 1992.
36. *Le problème du péché chez Luther* [1924], trad. Française. C. Sommer, repris in : ALTER. Revue de phénoménologie, 12/2004, pp. 249-288.
37. *Platon : Le Sophiste* [1924/25], trad. française de Jean-François Courtine, P. David, D. Pardelle, P. Quesne, Gallimard, Paris, 2001.
38. *Concepts fondamentaux de la philosophie antique* [1924], trad. Française de Alin Boutot, Gallimard, Paris, 2003.
39. *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant* [1924], trad. Française de Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris, 1982.
40. *Hegel et le problème de la métaphysique*, [1924], trad. française de François Vezin, in : H. France-Lanord et F. Midal, *La fête de la pensée, Hommage à François Fédiér*, éd. Lettrage Distribution, Paris, 2001, p. 16-62.
41. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, [1929/30], trad. Française de D. Panis, Gallimard, Paris, 1992.

42. *La phénoménologie de l'esprit de Hegel* [1930/31], trad. française de Emmanuel Martineau, Gallimard, Paris, 1984.
43. *Aristote, Métaphysique IX 1-3. De l'essence et de la réalité de la force* [1931], trad. Française de B. Stevens et P. Vandervelde, éd. Gallimard, Paris, 1991.
44. *De l'essence de la vérité. Approche de l'Allégorie de la caverne et du Théétète de Platon* [1932], trad. Française de Alain Boutot, éd. Gallimard, Paris, 2001.
45. *Appel aux étudiants*, in : *Ecrits politiques* [1933-1966], trad. par François Fédier, Gallimard, Paris, 1995, p. 117-118.
46. *Discours prononcé à Leipzig le samedi 11 novembre 1933*, in : *Ecrits politiques* [1933-1966], op. cit, p. 121-124.
47. *Discours aux ouvriers accueillis à l'Université de Fribourg* [1934], in : *Le Débat*, Gallimard, Paris, 1988, p. 188-191.
48. *Introduction de la métaphysique* [1935], trad. française de G. Kahn PUF, 1958, repris par Gallimard, Paris, 1971 (coll. tel 1980).
49. *Apports à la philosophie. §§ 238-242* [1937], trad. française de François Fédier, in : *Poésie*, n°81, 1997.
50. *De l'essence et du concept de Physis, Aristote B 1* [1939], trad. française de J.-L. Lucien et F. Warin, in : *aletheia*, 1-2 (1964) p. 1-13.
51. *Concepts fondamentaux* [1939/40], trad. française de P. David, Gallimard, Paris, 1988.
52. *Réponse à Max Kommerel* [1942], trad. Française de D. Le Buhan et E. de Rubercy, in : Max Kommerel, *Le Chemin poétique de Hölderlin*, Paris, Aubier, 1989, p. 117-118.
53. *La pauvreté* [1945], trad. Française de P. Lacoue-Labarthe et A. Samardzija, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004.
54. *Lettre à Jean-Paul Sartre* in : Frédéric de Towarnicki [1945], *A la rencontre de Heidegger. Souvenir d'un messager de la Forêt-Noire*, Gallimard, Paris, 1993, pp. 83-85.
55. *L'unique lettre de Heidegger à Sartre* [1945], trad. française de François Fédier, in : *Le Magazine littéraire*, n°320, avril 1994, p. 47.
56. *Lettre à Jean Beaufret* [1946], trad. française de J. Rovin, in : *Fontaine* n°63, 1947, p. 786-804.
57. *La question portant fondamentalement sur l'être-même* [1946], in : *Heidegger-Studies* (1986), Eterna Press, Oak Brook, II., 1986, p. 7-9.
58. *Sur l'expérience de la pensée* [1947], trad. française de J. Gérard in : *La nouvelle Revue française*, février 1954, p. 236-239.

59. *Le sentier* [1949], trad. française de J. Gérard in : La nouvelle Revue française, janvier 1954, p. 41-46.
60. . *Le retour au fondement métaphysique* [1949], trad. française de Roger Munier, in : revue des sciences philosophiques et théologiques, t. XLII, n) 3, juillet 1959, p.401-433.
61. . *Séminaire de Zurich, 6 novembre* [1951] trad. par François Fédier , in : Poésie, n°13, 1980, pp. 52-63.
62. *Qu'appelle-t-on le Zarathoustra de Nietzsche ?* [1953], trad. française d'André. Préau. Les lettres nouvelles, n°65, novembre 1958.
63. *Sur la Madone Sixtine* [1955], trad. française de M. Mavridis, in : Poésie, n°81 (1997), p. 4-7.
64. . *Le principe d'identité* [1955/56], trad. française de G. Kahn, in : Arguments n°7, avril-mai 1958, pp. 2-8.
65. . *Principes de la pensée* [1956], trad. française de François Fédier, in : Arguments n°20, 1960, p. 27-33.
66. . *Hegel et les Grecs* [1958], trad. française de Jean Beaufret et P.-P. Sagave, in : Cahier du Sud, n°3499, Paris, 1959, p. 355-368.
67. .*La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* [1964], trad. française de Jean Beaufret et François Fédier, in : *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris, 1966, p. 167-204.
68. *Héraclite* [1966/67], trad. par Jean Launay et P. Lévy, Gallimard, Paris, 1973.
69. *En mémoire de l'ami qu'était Hans Jantzen* [1967], trad. française de François Vézin, in : Cahiers philosophiques, n°66, 1996, p. 111-113.
70. . *Séminaire tenu par le Professeur Martin Heidegger sur la Differenzschrift de Hegel* [1968], tirage réservé aux participants du séminaire.
71. . *L'habitation de l'homme* [1970], trad. française de François Fédier, La Travers, n°7, automne 1973, repris in : Exercices de la patience, n°3-4 (1982), p.149-154.
72. . *Pensivement* [1971], trad. française de Jean Beaufret et François Fédier, in : Cahiers de l'Hème, n°15 (René Char), 1971, p. 169-187.
73. *Aujourd'hui Rimbaud* [1972], trad. française de Roger Munier, in : Argile, n°1, 1973, p. 4-5.
74. . *Le souvenir de Marcelle Mathieu* [1973], trad. française de François Fédier, in : René Char, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1983, p. 1248-1249.
75. . *Le manque de noms salutaires* [1974], trad par Dominique Saatjian in : Recueil, Champ Vallon, n°11, mars 1989, pp. 41-47.

76. *De la nature de la cause* trad. Française de A. Bessey, in : *Recherches philosophiques*, Paris, 1931-1932, p. 83-124.
77. *Le mot de Nietzsche Dieu est mort*, trad. française de Wolfgang Brokmeir, in : *Arguments*, n°15, 1959, p. 2-13.
78. *Profession de foi des professeurs d'Université envers Adolf Hitler*, in : *Méditations*, n°3, autonome 1961, trad. Par J.-P. Faye, pp. 142-145.
79. *Pour René Char*, trad. française de Jean Beaufret, in : *Hommage à Georges Braque*, éd. Maeght, Paris, mai, 1964.
80. *Phénoménologie et théologie*, trad. Française de M. Méry, in : *Archives de philosophie*, XXXII, n°3, 1969, p. 355 sq.
81. *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, trad. française de Jean Launay, Paris, Mercure de France, 1977, 124 p.
82. *Martin Heidegger-Dicte*, trad. française de Jean Baufret, Editions De l'abîme en effet, 1985.
83. *Pourquoi restons-nous en province ?*, trad. Française de Nicole Parfait et Françoise Dastur, in : *Magazine littéraire*, n°235, novembre 1986, p. 24-25.
84. *Lettre de Heidegger à Husserl*, trad. française de Jean-François Courtine, in : Edmund Husserl, *Notes sur Heidegger*, Minut, Paris, 1993, p.115-118.

a. B-Littérature secondaire.

b. b-1. Ouvrages lus.

85. . ANDREW BARASCH (Jeffrey). *Heidegger et son siècle, Temps de l'être, Temps de l'histoire*, par Etienne Balibar et Dominique Lecourt, PUF, Paris, 1995, 185 p..
86. . BEAUFRET (Jean), *De l'existentialisme à Heidegger*, introduction aux philosophies de l'existence et autres texte J. Vrin, Paris, 1985, 410 p..
87. . BEAUFRET (Jean), *Dialogues avec Heidegger* par les éd. de Minuit, Paris 1998, 144 p.
88. . BEAUFRET (Jean), *Heidegger et la question de Dieu*, recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph O'leary, Grasset, Paris, 1980, 346 p.
89. BEDA ALLEMANN, *Holderlin et Heidegger*, traduit de l'allemand par François FEDIER, PUF, Paris, 1959, 284 p.

90. . BOUTOT (Alain) : *Heidegger*, éd. PUF, Paris, 1989 (édition corrigée de 1991), 127 p.
(Collection Que sais-je ?).
91. . DE RUBERCY (Crick) et LE HUBAN (Dominique) : *Douze questions posées à Jean beaufret à propos de Martin Heidegger.*, éd. Aubier-Montaigne, 1983, 88 p.
92. DERRIDA (Jacques) *De l'esprit, Heidegger et la question*, Galilée, coll. de la philosophie en EFFET, Paris, 1987, 183 p.
93. HAAR (Michel), *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Paris, 1990, Kriss, 239 p.
94. HUGO (Ott), *Martin Heidegger*, éléments pour une bibliographie, Traduction de l'allemand par J. Michel Beloeil, Postface de Jean Michel Palmier, éd. Payot, Paris, 1990, 418 p.
95. .LEVINAS (Emmanuel), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris, 1994, 236 p..
96. STEINER (Georges), *MARTIN Heidegger*, traduit de l'anglais par Denys de Caprona, Champs Flammarion, Paris, 1981, 222 p.
97. VATTIMO (Gianni), *Introduction à Heidegger*, les éditions du cerf, Paris, 1985, 180 p.

a. b-2. Ouvrages en projet de lecture.

98. AUBENQUE, (P), « Encore Heidegger et le nazisme », in : *Martin Heidegger. Le Débat*, Gallimard, Paris, 1988, p. 136.
99. BIEMEL, (Walter) : *Le concept de monde chez Heidegger*, éd. Gallimard, Paris, 1950, 184 p.
100. BIRAULT, (Henri) : *Heidegger et l'expérience de la pensée*, éd. Gallimard, Paris, 684 p.
101. CAPELLE, (Phillippe): *Chronologie*, in: *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris, Ed. du Cerf, 1998, pp. 247-270.
102. COLLECTIF : *Martin Heidegger. Le Débat*, Gallimard, Paris, 1988.
103. COLLECTIF : *Martin Heidegger.*, dirigé par Michel Haar, Paris, éd. l'Herne, 1983, 605 p. (Cahiers de l'Herne).
104. DASTUR, (Françoise) : *Heidegger et la question du temps*, éd. PUF, Paris, 1990, 127 p.
105. DE GANDILLAC, (M), DE TOWATNICKI, (A) : *Visite à Martin Heidegger.*, in : *Temps moderne*, n°1, 1945-1946, pp. 713-716, 717-724.

106. DE WAELHENS, (Alfred) : *La philosophie de Heidegger et le nazisme* in : Temps moderne, n°3, 1947-1948, pp. 115-127.
107. FARIAS, (Victor) : *Heidegger et le nazisme*, trad. de l'espagnol et de l'allemand par Myriam Benarroch et J. B. Grasset, éd. Verdier, Paris, 1987, 382 p.
108. FAYE, (J. P.) : *Heidegger et la révolution*, in : Méditations, n°3, 1961.
109. FAYE, (J. P.) : *La lecture et l'énoncé*, in : Critique, n°242, juillet 1962.
110. FEDIER, (François), *A propos de Heidegger, une lecture dénoncée*, in : Critique, n°242, juillet 1967.
111. FERRY, (Luc) et RENAUT (Alain) : *Heidegger et les modernes*, éd. Grasset, Paris, 1988, 186 pages (Coll. Le livre de poche Biblio essais n°4312).
112. FINKIELKRAUT, (A) : *La défaite de la pensée*, éd. Gallimard, Paris, 1987.
113. GADAMER, (Hans-Georg) : *Etre, Esprit, Dieu, Martin Heidegger et la théologie de Marbourg*, L'Art de comprendre II, éd. Aubier, Paris, 1991.
114. GADAMER, (Hans-Georg) : *Heidegger et le langage de la métaphysique, Hegel et Heidegger*, L'Art de comprendre, éd. Aubier, Paris, 1982.
115. GONNER, (René) : *Bibliographie*, in : Michel Haar (éd), Martin Heidegger, Paris : L'herne, 1983, pp. 477-493.
116. GREISCH, (Jean) : *Ontologie et temporalité*, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit, éd. PUF, Paris, 1994, 522 p.
117. GRODIN, (Jean) : *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger*, éd. PUF, Paris, 1987, 136 p.
118. HABERMAS : (Jurgen), *Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement*, trad. française de R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1988.
119. . JANICAUD, (Dominique) : *Heidegger en France I. Récits*, éd. Albin Michel, Paris, 2001, 595 p.
120. JANICAUD, (Dominique) : *Heidegger en France II. Entretiens*, éd. Albin Michel, Paris, 2001, 291 p.
121. JOLIVET (Régis), *Essai sur le problème de la mort selon Heidegger et Jean-Paul Sartre*, Paris de Fontenelle, 1950, 111 p.
122. JUNGER, (Ernst) : *Lettre de Martin Heidegger* in : Rivarol et autres essais, trad. française de J. Naujac et L. Eze, Grasset, Paris, 1974 (1998), p. 161-164.
123. LACOUÉ-LABARTHE, (Ph.) : *Heidegger, les textes en appel*, in : Le journal littéraire, n°2, Paris, décembre 1987-janvier 1988, p. 116.

124. LACOUÉ-LABARTHE, (Ph.) : *La fiction du politique* (Heidegger, l'art et la politique), Strasbourg, 1987.
125. LEVINAS (Emmanuel), *De l'existence à l'existant*, dirigé par George Blin, De la revue fontaine, Paris, 1947, coll. « Exercice de la pensée », 173 p.
126. LOTZ, (B. Johannes) *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin, Homme-Temps-Etre*, éd. PUF, Paris, 1988, 229 p.
127. LOWITH, (K) : *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, in : Temps modernes, n°2, 1946, pp. 346-360.
128. MONGIS, (Henri) : *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, éd. Nijhoff, La Haye, 1976, p. VI-XI.
129. PASCAL, (George) : *Heidegger in : Les grands textes de la philosophie*, éd. Bordas, Paris, 1986, pp. 313-317.
130. RIOUX, (Bertrand) : *L'être et la vérité chez Martin Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, éd. PUM et PUF, Paris, 1963, 270 p.
131. . SERIS, (J.-P.) : *La Technique* : « Chap. 7. Heidegger », éd. PUF, 1993.
132. . WAHL, (Jean) : *Introduction à la pensée de Heidegger*, éd. Le Livre de Poche, Paris, 1998, 254 p.
133. WAHL, (Jean) : *Vers la fin de l'ontologie, Etudes sur l'introduction dans la Métaphysique par Heidegger*, éd. Société d'engagement supérieur de Paris. Paris, 1956, 257 p.
134. WEIL, (Eric) : *Le cas Heidegger*, in : *Temps-modernes*, n°3, 1947-1948, pp. 128-138.

a. C-Autres ouvrages.

135. ARISTOTE : *Physique (I-IV)* tome I, traduit par henri Carteron, éd. Les belles lettres, Paris, 1952, 169 p.
136. ARISTOTE, *La métaphysique*, Traduction de Jules BARTHELEMY-Saint Hilaire, revue et annotée par Paul Mathias, introduction et dossier de Jean Louis poirie. Ed. Poket, Paris, 1992, 558 p.
137. ARISTOTE, *La métaphysique*. Tome I, Livres A-z, trad de J. tricot, éd. J. Vrin, Paris, 1974, 452 p.
138. ARISTOTE, *Organon I-catégories II-De l'interprétation*, trad. française de J. Tricot, éd. J. Vrin, Paris, 1977, 153 p.

139. ARISTOTE, *Physique (I-VI)*, Tome I, Traduit par Henri Carteron, éd. Les belles lettres, Paris, 1974, 452 p.
140. AUBENQUE (P), *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1997, 559 p.
141. AUGUSTIN (Saint), *Les confessions*, Traduction, préface et note par Joseph Trabucco, Flammarion, Paris, 1964, 382 p.
142. BERGSON (Henri), *L'évolution créatrice*, par Henri BERGSON, Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, PUF, Paris, 1969, 372 p.
143. BERGSON (Henri), *Mémoire et vie*, texte choisis par Gilles Deleuse, PUF, Paris, 1975, Coll. SUP, 157 p.
144. BERSON, Henri : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, éd. PUF Le Centenaire, Paris, 1963.
145. BIRAULT (Henri) / LEVINAS (Emmanuel) / RICOEUR (Paul) / WAHL (Jean) : *Phénoménologie et existence (1953)*, éd. J. Vrin, Paris, 1954.
146. BOUTOT (Pierre), *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, par Pierre Boutot, Montaigne, Paris, 1970, 154 p.
147. . BREHIER (Emil), *Histoire de la philosophie III/ XIX-XX^e S*, index général, édition revue et mise à jour par Lucien-Jerphagnon et Pierre-Maxime Schuhl, PUF, Paris, 1964, 1059 p.
148. BRUN (Jean), *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, par Jean Brun, PUF, Paris, 1961, 296 p.
149. COFFY (Robert), *Marx, Sartre, Camus : Dieu des Athées*, Gallimard, Paris, 1963, 175 p.
150. COLETTE, (J) : *L'Existentialisme*, PUF, Paris, 1994.
151. COLOMBEL (Jeannette), *Jean-Paul Sartre : un homme en situation*, vol. I. J. Vrin, Paris, 1965, 416 p.
152. DESANTI (Jean-Toussaint) : *Réflexion sur le temps*, éd. Grasset ; Paris, 1991.
153. EPICURE, *Epicure et les épicuriens*, textes choisis par Jean Brun, PUF, Paris, 1961, 176 p.
154. GARGAM (Georges), *L'amour et la Mort*, Ed. du seuil, Paris, 1959, 333 p.
155. GRANEL, (G) : *Le sens du temps et de la perception chez Edmund Hursserl*, éd. Gallimard, Paris, 1968.
156. 160. GUSDORF (Georges), *Trait de l'existence morale*, Librairie, Paris, Armand Colin, 1949, 390 p.
157. HEGEL (G. W. F), *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993, 916 p.

158. HEIDEGGER, de l'allemand *Brief Uberder Humanisme*, in *bilan de la théologie du XX^e siecle*, Tome I, Casterman, tournai, 1969.
159. HUSSERL, (Edmund) : *L'idée de la phénoménologie*. trad. française de Löwit, PUF, Paris, 1970.
160. HUSSERL, (Edmund) : *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, éd. PUF, Paris, 1964.
161. HUSSERL, (Edmund). *Idées directrices pour une phénoménologie pure et philosophie phénoménologique I*. trad. française de Ricœur, Gallimard, Paris 1950.
162. JANKELEVITCH (Vladimir), *l'irréversibilité et la nostalgie*, par V. Jankélévitch, Flammarion, Paris, 1974, 392 p.
163. JANKELEVITCH (Vladimir), *La mort*, texte intégral, Garnier Flammarion, Paris, 1964, Coll. Champ philosophique, 474 p.
164. JANKELEVITCH (Vladimir), *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien. La méconnaissance. Le malentendu*, Ed du Seuil, Paris, 1980, 248 p.
165. JASPERS (Karl), *Jaspers et la scission de l'être*, présentation et choix de textes, bibliographie par Angèle Kremer-Marietti, Seghers, Paris, 1974, 195 p.
166. JASPERS (Karl), *Les grands philosophes, ceux qui ont donné la mesure de l'humain* : Socrate, Bouddha, Confucius, Jesus, Trad de l'allemand par C. Floquet, J. Hersch, Librairie Plon, Paris, 1966, 319 p.
167. KANT (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, trad. de l'allemand par André KANAN et préfacé par Jean HYPOLITE, Gallimard, Paris, 1940, 382 p.
168. KIERKEGAARD (Sören) *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Traduction du Danois et préfacé par Paul (Petit), Gallimard, Paris, 1949, 501 p.
169. . KIERKEGAARD (Søren), « L'angoisse subjective, in Miettes philosophiques le concept de l'angoisse. Traité du Désespoir, trad du Danois par Knud, éd. Gallimard, Paris, 1990, pp 223-228 p.
170. KIERKEGAARD (Sören), *Etapes sur le chemin de la vie*, études par plusieurs, réunies, publiées par Hilarius, Gallimard, Paris, 1845. Coll. Tel, 424 p.
171. LAVELLE (Louis), *L'Etre et le Réel*, Préface de Henri Goutier, Aubier-Montaigne, Paris, 1960, 232 p.
172. LEVINAS (E) *Qui êtes-vous ?*, par François Poirié, La manufacture, Lyon, 1987, 182 p.
173. LEVINAS (Emmanuel), *Dieu, la mort et le Temps*, notes et préface de Jacques Roland, Grasset, Paris, 1993, 285 p.

174. LEVINAS (Emmanuel), *Essai sur le penser-à-l'autre*, par LEVINAS (E), Grasset, Paris, 1991, 268 p..
175. LEVINAS, (Emmanuel) : *Le temps et l'Autre*, éd. PUF, Paris, 1985.
176. MARCEL (G), *Existentialisme chrétien*, présentation d'Etienne Gilson, texte de Jeanne Delhomme, Roger Stroisfontaines, Pierre Colin, J - P. Dubois-Dumée, Librairie Plon, Paris, 1947, 324 p.
177. MARCEL (Gabriel) *L'homme problématique*, Aubier, Paris, 1955, 187 p.
178. MARCEL (Gabriel), in revue « Age nouveau », n°90.
179. MARITAIN (Jacques), *Humanisme intégral*, par Jacques Maritain, Aubier, Paris, 1936, 312 p.
180. MAX (Scheler), *Le sens de la souffrance*, traduit de l'allemand par Pierre KLOSSOWSKI, Montaigne, Paris, 19.., 181 p.
181. MERLEAU-PONTY (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, Coll. Bibliothèque des idées, 531 p.
182. MORIN (Edgar), *L'homme et la mort*, Ed. du seuil, Paris, 1970, 372 p.
183. MOUNIER (Emmanuel), *Introduction aux existentialismes*, Denoël, Paris, 1946, 189 p.
184. NIETZSCHE (F), *Ecce Homo, comment on devient ce qu'on est*, Traduction de l'allemand par Henri Albert, éd. Gonthier, Paris, 1982, 167 p.
185. NIETZSCHE (Friedrich), *La généalogie de la morale*, présenté et annoté par J. Deschamps, Préface de H. Birault, Fernand Nathan, Paris, 1984, 239 p.
186. PASCAL (Blaise), *Les pensées*, éd. Garnier-Frères, Paris, 342 p.
187. PLATON, *Dialogues socratiques*, notes et préface, par Joseph Souilhé, Gallimard, Paris, 1978, 317 p.
188. PLATON, *Timée-Critias*, Tome X [1970], texte établi et traduit par Alfred RIVAUD, Paris, Les Belles Lettres, 276 p.
189. PLATON, *Parménide*, [1967], traduction et notes par Emile CHAMBRY, Paris, Flammarion, 309 p.
190. PLATON, *Parménide*, Tome VIII, [1970], texte établi et traduit par Auguste DISE, Paris, Les Belles Lettres, 116 p.
191. RAKOTOMAMONJY (Jean Debré), R. P), *De la renaissance à la philosophie contemporaine. Au chemin de la sagesse*, éd. Ambozontany, Fianarantsoa, 1989, 156 p.

192. *Recherches philosophiques*, fondées par A. Koyré, H. CH. Puch, A. Spaier, IV Boivn, revue Palestine, Paris, 1934-1935, 530 p.
193. RICOEUR, (Paul) : *Temps et récit I*, éd. Seuil, Paris, 1983, 233 p.
194. SARTRE (Jean Paul), *L'Être et le Néant : Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, 698 p.
195. SARTRE (Jean-Paul), *L'existentialisme est un humanisme*, éd. Gallimard, Paris, 1996, 109 p.
196. SARTRE (Jean-Paul), *La transcendance de l'égo. Esquisse d'une description phénoménologique*, J. Vrin, Paris, 1965, 32 p.
197. 195. SCHOPENHAUER, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, introduction de J. A. Cantacuzène, revue et corrigée par Richard Roos, PUF, Paris, 1964, 173 p.
198. TORQUAT (Paul François de), *L'appel à la liberté*, éd. Ambozontany, Fianarantsoa, 1986, 69 p.
199. TROTIGNON (Pierre) –*L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, par Pierre Trotignon, PUF, Paris, 1968, 655 p.
200. VERNEAU, (Roger), *Histoire de la philosophie contemporaine*, onzième édition, Beauchesme et ses fils, Paris, 1960, 190 p.

a. Dictionnaires.

201. AUROUX (S)/ WEIL (Y), *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*, Hachette, Paris, 1998, 526 p.
202. BARQUIN (Noëlla), JACQUELINE (Laffitte), *Dictionnaire des philosophes*, Armand Colin, Paris, 1997, 335 pages.
203. Larousse [2005], direction générale, Philippe MERLET, Paris, 2006, 1855 p.
204. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, revu par les membres et correspondants de la société française de la philosophie, trad. par André LALANDE, P.U.F. Paris, 1996, 1323 p.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	1
PREMIERE PARTIE :	5
PRESENTATION METHODOLOGIQUE ET MOTIVATION CONCERNANT LE CHOIX DU THEME.....	5
Chapitre I : Aspects méthodologiques.	6
I. 1. 1. Méthodologie d’approche.....	6
I. 1. 2. La problématique d’approche et motivations à l’endroit du thème de recherche.	7
I. 1. 3. Bref aperçu historique sur la pensée de Heidegger.	9
DEUXIEME PARTIE : ETUDE THEMATIQUE.	14
Chapitre I : Indications générales au problème de l’existence.	15
I. 1. 1. Le concept d’ « existence ».	15
II. 1. 2. L’espace et le temps comme paramètres fondamentaux de l’existence.....	16
II. 1. 3. Existence et vérité de l’être.....	19
II. 1. 4. L’existence comme possibilité.....	22
Chapitre II : La détermination du fondement ontologique de l’homme.	25
II. 2. 1. La finitude, élément constitutif de l’existence.	25
II. 2. 2. La transcendance de l’étant humain.	26
II. 2. 3. La liberté : essence existentielle de l’homme.	28
TROISIEME PARTIE :	31
PLAN PROVISOIRE DE LA FUTURE THESE.	31
Bibliographie en partie commentée.	34
Quelques concepts fondamentaux de l’auteur et leurs définitions.....	36
CONCLUSION.....	37
BIBLIOGRAPHIE.....	40
A – Les ouvrages de MARTIN Heidegger.	40
a-1. Ouvrages lus.	40
a-2. Ouvrages en projet de lecture.	42
B-Littérature secondaire.	45
b-1. Ouvrages lus.....	45
b-2. Ouvrages en projet de lecture.	46
C-Autres ouvrages.	48
Dictionnaires.	52

