

## INTRODUCTION

Né le 26 septembre 1889 et mort en 1976 à Messkirch, Heidegger est issu d'une famille catholique. Après des études secondaires commencées chez les Jésuites, il débutera des études supérieures en théologie catholique à Fribourg et c'est à la suite 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 », et, à partir de 1916, il est donc chargé des cours à l'université de Fribourg. C'est en 1928 qu'il y a pris la succession d'Edmund Husserl dont il était l'assistant. Heidegger a été considéré comme l'un des continuateurs les plus puissants de la phénoménologie.

Sa réflexion philosophique est nourrie par la phénoménologie de Husserl (comprise au sens premier de science des phénomènes). En 1933 et 1934, il était Recteur élu à l'Université de Fribourg. En 1934, il a quitté la vie publique et ne prendra jamais publiquement position, avant comme après la guerre, sur les pratiques politiques du III<sup>e</sup> Reich.

Dans son entreprise philosophique, Heidegger conçoit que ce qui a posé problème dans toute l'histoire de la philosophie n'est autre que la compréhension du « *sens de l'être* ». Il y a intrusion d'une certaine incompréhension qui s'y manifeste sur le fait qu'il y a toujours eu, chez la plupart des métaphysiciens, une constante confusion entre **être** et **étant**, entre **ontologie** et **ontique**. C'est l'ontologie, science de l'être en général, qui traite de l'être tandis que l'ontique est l'étude des catégories de l'étant en sa totalité.

Sur ce, aux yeux de Heidegger, les philosophes de la pensée traditionnelle de l'être, croyant aborder l'être, ils n'ont abordé que l'étant en tant que tel. Ils ont oublié le vrai problème. Un tel oubli est commencé avec Platon et Aristote jusqu'aux métaphysiciens d'aujourd'hui. Depuis ces derniers et leurs successeurs jusqu'à l'heure actuelle, on considère que tout ce qui existe fait partie de l'être. Il y a en ce sens une confusion apparente dans toute l'histoire de l'ontologie. Ces philosophes de la métaphysique pensent qu'ils parlent de l'être alors que selon Heidegger, ils ne parlent que de l'étant, sinon de l'être de l'étant. Nous concevons qu'il y a par là une inclinaison pure et simple dans le domaine de l'ontique qu'à l'ontologie. Heidegger pose finalement ainsi :

*« Si déjà la métaphysique, tout au long de son histoire, parle de l'être de l'étant qu'elle décline dans ses différents cas en idea, energia, actualitas, monade, objectivité, esprit absolu, savoir absolu, volonté de puissance, d'où se détermine alors l'essence de l'être ? »<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Heidegger (MARTIN), Question IV, Gallimard, Paris, 1976, P. 193.

On peut voir chez Aristote par exemple une multiplicité d'étants. De cette multiplicité, Aristote s'engage à expliquer l'étant par l'être de l'étant, et conçoit, en outre l'être à travers l'étude des trois éléments constitutifs : matière, forme et substance. Aussi remarquons-nous qu'il catégorise l'être et va ensuite procéder par l'expliquer de cause en cause, enfin finir par le poser comme principe suprême, l'Être absolu, Dieu.

Platon à son tour pense l'être à partir du Bien, du Beau et du Vrai. Pour lui, tout vient à l'existence par ces Idées pures. Cependant, il ne s'agit chez lui que d'une métaphysique spéculative. Or, selon Heidegger l'être n'est rien d'abstrait, il se manifeste dans toute l'existence de l'homme.

La non distinction de l'être et de l'étant n'est pas la seule ayant entraîné un oubli de l'être. Il y a aussi dans l'histoire de la métaphysique une scission de l'être avec le temps. Cette ontologie semble omettre cette relation intime de l'être avec cet horizon qui est son éclaircissement. Cette notion du temps est pensée depuis les Grecs comme présence. Cela a évolué jusqu'à Aristote. Il est resté comme dogme. On ne peut pas penser le temps sans tomber dans ce dogmatisme, c'est-à-dire dans cette présence. La conséquence qu'en tire notre auteur est ceci : ce qui a empêché Aristote à ne pouvoir pas expliciter, davantage le concept de temps, c'est qu'il s'est borné sur la présence, il a mis hors question le passé et l'avenir. C'est sur ce point que Heidegger écrit :

*« Le concept traditionnel du temps se montre insuffisant pour entreprendre l'élucidation du rapport de l'être et du temps. »<sup>2</sup>*

C'est ce problème qu'Être et Temps tente d'interpréter. La pensée qui commence dans cette œuvre est donc l'éveil hors de l'oubli de l'être en vue d'une élaboration plus précise et claire de la recherche ontologique.

Il est bien manifeste que la question de l'être est en quelque sorte souillée par des préjugements qui empêchent de l'éclaircir. Pour Heidegger, si la question de l'être est l'une ou la question fondamentale dans l'histoire, elle doit nous être précise. Certes, il est certain que la tradition métaphysique est jusqu'à cet aperçu dans une position imprécise de l'objet interrogé.

C'est la raison pour laquelle notre réflexion est orientée dans la pensée de Martin Heidegger, plus particulièrement dans l'ontologie pour divulguer ce qui nuit ou éclaircit le problème du sens de l'être. Notre réflexion sur l'ontologie heideggérienne est un essai de possibilité de saisir l'être. Cette possibilité d'une saisie ontologique ne sera adéquate selon Heidegger que par la précision d'un étant à partir duquel la compréhension de l'être se fait.

---

<sup>2</sup> Heidegger (MARTIN), Question IV, Gallimard, Paris, 1976, P. P. 193-194.

Selon cet auteur, il existe un étant privilégié, un étant sur lequel se manifeste un questionnement sur l'être. Il est bien sûr l'homme en tant qu'être doué d'intelligence. Heidegger l'appelle « *Dasein* » ou « *être-là* ». Il est un étant qui est à l'écoute de l'être. C'est en ce sens qu'il est dénommé le « *berger* » de l'être. Etant comme tel, le *Dasein* est le lieu du dévoilement de l'être. Dans cette optique, il s'avère nécessaire d'étudier sérieusement les conditions et le mode d'être de cet étant. C'est une démarche herméneutique de l'être. Cette explication de l'être en relation avec l'homme constitue un centre ou un champ d'investigation ontologique chez Heidegger. Elle se fait à partir du concept d'existence. D'où « *analytique existentielle* ».

En parlant d'analytique existentielle, elle est à entendre dans cette recherche comme une méthode descriptive des comportements et des conditions de l'accomplissement humain dans son existence. Commentant Heidegger, Alain Boutot la distingue bien d'un simple examen d'un sujet pensant qui cherche à mieux se connaître. Il précise en affirmant ainsi :

*« L'analyse existentielle de l'être-là ne doit pas être confondue avec la description des choix essentiels et ontiques qui guident l'être-là dans la vie concrète. Elle a une portée ontologique et cherche à mettre en lumière la structure essentielle de l'existence, c'est-à-dire des différents modes d'être de l'être-là, ce que Heidegger appelle les existentiels pour les opposer aux catégories ontologiques traditionnelles. L'analytique existentielle fournit le fil conducteur recherché pour l'élaboration de la question de l'être. »<sup>3</sup>*

L'analytique du *Dasein* est en ce sens la première requête si on veut élaborer une véritable ontologie. Par l'intermédiaire de celle-ci, c'est bien l'étude du *Dasein* en tant que principe d'existence qui introduit la zone d'éclaircissement et du dévoilement du là de l'être. L'homme est le seul être qui ne laisse aucun phénomène de la nature passer sans chercher à en comprendre. Il cherche sans cesse à comprendre l'être, cet être que son histoire est toujours à sa quête. Analyser l'être par l'existentialité ou par un autre moyen ne veut pas dire donner une solution aux problèmes de l'être, chose que Heidegger n'a jamais évoquée dans son entreprise, ni donner non plus une définition : l'être est tel ou telle chose. Cependant, il s'agit de trouver un moyen sûr et clair qui permettra de mieux questionner et de mieux comprendre ce qui est questionné. C'est à travers cet aperçu général de la manière dont la métaphysique traite la question du sens de l'être que le choix de notre thème « L'ANALYTIQUE EXISTENTIALE : POSSIBILITE DE LA COMPREHENSION DE L'ETRE CHEZ MARTIN HEIDEGGER » semble bien précis.

Le choix d'un tel thème est de nous permettre : de comprendre davantage avec Heidegger que cet être qui constitue l'histoire même de l'être homme n'est pas à chercher hors de l'homme. Il est ce qui anime son humanité, il est inséparable de l'existence humaine. De connaître par

---

<sup>3</sup> Alain Boutot, Heidegger, PUF, Paris, Que sais-je ? 1989, P. P. 24-25.

l'histoire de l'être, l'évolution de la pensée depuis les premiers peuples jusqu'aujourd'hui. A ces deux points, la philosophie de Heidegger se veut être un réveil pour l'homme de prendre son histoire en main depuis son origine. Si l'analytique existentielle peut être une possibilité de saisir l'être, comment donc peut-on expliquer une telle saisie de l'être ? La rupture que Heidegger a faite avec la conception traditionnelle de l'être, à partir de Platon et Aristote a-t-elle pu sauver l'être de l'oubli ? Si l'être est dès le départ oublié, n'est-ce pas à la manière dont les métaphysiciens l'ont interprété?

Pour mieux y apporter des éléments de réponse, nous avons fait un choix de division de ce travail en deux grandes parties successives. La première s'intitule : la question de l'être : problème fondamental de Heidegger. Dans cette partie, il nous semble nécessaire de voir dans un premier chapitre les origines de cet oubli de l'être, sans doute, précisera-t-on les points moteurs de cet oubli. Le deuxième chapitre se penchera sur le sens d'une ontologie. Il s'agira d'y voir la manière dont une véritable ontologie doit procéder. C'est un éclaircissement de l'objet visé dans la recherche en tant que celui-ci est ce qui fait qu'une recherche est telle. Evidemment, c'est une distinction entre l'être et l'étant afin de mieux préciser cette question. Voilà pourquoi, il nous est indispensable de montrer dans un troisième chapitre que la question de l'être nécessite une détermination du phénomène du temps. C'est parce que la philosophie se veut phénoménologique que le temps est démontré comme phénomène du Dasein existant en rapport avec lui.

Cette partie est une préparation d'un nouvel horizon de notre question. Voilà pourquoi nous avons une deuxième partie. Celle-ci est une interprétation de l'existence comme révélatrice du sens de l'être. Elle est scindée en deux chapitres. Le premier est une explication des modes d'être du Dasein relatifs à la découverte de soi, des autres et du monde. C'est une vision qu'on fait de l'existant au-monde qui est parfois lui-même ou non pas lui-même. L'homme doit s'ouvrir au-monde afin de donner sens à sa vie. Il est finalement absorbé par lui, il n'est pas soi-même. Voilà pourquoi un deuxième chapitre s'avère important pour mettre l'être de cet existant au clair. Ici, nous montrerons comment l'être-propre du Dasein nous deviendra manifeste. Effectivement, c'est un développement des modes d'être les plus révélateurs de l'être véritable, authentique de l'être-là. Et enfin on interprétera que la vérité est libératrice de l'homme. Ces deux parties développeront l'essentielle de notre essai de réflexion sur la possibilité de la compréhension de l'être par l'analytique existentielle.

**PREMIERE PARTIE :**  
**LA QUESTION DE L'ETRE : PROBLEME FONDAMENTAL DE HEIDEGGER**

## Chapitre I : le problème de l'oubli de l'Être

### I. 1.1 L'origine de l'oubli de l'Être

Heidegger est le premier penseur à avoir constaté que la question de l'être est dès son origine tombée dans l'oubli. Cet oubli se conçoit manifestement à travers la métaphysique traditionnelle qui substitue l'être à l'étant. C'est une métaphysique qui, se croyant penser l'être, elle se fourvoie dans la demeure de l'étant et ne s'occupe jamais de son sens et de sa vérité. Sans doute, cette manière de penser l'être nous a-t-il fait inspirer la réflexion de Platon et d'Aristote qui, par leurs efforts dispensés dans cette recherche ont perdu de direction dans laquelle l'objet d'investigation reste toujours dans l'obscurité. Cette perspective pour ces deux métaphysiciens de saisir l'Être constitue une déviation du problème posé : « *Qu'est ce que l'Être ?* », c'est-à-dire son sens.

Pour Platon par exemple, l'être c'est l'idée. Ici, c'est une substitution du problème de l'être à celui de l'eidos, c'est-à-dire l'essence. Or, on ne peut pas concevoir l'être d'une telle façon. Car si l'idée selon Heidegger est une vue que nous prenons de l'être, elle n'est pas l'être lui-même, source cachée de toute présence. On voit par là que Platon pose l'être dans ce qu'il appelle la théorie de la connaissance. Or, selon Heidegger, cette dernière ne constitue que l'une des manières d'épanouir et de faire sien la vérité, mais non pas cette vérité elle-même. En ce sens, on pourrait voir une déviation de la question, de l'objet à chercher. Car l'être de Platon n'est qu'une élévation des étants ou des objets sensibles en concept ou, en idée. Cette essence que ce dernier appelle idée, Aristote la conçoit comme l'identité à soi de l'étant dans le temps. C'est-à-dire ce qui reste identique sans changement. Ainsi, lorsque la métaphysique pose la question de l'Être, il s'agit de l'être de l'étant. Selon Heidegger, la métaphysique traditionnelle a posé la question de l'Être, mais en y répondant de différentes manières (l'Être, c'est l'idée, substance, Dieu, sujet...). Elle semble donc avoir oublié la question de l'Être tout court en se réfugiant dans l'étant. Cette démarche de cette ontologie a entraîné selon cet auteur de nombreuses maladresses et chevauchements qui ont voilé l'objet précis de l'interrogation. Cette déviation s'est prolongé jusqu'à la logique de Hegel selon qui l'Être, c'est l'« *absolu* ». C'est dans cette optique que Heidegger dit :

*« Ce que ces deux penseurs ont conquis s'est maintenu tant bien que mal, à travers d'innombrables déviations et surcharges, jusque dans la logique de Hegel. »<sup>4</sup>*

---

<sup>4</sup> Heidegger (MARTIN), *l'Être et le Temps*, Gallimard, Paris, 1964, P. 17.

Ce sont donc ces déviations et ces surcharges qui ont empêché ce qui peut éclaircir l'objet de la question, c'est-à-dire l'être en tant que tel. Aussi, un dogme s'est-il établi. Ce dogme a fait que les différentes interprétations ou opinions élaborées par ces philosophes et leurs successeurs sont données comme intangibles et imposées comme vérités indiscutables. Heidegger conçoit que la dogmatisation de la pensée permet de rester toujours dans une tradition qui ne se soucie plus de la valeur et de la vérité de l'être. Il n'est pas encore temps de montrer ce qui a entraîné cette dogmatisation de la pensée. Cela fera la discussion d'un autre point qui va suivre, mais pour le moment, il faut retenir que cette dogmatisation de la pensée est ce qui a permis à la métaphysique d'être statique. C'est donc limiter la pensée, c'est refuser l'engagement, l'accès aux sources.

Or, selon cet auteur, l'acte de penser détient une primauté quand il s'agit de déceler ce qui est implicite. C'est donc à travers cette conception de la pensée considérée comme lieu de dévoilement de l'être qu'il dit que :

*« La pensée est l'engagement par et pour la vérité de l'Etre, cet Etre dont l'histoire n'est jamais révolue, mais toujours en attente. »<sup>5</sup>*

Ici, Heidegger souligne la relation de la pensée à l'être, c'est une relation qui existe depuis la marche de l'histoire jusqu'à nos jours. L'histoire de la pensée est l'histoire de l'être. On peut dire qu'avec Heidegger, l'être est inséparable à la pensée.

A l'époque de Platon et d'Aristote, on assiste à une réduction de la pensée à la simple technique, c'est-à-dire au service de faire et de produire de biens matériels. C'est-à-dire que l'être en tant qu'élément de la pensée est abandonné dans l'interprétation technique de la pensée. Cette manière d'interpréter la pensée par ces derniers constitue un abandon de l'être en tant qu'élément constitutif de cette dernière (de la pensée). C'est encore la « logique » qui est la sanction de cette interprétation en cours dès l'époque des sophistes et de Platon.

A cette époque, on juge la pensée d'une manière inappropriée puisqu'elle n'exprime pas manifestement sa relation à l'être. Heidegger voit dans cette interprétation un abandon de l'Etre. En un mot, il affirme que :

*« La pensée est de l'Etre, en tant qu'advenue par l'Etre, elle appartient à l'Etre. La pensée est en même temps pensée de l'Etre, en tant qu'appartenant à l'Etre, elle est à l'écoute de l'Etre. »<sup>6</sup>*

Si on analyse bien cette assertion, on pourrait dire que toute pensée qui n'exprime pas la vérité de l'être constitue un oubli de l'être. L'être advient à la pensée, cette dernière l'exprime.

---

<sup>5</sup> Heidegger (MARTIN), Lettre sur l'humanisme, Aubier-Montaigne, Paris, 1964, P. 29.

<sup>6</sup> Heidegger (MARTIN), Lettre sur l'humanisme, , P. 35.

C'est dans et par cette conception qu'on peut voir en la pensée un engagement de l'être. C'est une pensée qui tourne autour de l'être. La métaphysique a oublié cette relation de l'être avec la pensée et réduit la pensée à la pratique. Elle ne cherche pas à décèler ce que celle-ci (la pensée) exprime. C'est pourquoi la philosophie est conçue comme telle d'être un oubli de l'Être. C'est ainsi que Heidegger avance que : « *Depuis longtemps, trop longtemps déjà, la pensée est échouée en terrain sec.* »<sup>7</sup> De là, elle ne cherche pas vraiment son objet, mais s'est déviée au cours de son histoire.

Sous cet angle, on voit une pensée de l'étant qui se développe. La pensée qui est l'engagement ou porteur d'être est devenue l'engagement pur et dur dans l'action pour et par l'étant aux sens du réel de la situation présente. Pour se débarrasser d'une telle tendance ontologique, Heidegger insiste fort qu'il faut nous libérer de l'interprétation technique de la pensée dont les origines remontent jusqu'à Platon et Aristote. C'est cet effort qui garantit la meilleure façon d'être en harmonie avec l'objet interrogé de la métaphysique en tant que science de l'être.

Heidegger constate qu'il y a deux manières de présenter l'étant par la métaphysique et qui entraînent l'obscurité et l'obstacle d'accéder à l'être de l'étant : d'abord la totalité de l'étant comme tel au sens de ses caractères généraux ; puis la totalité de l'étant comme tel au sens de l'étant le plus haut, élévation divine (le suprême). Cette manière de dévoiler l'étant comme tel se voit bien et clair dans la métaphysique d'Aristote. Dans cette conception aristotélicienne de l'étant, on pourrait extraire une double forme de métaphysique. Une métaphysique qui explique l'étant par ses caractères généraux, c'est-à-dire ses catégories. Et une métaphysique qui élève l'étant au divin, c'est-à-dire à un étant suprême.

Aux yeux de Heidegger, cette ontologie se montre une et double de par son origine. Croyant penser la vérité de l'étant de cette optique, cette métaphysique est dimorphe. C'est dans cette perspective que Heidegger déclare ainsi :

« *La métaphysique est en soi, de cette façon double et une, la vérité de l'étant dans sa généralité et son plus haut sommet.* »<sup>8</sup>

En ce sens, elle est considérée au sens restreint qu'elle est à la fois ontologie et théologie. La métaphysique d'Aristote semble être selon cet auteur de l'ontologie fondamentale une « *onto-théologie* ». Car elle cherche la vérité ou le sens de l'être sous l'angle de l'ontologie et de la théologie alors que le divin, Dieu n'est pas l'Être mais un étant.

---

<sup>7</sup> Heidegger (MARTIN), *Lettre sur l'humanisme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1964, P. 33.

<sup>8</sup> Heidegger (MARTIN), *QUESTION I*, Gallimard, Paris, P.40.

A ce niveau, on voit qu'Aristote n'a pas pu faire la différence ontologique entre l'être et l'étant. C'est ce qui lui a conduit à être en dehors de la question posée et à confondre l'être avec l'étant. Qu'est-ce que donc l'étant ? Selon Heidegger :

*« Etant est ce dont nous parlons, tout ce à quoi nous pensons, tout ce à l'égard de quoi nous nous comportons, mais aussi ce que nous sommes nous-mêmes et la manière dont nous le sommes. »<sup>9</sup>*

Aussi, n'a-t-il pas pu extraire cette distinction, Aristote s'engage à chercher la vérité de l'Être en la confondant avec celle de l'étant. Heidegger conçoit le dimorphisme aristotélicien comme la représentation de l'étant en tant qu'étant. Sur ce point, la métaphysique est l'ontique mais non l'ontologie (science de l'étant en tant qu'étant mais non science de l'Être en tant qu'être.). Heidegger la considère de sclérosée parce qu'elle n'évolue pas et voit sous un autre angle le problème. C'est donc l'immobilisme voire même le vieillissement de la métaphysique traditionnelle.

En effet, selon la tradition, la philosophie comprend, sous le titre de question de l'être, celle de l'étant en tant qu'étant. C'est là la question centrale de la tradition métaphysique, une métaphysique fondée sur l'ontique. Dans la mesure où elle ne représente constamment que l'étant en tant qu'étant, la métaphysique ne se tient pas donc dans sa pensée de l'être. Cette manière de penser reflète l'idée de Saint Thomas ou de Leibniz affirmant que l'origine de tous les étants se trouve dans cet étant supérieur qu'on appelle Dieu. La métaphysique conçue de cette façon est ainsi oubli de l'être dans la mesure où elle pense l'être comme étantité de l'étant, c'est-à-dire comme caractère spécifique de l'étant dans le temps.

Toutes les analyses précédentes nous ont bien montré que toute tentative entreprise par la métaphysique pour éclairer l'objet de la question de l'Être se voit reprocher d'une erreur de méthode. Ce reproche, cette erreur d'investigation est née des trois préjugés de l'être.

### **I.1.2. Les trois préjugés de l'Être.**

Les Grecs sont les premiers qui ont tenté d'interpréter le concept d'Être. Leurs tentatives d'interprétation ontologique leur ont amené à fonder un système de dogme dans lequel, quiconque qui s'interroge sur la question de l'être à son tour s'y sent borné. Ce dogme n'est autre que ce que Heidegger appelle les trois préjugés de l'être. Qu'est-ce que donc préjuger l'Être. ? C'est le considérer être compris d'avance avant d'avoir les éléments qu'il nécessite pour être mis au clair.

---

<sup>9</sup> Heidegger (MARTIN), *l'Être et le Temps*, Gallimard, Paris, 1927, P. 22.

Comment donc peut-on expliquer cette attitude entreprise par les Grecs pour définir l'Être. ? Ici, il s'agit de voir de quelle manière ces préjugés constituent- ils un obstacle à dépasser ?

Selon Heidegger, l'accès au vrai problème nécessite à ce qu'on dépasse ce triple préjugé. Tout d'abord, cette attitude qui consiste à dire que **"l'être est le concept le plus général"**. Définir l'Être par la généralité, c'est l'exposer à une imprécision puisque ce qui est général renferme le tout, la totalité ou la plupart. Là, on a la tendance d'attribuer à l'être le caractère de l'étant. Or, la généralité de l'être transcende toute généralité générique, toutes les catégories (caractères d'un étant subsistant), elle est transcendance de l'Être., et souvent on ne l'explicite pas du fait de sa transcendance. De là, il s'accomplit insensiblement un glissement de l'être absolu, c'est-à-dire l'infini ou Dieu.

De ce point de vue, on pourrait dire tout simplement que l'être n'est pas quelque chose à chercher au-delà, et de la même manière, il n'est pas à extraire dans les concepts supérieurs. Même le concept le plus supérieur est une vue intellectuelle de l'étant, de la nature, du monde. C'est la raison pour laquelle Heidegger commente Aristote en citant ainsi :

*« L'Être ne circonscrit pas la région la plus élevée de l'étant en tant que celui-ci s'articule conceptuellement selon le genre et l'espèce. La généralité de l'Être transcende toute généralité générique. »<sup>10</sup>*

C'est cette manière d'agir par des concepts génériques réels qui a amené Aristote à fonder l'unité de son ontologie. Selon ce dernier, le sens de l'être, c'est-à-dire sa définition peut être tirée dans la région la plus élevée de l'étant. En ce sens, Heidegger interprète cette idée en reprenant l'idée de Saint Thomas D'Aquin selon laquelle. *« Une compréhension de l'Être est déjà incluse dans tout ce que nous saisissons de l'étant. »<sup>11</sup>*

Pourtant, ce que nous saisissons de cet étant, c'est cette généralité transcendantale, mais non l'être. De plus, en disant que "l'être est le concept le plus général et le plus vide", on a donc la tendance à donner à ce concept toute définition qui nous semble utile. Car le mot « vide » implique le néant. Etant comme tel, le concept d'Être " peut prendre toute définition selon la conviction de chacun par sa volonté d'en décider.

C'est ainsi qu'on a une vision générale de définir l'être suivant notre choix. Cette attitude ou cette manière pour les métaphysiciens antiques de définir l'objet de la question est purement ontique, c'est- à-dire relative à l'étant. Ce sont les Grecs qui, incapables de donner une définition

---

<sup>10</sup> Heidegger, *l'Être et le Temps*, Gallimard, Paris, 1927, P. 18.

<sup>11</sup> Heidegger (MARTIN), *l'Être et le Temps*, P. 18.

précise et correcte à ce concept, ils considèrent comme étant un concept vide. Dans la vacuité, tout peut y prendre place. Dans cette perspective, ces analyses faites par ces penseurs antiques amènent Heidegger à faire la remarque suivante : « *Comme tel, il résiste à toute tentative de définition.* »<sup>12</sup> C'est-à-dire que l'être prend toute définition possible que l'on donne.

Platon pose ce problème tout en recherchant la réponse dans un monde intelligible, c'est-à-dire le monde des idées. Ce qu'il appelle Idée, n'est qu'une élévation conceptuelle de ce monde réel, le monde sensible. Pour Heidegger, Aristote pose le même problème tout en restant dépendant de Platon, il n'est pas arrivé à dissiper l'obscurité de ce rapport catégorique. Ce sont des rapports ou des caractères ontiques auxquels il est abouti. Toute l'ontologie antique a discuté abondamment ce problème, c'est-à-dire la définition de l'être sans trouver un éclaircissement définitif. Autrement dit sans arriver à une conclusion précise.

En outre, Hegel, lorsqu'il détermine l'être comme l' « *immédiat indéterminé* » il est arrivé dans la même perspective que l'ontologie antique. On remarque que selon les différentes tentatives que ces penseurs ont essayées d'avancer pour définir l'être convergent dans la généralité. Heidegger voit en tout cela que le problème n'a pas trouvé d'issue, il est donc dans l'obscurité. Par conséquent, il pose ainsi :

*« Si l'on maintient que l' « Etre » est le concept le plus général, cela ne peut signifier qu'il soit le plus clair et qu'il dispense de toute autre explication. Le concept de l' « Etre » est au contraire, le plus obscur. »*<sup>13</sup>

Tous les efforts déployés sur la généralité de l'être n'ont fait que donner la conséquence suivante et qui fera donc le débat de notre argumentation. Celle-ci est en fait le second préjugé qui se formule de la manière comme suit : **“Le concept de l'Etre est indéfinissable”**. Qu'est-ce qui l'empêche donc d'être défini ?

En effet, l'être n'est pas tel ou telle chose, ceci ou cela. Bref il n'est pas l'étant puisque celui-ci recouvre tous les objets, toutes les personnes et même Dieu. L'être n'est pas donc un étant selon Heidegger sinon il serait définissable. Dans un certain sens, il n'est pas car s'il était, il serait un étant à son tour, un étant comme un rocher, une œuvre d'art...L'être est indéfinissable, le définir, c'est tomber dans l'absurdité, c'est-à-dire dans l'incompréhension. On ne définit pas ce qui est englobant, ce qui est général. Définir l'être ou quelque chose suppose le pouvoir de dire « *C'est* ». Mais le « *C'est* » selon Heidegger, c'est la limitation, c'est une définition restrictive

---

<sup>12</sup> Heidegger (MARTIN), *l'Etre et le Temps*, Gallimard, Paris, 1964, P. 17.

<sup>13</sup> Heidegger (MARTIN), *l'Etre et le Temps*, PP. 18-19.

d'une réalité. C'est ce qui semble incompatible avec la considération selon laquelle : « *L'Être est le concept le plus général.* »<sup>14</sup>

Ce que nous pouvons saisir de son caractère indéfinissable, c'est que ce concept nous laisse dans une impasse, dans une voie sans issue. Si on essaie de le définir, on se trouverait amené aux caractères d'évidence. Pour mieux le dire aux caractères de ce qui est réel, sensible, palpable voire même relatif. Ainsi conçu, la généralité de l'être et l'intrusion de l'étant dans son essai de définition constituent l'empêchement de définir l'être.

Les deux premiers préjugés qu'on a développés précédemment impliquent une mise en cause de la définition de l'être. C'est pour cela que nous allons entamer enfin le troisième préjugé selon lequel : **"l'Être est un concept évident"**

Se demander ce qui fait cette évidence de ce terme fera donc l'objet de l'argumentation ou des raisonnements ci-après.

L'évidence, c'est ce qui est sans doute, c'est le manifeste, c'est ce qui est clair et réel. C'est ce qui s'énonce manifestement dans la connaissance, dans notre comportement à l'égard de notre environnement habituel. Ce qui est évident se comprend à travers ce que nous prononçons et à travers ce que nous nous communiquons dans le langage. La mise en évidence appliquée au concept de l'être s'exprime explicitement à travers cette déclaration de Heidegger :

*« Il (L'être) en est fait usage dans toute connaissance, dans toute énonciation, dans tout comportement à l'égard de l'étant, dans tout comportement à l'égard de soi-même, et le mot se comprend « sans plus ». Chacun comprend des phrases comme celles-ci : « le ciel est bleu » ; « je suis joyeux » »<sup>15</sup>*

Cependant, Heidegger n'est pas convaincu de cette compréhension et il la qualifie d'une compréhension ordinaire. Autrement dit, ce n'est qu'une incompréhension ontologique qui s'est glissée. On pourrait donc opérer par là une sorte de relativité puisque cette compréhension qui vient d'être évoquée dépend de chacun. Selon l'usage que chacun en fait indépendamment de lui-même, une compréhension du « *EST* » est déjà incluse. A travers ces deux phrases, « *le ciel est bleu* » ; « *je suis joyeux* », nous avons déjà une compréhension immédiate de l'Être, mais selon Heidegger cette compréhension apparente est enveloppée d'obscurité. Cette évidence a en effet assombri la question de l'Être et on exige la répétition. Car, on se trouve toujours au sein d'une familiarité de l'être qui a pour corrélat sa dissimulation comme quelque chose qui va de soi.

L'analyse des trois préjugés appliqués sur la question du sens de l'être nous révèle ceci : il faut donc une déconstruction de la métaphysique. Mais pour Heidegger, cette destruction ne veut

---

<sup>14</sup>Heidegger (MARTIN), L'Être et le Temps, P.18.

<sup>15</sup>Heidegger (MARTIN), L'Être et le Temps, P. 19.

pas dire l'anéantissement pur et simple de la pensée. Autrement dit, il ne s'agit pas de détruire l'héritage philosophique, mais de remonter jusqu'au fondement de la métaphysique, de faire découvrir ou dévoiler le fond et le sol dans lequel ses racines sont plongées. Ce fond ne peut apparaître que par l'analyse, par la décomposition de ses structures.

Là, Heidegger conçoit qu'il s'agit d'un dépassement de la métaphysique à partir de son fondement mais non de s'opposer à elle. Cet auteur, pour montrer ce dépassement radicalement différent de l'opposition, il exprime en image. Selon lui, une pensée qui pense la vérité de l'Être ne se contente plus de la métaphysique ; mais elle ne pense pas pour autant contre la métaphysique. Pour parler en image, elle n'arrache pas la racine de la philosophie (considérée comme l'arbre représentant la philosophie). Elle fouille le fondement et en laboure le sol. C'est pour cette raison qu'il pose ou qu'il avance ceci : « *Dans la pensée qui pense la vérité de l'Être, la métaphysique est dépassée* ». <sup>16</sup>,

Si on porte une réflexion approfondie sur cette assertion citée par Heidegger, on dirait que ce dépassement ontologique signifie une pensée de l'Être lui-même dans l'Être. Autrement dit, il s'agit de surmonter les obstacles, les préjugés et voir le fond de la question posée. Donc, la métaphysique en tant que dépassement de la sensibilité ou de la réalité concrète se dépasse à son tour. Pourquoi cherche-t-on un tel dépassement ? Comme on l'a souligné précédemment, la métaphysique constitue une tendance à oublier l'être en laissant venir au premier plan l'étant comme tel. Cette tendance est fondée, selon Heidegger, dans le lien essentiel unissant vérité et non-vérité en se réalisant donc parfaitement dans le monde de la technique. Cette union entre vérité et non-vérité s'explique clairement par le fait que dans les sciences dites ontiques, l'être en tant que tel est confondu avec celui de l'étant. C'est une métaphysique qui se limite dans le monde de la pratique, de l'agir et de faire.

Cette délimitation de la pensée à la simple technique, dans un système instrumental peut conduire à la conséquence suivante : selon Gianni Vattimo, dans le monde de la technique,

*« La métaphysique arrive à sa fin car il n'y a plus aucun méta, aucun « au-delà » ; l'être de l'étant n'est plus désormais quelque chose qu'il faut chercher au-delà de l'étant pas même à la façon d'un lointain souvenir, il est son fonctionnement effectif au sein d'un système instrumental posé par la volonté du sujet. »* <sup>17</sup>

Lorsque Gianni Vattimo évoque l'idée d'un lointain souvenir, il fait donc des reproches aux philosophes idéalistes comme Platon, Hegel...qui cherchent la vérité, l'être dans l'abstraction

---

<sup>16</sup> Heidegger (MARTIN), QUESTION I, Gallimard, Paris, 1938, P. 26.

<sup>17</sup> Gianni (VATTIMO), Introduction à Heidegger, les éditions du C E R F, Paris, 1985, P. 107.

et dans l'au-delà. Par exemple Platon dans sa conception de la réminiscence, la vérité consiste à se ressouvenir de la science qui est déjà en nous, mais qui a échappé à l'œil de l'âme, c'est-à-dire oubliée par l'âme. Cette manière d'atteindre la vérité, l'être par la réminiscence est manifestement mise en exergue par cette assertion selon laquelle,

*« Connaitre, c'est se détourner des apparences, des figures sensibles, et exercer la puissance discursive pour découvrir une réalité qui était déjà là et qui jusqu'alors échappait à l'œil de l'âme, la réalité intelligible. »<sup>18</sup>*

L'analyse minutieuse de cette affirmation permettrait donc de dénoncer cette entreprise par la pensée de saisir l'essence de l'être de l'étant. Car le système instrumental qui délimite la pensée à la simple technique dénie cette attitude platonicienne de la recherche ontologique.

Selon Heidegger, cette réduction de la pensée, de l'essence de l'être à la pratique contribue souvent à l'oubli de l'être en tant qu'être. Cette entreprise occidentale de l'ontologie n'est selon Vattimo qu'une ratiocination technique de la pensée. A ce point, la pensée elle-même paraît d'ores et déjà un instrument pour la solution des problèmes internes à la totalité instrumentale de l'étant inhérents dans le domaine de la technique. Dans cette constatation, le dépassement de la métaphysique s'avère nécessaire si on veut élaborer une véritable pensée de l'être. Cette élaboration demande à ce que toute occultation, toute déviation, toute surcharge et toute attribution de caractère de l'étant à l'être soit dépassé. Cela constitue donc une antimétaphysique si l'on pourrait dire avec Vattimo lorsqu'il avance ceci :

*« C'est précisément dans cette situation d'extrême détresse de pensée qu'il devient possible d'aller au-delà de la métaphysique et, peut être de sortir de l'oubli de l'être qui la caractérise. »<sup>19</sup>*

C'est à partir de ces précédentes analyses qu'une réponse à la question : pourquoi un tel dépassement ? Sera possible.

En ce sens, on peut donc dire qu'avec Heidegger, la métaphysique ne peut se substituer qu'aussi longtemps que son essence d'oubli est masquée et dissimulée. Autrement dit, aussi longtemps qu'elle oublie son oubli. Avec lui, la métaphysique doit être écartée de tous les processus qu'elle a entrepris depuis son histoire. Car la réduction à la totalité de l'étant, à un système totalement organisé (le domaine de l'instrumentalisation) et, conséquemment, la fin de la pensée comme dépassement de l'étant selon Vattimo, dépassement qu'elle-même n'arrive pas parfois à réaliser, la métaphysique n'a cessé de tenter cela sa raison d'être. Or, cette raison d'être

---

<sup>18</sup> PLATON, *Dialogues socratiques*, Gallimard, Paris, 1950, P. 18.

<sup>19</sup> Gianni (VATTIMO), *Introduction à Heidegger*, les éditions du C E R F, Paris, 1985, P. 107.

n'est autre qu'une induction à l'erreur de la pensée constituerait à son tour une falsification de l'objet questionné.

### **I. 1. 3. La question du sens de l'être à travers la conception cartésienne et kantienne**

Le problème du sens de l'être est d'abord un problème historique, c'est-à-dire lié à l'histoire. Comme tel, son étude se fait suivant les époques, d'une humanité à une autre, autrement dit d'un philosophe à un autre. C'est donc dans cette perspective qu'on peut cerner cette problématique du sens de l'être dans la pensée de Descartes et de Kant afin de voir comment ils ont conçu l'être.

La philosophie de Descartes est traditionnellement considérée comme la source du rationalisme moderne. Chez lui, la métaphysique forme les racines de l'arbre de la connaissance. Pour Descartes, il est néanmoins impossible de sortir de l'évidence du « je pense » car c'est le cogito qui fonde l'existence avec le « je pense, donc je suis ». Il est donc le philosophe selon qui, seul le moi qui pense existe, le moi est un principe fondamental de la pensée cartésienne.

Aux yeux de Heidegger, la pensée de Descartes, laisse de côté la question du sens de l'être, car pour Descartes la philosophie est une simple affaire de distinction entre les vérités. Or, dit Heidegger, la métaphysique est surtout une question d'explication du problème de l'être. A ses yeux également, Descartes parle, certes, de l'étant humain avec le « je », mais le fait que cet étant soit uniquement dans l'ordre la connaissance risque de manquer la véritable question du sens de l'être. De par cette analyse, Heidegger pose ainsi :

*« Si, au cours de cette histoire, certains domaines privilégiés de l'être sont mis en évidence et appelés dans l'avenir à orienter la problématique philosophique (l'égo cogito de Descartes, le sujet, le moi, la raison, l'esprit, la personne), ces domaines, la question de l'être étant constamment omise, ne sont cependant pas examinés quant à leur être et quant à leurs structures d'être. »<sup>20</sup>*

A ce niveau, on voit que Descartes fonde tout ce qui existe sur le sujet connaissant. Pour lui, on ne peut sortir une évidence que l'évidence du « je pense ». Cette vision est caractéristique des philosophes des temps modernes.

Ici, Descartes a mis la primauté sur la pensée et néglige celle de l'existence. Car selon Heidegger le sens de l'être se révèle dans l'existence. C'est donc le terme d'évidence que Descartes a employé qui fait défaut à son analyse. Pour Heidegger, Descartes comprend l'être comme quelque chose d'évident. Selon lui, la compréhension cartésienne de l'être est pleine d'obscurité, car l'évidence noircit, de cette manière la question. C'est la non-examenation des

---

<sup>20</sup> Heidegger (MARTIN), *L'Être et le Temps*, Gallimard, Paris, 1964, P.38.

structures, des domaines (le sujet, le moi, la personne...) considérés comme lieu de sortie de toute évidence qui a mis hors la problématique ontologique de Descartes ; et qui l'a conduit à l'oubli de l'être. Ce qui manque dans son investigation ontologique, c'est qu'il n'a pas pu extraire les structures existentielles de ce moi ou de ce sujet considéré le garant de toute connaissance. C'est un abandon du lieu de dévoilement de l'être, c'est-à-dire de toute manifestation du sens de l'être.

A en croire Kant, on sait que son souci est de répondre à la question : comment la métaphysique comme science est-elle possible ? Cette question suggère l'idée de savoir les conditions de possibilité de la raison, c'est-à-dire qu'est-ce que la raison peut connaître ? Est-ce qu'elle peut connaître les objets métaphysiques ? Est-elle nécessaire dans la vie de l'homme ?

De ce fait, selon Kant, la métaphysique comme science n'est pas possible, car elle ne peut donner des certitudes comme les sciences ontiques. En ce sens, l'homme peut affirmer des propositions métaphysiques mais il ne peut pas être certain d'elles. Cette critique de l'ontologie chez cet auteur ne constitue pas une négation radicale lorsqu'on peut remarquer chez ce dernier une nécessité de la métaphysique. Cette nécessité s'explique manifestement lorsqu'il conçoit que l'âme humaine est accablée par un questionnement qu'elle ne peut pas s'y soustraire. C'est ainsi que selon lui, la métaphysique est nécessaire pour l'homme.

Kant place le problème de la question de l'être sous l'angle de l'analyse ontologique de la subjectivité. Ce qu'il appelle donc « la révolution copernicienne » est l'affirmation de la primauté de la connaissance ontologique sur la connaissance ontique. C'est-à-dire que c'est l'objet qui se règle sur le sujet connaissant. Cette révolution kantienne se résume ainsi : la pensée humaine n'est pas simplement passive : elle est active même si elle n'est pas créatrice d'une manière absolue. Elle n'est pas seulement une donnée mais oppose et imprime sa marque. Le sujet connaissant est la source première de toute connaissance. Ici, la pensée de Kant est un peu proche de celle de Heidegger lorsqu'il parle de « *berger de l'être* », c'est-à-dire que c'est l'homme, le sujet, possesseur de la pensée qui dévoile l'être. C'est pourquoi Kant a mis l'accent sur la subjectivité, c'est-à-dire le sujet connaissant. De ce fait, il rejoint Kierkegaard selon lui la subjectivité est la vérité. Il n'y a de vérité que subjective, mais cette vérité est éthico-religieuse et non cognitive. Chez Kant, la découverte de la vérité de l'être réside dans l'expérience. Dans cette découverte kantienne, il y a un lien entre la connaissance et l'objet. Il y a donc une dépendance mutuelle. C'est dans cette constatation que Heidegger commentant Kant, dit ceci :

*« Mais cette obligation exprime précisément la dépendance de l'objet empirique à l'égard de la connaissance ontologique, et c'est cette dépendance qui permettra*

*que dans l'ordre empirique, l'objet et connaissance soient conformes et puissent se mesurer l'un l'autre. »<sup>21</sup>*

Dans cette affirmation, on peut extraire l'idée que la conformité de l'objet avec la connaissance entraîne un oubli de la différence de l'être et de l'étant. Il apparaît par là une confusion de l'ontique avec ontologie, science des étants, de ce qui se rapporte à l'étant et science de l'être en tant qu'être.

Kant, au lieu de dépasser l'étant et voir l'être, il limite d'emblée toute prétention de parler de l'être. Pour lui, l'ontologie n'est possible qu'avec une conversion de regard, quitter le domaine de la raison pure pour aller vers le domaine de la raison pratique. Là seulement, Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme pourrait faire l'objet de choses pensables. De cette manière, on constate que Kant a mis la primauté sur l'ontique, non sur l'ontologie, car Dieu, la liberté et les choses pensables ne sont rien d'autre que des étants.

Rappelons brièvement que pour Heidegger, le terme ontique désigne l'être théorique et pratique qui se penche sur les caractères de l'étant en tant qu'étant, sans mettre son être en action. Contrairement, l'ontologie considère seulement l'être, source cachée de tout étant. On pourrait dire qu'avec Kant, la compréhension de l'être n'est possible que comme compréhension du monde phénoménal, le monde des réalités sensibles. Pour lui, il faut partir des sens pour aboutir à des jugements synthétiques, à des connaissances de ce qui nous entoure, le monde. Cette façon amène Kant à voir que tout ce qui est de l'étant, appartient à l'être, et, est donc apporté a priori par la connaissance ontologique, préalablement à toute expérience ontique. La primauté de l'ontique est claire, en ce sens lorsque Heidegger dit :

*« Kant appelle « synthétique » une connaissance qui apporte la totalité [Warge halt] de l'étant, c'est-à-dire qui dévoile l'étant lui-même. »<sup>22</sup>*

On sait que dans son tribunal de la raison, Kant cherchait à la fois à restituer l'autonomie de la raison humaine vis-à-vis de tout dogmatisme et à en montrer les limites. C'est ce qui a été à l'origine de la philosophie transcendantale de Kant. Est transcendantale une connaissance tournée spécialement vers notre manière de connaître les objets en tant que cette connaissance est possible.

Avant Kant d'abord, on avait pensé que l'objet extérieur s'imposait au sujet. Avec Kant, c'est la raison qui donne sens aux choses. Cela veut dire que la raison humaine est dynamique. Ce n'est pas la raison qui doit se régler sur l'objet, mais c'est plutôt la raison qui constitue son objet. Avec lui encore, c'est la conscience qui est première et l'objet second. Husserl, maître de

---

<sup>21</sup> Heidegger (MARTIN), *l'Être et le Temps*, Ed Gallimard, Paris, 1964, P. 40.

<sup>22</sup> Heidegger (MARTIN), *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1953, P. 74.

Heidegger, pense que « *toute conscience est conscience de quelque chose* », c'est-à-dire que la conscience apparaît en même temps que l'objet. Pour Heidegger donc tout est question de

*« Relations possibles qui lient l'homme à l'étant. Comportement dans lequel ce dernier se manifeste lui-même. »<sup>23</sup>*

Selon Heidegger, il est hors de question de s'appuyer sur une telle connaissance de type psychologique pour étudier une autre. Mais pour lui, le principe est d'admettre que la connaissance ontologique s'éclaircit toujours à la lumière de la connaissance ontique. Or, pour Heidegger, Kant n'a pas pu échapper à l'oubli de la question du sens de l'être dans la mesure où lorsqu'il cherche la vérité, c'est toujours en rapport avec le jugement du sujet : « *Kant admet, avec l'unanimité de la tradition que le jugement est le lieu de la vérité.* »<sup>24</sup>

Mais il a posé cette vérité comme objective à partir de l'entendement d'un sujet pur. Selon Heidegger, affirmant ces conditions de possibilités de la raison, Kant s'éloigne du véritable problème de l'être. Ce qui fait cet éloignement du problème, c'est que Kant n'a pas tenu compte de la notion de l'existence, puisque selon Heidegger, l'être n'a de sens que dans l'existence :

*« Existence, être-là, c'est-à-dire être, dit la thèse kantienne n'est « manifestement pas un prédicat réel ». Ce qui est patent dans cet énoncé négatif apparaît dès que nous pensons le mot « réel » dans le sens de Kant. Etre n'est rien de réel. »<sup>25</sup>*

Par exemple, la lourdeur d'une pierre ; une pierre est lourde, qu'elle existe ou non, c'est une vérité selon Kant. Heidegger pense que la thèse kantienne ne tient pas compte de l'existence effective.

Puis, selon Heidegger, l'impossibilité pour Kant d'appréhender le problème de l'être et de l'étant s'explique par le fait qu'il ne considère pas le temps en terme ontologique. Kant, en définissant le temps, le qualifie comme forme pure de la sensibilité. Il n'a pas mis le temps dans un ordre extérieur. Mais c'est plutôt la forme du sens interne qui rend possible tout phénomène d'extériorité. C'est donc cette entreprise qui a conduit Kant à l'enfouissement de l'être. Cela permettra donc de voir sous d'autre angle le véritable problème.

---

<sup>23</sup> Heidegger (MARTIN), Kant et le problème de la métaphysique, Gallimard, Paris, 1953, P. 15.

<sup>24</sup> Heidegger (MARTIN), Kant et le problème de la métaphysique, P. 16.

<sup>25</sup> Heidegger(MARTIN), la thèse de Kant sur l'Être, Gallimard, Paris, 1953, P. 79.

## Chapitre II : Le propre de l'ontologie.

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

De par son essence, l'être est différent de l'étant. Comment peut-on envisager cette différence de l'être et l'étant ? Selon Heidegger, nous devons nécessairement pouvoir marquer clairement la différence entre l'être et l'étant, si nous voulons prendre comme thème de recherche quelque chose comme l'être. Cette différence est désignée par Heidegger comme « *différence ontologique* », c'est-à-dire comme la scission entre l'être et l'étant. Pour une meilleure élaboration de la problématique ontologique, il s'avère nécessaire de marquer cette distinction entre ontologique, concernant l'être et l'ontique concernant l'étant. Cela est la démarche pour la saisie de l'objet de notre recherche. C'est la raison pour laquelle Heidegger insiste fort ainsi :

*« C'est seulement en marquant cette différenciation-en grec *kpiveiv-*, qui n'est pas celle d'un étant par rapport à un autre étant, mais de l'être par rapport à l'étant, que nous entrons dans le champ de la problématique philosophique. C'est seulement grâce à cette attitude critique que nous demeurons dans le champ de la philosophie. »<sup>26</sup>*

C'est donc cette scission repérée dans ce comportement critique qui fait l'essence même de la philosophie ou de l'ontologie ; de même, ce qui fait l'opposition, dit Heidegger entre sciences ontiques, science de l'étant et sciences ontologiques, c'est-à-dire relatives à l'être. L'entreprise de Heidegger est donc bien précise dans la Lettre sur l'humanisme : « *Qu'en est-il de l'essence de l'être lui-même ?* ». C'est cette interrogation qui domine toute la pensée de Heidegger. Une question que, avant lui, des philosophes la posaient, mais d'une manière imprécise. Ce dernier conçoit que ces philosophes la considéraient comme portant sur totalité. De là, il apparaît une substitution de l'être à l'étant. Ainsi conçu, l'affirmation de la différence ontologique semble être une enquête ou une méthode de distinction ontologique. Elle consistera à distinguer l'étant comme tel, c'est-à-dire ce que existe (la totalité) de l'être (ce qui est au fondement de ce qui existe dans son existence même) :

*« Par cette différenciation de l'être par rapport à l'étant nous sortons en effet, de manière principielle, du domaine de l'étant. Nous allons au-delà, nous transcendons. »<sup>27</sup>*

La transcendance chez Heidegger n'a rien de commun avec la transcendance kantienne. Chez Heidegger, est appelée science transcendantale, science de l'être en tant que science critique. Etant comme telle, cette science cherche à dépasser l'étant, à aller au-delà de l'étant pour parvenir

---

<sup>26</sup> Heidegger(MARTIN), les problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie, Gallimard, Paris, 1985, P.35.

<sup>27</sup>Heidegger (MARTIN), Les problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie, P.35.

à l'être. Cette méthode se différencie radicalement de la manière dont la métaphysique ordinaire, antique traite l'étant. Heidegger affirme que :

*« La science transcendantale de l'être n'a rien à voir avec la métaphysique vulgaire qui traite de tel ou tel étant qui se tiendrait à l'arrière-plan de l'étant connu, mais le concept scientifique de métaphysique est identique au concept de philosophie en général, au sens de science transcendantale critique de l'être, c'est-à-dire d'ontologie. »<sup>28</sup>*

A ce point de vue, on voit nettement que la différence ontologique semble cruciale si on veut expressément mettre en lumière le sens de l'être en général. Cette différence n'a jamais été mise au jour dans l'antiquité et continue jusqu'à nos jours. A cette période, on confondait les déterminations, les modes d'être de l'être avec ceux de l'étant, c'est-à-dire que tous les caractères de l'être étaient inversés à l'étant. Heidegger, en se référant à cette époque a remarqué que :

*« Dans l'Antiquité, il est apparu très tôt que l'être et ses déterminés sont, d'une certaine manière sous-jacents à l'étant qu'ils précèdent comme ce qui est premier, πρότερον. Ce caractère de priorité de l'être par rapport à l'étant est désigné terminologiquement sous le titre d'apriori, d'apriorité. L'être en tant qu'apriori est antérieur à l'étant. Mais le sens de cet apriori, autrement dit le sens de cette antériorité n'a pas été élucidé jusqu'à présent. »<sup>29</sup>*

Il semblerait donc par là que l'ontologie occidentale a enfouilli l'être dans la demeure de l'étant, et, elle cherche à déduire ce qui est premier (le prius) à partir de ce qui est second, l'apostériori. Autrement, l'être est rendu postérieur à l'étant. Cette manière de comprendre l'être à partir de l'étant se caractérise essentiellement par l'oubli de la différence, avec l'identification donc, la confusion de l'être et de l'étant. Cet oubli reste une manière, bien que négative et déficiente, de se situer relativement à la métaphysique. En outre, la confusion de l'être et de l'étant a entraîné, chez Aristote, l'obligation d'expliquer l'étant par l'étant. De cause en cause, il est arrivé à poser comme principe unique et dernier de toute explication métaphysique, l'étant le plus élevé en dignité. Les penseurs de la métaphysique traditionnelle ont oublié cette différence ontologique et ont confondu l'ontique et l'ontologie, c'est-à-dire ce qui est de l'étant et de l'être. L'oubli de cette différence accusera de nouveau progrès dans la conception cartésienne du sujet et de la certitude. Au lieu de mettre la primauté sur l'existence pour comprendre l'être, Descartes a mis l'accent sur la pensée. C'est-à-dire qu'elle est première, elle précède l'existence. Elle est conscience ou raison transparente à elle-même, et la vérité se définit par la certitude des représentations qu'elle possède. On voit par là que le problème est centré sur un seul pôle, sur un sujet ou conscience considéré comme un absolu. C'est-à-dire que tout commence sur lui et finit sur

<sup>28</sup> Heidegger(MARTIN), les problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie, Gallimard, Paris, 1985, P. 35.

<sup>29</sup> Heidegger (MARTIN), Les problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie, P. 38.

lui. Il est à la fois son commencement et sa fin. Il s'agit là donc d'une onto-théologie. L'être est confondu à l'étant, à Dieu (absolu). Celle-ci se confectionnera sans cesse, pour culminer dans le savoir absolu hégélien. La différence est alors totalement oubliée et méconnue. Mais Heidegger, en commentant Hegel, à propos de l'identité et la différence dit :

*« Nous différons de Hegel en ce que nous n'avons pas affaire à un problème reçu, déjà formulé, mais bien à ce qui d'un bout à l'autre de cette histoire de la pensée n'a été interrogé par personne. »<sup>30</sup>*

Hegel a interprété l'être par la notion d'identité en confondant vérité et réalité par cette formule : *« Tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel »<sup>31</sup>* Il s'agit donc là de l'identité à soi de l'être. Avec Hegel, on pourrait détruire que l'être et l'étant constituent une seule et même chose puisqu'il n'y a pas de distinction entre le rationnel et le réel. Cependant Heidegger contredit cette conception hégélienne. Pour lui, il faut interroger ce qui n'a pas été questionné. Chez Heidegger tout est distingué, déterminé et éclairci. Constatant que le problème de l'être, en tant que sa différence d'avec l'étant est oubliée et impensée, il va être occulté ainsi de plusieurs façons. Dans cette optique, Heidegger distingue cependant le niveau ontologique (portant sur l'être qui n'est pas lui-même une chose), et le niveau ontique (portant sur l'étant, tout ce qui est, toute chose). Donc la différence ontologique sépare ainsi l'être comme pure présence, acte d'être de l'étant comme ce qui nomme aussi bien le fait d'être ce qui est. Tout par exemple le mot étudiant peut signifier l'étudiant ou être entraîné d'étudier. De même ce qui est présent et la présence. L'être finalement n'est pas ce qui est mais le verbe, l'acte d'être. Car s'il était, il serait à son tour un étant. Cherchant à mettre en lumière la différence ontologique de l'être et de l'étant, Heidegger dit :

*« L'étant, c'est quelque chose comme table, chaise, arbre, ciel, corps, mot, actions. Voilà de l'étant. Mais l'être ? Ce qui est à toute l'apparence du néant. Hegel n'est pas le moindre à l'avoir dit être et néant sont le même. »<sup>32</sup>*

Mais si on pose que l'être est pareil au néant, cette compréhension semble être vague car le néant, c'est-à-dire le rien est difficile à appréhender. Par là, on est frappé de vertige. Le problème posé lorsqu'il y a eu l'intrusion du néant est le suivant : celui qui s'y essaie n'est-il pas saisi de vertige ? De la même manière, la philosophie comme science de l'être serait-elle donc science du rien ? Ces interrogations paraissent pertinentes aux yeux de Heidegger. Selon lui,

<sup>30</sup> Heidegger(MARTIN), *Identité et Différence*, Gallimard, Paris, 1968, P.285.

<sup>31</sup> Hegel *principes de la philosophie du droit*, Gallimard, Paris, 1940, préface, P. 41.

<sup>32</sup> Heidegger(MARTIN), *les problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985, P.31.

*« Sous l'être je ne peux de prime abord rien me présenter. Mais il est également bien attesté que nous pensons constamment l'être. A chaque fois que nous nous disons : c'est comme ci et comme ça, ce n'est pas ainsi, c'était ou ce sera-et cela se produit tous les jours un nombre incalculable de fois-, que ce soit explicitement ou sans même en souffler mot. »<sup>33</sup>*

On peut dire à partir de cette affirmation que l'être se révèle à nous à travers les différents comportements de l'homme. Jusqu'à ce point, il est toujours tard de montrer la manière dont les comportements humains peuvent suggérer une saisie de l'être, mais il est en outre question de relever le défi qui existe entre l'être et l'étant. Car c'est ce problème qui nuit toute problématique ontologique.

Heidegger a souligné aussi qu'il faut faire une distinction entre les termes : « *Il y a* » et « *l'être est* ». Pour ramener au clair l'être, l'objet questionné, il emploie parfois la formule « *Il y a* » pour éviter provisoirement celle-ci : « *l'être est* ». Pour lui, ordinairement, cet « *est* » se dit de quelque chose qui est. Ce quelque chose, nous l'appelons l'étant. L'être « *est* », mais justement il n'est pas « *l'étant* ». Là, Heidegger s'est tout à fait opposé à la conception de Parménide de l'être. Car ce dernier pose que « *l'être est* » sans ajouter d'autres commentaires, c'est-à-dire qu'il est tel ou tel. Donc, selon Heidegger,

*« Dire de l'être qu'il « est » sans plus de commentaires, c'est le représenter trop aisément comme un « étant » sur le mode de l'étant connu qui, comme cause, produit, et, comme effet, est produit. »<sup>34</sup>*

Cet auteur de l'ontologie fondamentale a pu saisir cette façon d'affirmer l'être à travers cette formule de Parménide lorsque ce dernier dit qu' « *Il est en effet être* ». Il n'y a plus d'autres informations qui complètent son propos. On voit que sur cette différence, l'être ne se définit pas. Car le définir suppose le pouvoir de dire « *C'est* » conçoit Heidegger. Mais selon lui le « *C'est* », c'est la limitation, c'est une définition restreinte, serré d'une réalité.

A la limite, l'être de Heidegger, c'est l'ontologie. Il n'est ni ceci, ni cela parce qu'il est quelque chose d'indéfinissable et indéterminé. De cette perspective, l'être est sans doute indicible. Il n'est pas quelque chose exprimable. Il se donne seulement à voir, à paraître. Il est ce qui permet à l'étant d'être ce qu'il est, c'est-à-dire être. L'être n'est pas sans les étants et ces derniers ne sont pas sans l'être. Cependant, tous deux sont différents. C'est dans et par cette différence que la question portant sur l'être doit avoir une précision. Chose que les philosophes avant Heidegger ont oubliée. Dans la différence entre l'être et l'étant, Heidegger entreprend de réveiller l'antique question de l'être. Car selon lui :

<sup>33</sup> Heidegger(MARTIN), les problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie, Gallimard, Paris, 1985, P.31.

<sup>34</sup> Heidegger (MARTIN), Lettre sur l'Humanisme, Aubier, Paris, 1964, P 87.

*« Les philosophes ont occulté la différence, réduisant l'être à l'étant supérieur (absolu, Dieu) et l'étant à la forme dégradé de l'être. Ils ont substitué à la question : qu'est-ce que l'être ? La question de l'étant dans sa totalité. »<sup>35</sup>*

Selon Heidegger, pour échapper à cette erreur, la question du sens de l'être doit en outre être élaborée à partir de la différence entre l'être et le temps conçu à la manière traditionnelle. Il faut accorder la priorité au temps pour penser l'être et non à l'éternité. Car l'éternité est quelque chose sans commencement et sans fin. Elle est une durée indéfinie.

Pour Heidegger, la tradition métaphysique a aboli la notion ou le concept de temps pour assurer d'un être réduit à l'étant, c'est-à-dire à un étant éminent, à une réalité. La cause de cette réduction est donc manifeste et précise dans cette affirmation :

*« Parce qu'elle cherchait une présence stable, elle a donné un privilège abusif à la fixité du présent comme centre assurant la permanence du mouvement. Elle a fait du temps un étant, un contenant naturel, temps du monde, mesurable fonctionnel. »<sup>36</sup>*

C'est une conviction de cette métaphysique de l'antiquité que Heidegger ne partage pas. Car selon lui, le temps a en commun avec l'Être d'échapper à l'étant. Le temps est conçu par cet auteur de la même manière que l'être : il n'est ni ceci ni cela ; comme l'Être, il fait aux étants le don de pouvoir se déployer, apparaître. Finalement, la distinction entre l'être et le temps nous conduit à identifier l'Être et le temps. C'est en ce sens que l'on pourrait dire qu'avec Heidegger la compréhension du temps est une compréhension de l'être. Cette réflexion menée jusqu'à maintenant sur la différenciation entre l'être et l'étant met en exergue l'idée que l'oubli de l'être prend ses racines dans l'oubli de cette différence ontologique ou ontico- ontologique. L'oubli de cette différence a commencé depuis Platon et Aristote. Bien que leurs investigations tendent à oublier l'être mais Heidegger leur accorde une certaine grandeur surtout dans le domaine de la science ou des sciences positives (ontiques). Pour justifier la nécessité de leurs recherches, il dit:

*« Dire que la métaphysique se caractérise par l'oubli de l'être ne veut pas dire que Platon, Aristote et leurs successeurs auraient commis une erreur. Au contraire la grandeur de la métaphysique tient à la richesse infinie des perspectives qu'elle ouvre sur l'étant y compris celle de la technique et de la science qu'elle a rendu possible. »<sup>37</sup>*

Tout cela ne s'érige pas contre la métaphysique même si cette dernière a passé outre l'être en tant que son objet. Sa déviation de cet objet a permis de comprendre les différentes catégories ou régions de l'étant. Si on reste hors de la distinction de l'être et de l'étant, l'objet questionné

---

<sup>35</sup> Heidegger (MARTIN), *l'Être et le Temps*, Gallimard, Paris, 1964, P. 23.

<sup>36</sup> Heidegger (MARTIN), *Question IV*, Gallimard, 1976, Paris, P. 17.

<sup>37</sup> Heidegger (MARTIN), *Être et Temps*, Gallimard, Paris, 1986, P. 24.

resterait donc caché alors que celui-ci est le thème fondamental de la philosophie. Etant comme tel (l'être), Heidegger dit qu'il n'est pas un genre de l'étant bien qu'il concerne tout étant. De là Heidegger, cherche à séparer l'être de l'étant même si ce dernier est en rapport avec lui (l'être). On voit qu'il s'agit par là de dire quelque chose de la tentative de penser l'être sans égard pour une fondation de l'être à partir de l'étant. Cette différence s'avère nécessaire quand Heidegger veut mettre au jour l'être. Dans son ouvrage, Question IV, il a souligné cette nécessité en affirmant comme suit :

*« La tentative de penser l'être sans l'étant devient une nécessité , parce que sans cela, à ce qu'il me paraît, il n'y a plus aucune possibilité de porter en propre au regard l'être de ce qui est aujourd'hui tout autour du globe terrestre-sans parler de déterminer suffisamment le rapport qui tient et porte l'homme jusqu'à ce qui jusqu'ici se nommait « être ». »<sup>38</sup>*

Ici, on pourrait voir clairement qu'il ya un rapport fondamental entre l'être et l'homme. Celui-ci fait que l'homme ne peut pas connaître la vérité de son environnement, son monde que par sa relation avec l'être. Si donc l'être n'est pas dévoilé, il n'ya plus de connaissance possible chez l'homme. De la même manière, Heidegger propose un moyen de pouvoir saisir l'être indépendamment de l'étant :

*« L'être, le penser en propre, demande de détourner le regard de l'être, pour autant qu'il est comme dans toute métaphysique, seulement pensé à partir de l'étant, et fondé, en vue de l'étant, comme fond de l'étant. »<sup>39</sup>*

De ce point de vue, si la question de l'être se veut claire, il faut donc une critique de la philosophie. Une telle critique ne devrait plus aller dans le sens négatif de la philosophie, mais orienter vers son propre objectif, c'est-à-dire le sens de l'être. C'est ainsi que selon Heidegger, il ne s'agit pas de détruire, d'anéantir la philosophie, mais de:

*« Faire signe vers ce qui, dans la philosophie, demeure impensé, n'est pas une critique de la philosophie. Si en ce moment une critique était nécessaire, alors elle devrait bien plutôt concerner l'entreprise qui, depuis Etre et Temps, ne cesse de devenir toujours plus instante : poser, à la fin de la philosophie, la question d'une tâche possible pour la pensée. »<sup>40</sup>*

A ce stade, la philosophie se veut critique, une critique qui sert à balayer tout ce qui freine, obscurcit l'objet questionné. Autrement dit, c'est une critique de l'oubli de la différence ontico-ontologique, c'est-à-dire entre l'étant et être. L'analyse profonde de la différence entre l'ontique, ce qui concerne l'étant et l'ontologique, concernant l'être en tant que tel mettrait fin à la

---

<sup>38</sup> Heidegger (MARTIN), Question IV, Gallimard, 1976, Paris, P. 13.

<sup>39</sup> Heidegger (MARTIN), Question IV, P. 19.

<sup>40</sup> Heidegger (MARTIN), Question IV, P. 133.

confusion. On dirait qu'on ne peut pas concilier l'être et l'étant, les imbriquer dans une seule espèce : être égal étant. Le développement effectué jusqu'ici sur le problème de la différence ontologique nous révèle ceci : oublier la différence ontologique, c'est donc un oubli de l'être. En fait, l'être et l'étant se différencient littéralement, déjà, en mode et en temps de conjugaison. Ils sont cependant issus du même verbe, à savoir du verbe être. Mais si la dissemblance se manifeste uniquement au niveau de la conjugaison, c'est parce que la différence n'est pas directement manifeste. La différence se situe uniquement sur le plan ontique, c'est-à-dire sur ce qui est étant, participe à l'étant. Et pour Heidegger à ce niveau, il n'y a pas encore appréhension du problème de l'être. Nous avons dit en l'occurrence que l'être n'est pas l'étant. Mais le sens de l'être peut être dans l'étant, en ce sens que par leur rapport, l'être apparaît comme raison d'être de ce qui est. Autrement dit, l'être est le fondement, le principe ( $\alpha\rho\chi\eta$ ) ou encore le "Grund" selon Heidegger dans Question IV, d'où l'étant comme tel est. C'est-à-dire que l'être n'est pas de l'ordre de l'étant, mais en même temps, il concerne tout étant. Voilà donc par contre ce qui désigne pour Heidegger le plan ontologique de l'être :

*« Les questions ontologiques sont certes plus originelles que les questions ontiques des sciences positives. Elles mêmes pourtant demeurent naïves et obscures si leurs recherches touchent l'être de l'étant laissent hors de cause le sens de l'être comme tel. »<sup>41</sup>*

En définitif, toutes les perspectives qui ont été élaborées sur la question du sens de l'être, depuis Platon et ses successeurs n'ont pas pu éclaircir le problème ; et on demande la destruction de la métaphysique occidentale.

## **II. 2. 2. La désobstruction de la tradition métaphysique.**

Chez Heidegger, comme Chez d'autres penseurs, l'homme est un être historique, lié à l'histoire. L'historicité constitue donc une détermination fondamentale de l'être-là où du Dasein. En ce sens, selon Heidegger, l'interprétation des structures fondamentales de l'être là, c'est-à-dire de cet étant privilégié qu'est l'homme relativement à son mode le plus immédiat et plus ordinaire et donc relativement à son historicité immédiate met en lumière ceci :

*« L'être-là n'a pas seulement la tendance de succomber au monde dans lequel il est, et de s'interpréter lui-même « réflexivement » à partir de ce monde, il succombe aussi et du même coup à une tradition que d'ailleurs, il ne saisit que plus ou moins explicitement. Cette tradition le décharge du souci de conduire lui-même sa vie, de se poser une question radicale et faire un choix décisif. »<sup>42</sup>*

---

<sup>41</sup> Heidegger (MARTIN), l'Être et le Temps, Gallimard, Paris, 1964, P. 26.

<sup>42</sup> Heidegger (MARTIN), l'Être et le Temps, Gallimard, Paris, 1964, P. 38.

Cette assertion de Heidegger met en exergue le pourquoi de la destruction de la métaphysique sinon de la pensée traditionnelle. C'est une tradition qui s'impose à l'être-là par sa suprématie, le dégrade et le déracine en même temps de son historicité. Heidegger voit qu'elle supprime tout besoin de comprendre la nécessité d'un retour aux sources, car elle barre l'accès. En l'occurrence, Heidegger remarque que celle-ci fait tomber l'origine de l'être-là dans l'oubli. Ici, Heidegger fait des reproches à l'ontologie grecque et son histoire qui a fait tomber dans l'oubli le sens de l'être, l'objet de la question de l'être. C'est une tradition qui a subi d'innombrables dérivations ou déviations. Au moyen âge, cette ontologie grecque déracinée s'est transformée en doctrine intangible, inviolable.

Pour sauver la question de l'être de cette intrusion métaphysique, Heidegger a insisté à ce que la tradition systématique ou dogmatique soit détruite. Selon lui, si l'on veut que la question de l'être s'éclaire par sa propre histoire, il faudra que se ranime, qu'on revienne à la question même, c'est-à-dire depuis son origine. De là, il faudra en outre que s'éliminent les surcharges dont celle-ci s'est embarrassée en se temporalisant. Cette activité de conduire l'objet de la pensée se nomme donc la destruction de l'histoire de l'ontologie. Celle-ci constitue une critique. Une critique que Heidegger n'a pas déniée car elle vise le présent et le traitement actuel de l'histoire de l'ontologie. Elle est donc de cette manière, une critique positive, essentielle pour la question de l'être. Cet aspect positif de cette désobstruction s'éclaire clairement lorsque Heidegger affirme que

*« La destruction de l'histoire de l'ontologie fait essentiellement partie de la question de l'être et n'est pas possible que dans la perspective de cette dernière. »<sup>43</sup>*

Il faut donc de cette manière écarter la question de l'être de cette tradition sclérosée, qui n'évolue pas. Car c'est en poursuivant cette destruction, selon Heidegger que la question de l'être devient vraiment concrète. Si Heidegger critique l'ontologie antique, il vise un aspect ou un point nécessaire que celle-ci a enfoui. Ce point n'est autre que le concept du « *temps* ».

Or, chez Heidegger, l'être n'est inséparable du temps. La problématique que cet auteur a soulevée dans l'histoire de l'ontologie est de savoir si l'interprétation de l'être par l'ontologie antique est liée au phénomène du temps. La réponse est que selon Heidegger, l'ontologie traditionnelle a posé la question du sens de l'être, mais au cours de son développement, le phénomène du temps est mis en marge. Seul Kant, le premier et l'unique philosophe qui fit un bout de chemin dans le sens de cette recherche. Certes, son entreprise sur la problématique de l'être en liaison avec le temps n'a pas pu éclaircir profondément ce phénomène du temps.

---

<sup>43</sup>Heidegger (MARTIN), *L'Être et le Temps*, P. 39.

Interprétant Kant, Heidegger a saisi deux raisons qui l'ont empêché de voir clairement la problématique de la temporalité : premièrement, c'est d'abord l'enlèvement du problème de l'être, autrement dit celle d'une ontologie thématique de l'être, ce que Heidegger appelle en terme kantien une analytique ontologique préalable de la subjectivité. C'est-à-dire que Kant n'a pas analysé les structures du sujet connaissant pour comprendre ce qu'est temporalité. Au lieu d'élaborer celle-ci, c'est-à-dire la subjectivité en ses structures existentielles, il a repris dogmatiquement la position de Descartes chez qui, c'est l'existence qui garantit la connaissance, alors que celle-ci n'est pas élaborée en ses structures ; deuxièmement, c'est donc le fait que Kant a élaboré son analyse du temps en le restituant au phénomène du sujet, c'est-à-dire la subjectivité, mais toujours orientée par la conception traditionnelle et vulgaire du temps. Ce sont ces deux perspectives qui ont empêché Kant de comprendre le phénomène du temps selon sa structure et sa fonction propre. Eu égard de ces perspectives, on remarque que :

*« Du fait de cette double influence de la tradition, la connexion essentielle entre le temps et le « je pense » reste enveloppée dans une totale obscurité, si tant est qu'elle soit même problématisée. »<sup>44</sup>*

On voit précédemment que Kant n'a fait que suivre Descartes et, est conduit à une autre omission, à une négligence essentielle qui est celle d'une ontologie du Dasein.

L'ontologie grecque ou n'importe quelle autre se lançant dans l'investigation de l'être doit chercher dans l'être-là lui-même son fil conducteur. Cet étant, l'homme est considéré dans l'antiquité à partir de Platon comme : *« Le vivant dont l'être est déterminé essentiellement par le pouvoir du discours. »<sup>45</sup>*

Cela veut dire que le discours est le fil conducteur pour parvenir à l'être. En considérant l'être de l'homme comme être apte de discours, la problématique antique prend dès son premier développement dû à Platon, la forme de la « dialectique ». Mais chez Aristote, cette dialectique est dépassée, il l'a surmontée car elle devient superflue, c'est-à-dire une aporie, une difficulté philosophique. Jusqu'à maintenant, il ne nous est pas possible de déterminer ou d'exposer les détails de l'interprétation du fondement de l'ontologie antique, ou encore l'héritage ontologique relativement à la temporalité. La non détermination de l'interprétation ontologique de l'ontologie ou de la tradition métaphysique est bien mise en évidence car chaque époque a sa propre manière de voir :

---

<sup>44</sup> Heidegger (MARTIN), *Etre et Temps*, Gallimard, Paris, 1986, P. 36.

<sup>45</sup> Heidegger (MARTIN), *L'Etre et le Temps*, P. 42.

*« La pensée de Platon n'est plus parfaite que celle de Parménide. La philosophie de Hegel n'est pas plus parfaite que celle de Kant. Toute époque de la philosophie a sa nécessité à elle. »<sup>46</sup>*

Notre regard sur la tradition métaphysique nous fait voir que ce qui fait défaut à la question, c'est l'absence des structures du Dasein et la mauvaise interprétation du phénomène du temps. Chaque époque interprète différemment le problème. La question de l'être est historique, elle se résout de tradition en tradition. Et chaque tradition essaie de corriger ou de détruire la pensée de la précédente pour s'ériger. Mais cela est un dépassement et un retour à la source pour prendre ce qui est positif dans la tradition. C'est en ce sens que :

*« La construction philosophique est nécessairement destruction, c'est-à-dire déconstruction, accomplie à travers un retour historique à la tradition, de ce qui est transmis ; cela ne signifie aucunement négation de la tradition ni condamnation frappant celle-ci de nullité, mais au contraire appropriation positive de cette tradition. »<sup>47</sup>*

Heidegger remarque que la désobstruction paraît être une possibilité pour la meilleure voie vers un questionnement décisif. En plus, il dit qu'il n'y aurait de meilleurs résultats qu'après avoir mis d'abord en mouvement la question de l'être et conquis un champ de discussion bien défini. C'est la raison pour laquelle la destruction met en évidence le sens de l'expression « répétition » du sens de l'être et sa nécessité. C'est ainsi qu'on va entamer le point suivant.

### **II. 2. 3. La structuration formelle de la question de l'être.**

Toutes les démarches qui ont été élaborées dans les précédentes réflexions n'ont fait que nous montrer que l'objet de la question est dans une pleine obscurité. Notre souci est donc de mettre au jour, au clair cette interrogation et sa nécessité. C'est la raison pour laquelle il semble important d'aborder ce point. Sur ce, Heidegger perçoit que cette question fondamentale, il y a lieu de la poser enfin une bonne fois, il faut arriver à la conscience de sa nécessité. Se demander pourquoi la question de l'ontologie nécessite une répétition est une simple interrogation qui a comme résultat les différentes analyses menées dans les travaux antérieurs. Mais pour Heidegger, il répond comme suit :

*« Toutefois, notre énumération des préjugés a en même temps montré que ce n'est pas seulement la réponse qui manque à la question de l'être, mais encore que la question elle-même est obscure et dépourvue d'orientation. »<sup>48</sup>*

---

<sup>46</sup> Heidegger (MARTIN), Question IV, P. 114.

<sup>47</sup> Heidegger (MARTIN), Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, P. 41.

<sup>48</sup> Heidegger (MARTIN), L'Être et le Temps, P. 24.

Ainsi, faut-il chercher à déceler ce qui n'a pas été mis au clair, ce qui peut être l'orientation de la question, autrement, l'objet de sa recherche. De ce fait, répéter la question de l'être signifie donc, selon Heidegger, commencer par élaborer de façon satisfaisante la position de la question.

L'élaboration de la question a besoin d'une clarté à la mesure de son objet. C'est-à-dire qu'il faut saisir ce à quoi porte l'interrogation en tant que demande, son objet questionné. Pour ce faire, Heidegger a procédé par trouver de prime abord la structure formelle, la manière dont la question de l'être serait rendue originelle. L'originalité de la question n'aurait pas son fondement que lorsque la question sera orientée préalablement par son objet. C'est pour cette raison que le sens de l'être devra donc nous être accessible en quelque manière. La position de la question commencerait à se préciser lorsqu'on aura à déterminer un lieu sûr, c'est-à-dire un étant dont l'accès nous serait possible. C'est cela le point de l'orientation de la question. A ce propos, Heidegger dit que :

*« Le problème de l'être relativement à ce qui est pour lui l'objet interrogé, exige que l'on commence par trouver un mode d'accès à l'étant et qu'on s'assure de ce moyen. »<sup>49</sup>*

Ici, Heidegger oriente la question de l'être à un étant. Mais celui-ci n'est pas n'importe quel étant. Il est un étant questionnant, qui pose des questions, un étant privilégié, celui que nous sommes-nous-mêmes, c'est-à-dire un Dasein. Car étant une recherche, la question de l'être suppose un questionneur et un questionné qui est l'objet même de l'investigation. Le questionné est ici l'être lui-même en tant qu'il détermine l'étant comme tel. De cette vision, on pourrait dire que l'étant apparaît alors comme l'interrogeant, et le demandé est le sens de l'être comme tel.

On voit là que dans la question de l'être, il y a un étant privilégié auquel la primauté et la compréhension lui sont confiées. Ainsi pour Heidegger, le problème de l'être nous ramène à l'homme, car il est un étant qui comprend l'être. A ce niveau, Heidegger voit que la philosophie a fait son premier pas, car l'être commence à se dévoiler lorsqu'on a renoncé à procéder de la manière traditionnelle. Le dévoilement ici, c'est la découverte de l'être primitivement caché. Mais chez Heidegger, ce dévoilement de l'être est la manifestation de la vérité de l'étant qui réussit à se dégager des préoccupations quotidiennes, à se saisir dans son être authentique.

La voie que Heidegger a exigée est donc une voie phénoménologique, c'est-à-dire un domaine auquel l'être se manifeste, se montre lui-même. Car selon lui, la question de l'être, de son sens et de sa vérité ne se sépare pas de la question du Dasein, l'être de l'homme. L'homme en effet est le seul étant ouvert à l'être, le lieu de la manifestation de l'être. C'est-à-dire que l'être, vient au

---

<sup>49</sup>Heidegger (MARTIN), L'Être et le Temps, P. 22.

langage, se saisit aux différents comportements humains. De par cette constatation, l'étant humain, c'est-à-dire le Dasein est donc porteur de l'être, puisque selon Heidegger :

*« Dans la mesure où l'être constitue le questionné et où être veut dire être de l'étant, c'est l'étant lui-même qui apparaît comme l'interrogé de la question de l'être. C'est lui qui, pour ainsi dire, a à répondre de son être. »<sup>50</sup>*

Le Dasein apparaît ici la condition apriorique, c'est-à-dire la condition première de toute recherche ontologique. Si Heidegger entreprend à clarifier, à orienter l'interrogation philosophique, c'est pour préparer le terrain de son investigation. Car ce qui définit une quelconque science, c'est son objet. Cependant, selon Heidegger, les sciences ou les ontologies qui ont existé ont manqué de fil conducteur et se meuvent dans l'imprécision. En ce sens, on peut dire qu'avec cet auteur, il n'y a d'ontologie que fondée sur son objet précis (être), que lorsqu'elle prend comme fondement une clarification comme tâche fondamentale :

*« Toute ontologie, si riche et cohérent que soit le système catégoriel dont elle dispose, demeure au fond aveugle et pervertit son intension la plus propre si elle n'a pas commencé par clarifier suffisamment le sens de l'être et par reconnaître cette clarification comme sa tâche fondamentale. »<sup>51</sup>*

Pour qu'il ait une clarification du sens de l'être en général, il faut donc analyser le concept de l'être. La problématique que Heidegger a soulevée est donc de savoir : à partir de quoi le déterminer ? Comment l'analyser ?

Selon lui, quelque chose comme l'être s'offre à nous dans la compréhension de l'être. L'entente de l'être est sous-jacente à toute attitude par rapport à l'étant. D'une manière explicite, la structure formelle de la question de l'être concerne notre propre être, c'est-à-dire notre humanité. Celle-ci peut se comprendre comme ce dynamisme qui fait que l'homme va de son être dans cet être. Autrement dit, sa compréhension de son intime être inclut aussi une compréhension de l'être. L'homme, le Dasein selon Heidegger est celui à qui la compréhension de l'être qui rend d'abord possible toute attitude par rapport à l'étant lui appartient en propre. Ainsi donc, la structure sinon la clarification, le lieu de l'éclaircissement de l'être est bien manifesté dans cette déclaration :

*« Plus nous déterminons de manière adéquate et originaire cet étant dans sa structure ontologique, autrement dit plus nous le déterminons ontologiquement, et plus sûrement serons-nous en mesure de concevoir la compréhension de l'être qui appartient structurellement au Dasein, plus nettement pourrons-nous poser la*

---

<sup>50</sup>Heidegger (MARTIN), L'Être et le Temps, P. 25.

<sup>51</sup> Heidegger (MARTIN), L'Être et le Temps, P. 28.

*question de savoir ce qui rend possible cette compréhension de l'être en général. »<sup>52</sup>*

Jusqu'à maintenant, la recherche de la question de l'être a pris comme lieu d'éclaircissement le Dasein. Celui-ci, selon Heidegger est un concept élaboré à partir de l'être lui-même, et doté d'un privilège insigne dans la pensée concernant l'être. C'est une nomination que cet auteur a assignée à l'être de l'homme plutôt qu'à d'autres étants, subsistants, comme un rocher, une montagne.... Autrement dit, des étants dépourvus de caractères humains :

*« Bien plutôt est désigné par Dasein ce qui doit être avant tout éprouvé comme lieu, à savoir comme le champ de la vérité de l'être, et ensuite être pensé conformément à cette épreuve. »<sup>53</sup>*

Comme lieu de la manifestation de l'être, cet étant qu'est le Dasein nous paraît en quelque guise le point de départ de l'élaboration de la question du sens de l'être. Il détient une primauté ontique et ontologique dans la métaphysique fondamentale de Heidegger. Tenant compte de la manière d'éclaircir ou d'orienter cette recherche, Heidegger suggère que : élaborer la question de l'être veut donc dire : rendre transparent un étant-celui qui questionne-en son être. Pour ce qui est de la primauté ontique, le Dasein est proche de soi-même, il se comprend comme une réalité concrète là-devant. Mais ontologiquement, il est si loin de lui-même, il se croit comme étranger de son être. Autrement dit, le Dasein est proche de lui ontiquement, mais il est aussi loin de lui ontologiquement. A partir de cette potentialité qu'a le Dasein de se rapporter lui-même à l'être, il apparaît par conséquent la position expresse et transparente de la question du sens de l'être. De surcroît, Heidegger dit que le problème de l'être exige une explication préalable adéquate d'un étant (le Dasein) au point de vue de son être.

Heidegger se distingue de Platon dans son entreprise. Au lieu de procéder comme ce philosophe idéaliste, il a situé l'être dans la vie réelle, il l'a centré dans un étant élu, le Dasein qui est l'homme. C'est-à-dire que l'être n'est pas quelque chose à chercher dans un au-delà, dans un monde intelligible. Pour lui, l'idée d'être en général n'a rien à voir avec les moyens d'abstractions. De ce fait, avoir un horizon sûr pour questionner et pour répondre est indispensable. Il a fait ici un dépassement du platonisme (la théorie des Idées). Un tel dépassement ne mérite d'être pensé que lorsqu'on pense à une méthode qui surmonte l'oubli de l'être. Elaborer la pensée de l'être à partir d'un étant dans son propre être, dans son existence concrète constitue donc la voie d'accès à l'être. Ainsi, Heidegger pour mieux élucider, c'est-à-dire justifier sa démarche, il s'est penché à la manière dont Nietzsche a procédé à propos du dépassement. Selon lui :

---

<sup>52</sup>Heidegger (MARTIN), Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, P. 34.

<sup>53</sup>, Heidegger (MARTIN), L'Être et le Temps, P. 33.

*« Il semble à vrai dire que le méta-, le passage par transcendance au suprasensible, soit ici écarté en faveur d'une installation à demeure dans le côté « élémentaire » de la réalité sensible, alors que l'oubli de l'être est simplement conduit à son achèvement et que le suprasensible en tant que volonté de puissance, est libéré et mis en action. »<sup>54</sup>*

Cette perspective de Heidegger pour éclaircir la voie d'accès à l'objet de la question provient de Nietzsche et Schopenhauer. Ces derniers interprètent le platonisme par un renversement selon lequel, les choses sensibles deviennent pour eux le monde vrai et les choses suprasensibles le monde illusoire. Là, il s'agit d'un renversement du sensible en intelligible. Cependant, Heidegger ne s'est pas borné à étudier une réalité concrète de l'homme. Il l'a pris seulement en vue d'explicitier par son existentialité, c'est-à-dire par ses différents modes d'être afin de rendre manifeste l'être en tant qu'objet de ses recherches. C'est à ce but qu'on pourrait comprendre le sens de cette inversion déployée par Heidegger en interprétant Nietzsche sur l'idée du dépassement. Cette citation précédente développe la conception nietzschéenne du dépassement. Mais chez Nietzsche, il s'agit d'un dépassement de l'homme lui-même, non de la métaphysique en tant que science de l'être. Heidegger est influencé par cette manière, et l'a appliquée à la réalité-humaine, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'existant, mais en le dépassant ; en l'interprétant à partir de ses structures d'être.

Eu égard de cette perspective, il nous est donc manifeste que la question de l'être constitue comme lieu précis de questionnement le Dasein, c'est-à-dire l'essence de l'homme en tant qu'existant. Si Heidegger a mis l'accent sur l'homme, c'est parce qu'il est le seul étant se rapportant à l'être. C'est à lui que l'on peut trouver la porte d'entrée. Il est le chemin, ou un chemin selon Georges Steiner se trouvant au cœur de la forêt. S'il est ainsi :

*« Il doit nous donner l'assurance que nous nous déplaçons à l'intérieur de la philosophie et non hors d'elle et autour d'elle. »<sup>55</sup>*

Ici, Georges Steiner soutient aussi la même idée que Heidegger, car il met l'homme au centre de la recherche ontologique. La question selon lui constitue à frayer une voie capable de nous y conduire. Considérant la philosophie comme une forêt, Georges Steiner prend l'homme comme le sentier pénétré au sein d'elle. Il a été affirmé que le Dasein est le fil conducteur permettant la saisie, c'est-à-dire l'explicitation de l'essence de l'être. De ce fait, le problème reste de savoir comment ce concept du Dasein compris par Heidegger comme l'être de l'homme favorise-t-il cette compréhension ontologique ? Pour y répondre, Heidegger s'est réfugié aux deux

---

<sup>54</sup> Heidegger (MARTIN), *Essais et Conférences*, Tel. Gallimard, Paris, 1985, P. 91.

<sup>55</sup> Georges (STEINER), *Martin Heidegger*, Flammarion, Paris, 1978, P. 36.

primautés du Dasein que nous avons évoquées précédemment. Pour y apporter un élément de réponse à cette interrogation, Heidegger cite ceci :

*« La primauté ontico-ontologique qui a été attribuée au Dasein pourrait favoriser l'opinion selon laquelle cet étant devrait aussi et nécessairement être la donnée ontico-ontologiquement première, non pas simplement au sens d'une saisissabilité « immédiate » de l'étant lui-même, mais également du point de vue d'une prédonation tout aussi « immédiate » de son mode d'être. »<sup>56</sup>*

La première constatation qu'on peut faire ici est que : le Dasein, l'existant est à la fois une donnée ontique et ontologique. C'est-à-dire qu'il peut se saisir comme un étant proche de lui-même et aussi loin de lui-même. Ontiquement, il se saisit immédiatement comme il est, mais ontologiquement, il se saisit médiatement, c'est-à-dire son être est saisi à partir de l'expérience de l'existence.

La deuxième constatation est que : le Dasein a son mode d'être à l'avance, c'est-à-dire qu'il se comprend déjà en avance. Voilà donc ce qu'on pourrait comprendre de la primauté ontico-ontologique attribuée au Dasein. De par ces analyses, si nous voulons donner un horizon précis ou une précision de la question du sens de l'être, cette entreprise prendrait comme lieu d'éclaircissement le Dasein, le seul étant qui va en son être de cet être. C'est ainsi que la question se précise ; et quant à savoir le sens de cet étant, le chapitre suivant le précisera.

---

<sup>56</sup>, Heidegger(MARTIN), l'Être et le Temps, Gallimard, Paris, 1964, P. 31.

### Chapitre III : La détermination temporelle de l'être.

#### III. 3. 1 : Le temps comme «phénomène» du Dasein.

Dès maintenant, la position de la question de l'être semble manifeste lorsqu'on a analysé et écarté tous les débris qui empêchent de l'éclaircir. Dans cette perspective, cette position de l'interrogation ontologique comme on l'a soulignée, se trouve centrée dans un être-là, un Dasein, c'est-à-dire l'être de l'homme. Le problème qui va être posé est donc de savoir le sens de cet existant qu'est l'homme, le lieu où se croît toute manifestation de l'être selon Heidegger, car :

*« L'étude de l'homme va nous découvrir l'horizon à l'intérieur duquel le problème de l'être se pose, car en lui la compréhension de l'être se fait. »<sup>57</sup>*

Cette déclaration résume d'une manière transparente les raisons qui ont poussé la recherche ontologique à être cernée sur l'homme. Mais de tout cela, notre étude ne consiste pas à insister toujours sur cet horizon, mais elle consiste en effet, à montrer, de surcroît comment le temps pourrait-il servir un élément de réponse dans cette investigation ?

En effet, le temps est l'horizon par lequel l'être peut être mis au jour, au clair. Il est ici un phénomène, c'est-à-dire le lieu où le Dasein prend sens. Il est un phénomène du Dasein, car il se manifeste ou se montre à partir de lui. C'est la raison pour laquelle Heidegger ose dire que le sens de l'être réside dans la temporalité. C'est à partir d'elle que nous pouvons saisir le sens de l'être. Ce sens n'est pas à chercher dans un au-delà, c'est-à-dire un être intelligible, comme chez Platon, mais dans une réflexion sur l'être lui-même, cet être qui se manifeste dans la compréhension de l'être-là, l'être de l'homme. L'existence de l'homme comme être-au-monde s'érige dans la temporalité qui s'enracine dans le souci. Cet enracinement de la temporalité s'explique par le fait que dans le souci, le Dasein est en-avant-de-soi. Il se projette dans l'avenir, le ne pas encore selon Heidegger. Le temps n'est pas quelque chose d'extérieur à l'homme. Dans l'analytique, le temps n'est jamais présenté comme quelque chose d'extérieur à notre être-au-monde. En fait, Beaufret le souligne comme suit :

*« Le temps, c'est en réalité l'homme même comme être-au-monde entendons par là l'homme englué dans la facticité et déjà possédé par la mort, mais tout aussi bien l'homme dans le bondissement glorieux du projet et l'exaltation de l'essor. »<sup>58</sup>*

L'explicitation du temps par Beaufret nous met en exergue ceci : l'homme comme être-temps rassemble la totalité du temps comme horizon. En ce sens, on pourrait dire que l'être-temps, l'homme interprété comme Dasein renferme tous les différents moments de la vie.

<sup>57</sup> Levinas (EMMANUEL), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J Vrin, Paris, 1994, P. 57.

<sup>58</sup> Jean (BEAUFRET), *De l'existentialisme à Heidegger*, J Vrin, Paris, 1985, P. 30.

De ce fait, l'histoire n'est pas en fait le passé, mais elle comporte dans le présent présentatif l'avenir et le passé correspondant aux trois stades de la vie humaine à savoir sa facticité, c'est-à-dire son « avoir-été » ou son passé, son pouvoir- être comme possibilité, c'est-à-dire son avenir, et en dernier lieu sa déchéance ou sa perte dans sa présence au milieu des choses. Les trois stades de la vie humaine cités correspondent également aux trois structures ou aux trois niveaux de la temporalité (phénomène d'extase).

Mais avant leur développement, il s'avère important de préciser davantage ce rapport sinon cette manifestation du temps à l'être-là, ce qui fait que cet être est lui-même le temps, c'est-à-dire le manifeste du temps, autrement dit montrer que le Dasein est le lieu de la manifestation de la temporalité. Ainsi cette perspective est brillante aux yeux de Kant quand il affirme de cette manière-ci :

*« Le temps n'est pas quelque chose qui existe en soi ou qui soit inhérent aux choses comme une détermination objective, et qui, par conséquent, subsiste, si l'on fait abstraction de toutes les conditions subjectives de leur intuition ; dans le premier cas, en effet, il faudrait qu'il fut quelque chose qui existât réellement sans objet réel. Mais dans le second cas, en qualité de détermination ou d'ordre inhérent aux choses elles-mêmes, il ne pourrait être donné avant les objets comme leur condition, ni être connu et intuitionné a priori par des positions synthétiques ; ce qui devient facile, au contraire si le temps n'est que la condition subjective sous laquelle peuvent trouver place en nous toutes les intuitions. »<sup>59</sup>*

Ici, on interpréterait tout simplement que seul l'homme qui a une intuition, c'est-à-dire une interprétation ou une vue directe des choses, des phénomènes naturels. C'est lui qui a aussi l'intuition du temps. Ce dernier vient de son intériorité. C'est la raison pour laquelle Kant conçoit le temps comme étant la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur. Le phénomène du "temps" fait partie intégrante de l'existence humaine. Il n'est pas quelque chose auquel l'homme séjourne sans qu'il le touche ou le sent. Pourtant l'homme, le Dasein s'y baigne. Heidegger semble assumer la conception du temps d'Augustin pour qui :

*« Le temps, dit-il, si personne ne me le demande, je le sais. Si quelqu'un pose la question et que je veuille l'expliquer, je ne peux plus. »<sup>60</sup>*

Il s'agit d'une perplexité, c'est-à-dire d'une difficulté de définition du temps qu'Augustin a heurtée. Effectivement, le temps : nul ne l'a vu ; car il n'est pas un objet que l'on peut toucher, que l'on peut voir. Il n'est pas une réalité sensible alors que notre conscience affirme que le temps existe et qu'elle le connaît. Finalement pour Augustin, le temps, c'est la conscience, la mémoire.

<sup>59</sup> Kant (EMMANUEL), Critique de la raison pure, Gallimard, Paris, 1982 P. 82.

<sup>60</sup> Saint (AUGUSTIN), Les Confessions, Livre XIV, Gallimard, Paris, 1998, P. 104.

Et Heidegger, dans cette conception augustinienne, croit y voir le lieu de dévoilement de l'être. En cette considération, « *La projection d'un sens de l'être, dit-il, peut se faire dans l'horizon du temps.* »<sup>61</sup>

Cela 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. Car notre vie s'inscrit dans le temps. Nous naissons dans le temps tout comme nous y mourrons. Le temps nous couvre depuis notre naissance. C'est une étoffe indépassable par l'homme, raison pour laquelle le Dasein est un être temporel. Il s'y construit et s'y forme. Il y érige son histoire. C'est le temps qui constitue selon Heidegger l'historialité, c'est-à-dire son caractère de prendre en charge son histoire, de se comprendre historialement. Autrement, il se comprend par l'histoire. Pour Heidegger, « *Le Dasein doit être également nommé temporel au sens de l'être dans le temps.* »<sup>62</sup>

C'est l'histoire qui détermine l'être du Dasein. Il est donc à comprendre dans l'ordre de la temporalité et de l'historialité (de la constitution historique). En l'occurrence, la temporalité est le sens ultime du Dasein chez Heidegger. Dès lors, la temporalité se dévoile, c'est-à-dire se laisse découvrir, pour l'analytique ontologique du Dasein, comme constitution originnaire de l'être. Dans la métaphysique traditionnelle, le concept du temps avait eu une mise à l'écart. De là, l'interprétation de l'être a fait défaut, car elle ne prenait pas appui sur la temporalité.

Or, pour Heidegger, l'interprétation de la temporalité amène à comprendre et à concevoir le temps de manière plus radicale que cela n'a pas été possible jusqu'ici en philosophie. S'opposant à la manière d'interpréter le temps par la tradition, il avance l'idée que :

*« Le concept de temps, tel que nous le connaissons-celui dont traite traditionnellement la philosophie-n'est qu'un rejeton de la temporalité comme sens originnaire du Dasein. S'il est vrai que la temporalité constitue le sens d'être du Dasein humain, et si la compréhension de l'être appartient à la constitution ontologique du Dasein, il faut alors que cette compréhension de l'être ne soit possible que sur la base de la temporalité. »*<sup>63</sup>

Par voie d'analyse, si nous nous conformons à cette conception heideggérienne de la temporalité, on pourrait voir avec netteté que le temps est l'horizon à partir duquel quelque chose comme l'être en général est possible. Jusqu'alors, le temps en tant que phénomène, manifestation du Dasein trouve son explicitation dans le champ de la question de l'être.

Dans cette temporalité, le Dasein se réalise, se donne un sens. Il n'est pas un être statique, c'est-à-dire un être subsistant là-devant (un arbre, un caillou...), mais il est un être qui entre en

---

<sup>61</sup>Heidegger (MARTIN), L'Être et le Temps, P. 288.

<sup>62</sup>Heidegger (MARTIN), L'Être et le Temps, P. 44.

<sup>63</sup>Heidegger (MARTIN), Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, P. 34.

extase suivant cette temporalité. Car la temporalité en tant que telle est ek-statique. Elle est constituée par une triple détermination caractéristique.

### III 3. 2 Les caractères ek-statiques de la temporalité.

Comme nous l'avons souligné dernièrement, la temporalité s'étend en trois horizons bien déterminés expliquant cette extase. Cette expression, c'est-à-dire l'extase, n'a rien à voir avec l'état de tranquillité, comme chez les épicuriens. Dire que la temporalité est ek-statique signifie selon Heidegger que ces trois ek-stases se déterminent. Autrement dit, dans le passé il y a l'avenir et le présent ; de la même manière, dans le présent se manifeste le passé et l'avenir. Ces trois moments forment en quelque sorte une seule unité :

*« L'unité des trois dimensions temporelles repose dans le jeu par lequel chacune se tient et se tend pour chacune. »<sup>64</sup>*

Pour dire par là que la temporalité n'est jamais une chose statique. Elle est correspondance entre ces trois dimensions. Chacune d'elle n'a de sens que par rapport aux deux autres. En ce sens le temps véritable est cette approche de ces dimensions. Mais chez Heidegger, tout temps n'est qu'un déploiement du futur dans le présent en se souvenant du passé.

De cette constatation, on pourrait dire que nous vivons toujours le passé. Notre passé est en nous. Cette analyse du passé nous révèle ceci : la distance dans le temps n'est pas nécessairement une distanciation. L'événement historique n'est jamais achevé, il pèse sur nous, il n'est pas un monde clos, mais un monde ouvert à notre interrogation, à nos questions, à notre avenir. Le futur est la dimension motrice de toutes les autres dimensions.

Entamons donc **l'avenir** : on dit le plus souvent **l'avenir originaire** selon la terminologie heideggérienne pour distinguer le temps avec son interprétation traditionnelle. Il n'est plus l'ensemble des événements qui ne sont pas encore arrivés, mais il signifie le mouvement par lequel le Dasein, en anticipant sa mort, se projette en avant de lui-même et s'ouvre à son propre pouvoir être. De cette façon, il pourrait se définir comme le dépassement ou la transcendance incessante du Dasein en vue de son pouvoir-être. Mais la transcendance ne prend pas ici le sens d'un au-delà. Il désigne un déploiement incessant de l'être ek-sistant dans son ek-sistance. Ce déploiement incessant s'explique comme une volonté de puissance chez Nietzsche, c'est-à-dire une volonté de se dominer, de s'affranchir.

La volonté de puissance est le caractère fondamental de chaque étant qui n'a pas le caractère d'un étant subsistant, un étant là-devant, c'est-à-dire une chose, un objet de maniement...

---

<sup>64</sup>, Heidegger(MARTIN), *Etre et Temps*, in Question Iv, Gallimard, Paris, 1976, P. 34.

L'être se projette en vue de lui-même. Il est son point de départ et son point d'arrivée. L'avenir est en ce sens déjà inscrit originairement, depuis son être dans la structure existentielle du Dasein. Il n'est pas une manifestation hors de lui. Il est, l'a-vènement à soi originaire : « *Dans l'à-venir dans le venir-sur-nous, c'est l'approche d'un être procuré.* »<sup>65</sup>

Par là, on peut dire que l'être est alors offert dans l'avenir, c'est donc la proximité de l'avènement d'être, c'est-à-dire, la tendance à saisir une manifestation d'être. L'être est dans cette approche.

Le phénomène de l'avenir montrera que la liberté de l'homme est limitée dans la liberté elle-même. D'une autre manière, le Dasein est limité temporellement en ce sens que son temps lui semble difficile à maîtriser. Il n'est pas (maître et possesseur) de son temps. Enfin de compte, l'être-là comme projet-jeté, c'est-à-dire l'homme qui est là comme un fait, mais qui se réalise (par ses projets) ne peut comprendre sa situation passée qu'en anticipant son avenir. C'est-à-dire en le présentifiant, en le considérant comme présent.

L'avenir semble être l'extase le plus privilégié, car il rend possible la temporalité. Il est en quelque sorte la vie authentique du Dasein. Donc, vivre authentiquement, c'est vivre son avenir, le respecter. Il est en ce sens le lieu de nos projets et de nos rattrapages. C'est de ce point de vue que Jean Beaufret affirme que « *Négliger le futur, c'est décapiter le temps.* »<sup>66</sup>

**Le futur**, l'avenir est ici compris comme la tête, ce qui fait la temporalité. De ce fait, la temporalité comme totalité, c'est-à-dire renfermant le passé, le présent et l'avenir, n'est possible que par l'avenir. Car les autres extases du temps ne se fondent que dans l'avenir. Ce qui fait donc que l'histoire n'est pas seulement le passé comme facticité, mais un projet à venir. D'où, histoire de l'être signifie la destination de l'être. Destination de l'être parce qu'il y a dépassement de ce qu'on a acquis dans le passé à propos de l'être. Mais, comme le passé fait partie des dimensions constituant le temps, il n'est pas à mettre à l'écart.

**Le passé originaire** ou **l'avoir-été** est aussi une dimension ek-statique du temps qui ne signifie pas un stationnement de la situation, mais elle renvoie à un sentiment d'angoisse. En anticipant sa finitude, sa mort, le Dasein tourne vers son être-jeté, c'est-à-dire vers sa facticité. Ce retour à son être-été, c'est-à-dire à son avoir-été est ce que Heidegger appelle le passé originaire. Ce dernier constitue la seconde dimension de la temporalité originaire, car ce n'est qu'en s'ouvrant vers ses possibilités les plus propres que l'être-là arrive à prendre en charge « son être-

---

<sup>65</sup> Heidegger (MARTIN), *Etre et Temps*, in question IV, Gallimard, Paris, 1976, P. 31.

<sup>66</sup> Jean (BEAUFRET), *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris J. Vrin, 1985, P. 28.

du-déjà-là ». Dans cette extase, c'est l'être qui se manifeste et qui appelle le Dasein à y revenir pour son être :

*« L'avoir-été (en tant qu'être du passé) se déploie bien plutôt à notre rencontre quoique sur son mode propre. Dans l'avoir-été, c'est l'approche d'un être qui est procurée. »<sup>67</sup>*

On pourrait déduire par là que le passé ne peut être considéré comme la fuite de l'être, mais c'est l'être lui-même qui se donne au Dasein par rétention, c'est-à-dire de ce que le Dasein a nécessairement toujours été déjà. Dans cette constatation Heidegger dit que : « *Le Dasein se rapporte toujours d'une certaine manière à ce qu'il a déjà été lui-même.* »<sup>68</sup> En se rapportant à lui-même, le Dasein se rapporte en même temps à l'être, puisque il est celui qui a l'entente de cet être. Par là, l'être se donne lui-même à cet étant. Disons alors que dans le passé demeure aussi la vérité de l'être. C'est en ce sens que nous comprenons que le passé n'est pas la fuite de l'être. Aussi, c'est cela qui a poussé Heidegger à dénoncer la notion du destin. Pour lui, il n'y a que l'histoire de l'être, cet être qui nous jette dans sa lumière. L'être-là détient sa facticité d'être-jeté. Etant cette facticité, le Dasein se prend en charge. Exister facticiellement, c'est assumer antérieurement ce jettement originaire. Pour mieux décortiquer cette assumption facticielle du Dasein, référons nous à cette affirmation :

*« Ce que nous sommes pour l'avoir-été n'est pas passé, au sens où nous pourrions nous défaire de notre passé comme on se débarrasse de ses vieux habits. Le Dasein ne peut pas se défaire de son passé, pas plus qu'il ne peut échapper à la mort. »<sup>69</sup>*

De surcroît, on voit par là que le passé, l'avoir-été, l'être-jeté et l'être-pour-la mort, autrement dit, la naissance et la mort s'enchaînent dans le Dasein. Avec Heidegger, comme la mort, la naissance implique déjà la finitude du commencement. Les efforts déployés jusqu'alors ne nous ont mis en lumière que les deux dimensions, les deux caractères ekstatiques du temps. Mais comme le présent fait partie de la triple dimension temporelle, il faut donc l'analyser, pour voir son lien avec ces deux autres.

**Le présent originaire**, autrement dit « *l'instant* » est la troisième et dernière dimension de la temporalité. Il semblerait inauthentique quand il sera privé de l'avenir et de l'avoir-été. Au sens vulgaire, dans la vie courante, présentifier c'est rendre « *seulement* » présent en excluant les autres dimensions du temps. Cette manière est une attitude de la philosophie classique. Cela implique que le temps est coupé en moment égaux, et que chaque moment est indépendant de l'autre. La

<sup>67</sup> Heidegger (MARTIN), *Être et Temps*, in question IV, P. 30.

<sup>68</sup> Heidegger (MARTIN), *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, P. 319.

<sup>69</sup> Heidegger (MARTIN), *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, P. 320.

présentification revêt en ce sens, un sens passif. Au contraire, l'instant est l'unification la plus profonde du Dasein lui-même qui se trouve d'abord toujours dispersé. Il est donc actif. Commentant Nietzsche, Heidegger affirme qu'« A partir de l' »instant », et relativement à l'instant, il s'agit de méditer à nouveau l'ensemble de la vision. »<sup>70</sup>

A partir de là, on peut dire que l'instant, le présent est la présentification ou l'actualisation de toutes les possibilités de l'avoir-été. En ce sens, il rassemble toutes les dimensions du temps ; il est ek-statique dans la mesure où il rend présent les autres dimensions du temps. Autrement dit l'instant est la présence du présent :

*« Mais présent veut dire tout aussi bien être-présent, se déployer en présence, π α ρ ο υ σ ι α, Anwesenheit ».*<sup>71</sup>

« Etre présent » signifie se projeter dans la présence. Car c'est l'être qui fleurit ou qui s'épanouit dans cette extase. Il n'a de sens qu'en rapport avec les deux dimensions temporelles déjà développées :

*« Le présent -à peine l'avons-nous nommé pour lui-même que déjà nous pensons passé et avenir. L'antérieur et l'ultérieur par rapport au maintenant. »*<sup>72</sup>

Chez Nietzsche, le présent est interprété comme un portique, c'est-à-dire comme une galerie où se croisent deux ruelles dont l'une file tout droit, à perte de vue, l'autre retourne en arrière. Le présent ici est le milieu, le point de rencontre du passé et de l'avenir. Pour Heidegger, cet instant, ce portique où s'ouvrent ces deux ruelles opposées et sans fin est l'image du temps qui s'écoule, en avant comme en arrière. Pour justifier cette conception nietzschéenne de l'instant ou du temps, Heidegger, dit que :

*« Le temps même se voit à l'instant, en un clin d'œil, à partir du maintenant, d'où un chemin mène vers le pas-encore- maintenant, se poursuivant dans l'avenir, tandis qu'un autre ramène dans le plus- maintenant, vers le passé. »*<sup>73</sup>

Nous pouvons dire que le présent est ek-statique, c'est-à-dire qu'il est hors de soi. Quand nous pensons présent, nous nous trouvons déjà engagés et entretenus dans le passé et dans l'avenir. En tant qu'existential, le présent originaire désigne le mouvement par lequel l'être-là se projetant vers son pouvoir-être et assume son être-toujours-là, découvrir le monde qui est chaque fois le sien. Cela montre que l'instant se distingue du maintenant. Celui-ci n'est qu'une entaille, une coupure pour marquer le moment. Par contre l'instant heideggérien est cette découverte

<sup>70</sup> Heidegger (MARTIN), NITZSCHE I, Gallimard, Paris, 1971, P. 233.

<sup>71</sup> Heidegger (MARTIN), Etre et Temps, in question IV, P. 27.

<sup>72</sup> Heidegger (MARTIN), Etre et Temps, in question IV, P. 26.

<sup>73</sup> Heidegger (MARTIN), NITZSCHE I, P. 231.

incessante dans la présentification de l'étant. Donc, il est le temps effectif, là où « jaillit » la temporalité toute entière, c'est-à-dire indivisible.

Finalement, le temps constitue chez Heidegger, l'horizon sur lequel l'être doit être rendu explicite. Car l'être se dévoile à partir du Dasein en relation avec sa temporalité explicitée authentiquement. Comme l'entente de l'être n'est possible que lorsqu'elle est orientée vers un horizon précis, il faut élaborer un concept plus explicite de l'être à partir duquel on peut centrer nos recherches. En ce sens, Heidegger conçoit que le Dasein doit donc rester ce qu'il y a de plus désirable quand la question porte sur l'être. Dans la mesure où l'être n'est manifeste qu'à partir du concept « *Dasein* », en relation avec son existence, il s'avère nécessaire de procéder par une analytique du Dasein. C'est sur lui que doit se fonder la métaphysique puisque la compréhension de l'être lui appartient. Ainsi conçu :

*« Le mode d'accès et le genre d'explicitation qu'on choisira doivent bien être de telle nature que cet étant puisse se montrer en lui-même à partir de lui-même. »<sup>74</sup>*

Dans le phénomène du temps, c'est le Dasein qui se manifeste, se montre. Le temps est ici l'essence même du Dasein. Interprétant le temps, Beaufret l'identifie à l'homme. Le temps pour lui, c'est l'homme même porté à pleine élucidation de son être le plus intime. Puisque l'être est lié au temps et que le temps n'est autre que le Dasein même, donc l'analyse du temps, c'est-à-dire que la détermination temporelle est aussi analytique du Dasein. C'est-à-dire explicitation des structures de l'existence en vue de déterminer le sens du Dasein humain. L'analyse de ces structures existentielles pourront mettre en évidence l'être qui se manifeste chez l'homme. Le Dasein apparaît désormais comme l'essence intime de l'homme dont l'être véritable est rétabli. Cette essence intime de l'homme n'est autre chose que l'existence. En tenant compte de ces perspectives, notre démarche a pris donc un autre volet, c'est celui d'une analyse de l'existence qui fera l'objet de la partie suivante. Dans la mesure où la philosophie heideggerienne est existentielle, mais non existentielle, toute réflexion menée sur elle est cernée sur l'existence. L'être ne se dévoile qu'à partir d'une analytique approfondie de cette existence par ses différentes structures. Dans cette optique, l'existence constitue une condition nécessaire de la manifestation de l'être : « *L'essence de l'homme est en même temps son existence.* »<sup>75</sup> C'est la raison pour laquelle notre Auteur a mis l'accent sur l'existentialité. Il n'y a donc d'ontologie fondamentale que fondée sur cette dernière. Elle est préparatoire selon Heidegger puisqu'elle prépare l'horizon sur lequel l'Être doit prendre sens.

<sup>74</sup> Heidegger (MARTIN) , *L'Être et le Temps*, , Gallimard, Paris, 1964, P. 42.

<sup>75</sup> Levinas (EMMANUEL), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J.Vrin, 1994, P. 58.

## **DEUXIEME PARTIE.**

**L'ANALYSE DE L'EXISTENCE EN TANT QUE REVELATRICE DU SENS DE L'ETRE.**

## Chapitre I : Les attributs du concept de Dasein.

### I. 1. 1. L'être au-monde comme facticité.

Notre démarche poursuivie jusqu'à maintenant nous ramène à cerner notre analyse de la question concernant l'être sur l'existentialité du Dasein. Selon Heidegger, l'analyse explicite de l'existence par ses différentes structures rendra donc une manifestation du sens de l'être de cet existant. C'est ainsi que nous allons développer ces existentiels.

L'être-au-monde est, selon notre auteur, la pièce centrale de l'analytique existentielle. Car c'est dans ce monde où se réalise cette existence. Mais comment donc se conçoit-elle cette existence du Dasein dans ce monde ? Est-elle de sa volonté ? Dépend-elle du Dasein ?

Heidegger répondra tout naïvement que l'être-au-monde est facticité. La facticité est en effet, une structure existentielle qui signifie donc le fait d'être-là sans être le fondement de son existence. Etant au monde comme fait, comme être jeté, le Dasein ou l'être-là a à assurer cette situation. L'assomption révèle l'être du Dasein à partir du « *Da* » de « *Da-sein* », c'est-à-dire le « *là* » qui est son ouverture au monde. Sa facticité est radicalement différente de celle d'un étant subsistant, car le Dasein est ouvert au monde. Toute analytique du Dasein suppose donc le monde. Car le Dasein n'a d'existence que dans le monde. Autrement dit c'est seulement sur la base de l'être- au-monde que l'homme peut être dit exister. Pour que le Dasein soit un existant, il doit être déterminé par sa structure d'être au monde. Une telle structure rendra possible cette existence. Commentant Heidegger, Beaufret affirme que

*« Ce n'est pas parce qu'il existe en fait, ni pour cette raison seule que le Dasein est un être-dans-le-monde, mais tout au contraire, il ne lui est possible d'être comme existence, c'est-à-dire comme Dasein, que parce que sa constitution essentielle consiste à être-dans-le- monde. »<sup>76</sup>*

Il n'y a de réalisation possible du Dasein que sous la forme de l'être- au-monde. Mais on ne peut pas encore parler d'existence de l'homme au sens heideggérien du terme lorsque l'être-là, l'existant est dans ce mode d'être-dans-le-monde. Heidegger oppose cette manière, c'est-à-dire ce fait pour l'existant d'être-dans-le-monde. C'est un mode d'être dépourvu de réalisation humaine. Cependant, pour lui, l'être-au-monde est la structure fondamentale ou une détermination fondamentale de la possibilité même de l'homme de se faire, de s'ériger comme existant. Cela nous amène à extraire le terme « *Etre-au* » qui est un existentiel se rapportant à des possibilités et à des préoccupations. Le mot préoccupation est utilisé par Heidegger pour caractériser l'être d'un être-au-monde possible. Comme le conçoit Beaufret, l'homme n'est pas enfermé dans le monde comme une boîte, mais ouvert au monde qui l'entoure. L'analyse existentielle du Dasein, chez

---

<sup>76</sup> Jean (BEAUFRET), De l'existentialisme à Heidegger, Librairie philosophique, J. VRIN. Paris, 1986, P. 20.

Heidegger, montre que l'être-là se caractérise toujours déjà comme **être-à**. Ce terme appliqué à l'être-là constitue une structure déterminante de son être.

Dans la tradition métaphysique, on a confondu les termes **être-dans** et **être-au** et on attribue au Dasein le caractère d'être-dans-le-monde. Tout cela manifeste donc la volonté de Heidegger de renverser la dualité de l'esprit et du corps prônée par toute la tradition philosophique. Reprenant la manière de Heidegger, Levinas dit que

*« La dualité de l'existence et de l'existant est certes paradoxale-puisque ce qui existe ne peut rien conquérir s'il n'existe pas déjà. »<sup>77</sup>*

Car pour Heidegger, **l'être-à** n'est pas un attribut d'un étant qui est simplement dans le monde. Cet **être-à** n'a pas la signification d'**être-dans** comme quand on parle des contenus dans des contenants : l'eau dans la bouteille ou le livre dans la bibliothèque.

Notre réflexion sur ces termes nous permet de mieux baliser la recherche. Ainsi donc, Etre-au-monde ne veut pas dire encore une fois, que l'être-là existe à la manière d'un étant subsistant à l'intérieur du monde. Il est un pouvoir de se dévoiler à soi-même dans son élan. C'est-à-dire que par sa facticité, son caractère d'être au monde comme fait, le Dasein cherche à se déterminer. Cette détermination implique la compréhension des choses et des autres, car dans sa situation d'être au monde, l'homme se détermine selon Heidegger à partir des autres :

*« Comprendre la présence des autres, c'est exister. L'être-au-monde, dit Heidegger, est un être-avec. »<sup>78</sup>*

L'existence ici implique l'idée de compréhension dans la mesure où c'est en comprenant ses possibilités que l'existant apaise sa condition d'être-jeté. La compréhension constitue l'être-là comme projet, c'est-à-dire comme pouvoir être ou être possible. Sans cette compréhension, il n'y a donc pas de nature humaine ou d'essence de l'homme, mais le comprendre de l'existence est toujours comprendre du monde impliquant une vue dans la mesure où en lui l'étant est dévoilé comme tel. Pour souligner la nécessité sinon l'importance de la compréhension, Heidegger déclare que

*« Le sentiment de la situation jouit d'une certaine compréhension de soi qui constitue l'être à un niveau aussi originnaire. »<sup>79</sup>*

Etre-au-monde prend ici le sens de prise de conscience de cette facticité. C'est-à-dire comprendre qu'on est un être préoccupé. En se préoccupant, l'existant humain se saisit, se

---

<sup>77</sup> Levinas (EMMANUEL) *De l'existence à l'existant*, Revue Fontaine, Paris, 1947, P. 26.

<sup>78</sup> Georges STEINER), *Martin Heidegger*, Flammarion, Paris, 1978, P. 121.

<sup>79</sup> Heidegger (MARTIN), *Etre et Temps*, Gallimard, Paris, 1986, P. 179.

détermine en relation avec son environnement. C'est dans et à travers cette remarque qu'on ne peut pas mettre en écart le monde puisque nous lui sommes liés nécessairement. Le Dasein au monde est en référence à une extériorité qui est le monde. Cette prise de référence a fait que l'existant est un être-auprès de. **L'être-auprès de** c'est une sorte de parenté avec le monde, un ensemble de relations avec les choses. En ce sens, le monde est ce en quoi le Dasein épanouit sa vie et se tient en ek-sistant. Dans cette perspective, il est à la fois dévoilement et ouverture du Dasein. Il est dévoilement dans la mesure où il est l'espace ou le lieu de l'apparition de l'être. Par le monde, l'être se donne à rencontrer. En considérant que le Dasein est un être dont l'existence est liée à l'atmosphère, c'est-à-dire à une terre, on pourrait dire que l'homme est donc un être conditionné par l'espace. De ce point de vue Heidegger dit avec netteté que « *L'étant au sein du monde est une dotation d'espace.* »<sup>80</sup>

Ici on pourrait dire que ce qui structure le Dasein, c'est qu'il s'installe dans un espace. L'espace est reconnu par Heidegger comme un paramètre fondamental de l'existence. L'espace représente ici une étendue dans laquelle se meuvent les choses, l'homme, les autres.... Cet espace, ce monde dont l'homme entre en relation pour se déterminer en le transcendant constitue ce que Heidegger appelle le monde de la préoccupation ou le monde ambiant. Si c'est en étant au monde que l'existence est possible, l'être-au-monde est de cette manière « *La constitution a priori nécessaire du Dasein* »<sup>81</sup> Nécessaire puisque chez Heidegger l'existence constitue l'essence de l'étant qui est celui que nous sommes nous-mêmes. C'est en existant que Dasein se donne sens. L'homme n'a pas d'essence préétablie, déjà donnée à l'avance, mais dès son être-au-monde, son existence est d'ores et déjà coïncidée avec son essence. Ceci nous fait comprendre que l'existence et l'essence chez Heidegger constituent une seule et même chose. Ici Heidegger oppose la conception chrétienne de l'homme. Autrement dit la dualité du corps et de l'âme. Il a fait donc une négation de cette dualité en fondant cette essence humaine sur l'unité, c'est-à-dire sur le Dasein comme être-au-monde. Une telle dualité va réapparaître encore d'une manière autre. Michel Haar, en reprenant cette conception dualiste en termes heideggériens dit qu'une nouvelle dualité apparaît encore :

« *Celle de l'authentique et de l'inauthentique, du propre et non propre, du soi-même et du on apparaît.* »<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup>Heidegger (MARTIN), *Être et Temps*, P. 152.

<sup>81</sup>Heidegger (MARTIN), *Être et Temps*, P. 87.

<sup>82</sup>Michel (HAAR), *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Paris, 1990, P. 11.

L'être-au-monde est toujours caractérisé par ces deux modes d'être. Car dans la situation d'être-jeté, la liberté de l'homme se trouve réduite dans la mesure où nous n'existons pas uniquement selon nos propres conditions, mais aussi en référence aux autres. Les autres nous attirent, nous influencent dans notre propre personnalité. Sartre a conçu l'autre comme celui qui dérange ma réalisation authentique. Mon être est aliéné de lui-même. On est dans cette optique dans l'anonymat, le sans nom, c'est-à-dire le "on" qui n'est selon Heidegger ni moi, ni toi, ni lui. L'être qui est en moi-même se transforme en être collectif. Ce n'est pas moi qui agis et réagis, mais la foule anonyme, le troupeau selon Nietzsche. Finalement, l'être de l'homme est absorbé par les autres :

*« Chacun est l'autre, aucun n'est lui-même. Le on avec lequel la question de savoir qui est le Dasein quotidien trouve sa réponse, c'est la personne à qui tout Dasein, à peine s'est-il mêlé aux autres, s'est chaque fois déjà livré. »<sup>83</sup>*

De par cette analyse on constate une chute sinon la déchéance de l'homme lorsqu'il suit la dictature du "on". Par conséquent, on peut dire qu'avec Heidegger, l'être-au-monde peut être caractérisé par la déchéance. C'est-à-dire qu'il est hors de soi, il se détermine, il se comprend d'abord à partir des significations déjà prêtes de la quotidienneté. Aussi, le Dasein comme être-au-monde se tient-il alors loin de lui-même, dans l'inauthenticité. Mais chez Heidegger, la déchéance ne revêt pas de coloration négative. Elle n'est pas un mal. Il est selon lui un passage sans lequel l'homme n'arriverait pas dans son authenticité : *« L'inauthenticité comprend en son fond une authenticité. »<sup>84</sup>*

En l'occurrence, pour Heidegger, la déchéance est une potentialité du Dasein lui-même quand il est à la quête de son authenticité dans la mesure où il est toujours déjà un être-avec, dans son être-au-monde. C'est en ce sens que la déchéance, la perte de soi dans l'autre ou la chute hors de soi n'est pas nécessairement un faux choix, non plus un accident, mais une détermination de l'existence même. La déchéance a donc un sens positif. Le "on" doit exister afin que le Dasein, l'homme puisse se rendre compte de sa perte de soi, et en même temps essayer de revenir à l'être authentique. Inévitablement, l'être-au-monde se trouve perdu face à toutes ses dispositions, dans tout ce qui est là.

Dans son ouvrage, L'Être et le Temps, Heidegger a mis clairement en évidence cette nécessité de la déchéance de l'être-au-monde. Cette dépossession, cette dégradation, autrement dit ce « chute hors de » est un mode immédiat de l'être qui se sent dans sa dérélition, c'est-à-dire dans cet état d'abandon. Chez notre auteur, la déchéance ne comporte pas de jugement de valeur

<sup>83</sup> Heidegger (MARTIN), Être et Temps, P. 171.

<sup>84</sup> Heidegger (MARTIN), Être et Temps, P. 195.

morale. Pour mieux souligner son caractère positif et son absence de jugement de valeur morale Heidegger écrit :

*« N'être pas soi-même constitue une possibilité positive de l'étant qui, dans sa préoccupation essentielle est absorbé dans un monde. Ce n'être pas soi-même doit être comme un mode immédiat de l'être où celui-ci se tient le plus souvent. La déchéance de l'être-là ne doit non plus être regardée comme la chute hors d'un état originel plus pur et plus élevé. Non seulement nous n'avons aucune expérience ontique d'une telle chute, mais nous n'avons de surcroît ni moyen ni méthode pour l'interpréter sur le plan ontique. »<sup>85</sup>*

Sous cet angle, Heidegger bannit une attitude de penser l'existence d'un tel état originel de l'homme dépourvu d'une existence concrète, autrement dit un état qui échappe à notre expérience quotidienne. C'est la raison pour laquelle Heidegger le sépare de tout jugement de valeur morale pour pouvoir l'interpréter existentiellement. C'est dans l'existence où l'étant dénommé Dasein pourrait être expérimenté, car elle est la substance de l'homme. Les réflexions sur l'être au monde nous ont révélé que l'existence du Dasein est un fait que ce dernier doit assumer par le « là » qui est son ouverture au monde. Etant au monde le Dasein constitue des modalités de son existence : la déchéance, l'authenticité, la préoccupation. Comme cet étant au monde est à l'encontre des autres étants qui ont et qui n'ont le caractère de son être, il est d'ores et déjà compris comme un être-avec autrui.

### **I. 1. 2. L'être-avec-autrui comme relation fondamentale.**

Le développement de l'être-au-monde nous a révélé l'idée que l'être-au-monde est un être avec-autrui. Au monde, le Dasein est en relation étroite avec les étants qui ont et qui n'ont pas son mode d'être. Ces premiers sont les autres hommes et ces derniers sont les objets ou les choses subsistantes. Cette relation n'est possible que par le « ek » du terme ek-sistenz qui marque selon Heidegger l'origine, le surgissement ou son ouverture. L'ek-sistenz désigne donc le mode d'être de l'étant particulier qu'est l'homme. Dans la perspective heideggérienne, seul l'homme existe, un objet n'existe pas, mais il est. En ce sens, grâce à l'ek-sistenz, le Dasein est une ouverture à son lieu de surgissement, à sa zone d'éclairement qu'est l'être. C'est la raison pour laquelle aucun Dasein ne peut échapper à la relation avec autrui. Même dans la solitude apparente, privation de communication, n'empêche pas la destinée de l'homme à être ouvert avec les autres. Dans cette perspective, Heidegger affirme que « *Même l'être-seul du Dasein est être avec dans le monde.* »<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup>Heidegger (MARTIN), Etre et Temps, P. 207.

<sup>86</sup>Heidegger (MARTIN), Etre et Temps, P. 103.

Ici, Heidegger souligne cette relation implacable, une relation qu'on ne peut plus échapper. Car dès son être-au-monde, l'homme est un être déterminé par le rapport avec ses semblables et le monde. C'est-à-dire que le Dasein au-monde est sous le mode de la préoccupation et de la sollicitude. Autrement dit de l'assistance.

La préoccupation est selon Heidegger l'attitude de l'être-là vis-à-vis des choses. Elle est ici le commerce du Dasein avec les outils. L'outil constitue un réseau de communication du Dasein avec les autres. Car il s'insère dans le système de renvois signifiants permettant de nous mettre en relation indirecte avec l'autre :

*« L'art, même le plus réaliste, communique ce caractère d'altérité aux objets représentés qui font cependant partie de notre monde. »<sup>87</sup>*

En se préoccupant des choses, le Dasein, l'existant les comprend. Cette compréhension favorise cette relation avec les autres puisqu'elle est ouverture au monde. Mais ici, le monde dont il est question, dont l'existant est préoccupé est le monde ambiant. C'est-à-dire le monde de son activité, de son travail. Ainsi donc, Heidegger a conçu que l'ouverture de l'être-là avec-autrui signifie que la compréhension d'être de l'être-là inclut la compréhension d'autrui. En s'ouvrant au monde ambiant, on s'ouvre également à un "étant à-portée-de-la-main", c'est-à-dire à un outil avec des renvois dans l'univers, autrement dit dans le monde. Pour marquer cette inséparable relation de l'être-avec-autrui, Heidegger a pris le monde ambiant comme lieu de son élucidation. Car pour lui, le monde ambiant, de la préoccupation constitue des outils capables de rendre manifeste ce lien de l'être-avec-autrui :

*« Le champ le long duquel nous nous promenons est propriété de tel ou tel qui le cultive convenablement ou non ; le livre que je lis a été acheté chez un libraire ou reçu de quelqu'un, etc. le bateau ancré à la côte renvoie en lui-même à quelque ami qui s'en sert pour ses excursions, ou, « inconnu » à quelque étranger. »<sup>88</sup>*

Par là, on remarque qu'autrui est coprésent dans tous les outils que nous usons, dans les choses du monde ambiant, c'est-à-dire le monde de la préoccupation. Car les objets au milieu desquels l'étant humain se trouve sont disponibles pour moi et pour autrui. Cette disponibilité des choses du monde commun entre moi et autrui montre qu'il existe une relation indispensable. Cette relation ou cette découverte des autres ne se réalise directement, n'est pas un face à face, mais en liaison avec le monde auquel l'existant est préoccupé. C'est à cette condition que Heidegger déclare que

---

<sup>87</sup> Emmanuel (LEVINAS), De l'existence à l'existant, De la revue Fontaine, Paris, 1947, P. 84.

<sup>88</sup> Heidegger (MARTIN), Etre et Temps, Gallimard, Paris, 1985, P. 149..

*« Les autres se rencontrent à partir du monde auprès duquel l'être-là prévoyant et préoccupé demeure essentiellement. »<sup>89</sup>*

Il suffit de voir un outil, c'est-à-dire un outil d'un quelconque ouvrage pour découvrir l'autre. Il s'agit ici du rapport de l'un avec l'autre. En terme heideggérien, on appelle "l'être-l'un-avec-l'autre". C'est-à-dire que l'être-là semble être seul mais il entre en relation avec autrui à partir des outils : parler d'outils, c'est inférer l'existence des autres, conçu Steiner en commentant Heidegger. En ce sens, la description du monde ambiant révèle l'autre de plusieurs manières. Une trace de coupe-coupe découverte par exemple en pleine forêt sur un arbre nous fait penser à quelqu'un qui y traversait. Aussi faudrait-il ajouter que le monde de la préoccupation est un lieu où apparaissent les autres. Cette découverte de l'autre en fonction des ustensiles, c'est-à-dire des objets de maniement est favorable à partir de la vue que l'existant en prend. Autrement dit c'est la circonspection, la vue qui vise ces outils. Mais comme l'être de l'autre rencontré à l'intérieur du monde ambiant n'a pas le mode d'être de l'outil disponible, mais aussi celui d'un être-là, cet étant n'est pas l'objet d'une préoccupation, mais d'une assistance. Qu'est ce que donc l'assistance ?

Comme on l'avait soulignée au début, l'assistance, c'est la préoccupation vis-à-vis des autres. Il s'agit d'une relation de face à face à l'autrui. Elle ne comporte pas d'intermédiaire. On se préoccupe de l'autre, on se soucie de lui. C'est ainsi que Heidegger parle par exemple de l'« assistance sociale ». Pour la préciser, il dit qu'elle est ou qu'elle se fonde sur la constitution ontologique du Dasein comme être-avec-autrui.

L'être ne demeure pas seul dans le monde. Il est dans le monde auprès des autres être-là. Il entretient des rapports, soient positifs soient négatifs avec ses semblables. Heidegger les nomme "assistance" ou "sollicitude". Ce terme désigne les différentes formes ou comportements envers les autres aussi bien l'indifférence et la haine que l'amour et les prévenances. Dans la relation d'être-avec-autrui, l'assistance signifie un existentiel sinon un mode d'être constitutif de l'ek-sistance du Dasein montrant les différentes capacités ou comportements que l'être-là, le Dasein a à déployer envers les autres :

*« Qu'on soit pour le prochain, contre le prochain ou sans prochain, qu'on lui soit indifférent, sont autant de modes possibles de l'assistance. »<sup>90</sup>*

L'assistance a ici deux aspects distincts : négatif et positif. Dans le premier cas, c'est-à-dire l'aspect négatif, l'être-là ne porte aucun intérêt pour les autres. Il s'agit par là d'un mode déficient de l'être-en-commun. De là, il y a manifestation de l'hypocrisie, il y a dissimulation ou d'autres

---

<sup>89</sup>Heidegger (MARTIN), *L'Être et le Temps*, P. 150.

<sup>90</sup>Heidegger (MARTIN), *L'Être et le Temps*, P. 153.

moyens particuliers pour s'approcher de l'autre. Ici, on pourrait dire qu'il n'y a pas de salut pour autrui, selon les termes de Levinas. C'est une assistance défavorable.

Dans le second cas, l'assistance se veut fructueuse puisqu'elle consiste à considérer l'autre en tant qu'existant. Cette fois, c'est une attitude qui demande un effort soutenu. Selon Heidegger, le minimum qui permet de saisir la valeur de l'autre, c'est de le regarder comme un existant, un Dasein comme moi. C'est une assistance accompagnée de reconnaissance. Là au moins l'autre a la possession de soi-même, il est estimé. On ne cherche pas à le duper, mais on prend souci de lui : « *Mais le souci d'être de l'être-là humain porte aussi le souci pour l'autre homme,...* »<sup>91</sup> C'est dans cette manière que Levinas conçoit l'autre comme le miroir pour se miroiter. La relation pour moi et pour autrui est reconnue comme une relation de communion. C'est-à-dire que le Dasein dans son existence partage le même lieu ou la même résidence que les autres. Le monde est le lieu de cette communion, de cette rencontre mutuelle. Ce qui fait donc que cette relation s'étend ou se découvre dans la solitude de l'un ou de l'autre. Qu'est ce que donc la solitude dans cette relation de l'homme à son semblable ? Constitue-t-elle un obstacle des rapports humains ? Selon Heidegger,

*« Etre seul est encore un mode déficient de l'être-avec-autrui, car la possibilité est la preuve de cet être-avec-autrui.... Car l'autre ne peut faire défaut qu'à et pour un être-avec-autrui. »*<sup>92</sup>

La solitude ici a un sens négatif, mais elle permet à l'être-là de ne pas commettre l'irréparable à son voisin, car il y a une distance qui sépare les deux consciences. Malgré ce distancement, cet écart, cette négation de l'autre, l'existant ne peut échapper à cette liaison, à cette communion car il vit aussi le même monde et inversement. La présence de l'un interpelle celle d'autrui. Mais on pourrait concevoir qu'il y a une solitude qui favorise ou qui enrichit et soi-même et les autres. En effet, chez Heidegger, la solitude ne revêt pas de coloration négative puisque être seul avec soi-même, c'est se trouver, parvenir à soi-même, se posséder, c'est être en chemin vers soi-même. Car toute véritable solitude est une démarche qui me rapproche de moi, me permet de me prendre en charge. La communion et la solitude s'opposent mais n'annuleront jamais cette relation d'altérité. C'est-à-dire avec l'existence des autres. Autrement, on pourrait dire avec Sartre que les libertés interindividuelles se déterminent. Ma liberté est solidaire de celle d'autrui. La conception sartrienne de la relation de l'homme à son semblable devient manifeste comme chez Heidegger selon qui l'être au-monde est un être-avec-autrui. Personne ne peut s'échapper à la relation de son égo. Cependant, Sartre comprend que l'autre constitue un menace pour moi, il est celui qui m'aliène, mais il est aussi indispensable à mon existence. De ce fait, aucune liberté,

<sup>91</sup> Emmanuel (LEVINAS), *Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991, P 210.

<sup>92</sup> Heidegger (MARTIN), *l'Être et le Temps*, Gallimard, Paris, 1964, P. 152.

surtout la liberté de l'homme n'a de fondation, de complexité que par sa relation étroite à celle d'autrui. Car l'homme est un être toujours avec l'autrui, un être toujours aliéné par son semblable. Donc sa liberté est aussi aliénée, de même que son existence. Ce processus nous amène à dire que le Dasein et les autres Dasein, qui possèdent à leur tour son mode d'être sont au-monde comme deux totalités qui se complètent bien qu'ils s'opposent. Cela est donc « la merveille des relations sociales » selon Levinas.

Dans le rapport de Dasein à Dasein, Heidegger relève une attitude à éviter. Pour lui, il faut distinguer "l'être pour autrui" et "l'être pour des choses sous-la-main". Dans l'être pour autrui, l'autre étant est au même mode d'être que le Dasein, il est ouvert aussi au monde que ce dernier. Tandis que dans l'être pour des choses sous-la-main, il n'y a pas de réciprocité d'ouverture, les choses appartiennent au Dasein pour être comprises, elles subsistent. Ainsi : « *Dans l'être avec et pour les autres est donc contenu un rapport de Dasein à Dasein.* »<sup>93</sup>, un rapport qui va dans le sens mutuel. Dans cet ordre d'idées, la problématique est de savoir : comment l'être-là, par ses rapports qu'il a avec les autres étants existants se comporte-t-il ? Jouit-il de son existence authentique ?

En principe, l'analyse précédente nous a fait comprendre que c'est dans la préoccupation du monde ambiant que les autres entrent en rapport comme ce qu'ils sont, ils sont ce qu'ils font. Dans ce monde commun, le Dasein est pris par l'autre et il cherche à prendre une distance de lui. Il a donc le caractère de distancement. Le pourquoi de ce distancement est que ce mode d'être-l'un-avec-l'autre, ce mode quotidien implique que

*« Le Dasein, en tant qu'être-l'un-avec-l'autre quotidien, se tient sous l'emprise d'autrui. Ce n'est pas lui-même qui est, les autres lui ont ôté l'être. »*<sup>94</sup>

Ce qui vaut selon Heidegger est l'appartenance de soi-même aux autres. C'est en fait la domination. En l'occurrence, l'existant qu'est l'homme, l'être-là est dans la quotidienneté. Finalement, la quiddité, c'est-à-dire le "qui" du Dasein ne se définit pas car le Dasein s'est incorporé ou dissout dans l'autre : l'autre est un doublet du soi-même et des autres existants : c'est pourquoi il n'y a pas de définition précise du "qui". Mais pour ce philosophe de l'ontologie fondamentale, il le définit comme suit :

*« ...Le qui n'est alors ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. qui est le neutre, le on. »*<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup> Heidegger (MARTIN), *Etre et Temps*, Gallimard, Paris, 1960, P. 106.

<sup>94</sup> Heidegger (MARTIN), *Etre et Temps*, P. 107.

<sup>95</sup> Heidegger (MARTIN), *Etre et Temps*, P. 107.

Dans cette optique, le Dasein est réduit à l'anonymat, c'est-à-dire le sans nom. Aussi, faudrait-il le comprendre comme bavardage. Son être propre est le "on", c'est-à-dire l'inauthenticité. Il a fui ses responsabilités ; sa vie est celle de tout le monde, car le "on" décharge ainsi à chaque fois le Dasein en sa quotidienneté. C'est donc une perte de soi du Dasein dans les autres. Ce pronom impersonnel désigne de prime abord le plus souvent un mode d'être constitutif existentiel de l'être humain avec l'autre. S'il paraît ainsi comment le Dasein se présente-t-il lui-même ? Réside-t-il dans son être ?

La simple vue ne suffit plus pour s'assurer de la vérité la plus profonde de l'homme : l'être-avec-autrui, c'est-à-dire le Dasein en relation avec sa société, ses institutions, son organisation culturelle de la vie, son environnement habituel. Il ne jouit pas de sa liberté, car face aux autres, il n'est pas lui-même. La mêmeté, le fait d'être à la fois soi-même est dépourvue de sens. La raison pour laquelle Heidegger a tiré la conséquence suivante :

*« Ce qui revient à dire aussi que la mêmeté propre au soi-même existant authentiquement est séparée ontologiquement par un abîme de l'identité du Moi tel qu'il se maintient dans la multiplicité des vécus. »<sup>96</sup>*

Tout ceci pour dire que l'authentique essentiel ne se révèle pas de prime abord. Ainsi, l'être-avec-autrui, l'un-avec-l'autre ne peut être conçu positivement.

En somme, comme la préoccupation, l'assistance est aussi un terme existentiel assurant à son tour cette relation insigne de l'être de l'homme avec son entourage, les autres moi qui coexistent. C'est dans et à travers cette coexistence où il y a une dépossession de soi de l'être-là puisqu'il est réduit en un être un avec autrui. Le "on" conçu comme la foule anonyme constitue un obstacle de saisir un Dasein dans son existence authentique. Comment peut-on saisir son propre être dans cette perspective ? On dirait donc que si l'être n'a de sens que dans l'existence, cette dernière doit être authentique. En ce sens, elle pourrait garantir une ontologie véritable.

### **I. 1. 3. Dasein et souci.**

L'enquête sur l'être-avec-autrui nous a fait comprendre que l'existant dénommé être-là est déchu de lui-même à l'intérieur d'un monde où autrui, le monde, les étants à-portée-de-la main lui ont volé son être. Conscient de cette perte de soi, le Dasein est en ce sens à la quête de son authenticité. Dans cette perspective, le souci comme être du Dasein est une structure révélatrice de son être. Car l'existence en tant que facilité le suppose.

---

<sup>96</sup> Heidegger (MARTIN), *Etre et Temps*, P. 109.

L'existence n'est possible que par le souci. Ce dernier met au jour l'être d'un être-au-monde. De par cet aperçu, Georges Steiner affirme d'une manière anticartésienne que : « *je me soucie de, donc je suis* »<sup>97</sup>. Avec lui, exister, c'est se soucier de. L'être du Dasein réside dans le souci, Heidegger en conclut que le souci est l' « *état d'être originel* » du Dasein s'efforçant vers l'authenticité.

En effet, l'homme, en tant que souci, se trouve devant deux modes d'existence différents selon Heidegger : l'authenticité et l'inauthenticité. Dans ce premier cas, la vie authentique de l'existant n'est pas une vie de confort. Il s'agit d'une vie qui est conforme à la compréhension de l'être. Dans l'autre cas, il s'agit d'une vie inauthentique dans laquelle l'être est voilé. C'est une vie menée par le « *on* », le général, l'indéterminé. Ici pour dire que l'essence de l'homme n'est saisissable que là où l'être est manifeste, dévoilé. Car en se saisissant, l'homme saisit également ses propres possibilités, il est donc en avant de lui-même.

Etre en avant de soi, c'est se projeter, se choisir. En ce sens, le souci se veut être une "prise de responsabilité" de son être, c'est-à-dire que le Dasein se veut être propre ou non propre (authentique ou inauthentique). Cette manière d'être du Dasein peut s'expliquer par le fait que celui-ci est un être déjà dans le monde comme préoccupation et sollicitude. L'être d'un existant au monde est saisi par une capacité d'aller au devant de lui-même dans cet être, se projeter en avant dans le monde où les autres étants qui n'ont pas son mode d'être sont donnés à la préoccupation. Le projet constitue sa structure ontologique permettant à l'existant de récupérer son être véritable, de se découvrir comme un être dont son essence est dans des projets continus. Car l'homme n'a pas d'essence fixe, c'est-à-dire préétablie, mais dès son être au-monde, c'est-à-dire depuis sa facticité, il est déjà un projet perpétuel. Ce sont ces projets qu'il se fait qui lui permettent de rejoindre son être mais aussi de prendre souci des autres.

Dans son « être-avec », le souci pris au sens de préoccupation montre le privilège de l'homme par rapport aux autres étants. Il est le seul étant qui a la compréhension attentive de l'être des étants rencontrés dans le monde. Cette rencontre se réalise par l'usage des matériaux de notre pratique quotidienne. Ce sont des ustencils et de nombreux outils utilisés dans la vie. En d'autres termes, l'homme soucieux est capable de répondre à son être par son attitude vis-à-vis des objets du monde. Pourquoi cette attitude vis-à-vis des objets mondains ? On a vu que chez Heidegger, le souci est une prise de conscience de l'homme de son être en faute, c'est-à-dire conscient d'être le fondement non choisi de son existence. Pour se rencontrer, se choisir et se procurer d'une essence véritable, l'être (le souci), par son appel, nous demande d'améliorer notre vie de tous les jours.

---

<sup>97</sup> Georges (STEINER), MARTIN Heidegger, Champs Flammarion, Paris, 1987, P. 133.

Dans cette perspective, le souci, en tant que préoccupation peut être synonyme de travail. C'est la raison pour laquelle Heidegger conçoit que

*« L'exister factuel de l'être-là n'est pas seulement, d'une manière générale et indifférente un savoir-être-au-monde frappé de dérélliction, il est aussi, et toujours déjà, pris par le monde de ses préoccupations. »<sup>98</sup>*

D'une certaine logique, la préoccupation comme souci de l'existant est une compensation de son sentiment d'être toujours en faute. Car pour notre auteur l'homme soucieux, prit conscience de son manque de foyer, de son fondement négatif (sans choix), veut compenser cette lacune par des préoccupations, des projets pour son authenticité. Comme l'être-là n'est pas au monde la seule entité mais avec d'autres existants ayant son mode d'être, il a aussi un certain souci envers eux. Par là, le souci ne se définit pas de la même manière : d'une part, il est préoccupation, le Dasein s'occupe des choses, des étants subsistants (intramondains). D'autre part, il est assistance, le Dasein s'occupe des existants, de ses semblables. En l'occurrence, selon Heidegger, le souci est à la fois préoccupation et assistance. Le souci différencie l'homme de tout objet subsistant ou inerte. Car l'homme n'est pas une pure et simple présence. Comme tel, il a le souci de son environnement et de lui-même. Autrement dit l'homme est souci. C'est puisqu'il est le Dasein qu'il a le souci. De par cette constatation, le Dasein est caractérisé et qualifié par son ouverture au monde, à l'autre et à lui-même. Pourquoi donc l'homme est-il conçu comme souci ?

Selon Heidegger, lorsqu'on réfléchit sur soi-même, on pense à ses intérêts, à ses inquiétudes. Et tout cela forme ce qu'on appelle en terme heideggérien un « *souci* ». Aussi faut-il voir que le plus souvent, le Dasein comme il n'est pas seul étant dans le monde et le seul étant qui constitue le monde, il ne peut plus se soucier seulement de lui-même mais aussi des autres. Là pour ainsi dire que le souci comprend selon Heidegger, soi-même et les autres étants hors de soi. Au moment où notre souci s'amplifie, notre existence se manifeste à nous. C'est-à-dire que notre Dasein se révèle à nous. Pour cela, le souci en tant qu'être « *Déjà-en-avant-de-soi dans (un monde) en tant qu'être-auprès (de l'étant que l'on rencontre dans le monde)* »<sup>99</sup> donne au Dasein la conscience de son existence.

En effet, prendre conscience de son existence, c'est prendre en main son essence, son être, son Dasein. C'est-à-dire l'humain qui est en nous. D'une manière autre, c'est fuir devant le « on », l'inauthenticité et se sentir chez soi. Sur ce, le souci peut se définir comme une anticipation de soi-même ou une tension vers ce qu'on a à être. Par le souci, s'efface l'étrangeté, la facticité voire même la dérélliction (cet état d'abandon de l'existant). Car il donne un sens à la vie de l'homme.

<sup>98</sup>Heidegger (MARTIN), *L'Être et le Temps*, P. 235.

<sup>99</sup>Heidegger (MARTIN), *Être et Temps*, PP. 176-217.

C'est-à-dire que le souci donne l'impression d'exister avec une certaine plénitude dans le temps. Cet effacement ou cet apaisement de cette étrangeté et de la facticité existentielles n'est possible que par le « là » ou le « ek » de l'existence désignant selon Heidegger l'éclaircie de l'être. Il y a par là l'idée d'assumer. Ici, le Dasein comme souci prend en charge son existence, son être-jeté, cet état de fait. Cet être déjà-là assume cette existence à partir de son caractère ek-statique. Pour dire que le souci que l'existant se détermine se déploie suivant l'extase de l'existence. De surcroît, le "souci" et le "là" de l'être-là s'interpellent existentiellement puisque sans le "là", c'est-à-dire l'ouverture ou l'éclaircie de l'être, il n'y aurait pas de souci. Et sans le "souci" le Dasein serait enfermé, il n'y aurait plus de possibilités possibles car exister, c'est prendre souci de son être-jeté, pourrait-on dire. Pour Heidegger, il affirme comme suit :

*« En tant qu'ek-sistant l'homme assume l'être-le-là, lorsque en vue du « souci », il reçoit le là comme l'éclaircie de l'être. »<sup>100</sup>*

Le souci suppose en ce sens l'éclaircie de l'être dans la mesure où pour Heidegger tout souci est toujours souci de l'être. Autrement dit le souci est donc préoccupation de l'être, c'est-à-dire de l'existence. A ce propos, le souci et la préoccupation forment une seule et même entité pour l'homme. L'existence de l'homme n'est qu'une réponse à son souci dans la mesure où en elle l'homme est toujours occupé et soucieux. Le souci semble être dans l'analytique du Dasein la synthèse des trois structures à savoir l'être-jeté (la facticité, la déréliction), l'existence et l'être-auprès-de ou l'être-avec. Ces composants renferment le tout de l'être de l'homme et en constituent son essence. Dès son être-déjà dans le monde, le Dasein est appelé à être dans une telle constitution. A ce niveau d'analyse, Heidegger met au jour l'être de l'être-là en le structurant de cette manière :

*« L'être du Dasein est le souci. Il comprend en soi la facticité (être-jeté), l'existence (projet) et l'échéance. »<sup>101</sup>*

Cette structure, le souci, est une détermination existentielle du Dasein lui permettant de rejoindre son être. Pour cela, le Dasein, pour trouver son fondement, doit se projeter vers les possibilités où il est jeté où il est déjà. C'est en relation avec le soi-même en tant que souci qu'on doit poser le fondement du Dasein en tant que projet. Comment pourrait-on poser un fondement du Dasein dans un monde où il est comme un fait, un être étranger, abandonné à soi-même ?

Il a été souligné clairement que le Dasein a une certaine transcendance lui permettant de surmonter cette facticité, cette étrangeté et sa perte de soi dans les autres, le monde. Sur cette

<sup>100</sup> Heidegger (MARTIN), *Lettre sur l'humanisme*, P. 67.

<sup>101</sup> Heidegger (MARTIN), *Authentique, Etre et Temps*, P. 205.

condition d'être comme fait ou étranger de soi-même, le Dasein est comme un fondement nul. La nullité ou le vide d'essence se complète par cette transcendance. La transcendance ici est cette manière d'être selon Heidegger "en-avant-de-soi-dans-l'être-déjà-dans-un-monde propre au Dasein". En-avant-de-soi implique l'idée que le Dasein n'est pas dans une fixité, dans une immobilité. Certes, étant déjà dans un monde, il s'y rapporte, le transcende en le dominant par ses projets. Par les projets qu'il se fait, le Dasein révèle son être. Sur ce point, l'essence du Dasein étant l'existence comme projet. L'existant se découvre dans les projets, il marque son être et barre cette nullité ou ce vide de sens. Il s'agit par là d'une affirmation de soi du Dasein. Il pose ses propres valeurs, il se dévoile lui-même. Il est devenu authentique.

Le Dasein, en existant, doit faire face à ses possibilités pour prendre en charge son 'être-jeté et poser son essence. En d'autres termes, c'est assumer une existence dans la dérélition. C'est justement se projeter afin de saisir une possibilité, de se rapporter à l'être. On remarque que dans la pensée existentielle, c'est-à-dire dans l'explicitation de la pensée de l'être par ses multiples structures, le souci est ce qui rend possible la saisie plus claire de l'existence et des rapports inséparables de la facticité et de l'échéance. S'il en est ainsi, le souci (sorge) est aux yeux de Heidegger ce qui tisse toute relation possible à l'être :

*« L'expression « souci » désigne un phénomène ontologico-existential fondamental, qui néanmoins n'est pas simple en sa structure. »<sup>102</sup>*

C'est une structure complexe puisqu'elle est déterminée par l'être- en-avant-de-soi-dans- l'être-déjà-dans...-comme être-auprès...C'est la raison pour laquelle on ne peut pas la qualifier d'une structure simple. Elle est l'unité de toutes les autres structures du Dasein. Aussi faut-il comprendre que depuis son existence, l'existant est inséparable de ces structures déterminant son être.

Pour assumer la complexité de son existence, l'homme se fait souci. En se souciant, il est libre car il est le responsable de son être. Le souci lui dévoile toutes ses possibilités. Ainsi conçu, le souci soutend et nécessite la possibilité de l'être libre. C'est après avoir pris conscience de l'étrangeté ou de la situation d'être-jeté que le Dasein cherche à être libre. Pour une certaine logique, on pourrait dire que l'homme insouciant et l'homme insoucieux ne peuvent pas être libres. De la même manière ils ne peuvent pas avoir la possession de leur être. Pour cette raison, Heidegger en conclut que le souci est l'état d'être originel de l'être-là s'efforçant vers l'authenticité.

---

<sup>102</sup> Heidegger (MARTIN), *Être et Temps*, Gallimard, Paris, 1985, P. 151.

Comme souci, le Dasein est à l'écoute de l'être. Car il appartient au Dasein d'être ou d'avoir une entente de l'être. L'être s'adresse à l'être-là, il se donne à lui à partir du « là » qui est l'éclaircie. Heidegger souligne qu'il n'y a d'être que pour autant qu'est l'être-là. Jusqu'à ce point, l'expérience de l'existence dans son ensemble structurel, à savoir tous les différents modes relatifs au dévoilement de l'être montrent que c'est l'homme qui est le lieu de la manifestation de l'être. C'est lui qui parle de l'être, qui en fait l'expérience. Cette idée est bien mise en exergue dans Etre et Temps de Heidegger lorsqu'il conçoit que

*« L'homme est le berger de l'Etre. C'est cela exclusivement que Sein und zeit a projet de penser lorsque l'existence extatique est expérimentée comme souci. »<sup>103</sup>*

Si l'existence extatique est mise en évidence dans cette démarche, c'est parce qu'elle inclut une détermination de la temporalité (le passé ou l'avoir-été, le présent et l'avenir). En ce sens, la temporalité est conçue par Heidegger comme « *sens ontologique du souci* ». Là, pour dire que le souci va ensemble avec les trois extases du phénomène de temps. Nous pouvons entendre par là que dans le souci le Dasein est en-avant-de-soi, il se projette dans l'avenir, dans le ne pas encore. Cet en-avant-de-soi n'implique pas seulement que l'existant ne prend pas en charge son passé, le vécu. Au contraire, il est cette totalité, c'est-à-dire cette effectivité momentanée des vécus apparaissant et disparaissant les uns après les autres. Il est son passé, son présent et son avenir qui constituent son commencement (la naissance) et sa fin (la mort). Au fond de tout cela, l'existant en tant que souci est "l'entre-deux". Par conséquent, le souci est lié à la temporalité dans la mesure où cette dernière comprend dans son effectivité le déroulement de la vie humaine. Et quand l'existant se soucie, c'est un souci pour cette totalité, c'est-à-dire sa vie toute entière qui est cette extension, cette mobilité permanente dans laquelle il se réalise. C'est de cette façon qu'on pourrait dire que le souci entre dans le phénomène du temps en suivant ses trois extases :

*« La mobilité de l'existence n'est pas le mouvement d'un sous-la-main. Elle se détermine à partir de l'existence du Dasein. »<sup>104</sup>*

L'existence humaine pourrait être conçue ici comme l'horizon sur lequel se manifestent et se déroulent les trois dimensions de la temporalité. De cette guise, le souci trouve son fondement possible de son unité dans la temporalité, raison pour laquelle dans l'analytique existentielle de Heidegger, celle-ci (la temporalité) est son sens ontologique.

Dans le projet, le Dasein se rapporte à des possibilités futures. Sur ce, le souci pourrait se définir à partir d'un avenir. Le « *en-avant* » est un terme existentiel désignant une manière d'être

---

<sup>103</sup> Heidegger (MARTIN), Lettre sur l'humanisme, Aubier-Montaigne, Paris, 1964, P. 14.

<sup>104</sup> Heidegger (MARTIN), Etre et Temps, Gallimard, Paris, 1985, P. 266.

de l'être-là impliquant l'idée que l'avenir rend possible le souci. Il a le souci de son avenir, le Dasein se crée, s'imagine des possibilités. On peut dire de cette façon qu'il est un projet à venir, un projet selon Heidegger dans le « *plus tard* ». La temporalité du souci est tout à la fois dans le « *plus tôt* », dans le présent, le maintenant et le « *pas encore* » y compris le « *déjà* ». Cependant, dans la mesure où le "maintenant", c'est-à-dire l'"instant" est le sommet, le lieu commun des deux autres dimensions, il permet à l'existant de rendre présent, de se présenter des possibilités passées aussi des possibilités à venir. Cela est possible à partir de l'existence en tant qu'ek-statique. Le souci va en fonction de caractères horizontaux (extatiques) de la temporalité existentielle :

*« C'est seulement parce que le souci se fonde dans l'être-été que le Dasein peut exister comme l'étant jeté qu'il est... Aussi longtemps le Dasein existe facticement, il n'est jamais passé, mais il est bel et bien toujours déjà été au sens du « je suis-été ». et il ne peut être qu'aussi longtemps qu'il est. »<sup>105</sup>*

A partir de cette assertion, on voit se développer le sens de l'existentialité en relation avec la temporalité révélant le sens du souci. Si le Dasein est compris dans cette recherche comme souci, c'est parce qu'il est l'étant qui prend en charge l'effectivité de son existence et assume le « *là* » de son être. C'est dans et à travers cette assomption que l'existant entre dans la compréhension de l'être. La temporalité conçue comme telle se détermine à partir de ses extases et rend possible l'existence. C'est ainsi que nous pouvons saisir ou appréhender que souci, le Dasein et la temporalité se déterminent : le souci est le sens de l'être, du Dasein, la temporalité est à son tour le sens ontologique du souci. Ces deux constitutions déterminent à leur tour le Dasein (l'être). Mais comme il existe d'autres existentiels qui peuvent assurer aussi la révélation du sens de l'être, il s'avère important de ne pas les mettre à l'écart dans notre travail.

---

<sup>105</sup> Heidegger (MARTIN), Etre et Temps, Gallimard, Paris, 1985, P. 255.

## Chapitre II. Le pouvoir-être-propre du Dasein.

### II. 2. 1. L'angoisse comme saisie de l'être de l'homme.

Comme le souci, l'angoisse est une détermination ou une structure ontologique du Dasein. Par sa situation d'être-jeté, abandonné, dans une existence où il n'est pas le fondement, l'angoisse met en question la subjectivité même du Dasein. Autrement dit, elle permet de saisir l'intime être de l'existant. La problématique est donc de savoir dans quelle guise l'angoisse pourrait-elle constituer une saisie de l'être ? Si elle est une structure fondamentale et déterminante de cet existant qu'est l'être-là, elle apportera donc un élément de réponse dans notre recherche sur la question du sens de l'être. Quant à savoir l'objet de l'angoisse, le cours de notre développement nous le révélera.

En effet, l'angoisse peut se définir comme une disposition fondamentale constituant un contre mouvement par rapport à la déchéance et révélant le souci comme être d'un être-là. Heidegger la définit comme sentiment du néant ou de liberté dans la mesure où elle met toujours le Dasein à lui-même. Car dans ce néant, il n'y a pas de support, quelque chose auquel le Dasein se représenterait comme objet, mais il est lui-même cette angoisse. On pourrait remarquer que ce que cette disposition met au jour est le pur fait d'exister. C'est-à-dire le fait d'être-déjà-là comme un fait.

Dans l'intension de pénétrer jusqu'à la saisie authentique du Dasein, il semble mieux nous débarrasser de deux attitudes ou comportements du Dasein : l'identification au « *on* » et au « *monde* » de la préoccupation. Chez Heidegger, ces deux comportements manifestent quelque chose comme « *Une fuite du Dasein devant lui-même comme pouvoir-être-soi-même authentique* »<sup>106</sup>.

Ce phénomène de fuite nous permettra, ou nous servira un point de départ de cette recherche. Pour ce faire, l'angoisse est distinguée radicalement de la peur même si une parenté phénoménale de l'une et de l'autre est manifeste lorsqu'on appelle angoisse ce qui est peur et peur ce qui a le caractère de l'angoisse. Cette distinction a fait que l'angoisse n'est rien de déterminé tandis que le devant quoi de la peur est un étant intramondain. L'angoisse finalement n'est pas la peur sinon elle serait déterminée par un étant à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde.

À l'intérieur du monde où l'existant est sous la dictature du « *on* », et, est préoccupé, il existe un sentiment d'échéance auquel le Dasein est de lui-même. Ce sentiment d'échéance implique l'idée d'une fuite devant lui-même. Fuir devant lui-même, c'est ne pas se sentir dans son

---

<sup>106</sup> Heidegger (MARTIN), *Etre et Temps*, Gallimard, Paris, 1985, P. 144.

propre être. Pour comprendre cette fuite échéante du Dasein devant lui-même, Heidegger ne l'a pas séparée de l'être-au-monde. C'est-à-dire que l'être humain est déjà au-monde, il est absorbé par lui et par les autres. Le Dasein n'est en ce sens en face de son existence. Il est détourné par le « on » et le « monde » de la préoccupation.

Il a été affirmé que l'être-au-monde est angoisse. Car selon notre auteur, le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel. Si on pose que l'angoisse n'est rien de spécifique, alors une telle condition nous révèle l'idée que l'angoisse est identique au néant, au rien, mais ce rien n'est pas un vide de contenu. On pourrait interpréter à propos de ce néant que l'objet de l'angoisse c'est l'existant lui-même. Il est à la fois le menaçant et le menacé, l'oppressant et l'oppressé. Cette oppression, cette menace ne peut pas constituer une négation à l'existence humaine puisque selon Heidegger, avec l'angoisse, on n'est pas menacé dans son existence mais comme existence. Ici, il y a la notion de purification, c'est-à-dire que l'angoisse purifie l'homme, l'impose son authenticité et l'ouvre originellement et directement le monde comme monde. Dans l'angoisse, tous les objets du monde (l'à-portée-de-la-main et sous-la-main) sont réduits au néant. Donc, c'est l'être du Dasein qui est rendu manifeste, libre et seul dans son existence :

*« 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 du se-choisir-et-se-saisir-soi-même. L'angoisse place le Dasein devant son être-libre-pour (propensio in...) l'authenticité de son être en tant que possibilité qu'il est toujours déjà »<sup>107</sup>*

Nous pouvons extraire l'idée que l'angoisse crée et libère l'homme dans la mesure où son être lui appartient, il est libéré du on. Cette fois-ci, le Dasein se préoccupe de son être car le monde lui-même compris comme coprésence des choses ou ensemble familiarisé d'ustensiles s'est vidé de sens.

Gabriel Marcel rejoint Heidegger dans sa conception de l'angoisse conçue comme un rien. Pour lui, l'angoisse n'est pas quelque chose qu'on peut rencontrer quelque part. Ce qui nous assaille n'est pas ici et n'est pas là, puisqu'il n'y a d'ici et de là que dans une proximité définie par la préoccupation. De manière plus claire, la menace est partout et elle n'est nulle part... Elle est selon lui omniprésente. On peut relever dans cette analyse l'idée de la solitude. Celle-ci peut être expliquée par le fait que lorsque l'angoisse surgit, il n'y a point de recours, l'existant est seul. Seul pour assumer cette étrangeté, ce vertige selon Kierkegaard. Pour souligner ce néant, ce manque d'objectivité dans cette affection, Marcel a fait une comparaison entre l'anxiété et l'angoisse :

---

<sup>107</sup> Heidegger (MARTIN), *Etre et Temps*, Gallimard, Paris, 1985, P. 146.

*« (...) l'anxieux cherche à faire sortir de son anxiété en faisant quelque chose, serait ce en discutant avec lui-même, l'angoissé ne peut rien faire que se figer dans son angoisse, il est en quelque sorte paralysé »<sup>108</sup>.*

Chez Gabriel Marcel, l'angoisse n'a pas de coloration négative, mais elle révèle l'existence humaine. Ainsi, pour lui, le rien ou plus exactement "ce presque rien" c'est une propre possibilité abyssale, c'est-à-dire profonde.

A la différence de Heidegger qui détermine la notion de l'angoisse par le rien, le néant, Kierkegaard la détermine par le péché. C'est-à-dire que pour ce dernier, c'est en se sentant pécheur que l'existant éprouve l'angoisse, car il s'est senti coupable devant une transcendance infinie, Dieu. Heidegger n'est pas de ce point de vue car ce devant quoi de l'angoisse échappe à la localisation. En ce sens, Kierkegaard n'a pas su faire une distinction. On ressent qu'il y a peut-être une sorte de confusion de l'angoisse et de la peur. Sa conception de l'angoisse est sous un angle théologique.

Pour mieux comprendre cette affection fondamentale, l'angoisse, il faut l'écarter des notions comme : la peur, la joie, la tristesse etc. sur ces notions se dirige un objet se trouvant dans le monde. Le plus souvent, on dit objet de la peur, de la joie, de la tristesse, mais pour ce qui est de l'angoisse, c'est cette effectivité de "l'être-dans-le-monde" et ce qui angoisse, c'est le "Da" pur et simple qui menace. Si on essaie d'interpréter l'angoisse en terme husserlien, on pourrait dire qu'elle est en quelque sorte une réduction phénoménale. Car elle met ce qui est essentiel en évidence. Il s'agit ici d'une mise en lumière de la conscience pure. En plus, le Dasein ne se comprend pas à partir des réalités, d'un environnement habituel mais à partir de soi-même :

*« En faisant disparaître des choses intramondaines, l'angoisse rend impossible la compréhension de soi-même à partir des possibilités ayant trait à ces objets, et elle amène ainsi le Dasein à se comprendre à partir de soi-même, elle le ramène à soi-même »<sup>109</sup>*

La manifestation du rien est une relation à l'existence authentique. Ainsi, selon Gabriel Marcel, le rien qui met en exergue dans l'angoisse est une caractéristique de l'esprit, et il faut le comprendre comme processus créateur, comme activité. C'est de cette optique que nous pouvons comprendre que le rien de l'angoisse est une propre possibilité d'être-là. Il ne s'agit pas d'une situation à redouter, à craindre mais à affronter malgré sa pénibilité, car dès que l'angoisse est assumée, surmontée, l'être fini accède à l'existence authentique.

<sup>108</sup> Gabriel (MARCEL), *L'homme problématique*, Aubier-Montaigne, Paris, 1955, P. 82.

<sup>109</sup> Levinas (EMMANUEL), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris, 1994, P. 135.

Jusqu'ici l'angoisse comme affection fondamentale de l'être-au-monde nous révèle une relation étroite à l'être. Heidegger pose que si le rien peut être objet d'expérience pour l'homme, c'est seulement sous le monde de l'angoisse. Le rien de l'angoisse est identique à l'être, c'est aussi l'être qui est dévoilé. Cette philosophie de l'angoisse, si on pouvait le dire, cherche la vérité dans un horizon où l'individualité tient la primauté. Aussi faut-il comprendre que cette individualité, cette particularité nécessite des concepts existentiels à partir desquels l'existant dénommé être-là pourra nous devenir explicite. Cette vérité est, selon Edgar Morin, une interprétation des concepts fondamentaux comme l'angoisse, la solitude... Car l'existence en est déchirée. Ce philosophe affirme de cette guise que :

*« L'angoisse va devenir le grand détecteur, le sixième sens, avec lequel le philosophe de l'existence flaire son propre destin et sa propre mort. »<sup>110</sup>*

Ici, on peut relever la nécessité de l'angoisse dans la recherche ontologique dans la mesure où il n'y a pas mal de philosophes qui l'ont usé dans leurs analyses de l'existence. De ce fait, l'angoisse est un commun dénominateur aux philosophies comme celle de Kierkegaard, de Sartre et de Heidegger. Chez Kierkegaard, elle est (l'angoisse) détournée vers le salut, Sartre vers la liberté, Heidegger, lui il l'amarre à la mort.

Dans le premier cas, l'homme se sentant pécheur devant une transcendance absolue, est en ce sens, à la recherche du salut. Dans le second cas, l'existant est au monde sans son vouloir, destiné à y être en quelque sorte comme étranger. Conscient de cette étrangeté, il est frappé d'une angoisse, et c'est cette angoisse existentielle qui le suscite à la réalisation de sa liberté. C'est dans cette optique qu'on peut comprendre cette orientation de l'angoisse vers la liberté chez Sartre.

Dans le troisième cas, l'angoisse est liée à la mort. Car pour Heidegger l'être-là est là pour mourir. Il y a donc chez lui une identité de l'angoisse et la mort. Elles n'ont rien de spécifique entre elles. Edgar Morin conçoit que la mort va s'effectuer dans et par l'expérience vécue de l'angoisse.

A en approfondir l'analyse, l'angoisse serait donc d'une manière claire l'expérience du néant. Sa véritable réponse sera trouvée dans l'angoisse même, c'est-à-dire dans le néant même, l'identité à l'être même. Elle nous fait pressentir comme fondement de l'être puisque l'être semble être un néant. On pourrait déduire par là que l'être apparaît dans un lieu où le nihilisme ne cesse de se présenter. La disparition de tout étant est une apparition ou une manifestation de l'être et inversement. Cela ne veut pas dire que le Dasein doit disparaître pour que l'être se manifeste mais de dire que l'être en tant qu'il est manifestation de l'être-là dans son existence authentique n'est

---

<sup>110</sup> Edgar (MORIN), *L'homme et la mort*, Editions du seuil, Paris, 1970, P. 316.

saisissable que là où les étants intramondains n'exercent pas une influence sur l'existence. Le rien de l'angoisse est de cette façon une donnée ou une manière d'être d'un existant. Il s'agit d'une véritable existence car nous avons un pur Dasein qui assume, qui se rapporte à lui-même, même s'il existe une menace. Cette possibilité d'être soi-même de l'existant s'exprime à travers ce passage:

*« Dans l'angoisse tous les objets du monde et notre environnement lui-même apparaissent brusquement comme dénués de toute importance, deviennent dérisoires et s'effondrent dans une nullité absolue. Moi-même je me sens disparaître de la scène en tant que je me rapporte vers mon moi habituel fait de préoccupation, d'ambitions, de désirs journaliers... »<sup>111</sup>.*

Face à cela, l'existence est originairement étrangère, mais l'être-là a toujours déjà fui cette étrangeté dans une quotidienneté où il cherche à se sentir chez lui au monde. L'angoisse nie cette "pseudo familiarité" et affirme la radicale étrangeté de l'existence humaine par rapport au mode d'être des étants à l'intérieur du monde. Aussi, l'existant perd-il alors tout moyen de donner sens à son affection puisqu'il ne peut s'appuyer sur aucun contenu d'expérience passée ou habituelle. Il ne reste que le pur, la conscience nue, le pur fait d'être au monde, la facticité de l'existence et de l'impossibilité pour l'homme de s'y soustraire. Le Dasein est en ce sens reconduit au pur être-là. Englué dans cette affection qui apparaît être sans issue, l'homme cherche à se consoler à partir de divertissements.

Le divertissement est le contraire de l'angoisse. L'être humain peut fuir l'angoisse en faisant des distractions soit par le refuge dans la banalité, par l'engluement dans la quotidienneté, c'est-à-dire sous la domination conformiste et superficielle du on. Dans le divertissement comme dans la banalité, l'homme se sent esquivé, soustrait de cette enveloppe menaçante. De ce fait, toutes ces modalités particulières qui ont rapport avec la préoccupation pourront constituer des abris contre l'angoisse. Cependant, l'être-là n'est pas lui-même, il est inauthentique sans se rendre compte. Commentant la conception pascalienne de la distraction ou du divertissement, Gabriel Marcel affirme ainsi :

*« Distraction, divertissement au sens pascalien, ce sont là des aspects de l'existence inauthentique dans laquelle chacun de nous se dégrade sans même avoir le plus souvent conscience de cette dégradation »<sup>112</sup>.*

Dans cette condition, l'angoisse est de son côté le contraire de divertissement. Elle met à découvrir ce qui était soustrait dans la déchéance, c'est-à-dire l'être de l'être-là et affirme sa

---

<sup>111</sup> Gabriel (MARCEL), L'homme problématique, Aubier-Montaigne, Paris, 1955, P. 142.

<sup>112</sup> Gabriel (MARCEL), L'homme problématique, P.145.

véritable individualité. Car l'angoisse reconnaît ce que le divertissement s'épuisait à dissimuler. Elle ne constitue pas selon Heidegger, l'unique chance d'accéder à une existence authentique, elle constitue en outre l'affection fondamentale qui, sous la figure ou le caractère du rien révèle le sens de l'affection et par là, le sens ultime de l'existant comme être-au-monde.

Sur ce point, l'angoisse rend toute affection comme la joie en angoisse, car personne, nul existant ne peut transformer son angoisse et se représenter autre chose. Dans une atmosphère où tout est rien, un néant total. On est là soi-même dans un vide, en quelque sorte son juge et accusé. Autrement dit l'existant est dans une ambiguïté. Une telle ambiguïté pourrait être définie comme un dilemme dont l'homme est partagé. Il y a l'existence de la dialectique. Considérant les caractères dialectiques de l'angoisse, Kierkegaard dit ceci : « *L'angoisse est une antipathie sympathisante et une sympathie antipathisante.* »<sup>113</sup>

Il apparaît ici une contradiction, une dialectique qui n'existe pas sur deux pôles différents, mais elle s'exerce sur l'existant en relation avec lui-même. Ce qui épouvante ne peut venir que de l'angoisse même. Par conséquent, ce qui angoisse l'angoisse, c'est toujours l'angoisse. Ce qui angoisse l'angoisse manifeste selon Heidegger un "rien qui n'est nulle part" car s'il était quelque part, il serait quelque chose de déterminé.

Le développement de ce phénomène nous a révélé essentiellement la constitution du Dasein comme être-au-monde. L'angoisse apporte la possibilité d'une révélation privilégiée car elle isole. Cet isolement retire l'existant de sa déchéance et lui rend manifeste l'authenticité et l'inauthenticité. Ces dernières sont des possibilités de son être. Cette analyse de l'angoisse est une interprétation phénoménologique qui rend une manifestation explicite et authentique de l'être-là et de l'être lui-même. Si on essaie donc de répondre à notre interrogation sur la manière dont l'angoisse pourrait être une saisie de l'existant, cette réponse serait formulée ainsi : l'angoisse est révélatrice, elle est le processus sur lequel l'être humain est saisi dans son intime être. Elle rend authentique ce qui était sombré dans la déchéance. En un mot, elle révèle l'existence propre de l'être en tant qu'être-au-monde. Pour ce qui est de l'objet de l'angoisse nos analyses ne nous ont mis en évidence que le pur fait d'exister. L'existant est l'angoisse même. Chez Kierkegaard, l'angoisse est devenue noyau de toute vérité, communication véritable avec le péché, commente Edgar Morin.

Comme l'angoisse, l'être-pour-la mort est aussi un attribut du Dasein révélant un pouvoir-être propre de l'être-là. Le point suivant fera l'objet de ce dernier.

---

<sup>113</sup> Kierkegaard (SÖREN), *Miettes philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*, Gallimard, Paris, 1990, P. 202.

## II. 2. 2. L'être-pour-la mort.

L'être-pour-la mort est un existentiel qu'on ne peut pas perdre de vue dans l'analytique ontologique du Dasein. Si l'angoisse a permis de dégager l'être de l'existant, de lui révéler son propre être, la mort est aussi une possibilité d'être soi-même de l'être-là. Une telle possibilité n'est expérimentable en premier lieu, selon Heidegger, qu'à partir de la mort des autres. La mort est la possibilité de toutes les autres possibilités puisque le Dasein ne peut saisir son intégralité et sa signification que lorsqu'il en fait face ou selon Steiner lorsque son être-là est comme un « *ne plus-être-là* ».

Dans la pensée moderne domine l'expression « *l'être authentique est donc un être-vers-là-mort* ». Elle est l'expression parmi d'autres la plus citée et la moins comprise. Toute tentative de compréhension se fait d'abord à partir de l'expérience de la mort des autres car le Dasein est toujours avec autrui. Cette altérité lui permet de comprendre ce phénomène, mais d'une façon inauthentique :

*« La mort des autres nous confronte à ce remarquable phénomène d'être qui peut être défini comme la relève du mode d'être de l'étant en tant qu'être-là par un ne-plus-être-là. »<sup>114</sup>*

Ici, Steiner rejoint Heidegger sur la manière dont l'expérience de la mort se fait quotidiennement, non par la mienneté mais par celle d'autrui. C'est une expérience ordinaire, d'où une compréhension aussi ordinaire.

Dans cette remarque, cette compréhension, c'est toujours la mort des autres qui est expérimentable sur le mode du « *on meurt* ». Il y a dans cette compréhension une dissimulation de la mort. On ne meurt pas soi-même, mais le « *on* » qui n'est pas quelqu'un de déterminé. Cette dissimulation est bien explicitée dans l'analyse de Heidegger lorsqu'il écrit :

*« La vie publique où prend place l'être-en-compagnie quotidien connaît la mort comme une rencontre qui se produit constamment, comme "cas de mort". Un tel, qu'il soit proche ou lointain, "meurt". Des inconnus "meurent" chaque jour à chaque heure. "La mort" se rencontre comme un événement bien connu qui se produit dans le monde. »<sup>115</sup>*

En ce sens, le « *on* » s'est déjà assuré d'une explicitation de cet événement. La conséquence qu'on a pu extraire de cette compréhension de la mort est qu'un jour on finit bien par mourir mais pour le moment nous-on demeure à l'abri. Aussi remarquons-nous clairement que dans cette assertion, il n'y a pas de sujet, d'être-là déterminé qui assume cette mort. Si nous

<sup>114</sup>Georges (STEINER), MARTIN Heidegger, P. 135.

<sup>115</sup>Heidegger (MARTIN), Etre et Temps, P. 307.

prenons cette expression de la conséquence « *nous-on demeure à l'abri* », la mienneté semble absente, c'est-à-dire que le Dasein ne fait pas sien la mort. C'est cette attitude, ce comportement qui fait dire que cet événement frappe sans doute le Dasein mais ne concerne spécialement personne. Selon cette opinion, cette explication publique, la mort frappe le "on", le trépas appartient au « on ». Finalement on meurt mais jamais soi-même, conçu notre auteur. Ainsi le Dasein se dissimule l'être-vers-la mort en ce qu'il a de plus propre. Le « on » augmente la tentation de se dissimuler.

Certes, pour Heidegger, la mort est ontologiquement constituée par la mienneté. Celle-ci est le fait que la mort est à moi. On ne peut pas mourir pour un autre mais c'est à moi d'assumer mon mourir. Steiner est sensible à ce point car à ses yeux, quel que soit le souci qu'on a des morts ou de la mort des autres, nous ne pouvons pas éprouver ou nous ne pouvons pas prendre part véritablement à cette approche d'une fin. L'être-pour-la-mort de chaque individu est décisif pour le Dasein lui-même. Il est inaliénable. Cette façon de penser proprement heideggérienne a eu une influence considérable car même ceux qui n'ont pas lu Heidegger ne peuvent contredire ce caractère individuel de la mort. Steiner dit qu'on peut aller à sa mort pour un autre mais cela signifie toujours se sacrifier pour l'autre dans une affaire définie. On se sacrifie par exemple pour sauver la richesse de l'autre, de mon frère, de mon pays... C'est dans et à travers ces raisonnements que s'élucide le caractère inaliénable de l'être pour la finitude:

*« L'inaliénabilité de la mort repose sur le fait simple mais irrésistible que chacun doit mourir pour lui-même, que la mort est l'unique potentialité existentielle que nul esclave, nulle promesse, nul pouvoir du "on", ne peut retirer à l'homme individuel, elle est la vérité fondamentale du sens de l'être. »<sup>116</sup>*

Il paraît ici l'objectif de notre recherche, c'est-à-dire la mise en relief du sens de l'être. L'être-pour-la-mort pourra nous servir d'une base ontologique pour la manifestation véritable de l'objet questionné dans l'ontologie heideggérienne. Pour se faire, comment cet existentiel peut-il être une révélation de l'être ? En quel sens est-il une possibilité propre du Dasein ? Ces interrogations nous permettront de mieux baliser notre investigation.

En effet, la mise au jour de l'être de l'existant nous deviendra accessible à partir de ce phénomène que nous venons de définir précédemment. Heidegger accorde une importance capitale à la mort parce qu'elle est une manière pour le Dasein de se rapprocher de sa possibilité extrême, dernière et indépassable. Elle est un phénomène purement humain. George Gargam a défini la mort comme une nécessité, elle est parmi les événements inséparables de la vie humaine.

---

<sup>116</sup> Georges (STEINER), MARTIN Heidegger, Flammarion, Paris, 1981, P. 137.

Humaine car elle est encore un acte accompli par l'âme en union avec le corps. Cette conception de la mort chez ce philosophe est conforme à celle de Heidegger selon qui seul l'être-là meurt, alors que l'animal périt. Il s'agit là d'une possibilité pour le Dasein de rejoindre son pur être, c'est-à-dire l'être soustrait de tout apport avec autrui, du on, des préoccupations ou de n'importe quel phénomène extérieur. La mort nous délivre notre essence humaine, elle nous familiarise, nous met, renvoie à nous-mêmes, à notre possibilité absolue. Michel Haar est persuadé de cette mort humaine et l'a accordée à son tour un sens positif comme Heidegger. Ainsi, il écrit : « *Le Dasein ne rejoint complètement l'être, au sens de son propre être qu'en mourant.* »<sup>117</sup>

Haar a poursuivi l'analyse de la mort jusqu'à l'identifier avec l'existence. Il n'y a plus d'écart entre l'existence et la mort. Ce sont deux choses qui s'interpellent dans la mesure où l'existant ne peut mourir qu'en étant d'abord au monde, c'est-à-dire qu'en existant : je suis ce que je suis, je suis identique à moi seulement à la mort. Il y a la mort parce qu'il y a la vie, c'est-à-dire l'existence. S'il n'en est pas ainsi, comment peut-on parler d'une détermination de l'une par rapport à l'autre ? Ce sont deux concepts qui entrent en dialectique. Mais on pourrait interpréter que cette dernière (la dialectique qui n'est même pas un terme heideggérien) ne nuit pas la véritable essence de l'homme. En ce sens, Heidegger s'est tout à fait opposé à la tentation de la tradition qui fait de la mort un passage où un saut dans le néant. La mort n'est pas une néantisation du Dasein mais une possibilité insigne, plus propre que toute autre :

« *Dans l'être pour la mort, le Dasein se rapproche à lui-même comme à un pouvoir-être insigne.* »<sup>118</sup>

Ici, Heidegger veut enlever à l'homme la peur de la mort puisqu'elle ne constitue aucun mal à son être. Elle n'est pas quelque chose de pas encore. Cependant, si l'homme existe, il est déjà jeté dans cette possibilité. C'est un événement imminent venant à la rencontre de l'existant à l'intérieur du monde. Il n'est pas une possibilité à venir, il couvre toute la vie de l'homme, en un certain sens comme une étoffe, comme la peau et la chair. L'homme peut mourir à la seconde même où il est né. Pour souligner son caractère d'imminence, Heidegger écrit : « *Dès qu'un homme naît, il est assez vieux pour mourir.* »<sup>119</sup>

Cela implique que l'homme est là pour mourir, il est un être vers la mort. Edgar Morin n'est pas loin de la conception heideggérienne de la mort quand il dit que le mieux, pour l'homme est de ne pas naître, mais s'il est né, il doit souhaiter de rentrer aussitôt dans le royaume de la nuit.

<sup>117</sup> Michel (HAAR), *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Millon, Paris, 1990, P. 31.

<sup>118</sup> Heidegger (MARTIN), *Être et Temps*, P. 189.

<sup>119</sup> Heidegger (MARTIN), *Être et Temps*, P. 196.

Quand Heidegger dit que la mort n'est pas une négation du Dasein, elle l'est de cette sorte chez Morin. Ce dernier, voit la mort sous l'angle positif :

*« La mort qui ronge son propre concept, va alors ronger les autres concepts, saper les points d'appuis de l'intellect, renverser les vérités, nihiliser la conscience. Elle va ronger la vie elle-même, libérer et exaspérer des angoisses soudain privées de garde-fou. Dans ce désastre de la pensée, dans cette impuissance de la raison face à la mort, l'individualité va jouer ses ultimes ressources. »<sup>120</sup>*

Morin voit dans la mort la primauté de l'individualité, c'est-à-dire que la mort rend individuel le Dasein, elle l'assigne son être. Se conformant à la pensée de notre auteur sur la mort, George Gargam a compris que l'homme ne se saisit absolument de sa liberté que dans la mort :

*« Pour nous, l'instant vécu de la mort est et se doit d'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. »<sup>121</sup>*

Cette possibilité existentielle n'est pas à redouter. C'est-à-dire à considérer comme une mort physique. Il est exclu de confondre l'angoisse de la mort avec une peur de décéder. La mort chez Heidegger n'a rien à voir avec le décès. Cela est une manière pour Heidegger de familiariser l'homme avec sa possibilité, c'est-à-dire son pouvoir-être-propre. L'insistance sur l'idée que la mort n'est rien de négatif se trouve aussi développée chez Epicure. Pour lui, l'homme doit se familiariser avec la mort. Elle n'est rien pour nous puisque tant que nous existons la mort n'est pas, et quand la mort est là nous ne sommes plus. En l'occurrence, Epicure écrit :

*« La mort n'a, par conséquent, aucun rapport ni avec les vivants ni avec les morts, étant donné qu'elle n'est rien pour les premiers et que les derniers ne sont plus. »<sup>122</sup>*

Dans cette perspective, il a qualifié de sot celui qui dit que le mieux est de ne pas naître. Le sage pour Epicure est celui qui ne craint pas la mort. En ce sens, Edgar Morin accorde un sens profond à l'être-pour-la mort car pour ce dernier, il y a affirmation de l'authenticité humaine. Pour cette raison, il affirme que :

*« La vie authentique est celle qui à chaque instant se sait promise à la mort et l'accepte courageusement, honnêtement. »<sup>123</sup>*

Conçue comme telle (la mort), il faut cesser d'esquiver l'idée de mort, c'est-à-dire faire comme s'il n'y avait pas de mort. La mort est ici un acte d'assomption, elle n'est pas à renoncer.

<sup>120</sup> Edgar (MORIN), *L'Homme et la Mort*, Edition de Seuil, Paris, 1970, P. 299.

<sup>121</sup> Georges (GARGAM), *L'amour et la Mort*, Edition de Seuil, Paris, 1959, P. 271.

<sup>122</sup> EPICURE, *Epicure et les épicuriens*, PUF, Paris, 1961, P. 130.

<sup>123</sup> Edgar (MORIN) *L'homme et la mort*, P. 271.

La renoncer serait en quelque sorte refuser sa possibilité suprême. C'est aussi selon Morin une désindividualisation de son être. Il s'agit, à travers le choix nécessaire de l'authenticité, de devenir « libre pour la mort »

Certes, Edgar Morin va contredire Heidegger sur l'idée que la mort n'est rien de négatif. Selon lui, Heidegger oublie ou veut ignorer la signification anthropologique fondamentale du désir d'immortalité ; la mort est la loi de l'espèce, une nécessité que vient contredire l'individualité humaine. L'homme ne veut pas mourir, le dogmatisme heideggérien et celui de la religion sont pour le conduire à la négation de cette vie d'ici-bas. La religion selon Morin affirme l'immortalité et Heidegger la mortalité comme possibilité extrême. Ces deux attitudes constituent une détresse pour l'homme qui ne peut pas croire à ces promesses enfantines, fortuites.

Heidegger essaie d'éliminer tout ce qui se fonde en dehors de la mort. c'est-à-dire que pour lui, l'être-au-monde conçu comme l'existential à partir duquel toutes les autres structures se fondent est déterminé comme synonyme de l'être-pour-la-mort. Autrement dit l'être-pour-la-fin ou la finitude est une possibilité dans laquelle les autres se finalisent. Cette conception se trouve également chez Michel Haar pour qui tous les existentiels deviennent des noms de la mort. Ainsi une équivalence s'établit : entre mort et être-jeté, mort et déchoir. L'être-jeté, la déchéance, l'existence inauthentique...s'articulent tous sur le concept de la mort. Levinas ne manque à cette position. Pour lui, l'être-pour-la-mort est ce qui totalise l'être du Dasein. L'existence est à l'égard de cette possibilité. Si elle est telle, elle ne peut être que pour-la mort. Ainsi, il affirme :

*« Etre-au-devant-de-soi, c'est précisément cela, l'être-pour-la-mort (si l'être-pour-la-mort est supprimé, du même coup est supprimé le au-devant-de-soi, et le Dasein n'est plus une totalité) »<sup>124</sup>*

Dans Etre et Temps, Heidegger entreprend clairement cette position :

*« Existence, facticité, déchéance caractérisent l'être pour la fin et sont par conséquent constitutives du concept existentiel de la mort. »<sup>125</sup>*

Dans un sens, Heidegger est un philosophe de la mort car tous les attributs, les modes d'être du Dasein tiennent leur apogée dans ce propre pouvoir-être absolu et inaliénable, la mort. De ce point de vue, l'extase, c'est-à-dire le caractère extatique de l'existence n'est pas une réponse à la mort, mais à la vie. La mort est irrémédiable. Elle est en quelque guise le projet final de l'existant. Sartre va critiquer cette entreprise heideggérienne de la mort comme projet. Ce dernier

<sup>124</sup> Levinas (EMMANUEL), Dieu, la mort et le temps, Edition, Grasset, Paris, 1993, P. 63.

<sup>125</sup> Heidegger (MARTIN), Etre et Temps, Gallimard, Paris, 1986, P. 252.

ne nie pas la mort ni le caractère fini de l'homme. Dans L'Être et le Néant, il écrit : « *La réalité humaine, même immortelle, demeurerait finie.* »<sup>126</sup>

La philosophie de Sartre constituera comme réplique de celle de Heidegger. A la différence de Heidegger qui fonde tout sur la mort, Sartre fonde tout en dehors de la mort. En un certain sens, Heidegger et Sartre sont comme un Stoïcien et un épicurien de la mort. L'un tente de fonder son attitude sur l'adhésion anthropologique absolue à une mort qu'il fixe sans cesse, arrêt, c'est-à-dire être prêt à l'assumer. L'autre au contraire sur l'instant de la liberté où est absolument ignorée et méprisée, cette mort étrangère. Sartre sépare, dépouille la mort de ces attributs heideggériens, c'est-à-dire la facticité, le souci.... L'homme est condamné à se réaliser, à fonder sa liberté malgré sa finitude :

*« Même immortel, je serais fini, contraint à me choisir, donc d'écarter les possibles pour un seul possible. »*<sup>127</sup>

Ici Sartre invite l'homme à considérer la vie présente comme possibilité de toute possibilité. Pour lui, la mort n'est pas un projet. Il anticipe sa liberté au lieu de la mort.

La mort est révélatrice de l'être du Dasein puisqu'elle écarte l'être-là de toute attitude, de tout rapport à l'égard d'un étant. L'être existant est de ce fait manquer de point d'appui, il existe dans un néant qui lui dévoile l'être. Edgar Morin conçoit la mort sous cet aspect, sous ce manque d'appui, d'un objet intramondain comme un affrontement panique. Cet affrontement panique, dans un climat d'angoisse, de névrose, de nihilisme, prendra figure de véritable crise de l'individualité devant la mort. Sur ce comportement vis-à-vis de la mort, l'homme fait donc l'expérience de sa vie, c'est-à-dire découvrir ce que l'existence a de plus cher :

*« C'est dans ses attitudes et croyances devant la mort que l'homme exprime ce que la vie a de plus fondamental. »*<sup>128</sup>

Il conclut de cette sorte que vivre n'est jamais que vivre sa vie. Par des affections fondamentales, des modes d'être que l'existence inflige à l'existant, son essence, son être lui devient manifeste. Il est en ce sens une possibilité pure. S'il en est ainsi que la mort est un processus révélant à son tour l'être du Dasein par un climat d'angoisse, on pourrait voir par là donc une identité de l'une par rapport à l'autre. C'est dans et à travers cette identité qu'on dit que l'angoisse devant la mort est donc angoisse devant le pouvoir-être-propre. Commentant Kierkegaard, Morin dit que l'angoisse accède à la dignité philosophique suprême, elle devient

<sup>126</sup> Jean Paul (SARTRE), L'Être et le Néant, Gallimard, Paris, 1943, P. 631.

<sup>127</sup> Jean Paul (SARTRE) L'Être et le Néant, P. 631

<sup>128</sup> Cf. sur la couverture de L'homme et la mort, d'Edgar Morin, Ed du seuil, Paris, 1970.

noyau de toute vérité. Ainsi, l'angoisse, et par conséquent la mort elle-même, est le fondement le plus certain de l'individualité. Leur rôle dans l'analytique existentielle est de mettre nu l'être de l'étant au monde (la mise en lumière de l'être du Dasein).

Le déploiement de la pensée de la mort a donc entraîné une véritable saisie de l'être. En tant qu'expérience du néant, l'angoisse révèle la structure fondamentale de la mort dans l'existence humaine. L'angoisse devant la mort nous semble être une expérience de la vérité. C'est-à-dire l'être de cet existant nous devient compréhensible à partir d'elle. L'être de Heidegger est de cette manière phénoménologique puisqu'il se laisse dévoiler par des phénomènes de l'existence. La mort constitue un point fort dans la compréhension de l'être, autrement dit dans l'existentialité. Un point que les philosophes de la métaphysique ont dissimulé, passé sous silence :

*« Nulle philosophie n'avait jusqu'alors été aussi directement centrée sur la mort, ne l'avait à ce point décelée dans le cœur de l'Être, dans le mouvement du Temps, dans l'ossature de l'individualité humaine. »<sup>129</sup>*

Puisque l'être est lié au temps, à la temporalité dite authentique qui est le fondement même de l'historicité de l'homme, toute investigation ontologique nécessite une explicitation de la finitude humaine à laquelle le Dasein jouit d'une temporalité propre, originaire.

Cette relation de la mort avec le temps est explicitée chez Levinas quand il dit que la relation avec la mort est pensée comme expérience du néant dans le temps. Cela veut dire que la mort est un événement inséparable au temps. Elle est l'achèvement même du Dasein. C'est parce que le Dasein est temporel que toute structure de son être est liée à son tour au phénomène du temps. C'est ainsi que nous comprenons la mort comme finitude de la temporalité du Dasein. La finitude du temps ici évoquée n'est pas le temps en tant que tel mais le temps de l'existant fini. On ne pourrait pas dire de cette sorte que la finitude du temps implique une finitude de l'être. Au contraire, elle en assure une relation fondamentale. De ce fait, Levinas écrit :

*« 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. »<sup>130</sup>*

L'explicitation de cette affirmation est de nous faire cesser de penser que la mort comme expérience du néant est une finitude de l'être. La mort du Dasein n'est pas une mort de l'être mais une saisie de cet être. Car la mort débarrasse tout ce qui empêche l'accès aux sources, à l'être. Le Dasein ne peut accéder à cet être, et ne peut être authentiquement lui-même que s'il s'y dispose à

<sup>129</sup> Edgar (MORIN), *L'Homme et la Mort*, Edition du seuil, Paris, 1970, P. 317.

<sup>130</sup> Levinas (EMMANUEL), *Dieu, la mort et le temps*, Ed. Grasset. Fasquelle. Paris, 1993, P. 28.

partir de lui-même. Dans cette perspective, le Dasein doit selon Heidegger aller, se rapporter à cette possibilité excellente selon les termes de Levinas. Le "se rapporter à cette possibilité", c'est ce qu'on appelle en terme heideggérien le devancement. Qu'est ce que donc le devancement dans le phénomène de la mort ou de l'être-pour-la mort ? Devancer signifie atteindre une proximité non présente. L'analyse de ce terme dans cette recherche consiste à prendre l'être-pour-la mort non pas comme possibilité lointaine mais comme une possibilité approche. En d'autres termes, c'est un rapprochement d'une possibilité plus grande et sans mesure et dont le Dasein est appelé à assumer. Il y a ici l'idée de se rendre libre pour la fin. Cette fin marque le dévoilement de l'existence authentique. Le devancement se veut être de cette façon une ouverture à l'existence, à titre de possibilité extrême. Ouverture à cette dernière car la mort est une possibilité, un événement dans notre existence. Elle fait partie intégrante de l'existence. Elle n'est pas comme la prétendent les épicuriens, c'est-à-dire ni à l'au-delà ni dans l'existence. Sans devancement, il semblerait impossible d'avoir une compréhension possible d'un tel phénomène. Michel Haar exprime ce processus en ces termes : devancer la mort, c'est simplement la comprendre davantage.

Heidegger rejette deux manières de se rapprocher de la mort : d'une part « *penser à la mort* », d'autre part « *l'attendre* ». Pour lui, il faut l'envisager peu manifeste et palpable que possible. C'est-à-dire qu'elle n'est pas tout à fait abstraite pour faire seulement un objet de la pensée ni en dehors de l'existence pour l'attendre en parvenir. Seul le processus du devancement est capable de nous débarrasser de ces attitudes et nous assurer d'un être exposé en sa totale possibilité :

*« C'est seulement dans le devancement que le Dasein peut assurer de son être le plus propre dans sa totalité indépassable. »<sup>131</sup>*

Il y a en ce sens l'idée d'une auto-compréhension. Dans la mesure où dans cette possibilité devançante ce qui est découvert n'est rien d'autre que le pouvoir-être soi-même du Dasein. Et quand Heidegger voit dans l'être pour la finitude un projet, celui-ci (ce projet) n'est rien d'autre que la recherche de cette liberté propre découverte dans l'être-pour-la-fin. Car la mort ne donne rien à effectuer comme dans le souci où le Dasein est préoccupé et sollicité. Dans l'être-pour-la-mort, il y a absence de ces modes d'être (préoccupation et sollicitude). Le Dasein est à la fois l'objet de sa préoccupation et de sa sollicitude. Le devancement lui dévoile sa perte dans le soi-même et le transporte devant la possibilité. Pour rendre explicite le devancement, on pourrait interpréter qu'avec Heidegger il laisse le Dasein sans protection de quoi que ce soit, il le met dans ce qu'il appelle la :

---

<sup>131</sup> Heidegger (MARTIN), *Etre et Temps*, Gallimard, Paris, 1986, P. 197.

« LIBERTE POUR LA MORT passionnée, déliée des illusions du on, factice certaine d'elle-même et angoisse. »<sup>132</sup>

L'insistance sur le phénomène de la mort n'est pas un simple choix ou une simple opinion de notre auteur. Si Heidegger a fait usage de ce terme dans son analytique du Dasein, dans son ontologie fondamentale, c'est parce qu'il veut saisir l'homme, l'être-là dans sa totalité et non dans un seul aspect de ses aspects. Il veut le saisir dans un aspect où il est en possession de soi, il est proprement lui-même. Haar dira qu'après le devancement, le Dasein est libre vis-à-vis d'elle (la mort) et de lui-même. Il a conçu par cette analyse que le Dasein est découvert dans sa propre possibilité. La liberté chez Heidegger est cette saisie véritable de l'être du Dasein. Celle-ci n'est conçue qu'à partir du moment où le Dasein est lui-même.

### II. 2. 3. La vérité en tant que libération du Dasein.

L'intention fondamentale de la philosophie est donc de découvrir la vérité. Chez Heidegger, la constitution de possibilité de la vérité est le dévoilement et de l'être-là et de la chose, c'est-à-dire de l'étant subsistant. La méthode heideggérienne permettant de saisir cette vérité est le dévoilement. Entendons par dévoilement le processus par lequel l'étant se laisse découvrir de lui-même. Aussi la vérité dépend-elle et du dévoilement de l'étant et de la capacité du Dasein d'être ouvert à l'étant. Tout ceci pour dire que ce n'est pas la chose qui peut servir de référence, mais la capacité de l'être-là, d'abord d'être libre vis-à-vis d'elle. Il n'y aurait de liberté du Dasein que lorsqu'il y aurait une découverte de la vérité. Cela entraîne l'idée que la liberté est l'essence même de la vérité. Car la liberté elle-même se fonde dans la vérité. Pour cela, souligne Heidegger :

« La liberté n'est pas le fondement de la possibilité intrinsèque de conformité que parce qu'elle reçoit sa propre essence de l'essence plus originelle de la seule vérité vraiment essentielle. »<sup>133</sup>

A suivre de près cette analyse, on peut dire que la compréhension de l'être n'est autre que cette découverte de la seule vérité vraiment essentielle. Donc, la compréhension de l'objet recherché inclut une libération de la conscience. Une telle liberté n'est pas celle d'une soumission aux caprices humaines ou à la bonne conscience de l'homme ; mais celle d'un caractère essentiel de l'homme d'être ouvert à l'étant. La liberté n'est pas la vérité ; elle est manifestation de la vérité. Pour cela, la liberté humaine est une détermination fondamentale de la vérité. Heidegger dira qu'elle n'est plus en fait une possession de l'homme, mais c'est elle qui nous possède. Il y a là

<sup>132</sup>Heidegger (MARTIN), Etre et Temps, P. 198.

<sup>133</sup> Heidegger (MARTIN), De l'essence de la vérité, in questions I, P. 175.

l'identité de la liberté et de l'être car ce dernier parvient à nous, il ressaisit l'homme de fond en comble. C'est l'être qui intervient en premier lieu à l'homme, et puis ce dernier le reçoit.

La réflexion sur l'identité de la liberté et de l'être pourrait aboutir à ceci : l'être nous possède. Autrement dit l'essence humaine est à chercher dans sa relation à l'être. De ce fait, l'être en tant que vérité recherchée est la véritable libération de l'existant qu'est l'homme. Dans la Lettre sur l'humanisme, Heidegger a bien souligné que l'homme est aliéné dans la question concernant l'être, c'est-à-dire la vérité. L'essence de l'être entreprise par la recherche ontologique renferme l'essence de l'homme. De cette guise, l'oubli de cette vérité, de l'être constitue donc un oubli de l'essence de l'homme. L'ontologie traditionnelle est, de par son origine, et de cette interprétation, un oubli de l'homme. L'intention de notre auteur est de sauver, de libérer cette essence humaine de cette aliénation :

*« Sauver l'Etre de l'oubli et l'homme de l'aliénation que cet oubli entraîne, telle est la tâche préalable dans la confusion présente des « valeurs ». Tel est le sens ultime de l'« ontologie fondamentale ». Elle ne cherche que replacer l'homme sur le chemin de son essence. Elle veut seulement lui rendre une patrie. »<sup>134</sup>*

La libération de l'homme de cette aliénation nécessite une saisie de l'essence de l'être. Cette dernière est un fondement de la liberté. La liberté est une détermination ou une propriété de l'homme. On ne peut pas concevoir une liberté en dehors de la vérité. Sans ce fond, on ne pourrait plus parler de l'essence humaine possible dans la mesure où l'existant serait dans une impasse.

La réflexion sur le lien entre la vérité et la liberté nous permettra de suivre le problème de l'essence de l'homme, c'est-à-dire ce qu'il est. Or, cette essence humaine concerne l'existence. L'histoire de l'humanité dépend de l'histoire de l'être, c'est-à-dire de la vérité. Celle-ci en tant qu'affirmation de l'intelligence de l'intime intelligible de son objet va avec cette histoire de l'être pour libérer le Dasein de questionnements qu'il ne cesse de se poser. C'est parce que le Dasein est dans un rapport avec des étants qu'il n'en peut pas ne pas s'interroger. Ainsi, l'histoire de l'étant est ordonnée vers la découverte de l'être et de la vérité de l'être. Une fois que cette découverte de la vérité est atteinte, le Dasein est d'ores et déjà en harmonie avec ce à quoi il se rapporte : il est donc dans une libération. Et c'est dans cette perspective de cette découverte ontologique que le Dasein se décide, prend en main les possibilités que l'histoire lui dévoile. Ainsi Heidegger écrit :

*« L'histoire des possibilités essentielles de l'humanité historique se trouve ménagée pour celle-ci dans le dévoilement de l'étant en totalité. Selon la manière*

---

<sup>134</sup> Heidegger (MARTIN), Lettre sur l'humanisme, Aubier, Paris, 1964, P. P. 20. 21.

*dont elle est présente (wes) l'essence originare de la vérité, naissent les quelques décisions capitales de l'histoire. »<sup>135</sup>*

On ne peut rien décider de n'importe que ce soit, qui serait conforme à son être ou qui soit libération du Dasein que lorsqu'il y aurait une découverte de la vérité de l'objet ou d'un étant auquel l'esprit humain est embrouillé. En conséquence, en découvrant la vérité, l'homme se libère et cette liberté ne peut exister que dans la vérité. A ce niveau d'analyse, nous comprenons la cause selon laquelle la liberté n'est plus une possession de l'homme mais c'est elle qui nous possède. Autrement dit, la liberté comme détermination spécifiquement humaine provient de la vérité. Il n'y a de liberté qu'est fondée dans la vérité.

L'existant est cet être qui ne veut pas toujours être pour des réalités courantes, même les plus fondamentales. Là où il s'agit de ce qui est fondamental, l'homme se met encore en devoir d'en élargir. Il nie ce que la quotidienneté lui présente afin de faire une adhésion personnelle à la vérité. Heidegger perçoit qu'il y a sans doute dans la vie courante des énigmes, c'est-à-dire du non-éclairci, de l'indécis et du douteux. Ce sont ceux-là en fait qui suscitent le Dasein à la négation voire même au mépris de ce que la vie de tous les jours lui présente, lui assigne comme vérité infaillible. Adhérer aux valeurs quotidiennes peut être un refus d'accéder à la vérité et donc à la liberté si on pourrait le dire. On ne veut plus renoncer à ce qui n'est pas éclairci. Ce comportement se voit explicitement lorsque Heidegger stipule comme suit :

*« S'installer dans la vie courante équivaut en soi au refus de reconnaître la dissimulation de ce qui est obnubilé. »<sup>136</sup>*

Cette pensée reflète la même conception que celle de Nietzsche sur le nihilisme. Pour ce dernier, il faut une négation des valeurs traditionnelles, l'individu ne doit pas être succombé dans une tradition lui imposant ses valeurs, ses opinions et ses vérités fallacieuses sans un moindre détachement. Il faut que l'individu se crée lui-même son "propre soleil", sa propre vérité. Il s'agit ici d'une « volonté de puissance ». Elle n'est pas une volonté de dominer, de supériorité mais désigne ce que Nietzsche appelle « *vertu qui donne.* »<sup>137</sup> Elle est l'essence de toute création.

Dans Question IV, Heidegger désigne ou présente l'être à la conception proprement nietzschéenne comme « *volonté pour la puissance* ». Celle-ci peut être interprétée comme libération humaine. C'est aussi l'une des manières pour l'être humain de ne pas être enfermé dans des vraisemblances selon Platon, sans chercher à savoir. Cependant, chez ce dernier (Platon), la vérité qui est libération consiste à se détacher des figures sensibles, c'est-à-dire à sortir de cette

<sup>135</sup> Heidegger (MARTIN), Question I, P. 179.

<sup>136</sup> Heidegger (MARTIN), Question I, P. 184.

<sup>137</sup> Nietzsche, La Généalogie de la morale, Fernand Nathan, Paris, 1984, P. 53.

caverne et contempler à l'extérieur les vraies réalités immuables. La sortie des prisonniers de cette caverne, c'est ce qu'il appelle la dialectique ascendante. On peut l'interpréter comme libération de ces derniers des objets sensibles ou en termes heideggériens des choses subsistantes et accéder à l'être, à la vérité. Cet effort de libération s'énonce de cette manière ci-après :

*« La libération des prisonniers enchaînés dans la caverne et leur conversion vers la lumière ne consiste en rien d'autre qu'à s'arracher à l'oubli et à se souvenir du Prius (de ce qui est premier, l'Être.) »<sup>138</sup>*

C'est cette démarche que dépend la possibilité de compréhension de l'essence de la vérité et d'où la libération de l'existant même. La vérité est ici solution des problèmes humains. Toute liberté est d'abord rendue possible par l'être. L'être en tant que fondement de toute potentialité rend tout acte de l'homme possible. Sans doute, dirait-on que l'existence humaine avec ses virtualités serait vaine sans cette vérité ontologique qu'est l'être. Michel Haar exprime qu'à l'opposé de l'existentialisme, la thèse heideggérienne s'énonce sommairement de la façon suivante : *« L'homme n'est pas la possibilité de la liberté, mais la liberté de l'être rend l'homme possible. »<sup>139</sup>* Si on suit de près cette thèse de l'être, il nous semble bien clair d'en déduire la conséquence selon laquelle il n'y a d'existence possible de Dasein que si l'être est ou s'il y a l'être.

Certes, cet auteur remarque-t-il sans doute dans un cours de Heidegger de 1930 un renversement de l'idée que la liberté est une propriété de l'homme en ceci : l'homme comme possibilité de la liberté. On se demande ce qui prime sur l'autre. Il s'agit d'une permutation de terme qui signifie dans un premier cas que l'homme est un être déterminé par la liberté. Celle-ci est l'une de ses propriétés. Et dans un second cas l'homme est ce qui assure l'existence de la liberté. C'est-à-dire que la liberté n'est possible que lorsque le Dasein existe. Cet échange de terme nous permet de souligner une inter détermination ou une interpellation qui fait que chacun a besoin de l'autre pour être. D'où, la vérité et la liberté se déterminent. C'est un inversement qui ne nuit pas à leur harmonie.

Michel Haar dans ses commentaires est allé plus loin sur le concept de « liberté ». Il dit que la liberté est intégrée dans l'essence de la vérité, elle doit être ôtée de toute approche anthropologique. Selon son expression "toute approche anthropologique vole en éclats". Il évite par là une définition traditionnelle de ce concept : libre arbitraire, choix capricieux, absence de contrainte, disponibilité à l'égard d'une exigence ou d'une nécessité ontique. Pour lui, la liberté est conçue comme l'acte par lequel le Dasein dépasse tout étant particulier et la totalité de l'étant. Il

<sup>138</sup> Heidegger (MARTIN), *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985, P. 391.

<sup>139</sup> Michel (HAAR), *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Millon, Paris, 1990, P. 173.

ajoute en outre que ce dépassement s'accomplit par la seule ek-sistence et son mouvement ekstatique. Cette pensée de cette liberté est exposée avec clarté dans Questions I :

*« La liberté est l'adhésion (Eingelassenheit) au découverte de l'étant comme tel. L'être a découvert est préservé lui-même par cette adhésion ek-sistante, par laquelle l'ouverture de l'ouvert, c'est-à-dire le « là » est ce qu'il est. »<sup>140</sup>*

Ce « là » qui est ici l'ouverture du Dasein à l'être, à la vérité est le garant de sa liberté, de même ce qui assure sa relation avec le monde. C'est d'ailleurs cette ouverture qui le distingue des autres étants particuliers, c'est-à-dire rencontrés à l'intérieur du monde. La liberté de l'être détermine toutefois la nécessité de l'homme. De ce point, toute liberté réside en l'être puisqu'il est l'éclaircie, la vérité libératrice. Avec Haar, elle est en l'être dans une guise précise : elle n'est pas un étant du monde, ni une faculté de l'homme, mais « *en son essence plus originelle que l'homme* ». S'il en est ainsi, elle est selon ce penseur la possibilité d'une vérité métaphysique. Entendons par vérité métaphysique ou ontologique l'affirmation de ce qui est acte identique à l'être. Cette réflexion menée sur la vérité comme acte de libération du Dasein se veut pertinente. Son analyse constitue une importance capitale dans la recherche ontologique. Cet enracinement de la liberté dans la vérité n'est pas implicite dans toute la pensée de Heidegger. Pour lui,

*« C'est dans la pensée de l'Etre que la libération de l'homme pour l'ek-sistence, libération qui fonde l'histoire, accède à la parole. »<sup>141</sup>*

Il n'est pas si étrange de voir que l'Etre comme fondement de l'histoire a un accès à la parole. Celle-ci n'est pas en premier lieu l'expression d'une opinion, mais exprime dans son fond l'être. Elle est l'articulation protectrice de la vérité. Chez notre auteur, elle est, c'est-à-dire la parole en quelque guise la manifestation de l'être. Elle est ce qui nous permet de communiquer la vérité. A condition que cette communication est véridique, conforme à l'être, elle nous dévoilerait, révélerait cette liberté provenue de l'être. Par conséquent, c'est toute l'humanité qui serait libérée, exposée à existence authentique. En outre, dirait-on que leur existence leur se révèle. C'est dans et à travers ces raisonnements articulés au cours de ce développement que nous comprenons la vérité comme acte libérateur du Dasein.

---

<sup>140</sup>Heidegger (MARTIN), Question I, P. 177.

<sup>141</sup> Heidegger (MARTIN), Question I, P. 183.

## CONCLUSION.

Le problème qui nous a préoccupé tout au long de ce travail à été de montrer que la question du sens de l'être est oubliée tout au long de son histoire et l'analytique existentielle s'avère être une possibilité pour mieux comprendre cette problématique jugée capitale. En outre, cette méthode, qui est d'ailleurs la clé même de la pensée de l'auteur, Martin Heidegger, sera une esquisse pour un renouvellement de la question posée à savoir l'objet interrogé (le sens de l'être).

C'est une critique de la tradition métaphysique que cet auteur a entreprise avant de tracer le chemin sur lequel on peut saisir l'être en quelque manière. Pour lui cette tradition, en élaborant la pensée de l'être, avait écarté le vrai problème. Des surcharges, des déviations, des présuppositions et des préjugements ne cessent de nuire à ce problème. On peut voir que ce sont ceux-là l'obstacle qui a rendu cette tradition ontologique aveugle : elle n'a fait que substituer à l'être des attributs de l'étant comme Idée, substance, forme, énergie, position etc. Heidegger est persuadé que cette manière pour cette métaphysique de questionner l'être n'est qu'une interrogation sur l'étant comme étant, sur ses caractères les plus généraux. Elle inclut nécessairement dans cette interrogation l'être de l'étant, mais sans que cet étant se découvre expressément à elle. De ce point de vue, la métaphysique s'est par nature exclue de l'expérience explicite de l'être, elle ne se représente de l'étant que ce qui le rend immédiatement manifeste comme étant.

Nous pouvons constater également que la question du sens de l'être est écartée du concept de temps. Heidegger par contre dit qu'il faut établir une interprétation de l'être et de la vérité dans l'horizon de la temporalité. C'est en elle où pourraient surgir des critères de la vérité, au-delà des différentes périodes de l'histoire, Etre et Temps tente une interprétation de l'être axée sur l'horizon transcendantal du temps. La tâche de la pensée est de tisser cette relation entre l'être et le temps. C'est que l'être est inséparable du temps qu'il y a la notion du temps à décortiquer, d'où la détermination temporelle de l'être. Heidegger l'a bien soulignée lorsqu'il dit :

*« L'être n'est pas une chose ; par suite ce ne rien de temporel-et cependant, en tant qu'être-en-présence, il est déterminé par le temps. »<sup>142</sup>*

En fait, selon notre auteur, l'interprétation du temps doit être faite en vue de la question de l'être, c'est-à-dire que le temps est son lieu d'éclairement, mais il doit être explicité originairement à partir de ses trois extases : avenir, passé, présent. C'est l'une des originalités de l'auteur d'avoir souligné que la tradition à occulté la notion du temps en relation avec l'être alors que celle-ci est sa situation et sa compréhension. Soulignons aussi que l'être est différent de l'étant. Cela ne veut

---

<sup>142</sup> Heidegger (MARTIN), Questions III et IV, Gallimard, Paris, 1966-1976, P. P. 195-196.

pas dire que l'être est plus éloigné de l'étant. Car l'être n'est pas dans l'étant et réciproquement. Cette réciprocité ne peut pas annuler l'existence d'une différence ontologique. De ce fait, Heidegger affirme ceci :

*« L'ontologie se fonde sur la distinction de l'être et de l'étant. La « distinction » est plus convenablement dénommée par le non de la « différence » en quoi s'annonce que l'étant et l'être sont en quelque sorte portés à l'écart l'un et l'autre séparés et tout de même rapportés l'un et l'autre, cela à partir d'eux-mêmes, non pas en raison d'un « acte » de la « distinction ». La distinction en tant que « différence » veut dire qu'un différend existe entre l'être et l'étant. »<sup>143</sup>*

L'affirmation de cette différence entre l'être et l'étant est radicale et constitue une véritable étape dans la philosophie de l'être. Elle est une meilleure démarche pour pouvoir questionner l'être sans aucune substitution d'un caractère d'étant. Car l'étantité, ce fond de l'étant n'est pas l'être. Cela nous a ramené à bien préciser la question. Pour Heidegger, la question de l'être si elle est une ou la question fondamentale, elle doit bénéficier d'une précision. D'où elle est centrée sur le Dasein qui est l'être-là, c'est-à-dire l'homme. Le "là" de l'être-là est une ouverture à soi, aux autres étants et à l'être. La question est d'ores et déjà commencée à se préciser lorsqu'on a renoncé à tout préjugement, lorsqu'on a souligné sa liaison avec le temps et marqué la différence ontologique d'avec l'étant.

Analysant la conception de Platon, d'Aristote, de Kant et de Descartes sur l'être, Heidegger a développé une nouvelle pensée de l'être. Il s'est détaché de l'héritage métaphysique, d'où la destruction de la métaphysique qui ne signifie pas anéantissement pur et dur de cette dernière, mais la dépasser et voir ce qui n'a pas été questionné. Ce dépassement a entraîné l'écart avec la manière de penser classique.

En effet, l'ontologie fondamentale n'a pas pour but de justifier ou de prolonger les ontologies classiques mais au contraire, de préparer leur dépassement. C'est pour se distancer nettement de cette tradition que Heidegger a cessé de nommer son entreprise de l'être métaphysique mais ontologie fondamentale. Son analyse est un développement d'une recherche proprement orientée sur l'être en tant qu'être. Elle est en effet une explication des structures existentielles. Il nous a paru essentiel lors de son développement de mettre au centre l'existence en tant que champ de toute manifestation de l'être. L'analytique existentielle a fourni un premier pas et constitue un développement approfondi des structures de l'existence humaine afin de nous dévoiler l'être qui est caché en nous. A en croire que l'être est une source cachée de l'étant, il se

---

<sup>143</sup> Heidegger (MARTIN), Nietzsche II, Gallimard, Paris, 1971, P. 167.

donne à penser comme Dieu ou un fondement du monde. Il est plus proche de l'homme que tout étant. L'être se découvre dans les différents comportements du Dasein.

L'être-au-monde est dans l'analytique existentielle un attribut fondamental du Dasein d'où tous les autres modes se sont enracinés. En étant au monde l'être-là est déjà commencement et finitude, naissance et mort. Les autres modes dévoilant et voilant son être authentique comme l'angoisse, la mort, le souci, la quotidienneté sont pour Heidegger des synonymes de l'être-au-monde, de la facticité ou de l'être-jeté. Cela renferme donc l'existence de l'existant que nous sommes nous-mêmes. Dès qu'on est au monde, on est déjà son existence, c'est-à-dire qu'on assume tous ces modes d'être. La raison pour laquelle la recherche de sens de l'être n'exclut pas le Dasein, au contraire exige que l'on soumette à l'analyse un étant spécifique (l'homme), cet étant est constitutivement historique. Par conséquent, l'être en général qui est l'objet de notre travail se dévoile à travers l'histoire de l'humanité selon les époques et les penseurs. Comme l'histoire n'est rien d'autre que l'histoire de l'être, elle est donc histoire de l'ontologie, donc le nom d'historialité. C'est parce que le Dasein est historial que toute analyse visant son être est à faire dans l'existentialité, l'historialité, d'une manière plus précise dans l'« *Analytique existentielle* ». Dans toute l'analyse de ses structures, on a un décèlement de l'être. En définitif, nous comprenons que la compréhension de l'être est un développement de l'analytique existentielle. Car en elle l'être nous devient manifeste après avoir analysé les structures importantes. Elle est existentielle car elle est une mise au jour de l'être. C'est par cette méthode que Heidegger n'est pas considéré existentialiste. Lui, il n'a pas cherché à comprendre l'existence concrète de l'homme mais son attention est portée sur l'être. D'ailleurs, même sa terminologie le témoigne. Au lieu d'existentiel qui concerne l'existence concrète de l'homme, il emploie existentiel concernant l'être de l'existence lui-même. De même, il utilise souvent l'adjectif historial mais non historique. C'est en ce sens que nous comprenons que Heidegger est le philosophe d'une seule question, celle d'une ontologie fondamentale et dont l'être est le centre de son œuvre philosophique. Si nous voulons répondre à la question de savoir la manière dont l'analytique existentielle est une possibilité de la compréhension de l'être. On dirait que l'homme est cet être dont le mode d'être implique essentiellement une certaine compréhension de lui-même, du monde, du temps et de l'être lui-même. C'est pourquoi la tâche de l'ontologie fondamentale de Heidegger doit nécessairement commencer par une analyse du mode d'être de cet étant qui comprend toujours d'une certaine manière l'Être et le Temps. Ce mode d'être de l'homme est l'existence. Et l'analyse du mode d'être de cet étant est la fonction propre d'une l'analytique existentielle requise en vue de la

question du sens de l'être. Pour marquer la nécessité de l'analytique du Dasein, Heidegger la résume ainsi :

« (...) *l'essentiel étant la question du sens de l'être, le sens n'est qu'esquissé et si l'esquisse survient dans le comprendre et comme comprendre, si la compréhension de l'être constitue le trait fondamental de l'être-le-là, alors l'élaboration de l'horizon de compréhension de l'être-le-là est la condition de toute élaboration de l'ontologie, qui, comme on pourrait le croire, ne peut être édifiée que sur l'ontologie fondamentale de l'être-le-là.* »<sup>144</sup>

Dans cette perspective, il faut souligner que Heidegger est le philosophe de l'ontologie car c'est l'être au sens le plus général, le plus profond du terme est le thème constant de sa méditation.

Remarquons en outre que dans son analytique existentielle, Heidegger recommande à l'homme de se débarrasser de deux attitudes possibles : d'abord, l'attitude la plus commune et la plus banale où l'homme se laisse aller au fil des événements et des opinions publiques. Il évite tout effort et peut se bercer, se tromper soi-même des illusions. Ce n'est pas lui qui vit, pense et agit finalement, mais la foule anonyme le « *on* ». Son existence n'est pas authentique. Au contraire, l'homme qui ose être lui-même, qui ose mépriser les bavardages, le mensonge de l'opinion publique, celui-là existe authentiquement.

Si nous portons notre réflexion personnelle sur tout ce que nous venons de conclure concernant ce travail, nous pourrions dire que la pensée de Martin Heidegger est une pensée révolutionnaire. Elle veut renouveler les acquis de l'homme, lui exhorter de mauvaises attitudes de penser que ses ancêtres lui ont léguées. Elle l'amène à se débarrasser de ses vieilles connaissances comme le dit l'auteur de « *ses vieux habits* », dirait-on. Il est (Heidegger) un peu proche de Nietzsche sur la « *volonté de puissance* » qui consiste à se dominer, à se créer sans se référer à des normes établies, autrement dit sans endoctrinement. C'est une prise en charge de l'histoire humaine d'une façon authentique, certaine et sincère. Elle est une pensée de passage d'une époque à une autre, donc d'une manière de penser à une autre, puisque chaque époque a une manière de penser spécifique, différente à celle d'une autre. Comme la tradition a pensé le problème du sens de l'être autrement que l'époque contemporaine. Avant de terminer, sachons que dans tout ce parcours que nous avons effectué dans la pensée de Heidegger sur l'être, il n'y a nulle part où cet auteur a dit que l'Être est ceci ou cela. Il n'a pas pu donner une définition précise de ce concept. Seulement il nous invite à apporter une clarification au problème posé. Sa méthode est ce qu'il appelle « *analytique existentielle* ». C'est une démarche qui n'est pas à nos yeux une piste universelle sinon elle constituerait un dogme alors que la philosophie n'est pas quelque chose de

---

<sup>144</sup> Heidegger (MARTIN), Questions III et IV, Gallimard, Paris, 1966-1966, P. 237.

dogmatique. Chaque philosophe a toujours une méthode de penser spécifiquement à lui. On dirait donc qu'il n'y a pas de meilleure méthode que celle qu'on s'est proposé. D'où cela a fait qu'en philosophie chacun contrarie l'autre afin d'imposer sa philosophie. Dans cette conception, on assiste à une pluralité de philosophies. Sans doute demandons-nous : ceux qui s'interrogent aujourd'hui sur ce problème arrivent-ils à une précision ? Cette interrogation n'a-t-elle pas constitué un éternel retour comme chez Nietzsche ?

## BIBLIOGRAPHIE.

### A – Les ouvrages de MARTIN Heidegger.

- 1927- L'Être et Temps, traduit de l'allemand par Rudolph BOEHM et Alphonse de WAELHENS, Gallimard, Paris, 1964, 324 pages.
- 1927- Être et Temps, traduit de l'allemand par François VEZIN d'après les travaux du Rudolph BOEHM et Alphonse de WAELHENS, authentique, Paris, 1985, 583 pages.
- 1927- Être et Temps, traduit de l'allemand par François VEZIN d'après les travaux du Rudolph BOEHM et Alphonse de WAELHENS, Gallimard, Paris, 1986, 589 pages.
- 1929- Qu'est-ce que la métaphysique ? Nathan, Paris collection les intégrales de la philosophie, notes et commentaires de MAURICE Froment, 1985, 112 pages.
- 1929- Kant et le problème de la métaphysique, traduit de l'allemand par Alphonse de WAELHENS et Walter BIEMEL, Gallimard, Paris, 1953, 308 pages.
- 1947- Lettre sur l'humanisme, traduit de l'allemand par Roger MUNIER, Aubier-Montaigne, Paris, 1964, 188 pages.
- 1954- Essai et Conférences, traduit de l'allemand par André PREAU et préfacé par J. BEAUFRET, Gallimard, Paris, 1985, 349 pages.
- 1959- Acheminement vers la parole, traduit de l'allemand par Jean BEAUFRET, Wolfgang BROKMEIER et François FERDIER, Gallimard, Paris, 1976, 260 pages.
- 1961- Nietzsche I, traduit de l'allemand par Pierre KLOSSOWSKY, NRF. Gallimard, Paris, 1971, 512 pages.
- 1961- Nietzsche II, traduit de l'allemand par Charles ANDLER, Gallimard, Paris, 1958, 402 pages.
- 1962- Qu'est-ce qu'une chose ? Traduit de l'allemand Jean REBOUL et Jacques TAMINAUX, Gallimard, Paris, 1971, 254 pages.
- 1967- Questions I, traduit de l'allemand par Henry CORBIN et Roger MUNIER, Gallimard, Paris, 1968, 309 pages.
- 1967- Questions II, traduit de l'allemand par Henry CORBIN, Gallimard, Paris, collection classique de la philosophie, 1957, 248 pages.
- 1967- Questions I et II, traduit de l'allemand par KOSTAS Axelos, J. BEAUFRET, Gallimard, Paris, 1968, 582 pages.
- 1967- Questions III, traduit de l'allemand par André PREAU et Roger MUNIER, Julien HERVIER, Gallimard, Paris, 1957, 344 pages.

- 1967- Questions IV, traduit de l'allemand par J. BEAUFRET, François FERDIER, Jean LAUXEROIS, Claude ROELS, Gallimard, Paris, 1976, 338 pages.
- 1975- Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, traduit de l'allemand par Jean-François COURTINE, Gallimard, Paris, 1985, 410 pages.
- La thèse de Kant sur l'Être, in question II, Traduit par J.Beaufret, Gallimard, Paris, coll. Classique de la philosophie, 1953, 216 pages.
- Identité et différence, Traduction de Henry Corbin et Roger Munier, Gallimard, Paris, 1990, 310 pages.

### **B-Littérature secondaire.**

- BEDA ALLEMANN, Holderlin et Heidegger, traduit de l'allemand par François FEDIER, PUF, Paris, 1959, 284 pages
- BOUTOT (Alain), Heidegger, PUF, Paris, 1964, 182 pages.
- BEAUFRET (Jean), De l'existentialisme à Heidegger, introduction aux philosophies de l'existence et autres texte J. Vrin, Paris, 1985, 410 pages.
- BEAUFRET (Jean), Heidegger et la question de Dieu, recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph O'leary, Bernard Grasset, Paris, 1980, 346 pages.
- BEAUFRET (Jean), Dialogues avec Heidegger par les éditions de Minuit, Paris 1998, 144 pages.
- DERRIDA (Jacques) De l'esprit, Heidegger et la question, Galillé, collection de la philosophie en EFFET, Paris, 1987, 183 pages
- HAAR (Michel), Heidegger et l'essence de l'homme, Jérôme Millon, Paris, 1990, collection Kriss, 239 pages.
- LEVINAS (Emmanuel), En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, J. Vrin, Paris, 1994, 236 pages.
- LEVINAS (Emmanuel), De l'existence à l'existant, dirigé par George Blin, De la revue fontaine, Paris, 1947, collection « Exercice de la pensée », 173 pages.
- LEVINAS (Emmanuel), Essai sur le penser-à-l'autre, par LEVINAS (E), Bernard Grasset, Paris, 1991, 268 pages.
- LEVINAS (Emmanuel), Dieu, la mort et le Temps, notes et préface de Jacques Roland, Grasset, Paris, 1993, 285 pages.
- STEINER (Georges), MARTIN Heidegger, traduit de l'anglais par Denys de Caprona, Champs Flammarion, Paris, 1981, 222 pages.

- VATTIMO (Gianni), Introduction à Heidegger, les éditions du cerf, Paris, 1985, 180 pages.

### **C-Autres ouvrages.**

- .- Augustin (SAINT), Les confessions, Traduction, préface et note par Joseph Trabucco, Flammarion, Paris, 1964, 382 pages.
- Edgar (MORIN), L'homme et la mort, Editions du seuil, Paris, 1970, 372 pages.
- EPICURE, Epicure et les épicuriens, textes choisis par Jean Brun, PUF, Paris, 1961, 176 pages.
- Gabriel (MARCEL), L'homme problématique, Aubier-Montaigne, Paris, 1955, 187 pages.
- Georges (GARGAM), L'amour et la Mort, Editions du seuil, Paris, 1959, 333 pages.
- Hegel (G.W.F), Principe de la philosophie du droit, Traduit de l'allemand par André KAAN et préfacé par Jean Hyppolite, Gallimard, Paris, 1940, 380 pages.
- Kant (EMMANUEL), Critique de la raison pure, Traduit de l'allemand par André KAAN et préfacé par Jean HYPOLITE, Gallimard, Paris, 1940, 382 pages.
- Kierkegaard (SÖREN)-Miettes philosophiques, le concept de l'angoisse, Traité du désespoir, Traduit du Danois par KNUD FERLOV et Jean Jacques Gateau, Gallimard, Paris, 1990, coll. Tel, 501 pages.
- Louis (LAVELLE), L'Être et le Réel, Préface de Henri Goutier, Aubier-Montaigne, Paris, 1960, 232 pages.
- Nietzsche (*FRIEDRICH*), La généalogie de la morale, présenté et annoté par J. Deschamps, Préface de H. Birault, Fernand Nathan, Paris, 1984, 239 pages.
- Noëlla (BARQUIN), Jacqueline (LAFFITTE), Dictionnaire des philosophes, Armand Colin, Paris, 1997, 335 pages.
- PLATON, Dialogues socratiques, notes et préface, par Joseph Souilhé, Gallimard, Paris, 1978, 317 pages.
- Jean Paul (SARTRE), L'Être et le Néant : Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, Paris, 1943, 698 pages.
- AUROUX (S)/ WEIL (Y), Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie, Hachette, Paris, 1998, 526 pages.

## TABLE DES MATIERES.

<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>2</b>
<b>PREMIERE PARTIE : LA QUESTION DE L'ETRE : PROBLEME FONDAMENTAL DE HEIDEGGER.</b>	
<b>Chapitre I : le problème de l'oubli de l'Être .....</b>	<b>7</b>
<b>I. 1.1 L'origine de l'oubli de l'Être .....</b>	<b>7</b>
<b>I. 1.2. Les trois préjugés de l'Être.....</b>	<b>10</b>
<b>I. 1. 3. La question du sens de l'être à travers la conception cartésienne et kantienne ...</b>	<b>16</b>
<b>Chapitre II : Le propre de l'ontologie.....</b>	<b>20</b>
<b>II. 2. 1. La différence ontologique entre l'être et l'étant.....</b>	<b>20</b>
<b>II. 2. 2. La désobstruction de la tradition métaphysique.....</b>	<b>26</b>
<b>II. 2. 3. La structuration formelle de la question de l'être.....</b>	<b>29</b>
<b>Chapitre III : La détermination temporelle de l'être .....</b>	<b>35</b>
<b>III. 3. 1 : Le temps comme »phénomène « du Dasein .....</b>	<b>35</b>
<b>III 3. 2 Les caractères ek-statiques de la temporalité .....</b>	<b>38</b>
<b>DEUXIEME PARTIE. L'ANALYSE DE L'EXISTENCE EN TANT QUE REVELATRICE DU SENS DE L'ETRE.</b>	
<b>Chapitre I : Les attributs du concept de Dasein.....</b>	<b>44</b>
<b>I. 1. 1. L'être au-monde comme facticité.....</b>	<b>44</b>
<b>I. 1. 2. L'être-avec-autrui comme relation fondamentale.....</b>	<b>48</b>
<b>I. 1. 3. Dasein et souci.....</b>	<b>53</b>
<b>Chapitre II. Le pouvoir-être-propre du Dasein.....</b>	<b>60</b>
<b>II. 2. 1. L'angoisse comme saisie de l'être de l'homme.....</b>	<b>60</b>
<b>II. 2. 2. L'être-pour-la mort.....</b>	<b>66</b>
<b>II. 2. 3. La vérité en tant que libération du Dasein.....</b>	<b>74</b>
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>79</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>84</b>
<b>A – Les ouvrages de MARTIN Heidegger .....</b>	<b>84</b>
<b>B-Littérature secondaire.....</b>	<b>85</b>
<b>C-Autres ouvrages.....</b>	<b>86</b>
<b>TABLE DES MATIERES .....</b>	<b>87</b>

