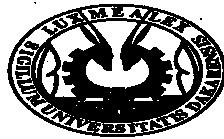


**UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR**  
**FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES**  
**Département de Philosophie**



**Mémoire de Master II**

**Sujet**



**Présenté par :**  
**ANZIAN Mlan Kouakou Pierre**

**Sous la Direction de :**  
**Pr. MBENGUE Ramatoulaye DIAGNE**  
**Professeur Titulaire des Universités**

**ANNEE ACADEMIQUE : 2013-2014**

Nous voudrions tirer profit de l'opportunité du présent travail de recherche pour exprimer nos sincères remerciements et notre profonde gratitude au Département de Philosophie et au personnel de la Scolarité de l'Université de Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal).

Nous remercions particulièrement tous nos professeurs qui se sont investis corps et âme pour éveiller en nous la recherche gratuite de la sagesse et l'esprit scientifique.

Nous tenons à remercier explicitement :

Le Professeur Ramatoulaye DIAGNE MBENGUE, notre Directeur de mémoire pour son support dévoué, ses commentaires éclairants et ses chaleureux encouragements.

Le Professeur DIBI Kouadio Augustin pour son encouragement à la réflexion philosophique.

Le Professeur Pierre SARR, Assesseur de la faculté des lettres et sciences humaines pour son soutien administratif et humain.

Le Maître-Assistant Pierre SARR, ex-Chef du département de Philosophie qui repose dans la paix de Dieu depuis le mardi 28 Avril 2015.

Le Maître-Assistant Oumar DIA pour ses remarques et suggestions.

A mes parents, Eugène et Adèle ANZIAN pour leur soutien sans faille et pour le goût de l'effort, du don de soi, de l'abnégation et de l'amour qu'ils m'ont transmis.

Nos frères Dominicains de la Vice-Province Saint Augustin en Afrique de l'Ouest pour leur soutien spirituel et fraternel.

Tous nos camarades et amis du Département de Philosophie pour les amitiés nouées et les fructueux échanges.

A ma fille spirituelle Oliva Alassouane DIATTA pour sa fidélité et sa loyauté.

Que tous nos anciens professeurs de l'Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan-Cocody (Côte d'Ivoire), de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO), Unité Universitaire d'Abidjan (Côte d'Ivoire), trouvent ici le témoignage de notre profonde gratitude.

Enfin, à tous ceux qui de près ou de loin ont contribué à notre formation et à la rédaction de cette étude, nous disons une fois encore notre reconnaissance.

## INTRODUCTION GENERALE

Toute l'œuvre de Martin Heidegger est marquée par la question de l'« être »<sup>1</sup>. Dans *Être et Temps*, Martin Heidegger écrivait « *la question du sens de l'être doit être posée. Si elle est une, voire la question fondamentale, alors le questionnement réclame un degré de limpidité approprié* »<sup>2</sup>. Aux yeux de Heidegger, le questionnement de l'être est une question essentielle qui mérite une explicitation en profondeur. Parue en 1927, *Être et temps* est l'œuvre la plus importante de Martin Heidegger. Dans cet ouvrage, le penseur de la Forêt Noire interroge le sens de l'être. Afin de répondre à la question de l'être, Martin Heidegger propose le Dasein<sup>3</sup> comme *étant* particulier à questionner en priorité. Le philosophe définit le Dasein comme « *l'étant que je suis à chaque fois moi-même, et qui a, entre autres, la possibilité de poser des questions.* »<sup>4</sup> Le Dasein est un *étant autre* que les étants intramondains (un arbre, un tableau, une craie, une chaussure, une table, des vêtements...). Il a entre autres possibilités le pouvoir de poser la question de l'être. À cet *étant particulier*, Heidegger associe la notion d' « authenticité » et d' « inauthenticité ». L' « authenticité » renvoie à la pensée de l'être tandis que l' « inauthenticité » est le fait d'être dans le divertissement de notre présence singulière au monde, toute affairée dans la préoccupation de l'*étant* et l'impersonnalité des on-dits du sens commun.

Au regard de *Être et temps*, le projet philosophique de Martin Heidegger est de poser à nouveaux frais la question de l'être, car dit-il : « *la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli.* »<sup>5</sup> Que signifie cette affirmation ? Par cette affirmation, Heidegger veut nous dire que la question de l'être n'a plus d'intérêt, de sens pour les hommes. Elle a été mise aux oubliés. Les hommes d'aujourd'hui se penchent plus sur l'*étant* que l'*être*. Cet oubli de l'*être* au profit de l'*étant* (c'est-à-dire des choses qui sont), non pensé en son essence que Heidegger appelle déchéance<sup>6</sup> (*verfallen*) pose la question de l'urgence du renouvellement de la question même de l'*être*. L'urgence du renouvellement de la question même de l'*être* a conduit Martin

<sup>1</sup> L'*être* est possibilité tandis que l'*étant* est effectivité.

<sup>2</sup> HEIDEGGER (M), *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 28.

<sup>3</sup> Littéralement être-là, le Dasein s'entend comme le lieu où se pose, où jaillit la question de l'*être*. Le Dasein caractérise cet *étant* exemplaire pour qui il y va de son être en tant qu'il a à être. Il n'est point tant l'homme que le lieu en lequel cet *étant* qu'est l'homme est ouvert à la révélation du sens de l'*être*.

<sup>4</sup> HEIDEGGER (M), *Être et Temps*, *op.cit.*, p. 86.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>6</sup> Ce terme n'a aucune signification négative et ne signifie pas une chute ou un défaut, mais caractérise la manière dont le Dasein est auprès du monde dont il se préoccupe. La déchéance est l'oubli de soi du Dasein. Elle est le mode de l'absence à soi du Dasein, mode selon lequel le Dasein est quotidiennement au monde. Par ailleurs, en tant qu'*être* la métaphysique de Platon à Nietzsche s'est tournée vers l'*étant*, oubliant ainsi l'*être*.

Heidegger à affirmer que : « *ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore* »<sup>7</sup>. En d'autres termes, l'homme a délaissé ce qui mérite d'être pensé, à savoir la question de l'être, pour s'attacher à l'étant en sa totalité. Cet attachement de l'homme à l'étant et non à la question de l'être montre que l'homme n'a pas encore emprunté le chemin de la pensée. Pour Heidegger, c'est le non-pensé qui commande la pensée grecque et l'ensemble de notre histoire. De l'impensé<sup>8</sup> en général, il faut dire qu'il conditionne ou amène à l'état de chose toute chose et le non-pensé est l'impensé lui-même. L'impensé « doit abriter » l'*Alήθεια* (*Alètheia*) entendue dans son sens le plus primitif en ce sens que la vérité comme *Alètheia* a son fondement dans l'être-découvrant du *Dasein* qui lui-même se découvre grâce à l'être. Ainsi, l'être devient l'horizon de la vérité.

Au sujet de la vérité comme *Alèthéia*, Hans-Georg Gadamer, l'élève le plus illustre de Heidegger, écrit : « *Dans des analyses remontant jusqu'aux premiers pré-socratiques, Martin Heidegger a exhumé le sens originaire du concept de vérité comme Alètheia, qui n'est pas encore un concept de relation mais l'expression du surgissement hors du retrait, de l'étant en soi* »<sup>9</sup>. Ici, Gadamer fait remarquer qu'à travers le dialogue avec les penseurs de la pensée matinale, Heidegger a fait surgir à nouveau le sens originaire de la vérité comme éclaircie. Ce sens originaire du concept de vérité a été perdu avec Platon et Aristote et l'idée de vérité a subi depuis son origine plusieurs transformations pour aboutir en dernier à la vérité-certitude que procure l'illusion de la calculabilité universelle qui est celle de maintenant.

La problématique qui oriente cette recherche est celle de la vérité de l'être et son déploiement chez Martin Heidegger. La question de la vérité et son déploiement nous plonge dans une méditation sur l'historialité (*Geschichtlichkeit*)<sup>10</sup> de la pensée, du déploiement de l'être et de la vérité, c'est-à-dire du déploiement du rapport de l'être à l'homme<sup>11</sup> : ou encore, bien que le terme n'y ait pas de fonction expresse et cardinale, une réflexion sur la structure de l'être ; l'être entendu comme « événement appropriant » (*Ereignis*). Le problème du

<sup>7</sup> HEIDEGGER (M), *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 2012, p. 22.

<sup>8</sup> L'impensé ainsi que le non-pensé renvoie à l'être lui-même. La métaphysique pense l'étant à partir de l'être mais non l'être comme tel. C'est pourquoi l'être lui-même demeure impensé dans la métaphysique. L'être demeure absent car il est l'impensé.

<sup>9</sup> GADAMER (H.-G.), *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 178.

<sup>10</sup> L'historialité désigne la constitution ontologique du pouvoir du *Dasein*, en tant qu'il est son passé sur le mode de son être qui provient de son avenir. Est historial non pas simplement ce qui prend place dans l'histoire, mais ce qui ouvre à une Histoire (*Geschichte*), fait Histoire. Ainsi, l'historialité de la pensée s'entend comme ce qui ouvre à l'Histoire de la pensée, ce qui fait l'Histoire de la pensée : l'être comme question fondamentale.

<sup>11</sup> A la différence des autres étants (tableau, chaise, arbre, voiture, objets...), l'homme existe. Il est cet être jeté dans le monde même : « il est jeté à lui-même » (*ihm selbst geworfen*), jeté comme être-projetant (pas comme un caillou). En plus d'être un être-jeté, l'homme assure la sauvegarde de l'être. Il est le berger de l'être.

déploiement de l'être et de la vérité est avant tout la question de l'être. Dans *Être et Temps*, Heidegger montre que la question de l'être et le déploiement de cette question presupposent justement une interprétation du Dasein, c'est-à-dire de l'être de l'homme. L'homme, comme être-là (*Dasein*), étant privilégié, est le lieu où peut se déceler l'être, se déployer l'événement de l'être ; il se fait le « gardien de la vérité de l'être » (*der Wächter der Wahrheit des Seyns*), le « berger de l'être » (*der Hirt des Seins*). Au fond, l'homme se comprend en une relation de réciprocité essentielle avec l'être, comme le montre cette phrase de Heidegger : « *L'être a besoin de l'homme pour se déployer, et l'homme appartient à l'être pour pouvoir accomplir sa détermination extérieure en tant qu'être-là* »<sup>12</sup>.

L'être est dans la détresse (c'est-à-dire oublié), et requiert une libération, c'est-à-dire une venue au jour. Le déploiement de l'être et de la vérité se donne comme un combat pour l'homme. Dans ce combat, le Dasein et non pas l'homme en soi (c'est-à-dire l'homme comme réalité humaine), peut choisir l'inauthenticité ou l'authenticité, opter pour l'« in-sistance »<sup>13</sup> plutôt que pour l'« ek-sistence »<sup>14</sup> et vivre dans la dissimulation de l'être plutôt que dans sa vérité. C'est en se mettant à l'écoute de la vérité de l'être, comme les penseurs et les poètes veillent sur le langage, qui est l'abri de l'être que le Dasein vit dans une ek-sistence authentique. Par cette ek-sistence authentique, le Dasein donne accès à la venue au jour de l'être et de la vérité ; il rend possible le déploiement de la vérité, « où vérité signifie le dévoilement de ce qui se voile. »<sup>15</sup> La vérité est voilée et nécessite un arrachement du voile qui la recouvre. La vérité doit être dévoilée et le dévoilement fait apparaître la vérité. Ce qui montre qu'il y a un lien entre la vérité et le dévoilement.

Le dévoilement de l'être et sa vérité est l'affaire du Dasein. Dans la perspective heideggérienne, le Dasein comme « existant »<sup>16</sup> particulier est l'unique révélateur possible de l'être : l'être ne se révèle pas en dehors de l'étant dans lequel il s'abrite et qui l'illumine. En d'autres termes, l'être ne se présente jamais sans l'existant. Ainsi, le rapport de l'être à

<sup>12</sup> HEIDEGGER (M.), « Contributions à la philosophie » in *De la Gesamtausgabe* (GA : Œuvre Complète) 65, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 251.

<sup>13</sup> Le terme « in-sistance » renvoie à un dévirement (du Dasein), c'est-à-dire un penchant naturel, un laisser aller, un vouloir vivre sa vie, dans un rapport de plus en plus étroit avec le monde, qui se paye en contrepartie d'un éloignement vis-à-vis de son « propre », du centre de soi-même. Cette errance ouvre l'espace de l'erreur.

<sup>14</sup> Le terme « ek-sistence » signifie l'ek-tase, l'ouverture en vue de la vérité de l'être ou encore « l'installation ekstatique dans la clairière du là ». Cf. HEIDEGGER (M.), *Nietzsche*, t II p. 383.

<sup>15</sup> HEIDEGGER (M.), *Qu'appelle-t-on penser ?*, op. cit., p. 31.

<sup>16</sup> L'existant est l'étant qui existe. Il est tout ce qui existe là devant nous : homme, objet, plante, animal, idée. Mais l'homme est doté d'un statut particulier, il se distingue de tous les étants par sa capacité à accéder à l'être.

l'existant est par là même continu : l'être fonde l'existant, mais c'est l'existant qui révèle l'être.

La vérité de l'être, dans la métaphore du soleil<sup>17</sup> et selon l'interprétation de Heidegger, c'est l'être lui-même. Selon le philosophe heideggérien, la vérité ne doit pas être cherchée dans la subjectivité de l'homme mais dans l'être, seule origine de la vérité. L'être et son questionnement comme question « épineuse » de la métaphysique, se révèle du point de vue heideggérien comme ce qui est authentiquement digne d'être pensé. Cette question « épineuse » de la métaphysique attend toujours que l'homme se la remémore comme digne d'être pensée. Le philosophe de Messkirch définit comme tâche de la pensée d'être plus originelle la pensée de l'être. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, le philosophe de Todtnauberg écrit : « *La pensée se laisse revendiquer par l'être pour dire la vérité de l'être. Penser est l'engagement par l'être pour l'être.* » Ici, Heidegger met en relief la tâche de la pensée. Pour lui, la pensée est non seulement à l'écoute de l'être mais surtout de son dire. La tâche de la pensée est donc de penser et de dire l'être. Cette correspondance entre *être* et *pensée* fut évoquée par Parménide dans le *De natura*. Nous pouvons lire :

« *Le fait de penser et la pensée que nous avons de la chose sont identiques, car tu ne trouveras pas le fait de penser en dehors de l'existant sur lequel on se prononce : car il n'y a et il n'y aura jamais à exister que l'existant* »<sup>18</sup>.

Pour Parménide, la réflexion en tant qu'acte de penser et ce à quoi nous pensons renvoient à la même réalité de la chose. La chose pensée et le discours sur la chose sont équivalents, analogues. Il y a homogénéité entre la pensée et l'être. La pensée révèle l'existence des choses. Dès lors, le fait de penser constitue une représentation exacte de la réalité de l'être. Cela se comprend aisément en ce sens que dans la conception grecque et ce jusqu'avant Platon, la dualité de l'être et de la pensée, de l'existence et de l'essence n'existaient pas. Donc, il y avait identité entre l'être et la pensée.

Selon un commentaire de Martin Heidegger, l'être se le laisse être en se cachant. L'être se déploie dans le “ se cacher ” (*sich verbergen*). Si le propre de l'être est de se cacher alors comment l'être est dévoilé et rendu à la transparence du jour ? Rendu à la transparence du jour, l'être s'identifie-t-il à la vérité ? La saisie de la vérité nous renvoie à l'être en tant

<sup>17</sup> Allégorie de la caverne de PLATON, *République*, VII.

<sup>18</sup> PARMENIDE, *Sur la nature ou sur l'étant*, Fragment 8, 34, Paris, Seuil, 1998.

qu'être mais l'être « *se refuse à toute spécification et ne spécifie rien* »<sup>19</sup>. Dire que l'être se refuse à toute spécification cela signifie que l'être ne consent à aucune détermination. Il se dégage automatiquement de tout acte de conscience. Il ne peut pas être défini. Plus encore, l'être ne veut pas être défini. L'être est le rien et le questionnement sur l'être est une question essentiellement vide.

Pour Heidegger, l'interrogation sur l'être est hautement significative car l'être est le principe qui aide à la compréhension de toute chose. Sans l'être, rien n'existe. L'être est ce qui donne consistance aux choses : les choses sont par et à travers l'être. L'être est comme l'âme au fond de toute chose. N'est-ce pas le signe que l'être fonde toute chose ? En fondant toute chose, l'être devient le constituant de la vérité. Si la vérité se constitue dans l'être alors quelle relation entretient-elle avec lui ? Y a-t-il réciprocité du rapport entre être et vérité ? Si la vérité est l'être, l'être est-il seulement la vérité ? Et s'il y a identité, qu'est-ce que l'identité et où est la différence ? Si l'être de la vérité c'est l'être en général, ou plutôt, à la vérité n'appartient pas d'être mais l'être, alors la vérité de l'être ne fait-elle pas advenir la vérité sur l'être ? Cette question en appelle une autre qui servira de fil conducteur à cette recherche, à savoir : en quoi la vérité de l'être est-elle autodéploiement de l'être ?

Pour mener à bien notre réflexion sur la vérité de l'être et de son autodéploiement, notre méthode sera essentiellement analytique et phénoménologique. Elle sera analytique dans la mesure où la lecture des textes de Heidegger nous permettra de dégager l'articulation qui s'établit entre l'autodéploiement de l'être et la vérité de l'être. Les analyses que nous allons entreprendre ne seront ni anthropologiques, ni psychologiques, mais ontologiques. Il s'agira d'affirmer que l'être de l'homme est orienté et déterminé par la question directrice, elle-même portant sur le fil conducteur du sens de l'être.

Notre méthode sera phénoménologique dans la mesure où nous viserons et dévoilerons le sens profond des choses à travers la description des expériences vécues, c'est-à-dire un retour aux choses-mêmes. Pour y parvenir, nous épouserons le double mouvement de la pensée heideggérienne exprimée sous le terme grec de l'*Alèthéia*, qui signifie « vérité », et plus originairement ce qui, se dévoilant, voile le dévoilement même. Ainsi, aurons-nous pour point de départ l'homme, le seul étant qui s'interroge et se pose la question du sens de l'être, mais aussi le seul qui est capable de s'arracher au monde, à la facticité et de penser ce qui n'est pas. La phénoménologie heideggérienne, à la différence de celle son maître Edmund

---

<sup>19</sup> LEVINAS (E.), *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993, p. 17.

Husserl, n'est pas un mouvement philosophique à côté des autres mouvements, mais le chemin (*der Weg*) – la méthode, au sens propre – de la pensée, telle que la philosophie authentique l'a toujours pratiquée. Et voici l'unique leçon de ce jardin d'enfant : apprendre à désapprendre l'habituel, retrouver un regard neuf, qui va droit aux choses-mêmes. Au fond, n'est-ce pas une phénoménologie de la monstration qui, tout en cherchant à remonter en deçà, pointe non seulement un lieu, mais également fait éclore l'invisible dans le visible et de cette façon, l'être lui-même advient comme vérité ou mieux fondement ultime et dernier de tout sens ?

La lecture phénoménologique de ce présent travail s'appuie essentiellement sur Hans Georg Gadamer et Jean Grondin. Nous nous adossons sur Hans Georg Gadamer en raison du fait que ses propos ne sont pas de relancer la question de l'être comme nous le faisons d'ailleurs ici dans cette étude mais de souligner la nature langagière de notre expérience du monde. Il n'y a pas de compréhension de l'être sans langage. Plus encore, dans son philosopher, Hans-Georg Gadamer est parvenu, selon Jean Grondin :

*« A combiner les deux moments du trajet de pensée heideggérien. Dans *Être et temps*, la vérité était ancrée dans la tension vers le sens fondé sur la structure du souci (Sorge). Cependant, à la suite du Kehre, la vérité échappera de plus en plus à la prise du Dasein pour devenir un événement de l'être. La vérité ne viendra plus de nous mais du dire de l'histoire de l'être qui nous invite à co-répondre à son appel »<sup>20</sup>.*

Ce qui signifie que l'itinéraire suivi par Heidegger dans sa réflexion sur la vérité s'inscrit en deux phases. Dans la première phase, il lie la vérité à la question du souci<sup>21</sup> tandis que dans la seconde phase, la vérité nous vient de l'être lui-même, de son dire. Pour Heidegger, le souci, en tant que structure existentielle du Dasein, aide à la manifestation de la vérité. C'est dans l'expérience du souci que se dévoile la vérité. Le souci dont parle Heidegger n'a rien d'un tourment ; il est, en effet, la sauvegarde permanente de ce qui est

<sup>20</sup> GRONDIN (J.), *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p. 225.

<sup>21</sup> *Die sorge*, le Souci, a chez Heidegger une tonalité particulière éloignée du sens usuel, ne peut être compris qu'en liaison avec l'existence : « Le mot existence nomme l'être de cet étant qui se tient ententif à l'ouverture de l'être qu'il soutient ». Ce soutenir ainsi ressenti a le nom de « souci ». Cf. *Question I*, p. 34. C'est dans la préoccupation inquiète du chrétien dans Saint Augustin qu'étudie Heidegger dans les années 1920 qu'apparaît le thème du « souci », thème qui sera progressivement amplifié et étendu, jusqu'à devenir la détermination essentielle et le fondement du *Dasein*. Le souci est l'élan qui procure au monde sa significativité.

devenu certitude. L'être est devenu certitude. Dans cette perspective, la vocation de l'homme est d'assurer sa garde.

Par contre, avec le tournant, la vérité nous est dévoilée par le dire de l'être. Le rapport entre la vérité et le souci cède le pas au rapport entre la vérité et l'être. De ce rapport, nous saisissons que la vérité est liée à l'évènement de l'être. La vérité n'est plus une affaire du Dasein mais de l'être. C'est l'être qui est au fondement de la vérité.

Par ailleurs, notre attachement à Jean Grondin se justifie par le fait qu'il présente un brillant éclairage sur le tournant dans la pensée de Martin Heidegger et une actualité de la problématique du rapport de l'être à l'homme sous l'auspice du concept de vérité.

Comme cadre méthodologique de cette recherche, nous proposons une lecture tripartite qui couvre trois des moments de la philosophie de Heidegger. C'est ce à quoi répondent les trois parties de notre mémoire.

Comme objectif, cette recherche vise une étude systématique. Le champ de cette étude n'est ni de mettre en lumière le rapport entre vérité et Dasein dans *Être et Temps* ou dans la phénoménologie du langage du dernier Heidegger ni étudier ce rapport (vérité et Dasein) relativement aux différentes époques de la conception de l'être dans le texte *Dépassement de la métaphysique*. Il ne s'agit pas de s'adonner à une généalogie du rapport de l'être à l'homme à l'aune du concept de vérité ou de s'intéresser à une phénoménologie, une étude de la corrélation non médiatisée de l'être à l'homme.

Cette étude systématique voudrait mettre en lumière l'évolution de la pensée de Martin Heidegger sur la primauté de la question de l'être. Il s'agit de comprendre pourquoi Martin Heidegger passe d'une lecture critique de la tradition philosophique (1<sup>ère</sup> partie du mémoire) à une quête qui, pour comprendre le sens de la vérité dans le rapport entre l'homme et l'être, s'éloigne de cette tradition pour prendre un nouveau chemin (2<sup>ème</sup> partie du mémoire). Dans les pas de ce nouveau chemin, comment expliquer que Martin Heidegger aurait « abandonné » la philosophie pour la poésie ou la mystique ? (3<sup>ème</sup> partie du mémoire).

Dès *Être et Temps*, Heidegger prend une distance vis-à-vis de la métaphysique en raison de son oubli de l'être. Pour lever cet oubli, il ambitionne d'écrire une ontologie fondamentale avec laquelle il garantirait un fondement solide qui résulterait du dévoilement du sens unitaire de l'être qu'Aristote avait raté en concluant, trop vite, à la polysémie incontournable de ce concept. Pour ce faire, il interroge dans une première étape, le Dasein, seul être qui ne se comprend lui-même que par la temporalité. Le Dasein s'entend comme l'étant qui se définit par l'ouverture à l'être. Les conclusions de son analyse existentielle du

*Dasein* aboutissent à une nouvelle essence de l'homme : l'homme est un « pouvoir-être »<sup>22</sup>. Grâce à l'exposition de la problématique de la temporalité, Heidegger tente de trouver « *la réponse concrète à la question de l'être* »<sup>23</sup>. Mais cette tentative connaît un échec en raison du fait que la réflexion heideggérienne débouche sur la finitude du *Dasein* qui remet en question l'ontologie fondamentale. Il n'appartient plus au *Dasein* fini de résoudre une fois pour toutes le mystère de l'être. La deuxième partie et (*Temps et être*), la troisième section de la première partie de *Être et temps* qui furent annoncées ne verront jamais le jour. « *La question du sens de l'être reste en effet, à l'issue de *Être et temps* inachevé, en attente de sa réponse* »<sup>24</sup>. Cette dimension inachevée ouvre donc la voie du tournant : un nouveau chemin se fraye dans la quête de l'être.

De cet échec, Heidegger retire la conviction que la métaphysique est définitivement dans l'incapacité d'atteindre sa propre vérité, à savoir faire la différence de l'être et de l'étant. Jean Grondin note que la problématique du « sens de l'être » va laisser sa place à la question de la « vérité de l'être », dont la révélation du « voilement » accaparera dorénavant les efforts du philosophe<sup>25</sup>.

Devant l'impasse de l'interprétation de la temporalité du *Dasein* mis en relief dans *Être et temps*, Heidegger reconnaît que l'être doit être compris à partir de « quelque chose ». Dès lors, Heidegger se tourne résolument vers la « vérité de l'être » et abandonne « *le sens temporel de l'être à partir du caractère extatique de la temporalité du Dasein* »<sup>26</sup>. Les méditations se font de plus en plus en direction de la pensée de l'être : *De l'essence de vérité à la vérité de l'essence*, *Dépassement de la métaphysique*, *Lettre sur l'humanisme* visent dans le fond la question de la vérité de l'être, « *une vérité entourée d'un voile, une aléthéia présente dans sa lèthé* »<sup>27</sup>.

La première apparition publique du tournant se trouve dans la *Lettre sur l'humanisme* rédigé en 1946 puis publié en 1947 avec la *Doctrine de Platon sur la vérité*. Dans cette lettre, Heidegger écrit :

« *Un achèvement et un accomplissement suffisants de cette pensée autre qui abandonne la subjectivité sont assurément rendus difficiles du fait que lors de la parution de*

<sup>22</sup> L'homme ne se définit plus comme une nature, une essence invariable et universelle. L'homme est un être jeté, ouvert à l'être et qui peut choisir de vivre soit dans l'authenticité soit dans l'inauthenticité.

<sup>23</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, *op.cit.*, p. 44.

<sup>24</sup> DUBOIS (C.), *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Seuil, 2000, p. 4 de couverture.

<sup>25</sup> GRONDIN (J.), *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, p. 96.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 96.

*Sein und Zeit, la troisième section de la première partie : Zeit und Sein ne fut pas publiée (voir Sein und Zeit, p.39). C'est en ce point que tout se renverse. Cette section ne fut pas publiée parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique..... Ce renversement n'est pas une modification du point de vue de Sein und Zeit, mais en lui seulement la pensée qui se cherchait atteint à la région dimensionnelle à partir de laquelle Sein und Zeit est expérimenté et expérimenté à partir de l'expérience fondamentale de l'oubli de l'être.»<sup>28</sup>*

Ici, Martin Heidegger fait remarquer que sa pensée a subi une inversion. Il y a un renversement de la pensée initiale déployé dans *Être et Temps*. Un tournant s'opère dans le philosophe heideggérien. Ce tournant n'est pas l'expression d'un abandon des intuitions de *Sein und Zeit* mais un approfondissement de la pensée initiale. Il y a inversion de la pensée en vue d'expérimenter en sa profondeur phénoménologique l'être comme don, présent dans la présence, vérité et autodéploiement. Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger comme renversement dit le changement méthodologique dans l'approche de la question de l'être.

Dans ce renversement, Heidegger s'oriente vers le matin de la pensée grecque en entrant en dialogue avec les penseurs et poètes matinaux. Le cours intitulé *Introduction à la métaphysique* prépare ce nouveau commencement. Dans l'élan de son unique quête, à savoir une approche authentique du sens de l'être, de sa vérité (*Alètheia*) et de son site d'émergence (*topos*), Heidegger juge qu'une autre pensée (*das andere Denken*) reste malgré tout possible, mais qu'elle aurait à se déployer en tant que dialogue entre pensée et poésie. La problématique de l'être se déplace vers celle du dire de l'être. La hauteur poétique du langage s'affirme avec *Essais et conférences*, *Chemins qui mènent nulle part* et *Sérénité*. Le retrait dans la poésie devenue « maison de l'être » devient manifeste dans les méditations de Heidegger comme la *Lettre sur l'humanisme*, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, *Eclaircissements sur la poésie de Hölderlin* (publié sous *Approche de Hölderlin*), *L'origine de l'œuvre d'art*, *Pourquoi des poètes ?*, *La parole d'Anaximandre*. Avec la fin (au sens de la finalité) du langage comme discours et dialogue dans son œuvre *Acheminement vers la parole*, on assiste à l'anéantissement de la dimension sociale et politique du langage vers un *monologue* intérieur. Heidegger passe du discours au monologue. Jean Greisch note que pour Heidegger « *dans l'évènement de la parole, le silence est aussi important que ce qui est*

---

<sup>28</sup> HEIDEGGER (M), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 69.

*dit* »<sup>29</sup>. Nous devons entendre par là que le silence est en lui-même parole. Le silence est une forme d'expression. Le silence est parfois beaucoup plus utile que la parole. Il nous faut parler mais nous devons savoir par moment nous taire afin que le silence parle de lui-même. Faire silence n'est pas synonyme d'absence de parole. C'est une attitude d'écoute. Pour entendre la parole qui vient de l'autre, je dois faire silence et tendre l'oreille. Je dois être dans une attitude d'écoute car écouter, ce n'est pas seulement tendre l'oreille, il faut aussi le silence. En clair, pour Heidegger, la pensée doit être à l'écoute de l'être.

Cette innovation stylistique marquée par la « poésie » philosophique et le mutisme semble donner raison aux critiques selon lesquelles Heidegger a « échangé » la philosophie à la poésie et à la mystique.

En définitive, le changement méthodologique tant au niveau de la forme que du contenu opéré par Martin Heidegger de *Être et Temps* (1927) à *Temps et Être* (1962) est très frappant. « *Tout paraît transformé dans les écrits postérieurs à 1930 : la forme et le contenu de la philosophie semble avoir subi une profonde métamorphose.* »<sup>30</sup> Cette inversion ou métamorphose, appelée « tournant » (*die Kehre*) dans la pensée de Heidegger à partir de 1930, donne au Père William John Richardson de parler d'un Heidegger I et d'un Heidegger II<sup>31</sup>.

Les sources textuelles de ce présent travail sont essentiellement les œuvres de Martin Heidegger, ses recueils, des textes traduits publiés en revue ou dans d'autres ouvrages, des ouvrages à caractère d'introduction générale à la pensée de Heidegger et divers ouvrages.

Notre recherche se déploie suivant une structure ternaire. Nous voudrions dans la première partie de notre travail penser le pourquoi du réveil de la question de l'être chez Heidegger comme urgence. Réveiller la question de l'être, n'est-ce pas aller vers ce qui se donne le plus à penser ? « *Dans la mesure où nous pensons ce qui donne le plus à penser, nous sommes reconnaissants* »<sup>32</sup> dit Heidegger. Ce qui veut dire que la reconnaissance est l'acte même de penser l'être. Quand nous pensons à l'être et à son déploiement alors nous devenons reconnaissants. Notre reconnaissance, notre gratitude est fondée en ce sens dans

<sup>29</sup> GREISCH (J.), « De la logique philosophique à l'essence du langage : révolution copernicienne de Heidegger » in *Revue Philosophique consacrée à Heidegger*, numéro 69 03/2001, Editions de Minuit, p. 76.

<sup>30</sup> GRONDIN (J.), *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, p. 9.

<sup>31</sup> En 1962, dans l'ouvrage intitulé *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, William Richardson définit Heidegger I et Heidegger II, distinction à propos de laquelle Heidegger, qui préfaça l'ouvrage lui dit : « La distinction que vous faites entre Heidegger I et II n'est justifiée qu'à condition qu'elle soit constamment présente à l'esprit : ce n'est qu'à travers (by way of) ce que Heidegger I a pensée que l'on a accès au ce-qui-doit être pensé (what is to-be-thought) par Heidegger II. Mais la pensée de Heidegger I ne devient possible que si elle est contenue dans Heidegger II. » Cf. RICHARDSON (W.), *Through Phenomenology to Thought*, New York, Fordham University Press, 2003, pp. 32-33.

<sup>32</sup> HEIDEGGER (M.), *Qu'appelle-t-on penser ? op. cit.*, p. 8.

l'évènement de l'être. C'est donc en pensant à l'être en tant qu'être que notre gratitude se dit. S'éveiller et plus encore réveiller la question de l'être est un acte de reconnaissance. Réveiller la question de l'être, n'est-ce pas aller à « *la pensée du premier matin, c'est-à-dire de ce moment du monde où le monde est dans la lumière* »<sup>33</sup> ? L'acte de réveiller ne renvoie-t-il pas à tirer du sommeil, à mettre dans une position de veille et d'éveil ? L'acte de réveiller ne signifie-t-il pas qu'il y a eu assoupissement, somnolence, endormissement, abandon de la posture de veille ? Qu'est-ce qui se donne le plus à penser à quoi nous ne pensons pas ? Qu'est-ce qui devait en principe être et ne l'est pas ? Pourquoi ce qui se donne le plus à penser et à quoi nous ne pensons est-il en état de somnolence et depuis quand cette somnolence dure-t-elle ? La question de l'être comme question fondamentale et directrice nécessite un réveil selon Heidegger parce que depuis Platon, Aristote jusqu'à Nietzsche, la philosophie a oublié l'être pour s'attacher à l'étant : une déviation et une perversion de la pensée initiale grecque s'est effectuée et plus encore avec le nihilisme nietzschéen comme achèvement de cette perversion à l'époque moderne. Aussi, le réveil de la question de l'être s'impose parce qu'elle nous permet de nous replier sur le passé historique de l'ontologie afin de la remettre sur les rails. Car la question directrice et fondamentale de la philosophie a sombré dans l'oubliance. Cet oubli oublié de l'être a fait dire à Heidegger que la métaphysique dans son déploiement depuis Platon n'est que l'histoire de l'oubli de l'être. Dans cette perspective, Alain Boutot a écrit :

« *Platon clôt l'histoire de la première pensée grecque, et ouvre l'histoire de la tradition métaphysique. Toute la pensée occidentale reste marquée de son empreinte. Avec Platon, la pensée se détourne de ce qui est à penser, c'est-à-dire de la question de l'être, de l'être en tant qu'être, pour ne plus considérer que l'essence de l'étant (l'être en tant qu'étanté - Seiendheit). Platon représente l'avènement de ce que Heidegger appelle le "nihilisme" c'est-à-dire l'oubli de l'être.* »<sup>34</sup>

L'idée maitresse de cette affirmation est que Platon est à la fois celui qui clôt une histoire et en ouvre une autre. Le déploiement de la pensée grecque prend fin avec Platon. La question de l'être s'arrête avec ce dernier : c'est l'oubli de l'être. Cet oubli de l'être, appelé nihilisme, ne fait-il pas signe à un dépassement ?

<sup>33</sup> HEIDEGGER (M.), *Qu'appelle-t-on penser ? op. cit.*, p. 239.

<sup>34</sup> BOUTOT (A.), *Heidegger et Platon, le problème du nihilisme*, Paris, PUF, 1987, p. 13.

Au regard du nihilisme, il apparaît impérieux d'opérer ou d'engager selon l'Homme de la Forêt Noire un dépassement de la métaphysique de l'être. Avec la désobstruction<sup>35</sup> de l'histoire de la métaphysique que Heidegger lui-même appelle le pas-en-arrière (*Schritt-zurück*) qui consiste à fouiller de fond en comble le sol métaphysique à travers son lieu d'émergence, à remuer cette terre en vue de lui restituer pleinement son élément original qui, hélas, s'y est trouvé congédié ou mis dans l'oubliance, nous irons à la source, chez les Grecs, et plus précisément les penseurs matinaux. Avec ces penseurs, Heidegger pense qu'il y a eu une certaine lueur de l'être ; ce qui signifie que la question de l'être a été intuitionnée en sa vérité, non pas comme Présence, mais comme Alèthéia. Avec la question de l'Alèthéia, nous remonterons aux origines du premier commencement en méditant sur la pensée des penseurs matinaux comme Anaximandre, Héraclite et Parménide. Enfin, le rapport de l'être à la vérité sera pointé du doigt sur le mode du fondement. En d'autres termes, du concept de vérité selon l'héritage métaphysique, une nouvelle essence de la vérité surgira. Dès lors, l'être, dans sa monstration, apparaît comme fondement de la vérité.

La deuxième partie de notre recherche veut comprendre en sa teneur phénoménologique l'être et son rapport originel à l'essence de l'homme. Quelle est l'approche heideggérienne de l'essence de l'homme ? Quel est le fondement de la pensée authentique ? L'homme peut-il mener une existence authentique au sens fort du terme en dehors de l'être et de sa vérité ? En quoi se destine le destin destinal de l'homme ? Toutes ces interrogations nous conduisent à méditer en profondeur sur le rapport de l'homme à la vérité de l'être. Il s'agira ici de faire une marche méditative pour creuser davantage la question de la pensée comme une pensée qui pense, c'est-à-dire une pensée méditante. Pour Heidegger, la pensée de l'être se révèle méditante. Aussi, la pensée qui pense en direction de l'être est une pensée pensante : une pensée authentique. Dans cette authenticité, l'essence de l'homme repose dans l'être lui-même et sa vérité et non dans l'étant comme la tradition métaphysique nous l'a enseigné. S'opposant à la conception de l'essence de l'homme telle que définie et héritée de la tradition, à savoir animal rationnel<sup>36</sup> ou encore le ζωον λόγον εχον (zoon logon echon, c'est-à-dire le vivant dont l'être se détermine essentiellement par le pouvoir de parler), Heidegger écrit :

---

<sup>35</sup> La désobstruction est l'action de diminuer ou supprimer le comblement ou le rétrécissement d'un passage pour en permettre le franchissement.

<sup>36</sup> « L'homme est un animal rationnel » est la thèse la plus célèbre d'Aristote. La rationalité, selon Aristote, est une propriété essentielle de l'espèce humaine ; c'est ce qui distingue l'homme de la bête.

« *L'essence de l'homme se détermine à partir de la vérité de l'être, laquelle se déploie en son essence du fait de l'être lui-même* »<sup>37</sup>. Comment entendons-nous cette affirmation ?

Avec l'auteur de *Sein und Zeit*, l'être et l'essence de l'homme sont imbriqués dans un rapport originel, rapport qui ne pense pas l'homme comme sujet, mais celui qui veille à la vérité de l'être. Car de tout étant qui est, l'homme est le seul engagé dans le destin de l'existence, c'est-à-dire capable de se tenir dans l'éclaircie de l'être. En se tenant dans l'éclaircie de l'être, l'homme répond à la réplique de l'appel de l'être. Il écoute d'une oreille attentive le signal de l'être en vue de se destiner à ce destin de veilleur, de guetteur, de berger. Ainsi, l'homme en son destin destinal est convoqué, appelé à répondre à l'appel extatique : la vérité de l'être. Au demeurant, l'homme a pour vocation de veiller à l'accomplissement de cette vérité de l'être par une existence authentique dont le but et la finalité sont orientés vers une visée de l'être lui-même comme décèlement.

Que vise la troisième partie de notre recherche ? La troisième et dernière partie de ce travail voudrait saisir comment la question de l'être et sa venue au jour trouve un écho favorable dans celle du langage. En procédant ainsi, nous marchons en direction de la question du rapport de l'être au langage : l'entrelacement entre l'être et le langage. Dans cet entrelacement, Heidegger estime que la question du langage demeure de l'impensée. Alors posons-nous la question suivante : en quoi le questionnement sur le langage est resté impensé ? La question, « en quoi l'essence du langage demeure de l'impensée pour Heidegger ? », nous donne de méditer en profondeur sur la parole parlante. Dans *Être et Temps*, le promoteur de l'ontologie fondamentale, souligne que « *La parole est existentialement cooriginaire avec la disponibilité et l'entendre* »<sup>38</sup>. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger appelle le langage « *la maison de la vérité de l'être* »<sup>39</sup> et aussi « *la venue à la fois éclaircissante et celante de l'être lui-même* »<sup>40</sup>. Dans *Qu'appelle-t-on penser*, Heidegger fait remarquer que la pensée appelée « *le dit essentiel* » et « *l'attention prêtée à ce que disent les mots* » doit être « *le chemin vers la pensée.* »<sup>41</sup> Un peu plus loin, Heidegger écrit : « *La pensée même est un chemin* »<sup>42</sup>. Mais disons que la pensée comme chemin « *ne trace son chemin que dans une marche faite de questions* »<sup>43</sup>. Ces questions, nous nous les

<sup>37</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 4 de couverture.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>39</sup> HEIDEGGER (M.) ? *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 27.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>41</sup> HEIDEGGER (M.), *Qu'appelle-t-on penser ?* op. cit., p. 233.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 248.

poserons pas à pas, au fur et à mesure de ce cheminement qui nous conduira à « *ce que nous ne pensons pas encore* »<sup>44</sup> et dont « *le dire est l'affaire de la parole.* »<sup>45</sup> « Pensée » et « Parole » sont des activités de l'homme, cet étant particulier ou Dasein, et sont liées l'une à l'autre dans un lien inextricable. La pensée n'est pas liée uniquement à la parole, elle est aussi liée à la poésie. Heidegger le souligne avec beaucoup de pénétration, dans la rigueur du style qui est le sien, quand il écrit : « *La proximité d'être en poésie et pensée exclut si peu leur différence qu'elle la fait apparaître dans son caractère insondable.* »<sup>46</sup> « Penser » et « Poésie » sont en effet liées parce qu'ils sont des dits essentiels et tous deux essaient, chacun, par la parole qui est la sienne, de dire l'essentiel. Au sujet de la proximité d'être en poésie et pensée, le psychanalyste français Michel Ledoux écrit dans son œuvre *Corps et création*, « *Pensée et poésie sont, en soi, le parler initial, essentiel, et par conséquent du même coup le parler ultime que parle la langue à travers l'homme.* »<sup>47</sup> En tombant peu à peu dans l'oubli, le trait essentiel du langage qui était de « créer »<sup>48</sup> selon les penseurs matinaux, est appréhendé par nous les postmodernes comme moyen d'information et de communication. Cet oubli ne fait-t-il pas du langage un système de signes dont le sens n'est plus accordé ? Que dit Heidegger de la parole ? Dans le commentaire heideggérien, la parole est cet habiter ou ce séjour (*ethos*) qui révèle l'être dans sa vérité. Pour que la parole devienne parlante, nous nous laisserons interpeller d'abord de façon existentielle par ce à quoi phénoménologiquement l'éclaircie de l'être renvoie. Et sur ce chemin, nous répondons à trois questions à savoir : Qu'entendons-nous par le séjour ou l'habiter ? Quel est le rôle des poètes dans la réflexion sur la pensée ? Et comment les penseurs amènent-ils la question du sens de l'être et de sa vérité à l'éclaircie ? Ensuite, nous approfondirons la relation entre l'être et son lieu de germination, son sol de monstration, son théâtre, son cadre épiphanique. Le dire poétique et le *Dict*<sup>49</sup> originaire comme *topoï* (pluriel de *topos*) constituent des prolégomènes au lieu par excellence du dévoilement de l'être dans le philosophe Heideggérien qu'est le langage. Enfin, viendra la réflexion sur le langage comme lieu de révélabilité de l'être. Autrement dit, nous entreprendrons une mise à nu du lieu par excellence de la révélabilité de l'être. Pour Heidegger, ce lieu est la parole, car la parole en tant que parole parlante fait signe à l'être et le

<sup>44</sup> HEIDEGGER (M.), *Qu'appelle-t-on penser ? op. cit.*, p. 24.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>47</sup> LEDOUX (M.), *Corps et création*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Confluents psychanalytiques », 1992, p. 196.

<sup>48</sup> Le langage a un réel pouvoir sur les choses. Il fait advenir ce qui n'existe pas à l'existence. Ainsi, le langage peut créer des êtres fictifs. Il a donc un pouvoir créateur et magique. La puissance de la création est la puissance du verbe.

<sup>49</sup> Cette expression renvoie au concept de « langage » dans le philosophe heideggérien.

laisse advenir au jour comme autodéploiement de sa vérité. Dans cette optique, c'est la parole authentique qui opère la mue de l'être qui s'est retiré dans le plus profond secret de son sol de germination, c'est-à-dire son soubassement originaire ou son *pas encore là*<sup>50</sup>. Or ce “*pas encore là*” devient *le là présent*<sup>51</sup> avec l'avènement de la parole authentique. L'homme, en tant que diseur de l'être, dit la vérité de l'être. Cette vérité de l'être en son essence, manifeste, déploie l'être lui-même. En langage heideggérien, nous dirons que la vérité de l'être se donne comme autodéploiement de l'être. Comment ? Tel est le chemin que veut emprunter cette recherche.

---

<sup>50</sup> L'expression « le pas encore là » renvoie à un évènement, à quelque chose qui est en cours de réalisation mais qui n'est pas réalisé en totalité. « Le pas encore là » est de l'ordre de ce qui vient, du devenir donc il est à venir.

<sup>51</sup> L'expression « le là présent » signifie une chose, un évènement présent à nous. « Le là présent » est de l'ordre du déjà réalisé donc de l'achevé, du concret, du réel.

**PREMIERE PARTIE :**

**LE REVEIL DE LA QUESTION DE L'ETRE**

Pourquoi réveiller la question de l'être<sup>52</sup> ? Cette question ouvre le chemin du commencement de notre méditation. Par chemin, nous entendons, une ouverture, une voie, un sentier en vue de regarder ou scruter ce qui se donne et se retire à la fois. Jean Grondin fait remarquer que la question de l'être est doublement fondamentale pour Heidegger. Il écrit : « *Selon Heidegger, le réveil de la question s'impose, car la question de l'être est la question absolument fondamentale de la philosophie, mais aussi de l'existence elle-même.* »<sup>53</sup> Autrement dit, selon le penseur de Messkirch, « *la question de l'être en est une devant laquelle et l'homme et la philosophie tendent à se défiler, tant qu'il s'agit d'une question déstabilisante, qui vient ébranler toutes les certitudes.* »<sup>54</sup> Pour Heidegger, relancer ou plutôt réveiller la question de l'être, c'est parce qu'elle a été escamotée et son escamotage apparaît soutenu par trois préjugés, hérités de la scolastique : 1) l'être est le concept le plus universel, 2) il est indéfinissable, 3) il est si évident que chacun le comprend spontanément. Au fond, c'est le troisième préjugé qui fait de l'être une notion qui va de soi, c'est-à-dire une évidence, mais moins évidente. En vérité, c'est sur cette évidence moins évidente que sera fondée la nécessité d'une reprise de l'être car bien que nous ayons une entente floue et vague de l'être « *nous ne savons pas ce que "être" veut dire* »<sup>55</sup>. Cette idée se trouve ramassée dans les premières lignes de *Être et Temps* en ces termes : « *Que nous vivions dans la compréhension de l'être et qu'en même temps le sens de "être" demeure développé dans l'obscurité, voilà qui prouve la nécessité par principe de répéter la question du sens de "être"* »<sup>56</sup>. Cette évidence sera, aux yeux de l'Homme de la Forêt-Noire, à l'origine de l'oubli de l'être et de sa vérité.

L'oubli de l'être exige une quête de sens. La quête du sens et précisément celle du sens de l'être donne à Heidegger de lire et de dresser l'histoire de la métaphysique comme celle de l'oubli oublieuse de l'être. N'est-ce pas à la fois la lecture diachronique et synchronique de l'être qui permit à l'auteur de *Être et Temps* de distinguer trois périodes fondamentales ou époques au sein de l'histoire de la métaphysique ?

---

<sup>52</sup> Ici, il ne s'agit pas de reprendre l'article de Jean Grondin « Pourquoi réveiller la question de l'être ? » in *L'énigme de l'être chez Heidegger*, Paris, PUF, collection « Débats », 2004 mais dans la suite de notre recherche d'articuler la problématique du rapport non médiatisé de l'homme avec l'actualité des recherches sur Heidegger présentées par Jean Grondin. Autrement dit, que devient cette problématique aujourd'hui ?

<sup>53</sup> GRONDIN (J.), « Pourquoi réveiller la question de l'être ? » in *L'énigme de l'être chez Heidegger*, Paris, PUF, collection « Débats », 2004, p.1.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.1.

<sup>55</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 28

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 27.

# Chapitre I : La métaphysique en tant qu'histoire de l'oubli de l'être

Que fait la métaphysique ? À cette question, Heidegger répondra en estimant que la métaphysique questionne l'être, mais comprend par là l'étant dans son ensemble. La question fondamentale de la métaphysique est celle de l'être. En lieu et place de questionner l'être en tant qu'être, la métaphysique interroge l'étant. Elle laisse de côté la question directrice, celle de l'être pour s'attacher à l'être de l'étant. Plus encore, « *la métaphysique interroge l'étant en tant qu'étant, elle s'en tient, à l'étant et ne se tourne pas vers l'être en tant qu'être.* »<sup>57</sup> Autrement dit, la métaphysique ne pose pas en sa teneur phénoménologique la question essentielle de l'être, elle ne fait que se tourner et représenter seulement l'étant en tant qu'étant. « *La question de l'être comprise comme la question métaphysique sur l'étant ne questionne précisément pas thématiquement vers l'être. Celui-ci reste oublié.* » Ce qui signifie que la métaphysique ne pense pas l'être en son essence mais l'être de l'étant. Aux yeux de Heidegger, questionner l'être signifie d'après l'interprétation courante : questionner sur l'étant comme tel. Ainsi, la métaphysique, aurait « oublié » depuis Platon jusqu'à Nietzsche, la question de l'être, entendons l'étonnement face au mystère de notre être et de l'être tout court, au profit d'une pensée plus calculante vouée à l'explication sans cesse de l'étant. Cette période allant de Platon jusqu'à Nietzsche est perçue par Heidegger comme une histoire de l'être et de la métaphysique. Chaque époque de cette histoire de la métaphysique correspond, en effet, à un mode particulier de donation ou plutôt d'occultation de l'être et est dominée par un concept particulier de la vérité. Du reste, ces époques ne s'enchaînent pas les unes aux autres à la manière hégélienne mais forment, comme le dit Martin Heidegger lui-même, « une suite libre »<sup>58</sup>. Cette « suite libre » constitue paradoxalement la consolidation de la pensée oublieuse de l'être. Car elle forme un tout uni avec en toile de fond l'oubli de la question de l'être.

## 1. Les Grecs

Platon est la figure emblématique de cette première époque de l'oubli de l'être. Il est suivi de son élève Aristote ou le Stagirite. Si Heidegger fait de Platon le commencement d'une période dite de l'oubli de l'être, c'est tout simplement parce que sa pensée est le théâtre de toutes les mutations et le lieu de toutes les inventions. Ce qui revient à dire en toute clarté

<sup>57</sup> HEIDEGGER (M.), « Qu'est-ce que la philosophie ? », in *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 24.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 26.

que Platon est, pour l'ensemble de la tradition, le prototype du philosophe, et a marqué de son empreinte toute l'histoire de la pensée occidentale :

« *Toute la philosophie occidentale*, dit Heidegger, *est du platonisme. Métaphysique, idéalisme, platonisme, signifient la même chose par essence. Et ils restent la règle même là où des oppositions ou des contre-courants se font valoir* »<sup>59</sup>.

Dit autrement, le platonisme en tant que théorie philosophique selon laquelle il existe des entités intelligibles en soi, dont le contenu est indépendant de la contingence de l'expérience sensible traverse toute la réflexion philosophique occidentale. Les divers courants de cette pensée occidentale que sont la métaphysique, l'idéalisme, le platonisme renvoient dans le fond à la même réalité. Dans le champ de cette réflexion, l'absence de règle fait défaut. L'instauration d'une convention apparaît comme nécessaire pour gérer les divergences d'approche et de point de vue.

Dans sa théorie de la connaissance, Platon distingue le monde sensible du monde des idées. Par cette distinction, Platon inaugure de façon significative la manière prévalente de se présenter les rapports de l'être et de l'étant et met en place l'armature de toute métaphysique. C'est pourquoi Heidegger dira dans *Qu'appelle-t-on penser* :

« *C'est Platon qui donne l'interprétation déterminante pour la pensée occidentale. Il dit qu'entre l'étant et l'être, il y a le chorismos (χωρίσμος) ; et khora (χώρα) signifie endroit. Platon veut dire que l'étant et l'être sont en des endroits différents.* »<sup>60</sup>

Ici, Platon établit une différence entre l'être et l'étant. L'être n'est pas l'étant et vice versa. En procédant ainsi, Platon n'instaure-t-il pas une césure, une faille entre l'être et l'étant ? Cette césure qui en réalité, est de la distinction entre l'être et le non-être (l'un et l'autre), ou mieux encore l'introduction de la différence et de la relation dans l'être, n'est-elle pas à l'origine du Parricide de Platon envers Parménide ? Car pour Parménide, l'être est le même, immuable, identique, clôturé sur lui-même et hostile à la différence. En refusant l'identification parménidienne de l'être à l'un, Platon montre que l'être se dit plusieurs : l'être est le multiple. Ainsi, l'un de Parménide cède-t-il le pas au multiple avec Platon.

<sup>59</sup> HEIDEGGER (M.), *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, p. 171.

<sup>60</sup> HEIDEGGER (M.), *Qu'appelle-t-on penser ? op. cit.*, p. 261.

Avec Platon, coexistent, l'un et l'autre, l'être et le non-être ou étant. Aussi est-il le premier à prédiquer l'être dans son attributivité. Du *Théétète* au *Sophiste* en passant par les *dialogues* qui traitent du problème des formes en soi, il apparaît toujours que l'être se pense en étroite dépendance avec l'être en soi. Au fond, Platon recommande que la conquête de l'être se fasse en ayant les yeux fixés sur les principes fondamentaux qui aident à la détermination de l'être. Autrement dit, chez Platon, la conquête de l'être ne doit pas s'effectuer les yeux fixés sur le langage, mais sur les Idées. Pour l'auteur de la *République*, la connaissance vraie n'existe qu'au niveau des Idées. À vrai dire, l'objectif de Platon est d'aller au-delà de ce qui s'offre à nous comme phénomène pour retrouver ce qui fonde les choses et qui gisant au fond de toute chose.

Dès lors, avec Platon, l'être ne se trouve pas dans la chose présente, mais au-delà, dans l'Idée, qui n'est pas une représentation subjective mais l'aspect ou le visage intelligible de la chose elle-même. Dans cette opposition de l'Idée et de la chose, de l'être et de l'étant, l'être comme tel demeure manquant, puisque l'être en tant qu'Idée (είδος, ίδεα : *eidos, idéa*) est fondamentalement référée à l'étant, en tant qu'essence de celui-ci. L'être en tant qu'Idée est l'étant véritable, l'étant proprement dit (όντως οὐ : *ontos on*) et non pas l'être en tant qu'être.

En affirmant que l'être se dit autrement, (c'est-dire peut être décliné en plusieurs sens ou significations) Platon a certes fondé le jugement attributif qui est le problème fondamental de la question de l'être, mais pour le Stagirite, la réponse que propose Platon est insuffisante et de plus elle relève des métaphores poétiques. Pour Aristote, la solution platonicienne ne prend pas en considération le problème du lien qui existe entre l'être et le langage. Dit autrement, le rapport entre l'être et le langage n'est pas pris en compte par Platon dans sa tentative de solution à la problématique du dire de l'être. Par conséquent, ce rapport doit être mis en relief. Il s'agira alors pour nous d'en rendre compte et d'en dévoiler le sens. Dans la perspective aristotélicienne, l'être n'est être que dans l'ultime rapport qui le lie au langage et c'est ce langage qui l'institue multiplement dit (plusieurs fois dit et pour Aristote, les anciens ne l'ont pas perçu). Au fond, l'être s'impose à nous dans le dire et telle est sa caractéristique essentielle. En d'autres termes, l'essentiel de l'être, c'est d'être dit et de l'être de plusieurs manières, c'est-à-dire être signifié plusieurs fois (*pollakos legonenon*).

Si l'être se dit de plusieurs manières alors l'être est plurivoque. De cette plurivocité, Aristote fait habiter l'essence de l'être dans l'expression grecque de ἐνέργεια (énergéia : acte). Ce mot, qui est le fondamental de la pensée d'Aristote ne doit pas être interprété

rétrospectivement à la lumière du concept moderne d'« énergie », mais signifie, conformément au sens du mot épov (*épon* : œuvre) en grec « *la présence se tenant dans le non-occulté de ce qui est établi, posé là et mis debout* »<sup>61</sup>. Ce qui signifie que pour Aristote, l'être se trouve dans l'« actualité » de la chose présente et non dans une idée transcendante. En trouvant l'être dans l'« actualité » de la chose présente et non dans une idée transcendante, « *Aristote, dit Heidegger, pense davantage dans le sens grec, c'est-à-dire plus conformément à l'essence initiale de l'être que ne le fait Platon* »<sup>62</sup>.

En scrutant de près la métaphysique du Stagirite, nous constatons qu'elle fait figure, sous maints rapports essentiels, d'une sorte de retour, par delà Platon, aux expériences originelles qui ont donné naissance à la première pensée grecque, et c'est probablement ce qui explique la place importante que Heidegger lui a accordée dans son œuvre. Mais ce réalisme constant ne doit pas être mésinterprété, car à vrai dire il ne s'entend pas comme nous l'entendons. Ce réalisme constant ne signifie nullement que Aristote aurait conquis l'essence authentique de l'être mais au contraire qu'il est resté enfermé dans le “champ grammatico-sémantique” laissé par son maître Platon, car son interprétation de l'être se déploie malgré tout dans le cadre conceptuel tracé par ce dernier.

Disons que le réalisme aristotélicien s'est développé en réaction contre l'idéalisme platonicien et a reçu de ce dernier sa frappe déterminante. Quelle est cette frappe ? Pour l'Homme de la Forêt-Noire, la philosophie aristotélicienne appartient, en effet, à l'histoire du platonisme et, dès cet instant, elle n'échappe pas à l'histoire de l'oubli de l'être. En clair, l'oubli de l'être est originellement lié au platonisme. Cet oubli de l'être va s'accentuer avec le réalisme qui n'est que le contrepoids ou plutôt le contraire de la philosophie de Platon.

N'est-ce pas qu'avec Aristote, c'est à la fois la grande philosophie grecque et la première époque de l'histoire de la métaphysique qui s'achèvent ? Cette époque n'est-elle pas caractérisée par la compréhension de l'être comme présence (*οὐσία* comme *παρούσια*) et par la détermination de la vérité comme correspondance de l'énoncé ? La correspondance de l'énoncé et de la chose constitue, en effet, la règle d'or de détermination de la vérité. Dans le fond, la vérité ici n'est rien d'autre que l'adéquation entre le signifiant et le signifié et l'être n'est perçu simplement que comme ce qui est présent (*la physis*) ou encore la « présenteté ».

<sup>61</sup> HEIDEGGER (M.), *Nietzsche II*, op. cit., p. 325.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 329.

## 2. Les Romains

Après Platon et Aristote comme première étape de l'histoire de la métaphysique, ce sera au tour des Romains de donner une empreinte spéciale à l'histoire de la pensée occidentale. En effet, l'époque romaine est une étape charnière dans cette histoire de la pensée occidentale car elle est responsable non seulement de l'enfouissement de la pensée grecque primitive, c'est-à-dire du domaine originel de la vérité de l'être qui affleurait encore par endroits dans la philosophie de Platon et d'Aristote, et mais aussi de la constitution de la pensée moderne elle-même. Autrement dit, si le matin de la pensée grecque n'a pas connu un zénith ou plutôt a été assombri et si la pensée moderne nous apparaît comme telle aujourd'hui, cela est dû en grande partie à l'époque romaine. Pour Heidegger, l'essence de la romanité réside dans l'*impérium*, dans l'empire, c'est-à-dire dans le domaine fondé sur l'ordre et le commandement. Ce qui revient à dire que l'ordre et le commandement sont les piliers de l'édifice romain comme le sont les Apôtres Pierre et Paul pour l'Eglise catholique universelle. Conformément à cette essence « impériale » de la romanité, le vrai est le droit (*rectus*), c'est-à-dire ce qui est conforme à ce qui a été ordonné. Quant à l'être, il s'appréhende comme le réel au sens de l'effectif (*actualitas*) ; Hegel parlera plutôt d'effectivité (*Wirklichkeit*).

La détermination de l'être comme ce qui est effectif va s'étendre à travers toute l'histoire occidentale jusqu'aux Temps modernes les plus récents. A cet effet, Heidegger dira :

*« Parce que la détermination de l'essence de l'être en tant qu'“actualitas” porte à l'avance toute l'histoire [...] toute histoire occidentale est en divers sens romaine et plus que jamais hellénique. Toute entreprise postérieure pour ressusciter l'Antiquité grecque n'est qu'une rénovation romaine de l'hellénisme d'ores et déjà réinterprété dans le sens romain »*<sup>63</sup>.

Pour Heidegger, l'histoire est portée par l'essence de l'être. Et cette histoire est en plusieurs sens marquée par la civilisation romaine et de toujours par la civilisation grecque. Aussi, toute tentative de résurrection de la pensée grecque antique est-elle une œuvre romaine. La réinterprétation de cette pensée matinale qui avait commencé avec l'époque romaine demeure dictée par la civilisation romaine.

En ce qui concerne la vérité, l'époque romaine est toute entière régie par la caractérisation de celle-ci comme *rectitudo* (rectitude).

---

<sup>63</sup> HEIDEGGER (M.), *Nietzsche II*, op. cit., pp. 331-332.

### 3. Les Temps modernes

La troisième et dernière étape de l'histoire de la métaphysique est celle des Temps modernes et commence avec Descartes. Cette époque moderne, qui commence avec Descartes, repose sur la détermination de l'essence de la vérité comme certitude. Heidegger dira à ce propos, que « *la métaphysique moderne entière, Nietzsche y compris, se maintiendra dorénavant à l'intérieur de l'interprétation de l'étant et de la vérité initiée par Descartes* »<sup>64</sup>. Cette détermination essentielle de la vérité apparaît en pleine clarté quand Descartes lui-même l'affirme en ces termes : « *Je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies* »<sup>65</sup>. Il s'ensuit évidemment que, si le critère de la vérité réside dans la certitude de ce qui est clair et distinct dans l'esprit, l'être qui se caractérise par son mystère même, c'est-à-dire pure donation et retrait de la présence, il est alors radicalement impossible de fonder une métaphysique de l'être ou encore une ontologie. Du moins, pour que l'être soit vrai en termes de certitude, il faudra qu'il fasse son entrée dans la sphère de la représentation. Autrement dit, l'être doit être conçu en tant que *idéa* (*idéa*, idée). En clair, l'être est oublié parce que sa question est loin d'être une préoccupation en soi ; seule compte la restauration du primat de la conscience ou du sujet. L'on comprend alors pourquoi « *avec l'interprétation de l'homme comme sujet (subjectum), Descartes crée la condition métaphysique de toute anthropologie future* »<sup>66</sup>. Ainsi, l'homme est-il promu au rang de sujet, c'est-à-dire au rang de fondement et de mesure de la vérité de ses représentations et donc de l'être lui-même. En s'assurant de la vérité des idées qu'il se propose par devers lui, l'homme n'est pas orienté vers l'être en tant qu'être, mais vers l'étant dans sa totalité, c'est-à-dire vers la nature dont il cherche à se rendre « maître et possesseur ».

Descartes est à la fois un grand penseur, un mathématicien et un physicien. Il est considéré comme l'un des fondateurs de la philosophie moderne. Avec René Descartes, les outils mathématiques permettent le développement d'une science nouvelle, la dynamique, issue de l'astronomie et de la physique. Les sciences deviennent des disciplines autonomes

<sup>64</sup> HEIDEGGER (M.), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 89.

<sup>65</sup> DESCARTES (R.), *Discours de la méthode suivi des méditations*, Paris, Ed. 10/18, Bibliothèque, 2002, p. 63.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 89.

qui se passent de la métaphysique. L'école scolastique<sup>67</sup> aurait manqué sur les questions d'observation d'où sa discrépance par Descartes.

Toute sa pensée philosophique est tout entière inspirée par un triple souci : substituer à la science incertaine du moyen âge une science dont la certitude égale celle des mathématiques, tirer de cette science les applications pratiques qui, selon la célèbre formule du *Discours de la méthode*, rendront les hommes « comme maîtres et possesseurs de la nature », situer enfin cette science par rapport à l'être, en donnant ainsi une solution au conflit qui, à cette époque, oppose science et religion.

La finalité recherchée par Descartes à travers sa méthode du *cogito*<sup>68</sup> était de permettre à l'homme de bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, à nous rendre plus sages et plus habiles et à nous assurer non seulement la connaissance, mais aussi et surtout la maîtrise et la possession de la nature que de nous-mêmes.

Ouvrant la voie à la philosophie moderne, Descartes a fait des idées le véritable objet de la connaissance philosophique. Selon lui, c'est par les idées que l'esprit connaît les choses. Certes, les idées ne se trouvent que dans l'esprit, mais elles ont la propriété de représenter les choses qui sont hors de l'esprit. Descartes suit la tradition, qui veut que les principes des sciences soient tous « empruntés de la philosophie » ; il fait de celle-ci, entendue au sens de « philosophie première », le fondement de la physique. La métaphysique est pour Descartes le fondement de toutes les sciences. Il illustre sa conception du rapport entre les connaissances humaines par cette image :

*«Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. Or comme ce n'est pas des racines, ni du tronc des arbres, qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de*

---

<sup>67</sup> La scolastique est la philosophie développée et enseignée au moyen âge dans les universités : elle visait à concilier l'apport de la philosophie grecque (particulièrement l'enseignement d'Aristote et des péripatéticiens) avec la théologie chrétienne héritée des Pères de l'Eglise et d'Anselme.

<sup>68</sup> « *Le cogito ergo sum* » est une formule latine forgée par Descartes. Elle se traduit par « Je pense donc je suis » (*Les Principes de la philosophie*, §7). Elle exprime la première certitude qui résiste à un doute méthodique. Cherchant à refonder entièrement la connaissance, Descartes souhaite lui trouver un fondement solide, absolument certain. Cette recherche l'amène à la conclusion que seule sa propre existence, en tant que « chose qui pense », est certaine au départ. C'est cette découverte qu'exprime le « *cogito* ».

*leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières.»<sup>69</sup>*

À travers cette affirmation, Descartes souligne l'importance qu'il accorde à la métaphysique, mais il s'agit d'une métaphysique « subjective » reposant sur des objets qui ne sont des idées claires et distinctes que pour autant qu'ils sont « abstrairement » conçus. Pour Descartes, la philosophie spéculative doit céder la place à une philosophie pratique, qui nous permettra d'utiliser les forces naturelles et ainsi de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». Dès lors, les hommes pourront jouir, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y rencontrent.

Si la philosophie spéculative doit être, c'est en raison du fait qu'elle n'atteint que le vraisemblable et par conséquent, elle est d'aucune utilité estime Descartes. Sa philosophie pratique se présente comme une métaphysique du sujet car elle est construite sur ce fameux point d'appui qu'est la première et seule certitude directement accessible : « Je pense donc je suis (*cogito ergo sum*) ». La philosophie de Descartes va donc se réduire à l'objectivité scientifique. La métaphysique de l'être se substitue en métaphysique de la subjectivité chez Descartes.

Qu'est-il advenu de l'être pour que se développe une pensée comme le cartésianisme, si ce n'est que parce qu'il a été oublié ? Le cartésianisme est bel et bien, dans l'évolution de la pensée, ce moment de l'histoire de l'être où le destin occidental qui fait que l'être se présente sous l'aspect de l'« oubli », s'accomplit pleinement.

Après Descartes, le penseur fondamental est Kant. Chez ce dernier l'on rencontre la notion de subjectivité et une subjectivité transcendante, c'est-à-dire qu'elle renvoie à l'homme en tant que sujet de toute connaissance. Ce penseur fondamental est :

*« À l'intérieur de la métaphysique moderne le centre du point de vue non seulement chronologique, mais essentiellement historial, par la manière dont il aborde le début de la métaphysique moderne chez Descartes et le transforme par son explication avec Leibniz »<sup>70</sup>.*

<sup>69</sup> DESCARTES (R.), *Les principes philosophiques*, Paris, Flammarion, 2009, p. 3.

<sup>70</sup> HEIDEGGER (M.), *Nietzsche II, op. cit.*, p. 184.

De la promotion exclusive du sujet à une réduction à l'étant le pas est très vite franchi. Cela se voit quand, en vue de délimiter la possibilité de la connaissance de l'étant suprasensible, par l'élucidation préalable des conditions de possibilité des jugements synthétiques a priori, l'on débouche sur une bipolarisation du monde. Ainsi, les apories de la raison se trouvent-elles résolues par la séparation du monde nouménal « *le concept de noumène (...) signifie (...) seulement la pensée de quelque chose en général où je fais abstraction de toutes formes de l'intuition sensible* »<sup>71</sup>, d'avec le monde phénoménal, le phénomène désignant les objets tels qu'ils apparaissent, c'est-à-dire que :

« *Toutes nos représentations sont, dans le fait, rapportées à quelque objet par l'entendement, et, comme les phénomènes ne sont que des représentations, l'entendement les rapporte à quelque chose pris comme objet de l'intuition sensible* »<sup>72</sup>.

Ainsi transparaît-il le criticisme, en ce sens qu'il ne vise qu'à démontrer l'impossibilité pour l'esprit humain de dépasser le stade des phénomènes et de résoudre les problèmes métaphysiques et donc de questionner en direction de l'être. Cette position métaphysique fondamentale est consignée dans la proposition suivante : « *les conditions de possibilité de l'expérience en général, dit Kant, sont aussi les conditions de possibilité des objets de l'expérience* »<sup>73</sup>. C'est dire que l'être réside dans les conditions de possibilité de l'expérience. Ces conditions de possibilité constituent une étape essentielle dans le processus d'annihilation de l'être au profit de l'étant qui gouverne la philosophie occidentale depuis Platon.

L'oubli de l'être est aussi présent dans la philosophie de Hegel. Selon Heidegger, la métaphysique et Hegel en tant qu'il en est le dernier penseur, ont oublié cette différence entre l'être de l'étant et l'être en tant que tel, qui donne toute chose sauf soi-même. Pour Heidegger, cette différence ontico-ontologique comme socle fonde la possibilité de l'histoire. La critique fondamentale de Heidegger envers Hegel se résume au fait que ce dernier n'a pas pu interroger la possibilité même de l'histoire et, par conséquent n'a pas su remonter jusqu'à une histoire authentique, ne reposant sur aucun présupposé.

---

<sup>71</sup> KANT (E.), *Critique de la Raison pure*, Paris, PUF, 2012, p. 226.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 162.

Au-delà de cette critique, nous faisons remarquer que l'eschatologie Hégélienne est assez similaire à celle de Heidegger. En ce sens, Heidegger dit : « *Hegel – lorsqu'il pense le propos de la pensée – a raison de ne pas le séparer d'un dialogue avec l'histoire de la pensée antérieure. Il est le premier qui ait pu et dû penser ainsi (...) le seul penseur de l'Occident qui ait fait l'expérience pensante de l'histoire de la pensée* »<sup>74</sup>. Chez Hegel, il est question de l'Histoire de l'Esprit du monde et de son progrès tandis que chez Heidegger, il s'agit de l'Être et sa décadence. Mieux pour Hegel, l'Histoire est le processus de prise de conscience par l'Esprit de sa liberté alors que pour Heidegger, l'Histoire est la réappropriation d'un oubli fondamental ayant traversé tout la pensée occidentale au moins depuis Platon. C'est sur la base d'une parenté profonde avec la pensée hégélienne que Heidegger élabore une histoire de l'Être différente de celle de l'Esprit de Hegel.

Nous assistons à l'accomplissement thématique de la métaphysique avec Hegel. Car, il clôt l'époque de la philosophie moderne caractérisée par la tension entre volonté et cogitation. Par contre, avec le renversement du platonisme et de toutes les valeurs platonico-chrétiennes de Nietzsche, nous entrons dans une nouvelle époque, celle de la technique polarisée. Ainsi, l'oubli de l'être en tant qu'« l'oubliance » atteint-il son paroxysme avec Nietzsche.

En effet, il est le penseur chez qui la métaphysique entre dans sa phase terminale ; en termes d'épuisement des possibilités d'essence ouvertes par la pensée platonicienne et non pas au sens de cessation. Il s'opère une inversion de la métaphysique et une promotion de l'étant sensible. Le monde de la vie et du devenir ( $\mu\eta\ \acute{o}\nu$  : le *mé on* platonicien) est mis au rang d'étant véritable tandis que l'être ( $\acute{o}\nu\tau\omega\zeta\ \acute{o}\nu$  : *ontos on*) est ravalé, comme pure illusion, au niveau de ce qui n'a aucune effectivité. Partant, se livrer à quelque investigation ontologique, c'est chercher en vain un chat noir qui n'existe pas dans une chambre noire. Cependant, dans cette inversion-même, la métaphysique et le platonisme restent déterminants, car Nietzsche conçoit l'être comme une valeur, c'est-à-dire comme le point de vue posé et imposé par et pour la volonté de puissance. Les valeurs étant les conditions de la conservation et de l'exaltation de la volonté de puissance, et la volonté de puissance n'étant pas une simple détermination psychologique, mais le caractère fondamental de l'étant.

---

<sup>74</sup> HEIDEGGER (M.), *Chemins qui mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1995, p. 298.

Dans l'histoire de la métaphysique en tant qu'histoire du platonisme, l'être demeure manquant, « *la métaphysique en tant que métaphysique est l'authentique nihilisme* »<sup>75</sup>, sans que cette absence ait été perçue comme telle. Ignorant tout de l'être, la métaphysique est a fortiori incapable d'expérimenter le nihilisme qui la caractérise. Elle ne saisit pas l'être en tant qu'être et n'a nullement le moindre soupçon qu'elle a même oublié la question de l'être. C'est essentiellement cette indifférence de la métaphysique à l'égard de sa propre indifférence vis-à-vis de l'être que Heidegger appelle « la détresse de l'absence de détresse (*die Not der Notlosigkeit*) », et qui est la forme la plus extrême de la détresse. L'on comprend aisément que la métaphysique moderne oubliue de l'être aille de pair avec la fondation d'une science moderne, qui est la résultante scientifique d'un fondement métaphysique non axé sur l'ontologie. Autrement dit, pour Heidegger, la métaphysique est à dépasser. Pourquoi ? Parce que selon notre auteur, la métaphysique ne répond nulle part la question portant sur la vérité de l'être. Plus encore, elle ne pose jamais cette question et interdit la relation originelle de l'être à l'essence de l'homme.

Rudolf Carnap s'insurge contre le dépassement de la métaphysique par Heidegger. Carnap utilise l'ouvrage de Heidegger *Qu'est-ce que la métaphysique* ? pour fonder sa critique générale de la métaphysique (tout en précisant qu'il aurait pu prendre pour cible n'importe quel ouvrage de métaphysique). Sa critique consiste à montrer que les énoncés de Heidegger sont des *pseudo* ou des *simili-énoncés*. Pour cela, il suffit de traduire les énoncés métaphysiques grâce à la logique et de montrer qu'ils contiennent soit des *erreurs de syntaxe* (il est fait un mauvais usage des règles logiques) soit des *erreurs de sémantique* (un mot est utilisé qui ne renvoie à rien). Carnap montre ainsi qu'une phrase qui apparaît grammaticalement correcte, ex. : “ Nous cherchons le Néant ” (qui prend la même forme grammaticale qu'un énoncé du type “ Nous connaissons la pluie ”) est logiquement incorrecte (il y a donc distinction entre grammaire et logique). Dans cet exemple, l'énoncé heideggérien est incorrect car il prend le mot “ Néant ” pour le nom d'un objet, alors qu'aucun objet ne lui correspond. La condition minimale du sens est donc pour Carnap d'obéir à la syntaxe logique. Or les énoncés métaphysiques violent la syntaxe logique donc ils sont dépourvus de sens. Pour Carnap, la métaphysique est un ensemble de fautes logiques grossières.

Avec Heidegger, l'oubli de l'être nous invite à retourner là où la pensée s'est réveillée un matin, c'est-à-dire vers la pensée des premiers penseurs grecs.

<sup>75</sup> HEIDEGGER (M.), *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 275.

## Chapitre II : Le retour aux Grecs

Maintenant, ce qui apparaît, c'est la grande tâche d'un *autre* commencement : le retour aux Grecs. La tradition métaphysique appelle les premiers penseurs les présocratiques ou préplatoniciens. Elle les évalue à l'aune des philosophies de Platon et d'Aristote et les considère comme les « primitifs » dont le niveau conceptuel serait dérisoire comparé à celui de leurs successeurs. N'est-ce pas que leur seul rôle et leur principal mérite auraient été de préparer l'avènement de la philosophie platonicienne ou aristotélicienne qui les auraient ensuite définitivement relégués au rang de curiosités de musée ? Les premiers penseurs Grecs ne sont-ils pas, en vérité, ceux qui ont ébauché la question de l'être en toute transparence ? Cette question ne fut pas par la suite recouverte par le voile de l'étant ? Est-il encore pertinent aujourd'hui de recourir à la pensée de ces penseurs matinaux ? Est-il exact de dire que leurs idées ou pensées sont obscures et peu systématisées ? Cette absence de clarté dans les idées ne serait-elle pas à l'origine de l'appellation d'Héraclite d'Ephèse, l'Obscur ?

Dans la compréhension heideggérienne, cette présentation classique des premiers comme des philosophes irrémédiablement dépassés, obscurs et peu rigoureux, est doublement erronée. Cette présentation apparaît erronée dans un premier temps, parce qu'elle repose sur l'idée qu'il y aurait un progrès, une marche en avant en philosophie. Or en philosophie, à la différence des sciences, il n'y a pas et ne peut y avoir de progrès. Cela ne veut pas dire que la philosophie serait abandonnée à l'inachèvement, mais que toute philosophie, pour peu qu'elle soit authentique ne peut se prévaloir d'avoir dépassé et encore moins réfuté aucune autre. Dans un second temps, les présocratiques ne sauraient être catalogués comme des « primitifs », parce que ces penseurs ont pensé en profondeur la question de l'essence de l'être plus que ceux qui sont venus après eux. Ils ont devancé toute l'histoire ultérieure en se mettant à l'écoute de ce qui demande depuis toujours à être pensé, mais que la tradition a laissé dans l'oubli.

## 1. Le dialogue avec Anaximandre

Avant d'aborder le dialogue proprement dit avec Anaximandre, il serait naturel ou plutôt indiqué de rappeler d'abord succinctement la pensée de celui qui fut le Père de l'ontologie.

Anaximandre est un milésien qui a vécu entre 611 et 546 avant Jésus-Christ. Il a introduit, dans une perspective essentiellement morale, la question de la permanence et du changement. Le retour éternel de toutes choses ramène « le Même » après une série quasi-illimitée d'événements et de transformations cycliques. Le déroulement d'un cycle s'accompagne d'incessantes modifications intra-cycliques. Le passé revient *infiniment* et le devenir s'accomplit *indéfiniment*. Illustrant le rapport du Devenir au Retour, le concept d'ἀπείρον / *apeiron*, principe (ἀρχή : *arkhè*) de toutes choses, a ce double sens d'*infini*, quand il désigne le retour éternel et le “nombre” des mondes qui se succèdent, d'*indéfini*, quand il désigne les phases de leur accomplissement et les moments de leur devenir. Ainsi compris, il plaçait l'ἀπείρον / *apeiron* (infini ou illimité), comme substance originelle ou principe (ἀρχή : *arkhè*), source, réceptacle de tout, éternel et indestructible. Pour le Milésien, le principe des choses n'est ni l'eau, ni la terre, ni l'air, ni le feu, soit pris isolément, comme le veulent Thalès, Phérécyde, Anaximène, Héraclite, soit pris collectivement, comme l'entendit le Sicilien Empédocle. Dans la vision d'Anaximandre, le principe des choses n'est rien de déterminé, mieux encore, il n'est pas un des quatre éléments, comme c'était le cas chez Thalès. A vrai dire, le principe, pour Anaximandre, c'est l'*infini*, (ἀρχή καὶ στοιχεῖον τὸ ἀπείρον : le principe est le point infini). C'est pourquoi, il soutenait que toute chose qui meurt retourne à l'élément dont elle est issue, à savoir l'*apeiron*. Aussi, estime-t-il que l'être vrai, ne peut posséder de qualités définies, sans quoi il serait né et devrait périr comme toutes les autres choses. Enfin, pour que le devenir ne s'arrête jamais, il faut que l'être originel soit indéfini.

Selon Heidegger, si nous voulons entrer en authentique dialogue avec Anaximandre, nous devons écouter attentivement une parole. Laquelle ? Celle que le premier commencement de la pensée nous a transmise. Que dit cette parole ? La traduction du texte grec laisse entendre ceci :

« *D'où et en sortant de quoi, pourtant, la venue à être est pour ce qui chaque fois entre en présence, là aussi la sortie de l'être en cela (en tant que dans la même) se produit, conformément à la nécessité ; il donne en effet, chaque étant, lui-même (de par soi-même), ajoutement, et aussi estime (reconnaissance) laisse l'un à l'autre, (tout cela) de par l'assomption du desajointement, conformément à l'assignation du temporel par le temps* »<sup>76</sup>.

À partir de cette traduction nous saisissons que « *c'est comme nécessité impérieuse (τό χρεων) que l'être est porté au savoir* »<sup>77</sup>. Si l'être est porté au savoir par la nécessité impérieuse (τό χρεων) alors nous comprenons mieux pourquoi cette expression, c'est-à-dire τό χρεων est devenue le mot directeur de la pensée d'Anaximandre. Car τό χρεων ne signifie nullement “ il ne faut pas” dans le sens de l'obligation ou la contrainte (il faut), mais plutôt l'ajointement de la présence et du présent, c'est-à-dire le rapport et en même temps la différence de l'un et de l'autre. Il est « le Même », c'est-à-dire « *ce vers quoi s'oriente, et ce en direction de quoi pense toute pensée initiale : la mèmeté de ce qui pour le surgissement est prendre issue de..., et, pour l'évanescence, faire entrée dans...* »<sup>78</sup>. À la question, Qu'est-ce que donc ce Même ? Heidegger répond : « *τό χρεων est dit simplement à partir du savoir de l'être de l'étant en son entier ; plus précisément : en sachant cela à partir de quoi l'être de l'étant prend issue et à quoi il fait retour* »<sup>79</sup>.

L'idée d'un perpétuel retour ou plutôt d'éternel retour nous donne de comprendre que le système cosmogonique d'Anaximandre repose sur un principe unique, à savoir l'ἀπείρων / *apeiron* (l'infini ou l'illimité) est immuable quant au fond, mais variable quant à ses parties. Une question inévitable se pose alors à Anaximandre : s'il y a une unité éternelle, comment la pluralité est-elle possible ? Selon notre penseur inaugral, la possibilité de la pluralité se trouve dans le caractère contradictoire de cette pluralité qui sans cesse se dévore et se nie elle-même. En vérité, cette existence n'est pas justifiée, mais elle s'exprime sans cesse par la mort.

Exister, n'est-ce pas avoir la parole en propre ? La parole n'est-elle pas ce qui assemble et laisse venir en présence ce qui était en retrait ? N'est-ce pas là le signe que quelque chose a commencé ? Dans ce commencement, l'ἀπείρων / *apeiron* était non seulement le réceptacle de l'étant, mais celui qui maintient l'étant dans l'être. À partir du maintien de

<sup>76</sup> HEIDEGGER (M.), *Concepts fondamentaux*, Paris, Gallimard, 1941, p. 125.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 138.

l'étant dans l'être, sous le mode de *chreon* (χρεών : dette), nous pouvons affirmer que chez Anaximandre vient à la parole l'impensé de toute la métaphysique, à savoir la différence non encore différenciée de l'être (la présence) et de l'étant (ce qui est présent), la différence ontologique, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'Anaximandre aurait réussi à penser la différence comme telle.

## 2. Le dialogue avec Héraclite

L'impulsion originale de la philosophie d'Héraclite est une mise en cause de la sagesse de l'école d'Ionie. En effet, Héraclite remet en question la philosophie de l'école ionienne, qu'il va jusqu'à accuser de charlatanerie. Il est donc un penseur sans maîtres, du moins rejette-t-il la parole des maîtres si elle ne donne pas lieu à un sens qui advient de la rencontre avec autre chose. Héraclite peut, à ce titre, être considéré comme l'un des fondateurs de la dialectique en tant que processus visant à unifier les contraires. Cette rationalité unifiant les contraires, c'est ce qu'il nomme *Logos*, le discours originel, unité des opposés qui constitue l'Harmonie du monde ("tout est composé de contraires", "le jour et la nuit sont un"). Or les hommes qui ne possèdent pas la sagesse, qui ne sont pas « en éveil » ne peuvent accéder à cette connaissance des contraires, pour eux tout est figé dans l'immobilité. Ils n'ont pas conscience de la *fluctuation*, qu'Héraclite tient pour la réalité profonde de toutes choses, même des choses, en apparence, les plus stables : « Pour ceux qui entrent dans les mêmes fleuves affluent d'autres et d'autres eaux ». On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve.

Ainsi s'articule la cosmologie d'Héraclite. À l'origine, il y a le feu, source primordiale de la matière et en même temps ce qui est en mouvement perpétuel, instable, image du devenir. Une seule chose est constante, permanente, c'est le changement. Tout est perpétuellement en mouvement. Tout passe et rien ne demeure. Rien ne peut être pensé sans son contraire. Mais tout est gouverné par le logos. Le logos est le législateur pour tout ce qui est, et il est l'unité des contraires.

Dès lors, le logos devient le mot directeur de la pensée d'Héraclite. Ce mot est fondamental, car il désigne « *le recueil qui laisse tout ce qui est s'étendre à l'encontre et apparaître dans son ensemble comme étant* »<sup>80</sup>. L'être de l'étant est perçu par Héraclite comme le logos. En d'autres termes, le logos est le nom qu'Héraclite donne à l'être de l'étant.

---

<sup>80</sup> HEIDEGGER (M.), « Hegel et les Grecs » in *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 363.

« *Le logos*, écrit Heidegger, amène ce qui apparaît, ce qui se produit et s'étend devant nous, à se montrer de lui-même, à se faire voir en lumière »<sup>81</sup>. Pour Heidegger, l'être de l'étant n'est rien d'autre que « *le dévoilement du caché, son passage dans le non-caché* »<sup>82</sup>. Autrement dit, c'est la présence même de la chose présente que Heidegger nomme l'être de l'étant. Il est d'après une parole du penseur inaugural (Fragment 50) : *Εν Πάντα, (en panta)* Un est tout, c'est-à-dire la contrée qui rassemble tout où jouent toute présence et toute absence.

Si dans la recherche d'un *autre* commencement, Heidegger a posé le pas qui rétrocède pour remonter derrière la métaphysique de Platon et d'Aristote par Héraclite « l'Obscur », c'est tout simplement parce que sa pensée de l'être de l'étant apparaît comme la parole (ó Λόγος), comme la Pose recueillante. Mais cette fulguration de l'être longtemps oubliée sera pensée à nouveau ou plutôt mise au jour avec l'être du langage comme parole disante. Pour Heidegger, les Grecs *habitaient* dans cet être du langage. Seulement, ils ne l'ont jamais pensée, et pas même Héraclite.

### 3. Le dialogue avec Parménide

Selon Diogène Laërce, il y aurait pour Parménide deux éléments : le feu (créateur) et la terre (matière) ; il proclamait que tout ce qui est a nécessairement toujours existé. L'univers est une entité unique et immuable : tout est Un. Pour lui, il n'existe rien d'autre que l'être ; celui-ci est inengendré, éternellement présent, de nature parfaitement homogène, sans vide ni discontinuité. Il est fini et parfait, exclut tout mouvement et tout devenir et ressemble à la masse d'une sphère indivisible.

Cette vision est condensée dans le Prologue du fragment II où par des images mythologiques et allégoriques, voire initiatiques, Parménide raconte le chemin d'un voyageur en route vers le royaume d'une Déesse anonyme. L'introduction méthodologique, par la voix de la Déesse, recommande au voyageur de s'informer de tout, de la vérité et de l'opinion. Entre deux voies se proposant à la pensée, la voie de l'affirmation de l'être et celle de la négation de l'être, la vérité se prononce pour la première : la vérité c'est qu'il y a l'être. Avant de rechercher un principe d'explication du monde dans des éléments fondamentaux comme l'eau, l'air, la terre ou le feu, il est primordial de reconnaître qu'il y a l'être. Le fait d'être n'a

<sup>81</sup> HEIDEGGER (M.), « Logos » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 257.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 256.

ni commencement ni fin (il est éternel), il est présent absolument, indivisible et homogène. L'opinion est fausse parce qu'elle favorise le refus de l'être, et qu'elle pose un double principe à la base du réel, le feu (ou la lumière) et la nuit (ou l'obscurité), alors qu'il n'y a qu'un seul vrai principe : l'être est.

Que savons-nous de l'être au terme de son énonciation ? Qu'il est concevable et dicible, que son questionnement est praticable, et qu'il débouche sur un résultat – la créance du discours. Il y a une identité entre le penser et l'être. C'est dire en d'autres termes que seul l'être peut être pensé, ou – partant de la pensée – ce qui est pensé ne peut qu'être : “*ce qui peut être dit et pensé se doit d'être, car l'être est en effet et le néant n'est pas*” et, en complémentarité, “*il ne reste qu'une voie dont on puisse parler : c'est celle du il est*”

Parménide procède par élimination des impasses et des chemins de traverse, il délimite le territoire d'investigation, balise le tracé et indique “de nombreux repères”. L'être est inengendré et indestructible, échappant ainsi au devenir. Il est formé d'une seule pièce, “exempt de tremblement” et l'on ne peut – en raison de son immuabilité – lui assigner une “fin”. L'ontologie parménidienne se passe de télologie. L'être est sa propre causalité, voire, il ne peut même définir son existence par le jeu d'une causalité qui ferait de lui une contingence. Sans cause, nécessaire et enserré, par *Dikè* (*Δική* : propre), dans les liens inexorables d'une étance absolue, s'imposant, telle une sphère parfaite à la pensée comme présence pure, autosuffisance parfaite : l'être est. Le discours de l'être ne peut être que tautologique ou métaphorique. Ne pouvant se réduire à la répétition du même, auquel cas l'Eléate ne pourrait que ressasser l'auto-affirmation circulaire de l'être, le poète ne peut qu'emprunter la voie détournée d'une métaphore, celle de la Sphère parfaite, et par là laisser libre cours à l'infiltration paradoxale d'un non-être, l'extérieur d'une sphère certes immuable, inengendrée, éternelle mais non infinie. Evoquer comme limite extrême les bornes qui de toutes parts achèvent la pensée en lui conférant une forme intelligible revient à tracer, en creux, l'impensé dans l'ordre du discours. Or dans l'ontologie parménidienne, l'indicible est paradoxalement proférée par la médiation d'une métaphore introduisant la question de l'être dans l'ordre du sensible.

Pour dire l'être, Parménide utilise le participe « archaïque » *éov*. Ce participe, qui n'est pas, selon Heidegger un participe parmi d'autres, mais celui qui rassemble en soi tous les autres, ne désigne pas l'être en soi, ni l'étant en soi, mais la duplicité originale de l'être (*éivai* : éinai) et de l'étant (*óv* : on), ce que le promoteur de l'ontologie fondamentale appelle le Pli (*die Zwiefalt*) de l'un et de l'autre. La pensée en tant que « le même » que l'être, n'est

pas quelque chose qui fait face à l'étant, mais ce qui prend en garde le Pli de l'être et de l'étant, libérant ainsi chaque chose dans la présence. Si le rapport de la pensée et de l'être est de l'ordre de la coappartenance, nous comprenons alors pourquoi la pensée est tournée vers ce qu'il faut penser, vers ce qui nous donne le plus à penser, c'est-à-dire l'être lui-même. Pour Heidegger, l'être ne peut être pensé véritablement que si, dans l'éon (éov), nous faisons attention au Pli de l'être et de l'étant. À cet effet, Heidegger dira :

*« Le Pli de l'être et de l'étant semble, comme tel, se perdre dans l'inconsistant, bien que la pensée depuis ses débuts chez les Grecs se meuve toujours dans le déplié de son dépli, mais sans qu'elle ait considéré où il séjournait, et encore moins prêté quelque attention au dépliement du Pli »*<sup>83</sup>.

Dans le fond, le penseur de Messkirch nous invite à comprendre que : « *C'est en allant vers le Pli que “le prendre-dans-son attention” (le νόειν) s'approche de l'être* »<sup>84</sup>. Mais, pour Heidegger, l'être dont on a tant parlé demeure en vérité, aussi longtemps qu'il est appréhendé comme l'être, toujours au sens de l'être de l'étant. Ainsi, la question de l'être de l'étant a dominé toute l'histoire de la pensée occidentale, mais celle du dépliement du Pli est resté celée. La pensée de Parménide est certes parvenue à sa manière jusqu'au dépliement du Pli, mais pour notre Penseur, il est resté très loin de son dépliement. Car au début de son *Poème didactique* (fragment I), l'*Αλήθεια* est non seulement une déesse, mais « *il ne dit pas en quoi consiste l'être de l'Αλήθεια* »<sup>85</sup> encore moins « *il ne pense davantage en quel sens du mot divinité l'Αλήθεια est une déesse* »<sup>86</sup>. En clair, la pensée de Parménide contient maintes choses demeurées obscures, mais qui méritent toujours d'être pensée en leur fond. D'où le retour à l'Antiquité proposé par Heidegger après le tournant ou *Kehre* en 1930. Selon Heidegger, ce retour n'est pas nostalgique mais plutôt salvifique.

Le retour de Heidegger vers les penseurs matinaux est motivé par le fait que celui-ci trouve d'abord une expérience non métaphysique de l'être comme phusis (φύσις), qu'on traduit habituellement, mais improprement par « nature ». Les premiers penseurs ne trouvent pas l'être de l'étant dans un principe ou dans une essence transcendante, mais dans l'étant lui-même, ou plus précisément dans la physis dont provenaient et retournaient toutes choses. Le

<sup>83</sup> HEIDEGGER (M.), « Moira » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 291.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 294.

mot φῦσις (phusis) vient du grec φῦειν (phuēion) qui signifie « croître » ou « faire croître ». La croissance propre à la nature n'est pas le simple accroissement quantitatif, le fait de devenir plus grand, mais plus fondamentalement « *le fait*, dit Heidegger, *de se déployer en s'ouvrant et, dans un tel déploiement, de faire son apparition, de se tenir dans cet apparaître et d'y demeurer, bref il dit la “perdominance” perdurant dans un s'épanouir* »<sup>87</sup>. Pour les premiers grecs, la nature désignait l'épanouissement (*Aufgehen*) de l'étant dans la présence. Dans la φῦσις ainsi comprise, c'est-à-dire dans le fait d'apparaître en s'épanouissant dans la présence, se joue en même temps une dimension de retrait, puisque la disparition menace constamment ce qui s'est déployé, et c'est pourquoi Héraclite peut dire dans son fragment 123 tiré du *Porphyre* : φῦσις χρῦπτεσθαι φιλεῖ, en d'autres termes « *la nature aime se cacher* ». « *La proximité de φῦσις et χρῦπτεσθαι commente Heidegger, manifeste la proximité de l'être et de l'apparence, unis en tant qu'ils se combattent* »<sup>88</sup>. A travers leur détermination de l'être comme φῦσις, les premiers penseurs ont approché l'essence suspensive ou epochale de l'être lui-même.

En second lieu, et de manière corrélative, Heidegger repère chez les présocratiques le pressentiment de la vérité ontologique originale. Le mot par lequel les Grecs désignaient la vérité est ἀληθεία. Ce mot, que notre mot de « vérité » traduit très imparfaitement, est du préfixe privatif ἀ- (a). La vérité signifiait originellement pour les Grecs ce qui a été arraché à une occultation première, c'est-à-dire un dévoilement. Ainsi comprise, la vérité n'était pas d'essence logique, mais caractérisait l'essence de l'être lui-même, de la φῦσις.

On voit donc se jouer chez les présocratiques, en des modes divers l'ajointement de l'être et de l'étant, que ce soit sous la figure du χρεών chez Anaximandre (le maintien de l'étant dans l'être), du Λόγος chez Héraclite (le recueil de l'étant dans l'être) ou de l'être-étant (l'éόν) chez Parménide. L'être et l'étant n'étaient pas encore, chez les premiers penseurs séparés et distingués l'un de l'autre comme ils le seront plus tard chez Platon et dans toute métaphysique ultérieure.

<sup>87</sup> HEIDEGGER (M.), *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 27.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 122.

## Chapitre III : L'être comme fondement de la vérité

Pour Martin Heidegger, la philosophie telle qu'on l'enseignait autour de lui présente une absence d'inquiétude relativement à ses propres conditions de possibilité, ou si l'on veut, une certaine carence du côté des fondements. Cette absence de fondement (*Bodenlosigkeit*) est au fond l'unique critique que fait Heidegger à ses devanciers ou à ses contemporains. Ce qui implique dès lors un affranchissement.

Voulant s'affranchir du poids de l'arrière-plan d'évidence vague dont pèse tout discours philosophique, Heidegger sera conduit à méditer sur ce que Husserl n'avait pas encore fait, à savoir la nature du problème fondamental de la vérité. Le problème de la vérité sera, en clair, la préoccupation unique et constante du philosophe de Messkirch. Dans la conférence *De l'essence de la vérité*, prononcée pour la première fois en 1930, il met en question le concept traditionnel de vérité. Il en dégage les conditions de possibilité et montre qu'il repose sur une vérité plus originale, la vérité de l'être.

Avant d'arriver à cette nouvelle essence – l'expression « nouvelle » ne doit pas être entendue au sens de l'innovation, mais plutôt de porter un regard dans ce qui est afin de saisir ce qui est, autrement dit, de restituer la vérité à la vérité elle-même – quelle était la compréhension courante de la notion de vérité ? La vérité n'est-elle pas intrinsèquement référée à la non-vérité ? Toutes ces questions tracent déjà le chemin que nous allons emprunter en compagnie de Heidegger tout au long du développement de ce chapitre.

### 1. Le concept de vérité selon l'héritage métaphysique

A la question : “ qu'est-ce que la « vérité » ? ” “ Qu'est-ce qu'être vrai ? ”, le sens courant répond par ceci : la vérité est l'accord de la pensée avec la chose et le vrai est ce à quoi on peut et on doit donner son assentiment (le vrai est opposé au faux, à l'illusoire ou au mensonger). Autrement dit, d'ordinaire, nous entendons la vérité comme l'accord de la chose avec ce qu'elle représente. « *Un énoncé est vrai lorsqu'il signifie et exprime, se trouve en accord avec la chose dont il juge* »<sup>89</sup>. Un énoncé vrai est en effet un énoncé qui « colle » à la réalité. Mais, dans son essai intitulé *De l'essence de la vérité*, Heidegger estime que dans l'énoncé vrai, « *ce n'est pas la chose qui est en accord mais “ le jugement ” (Satz)* »<sup>90</sup>. Un

<sup>89</sup> HEIDEGGER (M.), « De l'essence de la vérité », in *Questions I, op. cit.*, p. 164.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.164.

peu plus loin dans ce même essai, il fait remarquer que “ être vrai ” et “ vérité ” signifient s'accorder et ce d'une double manière : d'abord comme accord entre la chose et ce qui est présumé d'elle et, ensuite, comme concorde entre ce qui est signifié par l'énoncé et la chose. « *Ce double caractère de l'accord, écrit Heidegger, fait apparaître la définition traditionnelle de l'essence de la vérité : “ veritas est adaequatio rei et intellectus” »<sup>91</sup>. Cette définition traditionnelle sera complétée par une autre qui a eu cours à l'époque médiévale : la vérité est l'adéquation de la connaissance à la chose. Celle-ci se formule comme suit en latin : *veritas adaequatio intellectus ad rem*. Mais pour Heidegger, « *ces deux conceptions de l'essence de la veritas visent toujours un “se conformer à...” et pensent donc la vérité comme “conformité” (Richtigkeit)* »<sup>92</sup>.*

Certes, les deux conceptions de l'essence de la *veritas* visent toujours un « se conformer à... » et pensent donc la vérité comme *conformité*, mais nous n'avons pas le droit de penser que l'une est la résultante de la conversion de l'autre. Car penser de la sorte, c'est méconnaître le sens originaire de la vérité selon l'époque médiévale. N'est-ce pas qu'à cette époque, la *veritas*, était interprétée comme *adaequatio intellectus ad rem* ? De plus cette *adaequatio intellectus ad rem* n'exprimait pas encore la pensée transcendante de Kant car celle-ci était postérieure à l'expression courante du concept ordinaire de vérité d'alors. En vérité, l'*adaequatio intellectus ad rem* fut « *possible qu'à partir de l'essence humaine en tant que subjectivité, pensée selon laquelle “les objets se conforment à notre connaissance”* »<sup>93</sup>. Pour Heidegger, la pensée selon laquelle « les objets se conforment à notre connaissance », découle en effet, de la foi chrétienne et de l'idée selon lesquelles les choses, dans leur essence et leur existence ne sont que pour autant que créés (*ens creatum*), elles correspondent à l'idée conçue préalablement par l'*intellectus divinus*, c'est-à-dire par l'esprit de Dieu. Les choses sont donc ordonnées à l'*idea (ideegerecht)* conformes (*richtig*) et, en ce sens, « vraies ».

« *La veritas comme adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)*, écrit Heidegger, garantit *la veritas comme intellectus (humani) ad rem (creatam)*. *Veritas signifie partout et essentiellement la convenientia, la concordance des créatures avec le créateur, harmonie déterminée donc par l'ordre de la création* »<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> HEIDEGGER (M.), « De l'essence de la vérité », in *Questions I, op. cit.*, p.165.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p.165.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p.165.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.166.

Avec *la mathesis universalis* (Weltvernunft) de Descartes, l'ordre de création conçu théologiquement pour justifier l'essence de la vérité cède la place à l'ordination possible de tous les objets par l'esprit, c'est-à-dire à l'ordre et à la mesure. L'essence de la vérité repose donc dans la certitude de ce qui est clair et distinct. Cette détermination essentielle de la vérité apparaît en pleine lumière quand Descartes lui-même l'affirme en ces termes : « *Je jugerai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont vraies* »<sup>95</sup>. Le changement de repère dû à la promotion de l'homme au rang de sujet, c'est-à-dire au rang de fondement et de mesure de la vérité par ses représentations, entraîne inévitablement une autre compréhension de la vérité elle-même. Dorénavant, la vérité sera de l'ordre de l'évidence. (« ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle »). Autrement dit, ce qui est clair et distinct est vrai et la démarche scientifique qui conduit à la vérité transite par le cheminement suivant : il faut partir des notions les plus simples, « claires et distinctes », et pour ensuite parvenir, par voie déductive, aux notions les plus composées qui dépendent des premières. À cet effet, l'auteur de *Sein und Zeit* dira : « *Il n'est plus nécessaire alors de justifier spécialement que l'essence de la vérité réside dans la conformité de l'énoncé* »<sup>96</sup>.

Si avec la *mathesis universalis* l'essence de la vérité ne réside plus dans la conformité de l'énoncé, c'est parce qu'elle est incapable d'expliquer comment cette conformité peut s'établir. Plus encore, *la mathesis universalis* a fait naître dans les esprits une apparente évidence de la conception de l'essence de vérité. Pour Descartes, la vérité n'a d'importance que si elle est en relation avec la méthode, et « *il vaut mieux ne jamais penser à chercher la vérité d'aucune chose, plutôt que de le faire sans méthode* »<sup>97</sup>, c'est-à-dire sans règle. Et la plus importante des règles est de « *rejeter toutes les connaissances qui ne sont que probables, et (...) de se fier seulement à ce qui est parfaitement connu, et dont on ne peut douter* »<sup>98</sup>, à ce qui est évident. L'évidence est ici, à la fois principe et objet de la méthode, puisqu'elle est en même temps la forme de la vérité, et celle de l'acte de recevoir en l'esprit une vérité, en la concevant comme telle.

En condensant tout ce qui a été dit jusque là, nous notons que la vérité, au sens courant, consiste dans l'accord ou la concordance d'une représentation et de son objet. Un jugement vrai est un jugement conforme à son objet : *veritas est adequation intellectus et rei*.

<sup>95</sup> DESCARTES (R.), *Discours de la méthode*, op. cit., p. 63.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p.166.

<sup>97</sup> DESCARTES (R.), *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle IV, Paris, Vrin, 1997.

<sup>98</sup> *Ibid.*, Règle II.

Cette conception de la vérité comme accord de l'intellect et de la chose traverse toute l'histoire de la philosophie occidentale depuis Platon. D'un bout à l'autre de la tradition occidentale, à l'exception peut-être du premier commencement de la pensée chez les présocratiques, la vérité consiste dans la concordance (όμοιόσις) d'un énoncé (λόγος) avec une chose.

Chez Descartes, la vérité se définit comme une adéquation de la chose et de la pensée. *La mathesis universalis* comme science générale se veut d'expliquer tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure quel que soit l'objet considéré (figures, astres, sons...). Pour Descartes, l'erreur se produit lorsque nous donnons notre assentiment à quelque chose que notre entendement ne comprend pas clairement et distinctement. « Distinguer le vrai du faux », et « marcher avec certitude en cette vie », tel est l'ambitieux projet de Descartes. Pour le Père de la modernité, c'est en cherchant au milieu de toutes nos opinions, celle dont on ne peut douter que la vérité apparaît. Cette vérité provenant du doute est la première vérité, et cette vérité est au fondement de toutes les autres. L'exercice du doute permet de purifier nos opinions de l'incertitude qui y règne, et ainsi d'isoler au milieu de nos préjugés la vérité.

Au sujet de la problématique de la vérité en métaphysique, Kant est une exception notable au sens où il est le premier à fournir une alternative à la pensée de la *vérité-correspondance*. Kant se refuse à céder au scepticisme. Le défi pour lui, c'est de parvenir à dépasser cette opposition entre l'intériorité de la pensée et l'extériorité de l'objet. Kant prétend y parvenir en montrant que l'objet n'est connaissable que s'il est produit par le sujet. Il ne peut y avoir conformité à l'objet que si l'objet est construit par nous. Ce que nous connaissons, ce n'est donc jamais l'objet en soi mais toujours l'objet pour nous, tel qu'il nous apparaît à travers les catégories a priori de notre entendement et les formes a priori de notre sensibilité. Ce n'est donc pas la réalité elle-même qui constitue la norme de la connaissance, mais le sujet transcendental (c'est-à-dire le sujet équipé de ses structures a priori), ce que Kant a appelé une « révolution copernicienne ». Ce qui signifie que la connaissance ne se fonde plus dans l'objet mais dans le sujet. Pour Kant, la vérité ne repose pas dans la matière de la connaissance, dans une adéquation à la réalité mais dans l'universalité de la forme de la connaissance.

Si le vrai est à distinguer du faux alors la vérité a un contraire. La non-vérité ou erreur est donc le contraire de la vérité.

## 2. La nouvelle essence de la vérité

La question de la vérité habite l'homme et elle apparaît comme une sorte de point de convergence de toutes les interrogations philosophiques.

Par l'expression « nouvelle essence », nous entendons une nouvelle compréhension de la vérité. Selon une tradition ancienne de la pensée, la vérité consistait dans la concordance d'un énoncé avec une chose. Pour l'auteur de *Sein und Zeit*, ce mot si noble s'est usé le long des siècles et est devenu presque vide de sens. Pour preuve, la vérité, écrit l'Homme de la Forêt-Noire, s'entend partout comme « *ce qui constitue le vrai comme vrai* »<sup>99</sup>. De plus, le vrai est la justesse du dire, l'authenticité, l'exactitude, la certitude, la conformité ou en langage plus simple, le vrai est ce qui est en accord, ce qui concorde. Cependant, Heidegger dont la méditation est centrée sur la notion de vérité, estime que l'approche du « vrai » héritée de la tradition métaphysique renferme bien des présuppositions. Mais quelles sont ces présuppositions ? Pour élucider ce point, qu'il nous soit permis de partir de Descartes. Dans la seconde partie du *Discours de la méthode*, Descartes donne les critères<sup>100</sup> de l'idée vraie dont le modèle lui a été fourni par le cogito. Pour Descartes, il convient de se défaire de toutes nos opinions et d'éviter la prévention et la précipitation qui sont les deux périls qui menacent l'esprit dans sa recherche de vérité. Être prévenu consiste à avoir des préjugés, à opiner au lieu de se donner la peine de discriminer le vrai du faux. Il faut se tenir en garde contre l'apparence de vérité du préjugé et n'accepter comme principe de raisonnement que ce dont il est impossible de douter. Ce qui suppose de prendre le temps d'examiner et donc d'éviter la précipitation. Celle-ci consiste à aller trop vite, à être trop peu scrupuleux sur les conditions de la validité rationnelle. Pour Descartes, la vérité se définit comme une adéquation de la chose et de la pensée. Chez Descartes, la vérité saute aux yeux, autrement dit, elle est évidente. Seule l'évidence peut fonder la certitude et cette évidence est la propriété intrinsèque d'une idée s'imposant à l'esprit comme vraie de telle sorte qu'il ne peut lui refuser son adhésion. Ce qui lui confère cette vérité, c'est sa clarté et sa distinction. Il y a donc vérité chaque fois que se réalise l'adéquation de la pensée à un niveau, qu'il faut entendre ici au sens instrumental, bien connu des maçons, comme l'équerre ou, de la norme qui « juge » de la

<sup>99</sup> HEIDEGGER (M.), « De l'essence de la vérité » in *Questions I, op. cit.*, p. 163.

<sup>100</sup> Dans sa quête de la vérité, Descartes a établi quatre règles de discernement : 1) Ne recevoir aucune chose pour vraie tant que notre esprit ne l'aura clairement et distinctement assimilée préalablement. 2) Diviser chacune des difficultés afin de mieux les examiner et les résoudre. 3) Etablir un ordre de pensées, en commençant par les objets les plus simples jusqu'aux plus complexes et divers, et ainsi de les retenir toutes et en ordre. 4) Passer toutes les choses en revue afin de ne rien omettre.

rectitude du jugement. Pour Descartes, la vérité exige de nous que nous représentions toute chose comme « chose étendue, figurée et mobile (*res extensa, figurata et mobilis*) ». Ce qui veut dire que : chaque fois que nous sommes fidèles à ces déterminations, nous sommes assurés de ne pas nous tromper. Mais ici, Descartes ne souligne guère : en vertu de quoi les choses dont il parle peuvent-elles bien devenir manifestes, c'est-à-dire se laisser déterminer comme « choses étendues, figurées et mobiles » ? Peut-être que nous sommes dans un « monde » qui est aux prises avec des « choses ». À cet effet, Heidegger estimera que ce n'est qu'avec l'étant, que nous tentons d'approprier à nos besoins par toutes les ressources de la culture et de la technique. Une question inévitable se pose alors à nous : comment cet étant peut-il se laisser déterminer comme un tel étant ? Dans le cadre du platonisme, l'étant ne se laissait déterminer qu'à la lumière de l'idée, au sens de présence (*ousia*), régie elle-même de fond en comble par sa dépendance à l'égard du suffisant en soi. À propos de cette suffisance en soi, ni Platon ni Descartes ne donnent de justification. Pour Platon, ce mode de manifestation de l'étant va de soi. Donc, il ne se pose à son sujet aucun problème.

Au contraire, pour Heidegger, le problème de la détermination de l'étant comme tel, qui a reçu ses premières élaborations dans le platonisme que le cartésianisme, ne demande qu'à se laisser approfondir. En d'autres termes, comment l'étant peut-il se présenter et devenir dicible, comme ce qu'il est, et selon le comment qui lui est propre ? En vérité, pour que l'étant puisse exister comme un tel étant, il faut de toute nécessité que licence lui soit donnée de se manifester, ou se dévoiler comme tel. Heidegger dira :

« *Tout travail et toute réalisation, toute action et toute prévision se maintiennent dans l'ouverture d'un domaine ouvert au sein duquel l'étant se pose proprement et se rend proprement susceptible d'être exprimé dans ce qu'il est et comme il est* »<sup>101</sup>.

Ce qui signifie en toute clarté que le dévoilement de l'étant exige qu'il ait un horizon ou un espace suffisant pour sa manifestation. Autrement dit, il faut qu'il n'y ait pas d'obstacle insurmontable à ce qu'il soit délivré et tenu en garde (*aufbewarht*) comme tel. La vérité est donc, dans son principe le plus essentiel, au prix d'une licence octroyée à l'étant de se laisser dévoiler comme tel. C'est d'ailleurs ce que le mot grec *a-léthéia* qui, dans sa structure dominée par le *a* privatif, annonce en mettant à nu la cessation de la clandestinité. La vérité

---

<sup>101</sup> HEIDEGGER (M.), « De l'essence de la vérité » in *Questions I*, op. cit., p. 171.

n'est plus adéquation, cohérence interne, certitude ni évidence, mais dévoilement, c'est-à-dire découvrement voilant.

Emmanuel Lévinas ne partage pas cette approche heideggérienne de la vérité. Pour Lévinas, disciple de Heidegger, l'expérience de la vérité n'est pas celle d'un dévoilement, mais celle d'une révélation de ce qui s'exprime : le visage. Au sujet du visage, Lévinas écrit : « *Le visage est signification, et signification sans contexte* »<sup>102</sup> Ce qui veut dire que le visage dit sans dire « quelque chose ». Par le visage, nous communiquons et l'expression du visage dit notre sentiment (joie, colère, tristesse ou angoisse). Le visage chez Lévinas se donne comme unité originelle du regard et de la parole. Le visage parle, il fait sens, il est déjà discours, il manifeste la présence de l'extériorité. Chez Lévinas, le visage c'est l'expressif d'autrui, qui me renvoie à ma responsabilité totale : je dois répondre de tous les autres.

Aux yeux de Lévinas, la tâche de la philosophie n'est pas de constituer une théorie de la connaissance, ou une théorie politique, mais bien plutôt de comprendre le sens de la relation à autrui, comme originaire et fondatrice de toute autre relation à l'être. L'essentiel est de se rendre capable de respecter l'altérité d'autrui, et non plus de tenter de la résorber dans l'identité du même, c'est-à-dire du concept et du système de catégories par lequel le philosophe croit pouvoir comprendre le monde dans la totalité de ses aspects. Aussi Lévinas voit-il dans la relation intersubjective, la relation à l'autre homme, dont l'altérité se manifeste à travers son visage, l'essentiel de ce qui est donné à comprendre à la philosophie. L'éthique est donc philosophie première, tâche fondamentale du philosophe. Cette relation, qui précède le recours à la philosophie et au langage, mais en est la condition de possibilité, introduit dans le rapport au monde une dimension d'infinité et de transcendance.

« *La vérité suppose un être autonome dans la séparation – la recherche d'une vérité est précisément une relation qui ne repose pas sur la privation du besoin* »<sup>103</sup> écrit Lévinas. Ce que dit ici Lévinas est d'une clarté confondante. Si la vérité est essentiellement relation – et elle l'est effectivement toujours –, elle implique que je ne disparaissse pas, donc que le Même demeure, lorsque la vérité se trouve révélée (et non dévoilée). Une chose peut être rendue manifeste, dévoilée, sans qu'il y ait quiconque pour constater un tel dévoilement. Elle ne peut, au contraire, être *révélée* que pour quelqu'un, qu'à quelqu'un. Qu'est-ce qui met en branle la volonté de vérité ? Qu'est-ce qui fait désirer la Révélation ?

<sup>102</sup> LEVINAS (E.), *Ethique et infini*, Barcelone, Livre de poche, 2012, p. 91.

<sup>103</sup> LEVINAS (E.), *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1968, p. 55.

Au chapitre VII « Vérité et justice » de son ouvrage intitulé *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Alexander Schnell, montre que la conception heideggérienne de la vérité : la vérité comme dévoilement, comme étant tributaire du *Dasein*, relève d'une dimension « herméneutique ». Ici, le concept d'« herméneutique » renvoie à une compréhension, une interprétation, une conception.

Nous admettons aujourd'hui que la vérité est « subjective », ce qui signifierait que « ce qui est vrai pour moi est vrai ». Cette approche relève du relativisme<sup>104</sup>. La philosophie depuis son origine, ne cesse de combattre le relativisme. Même si la vérité est difficile à définir et à élaborer, il ne faut jamais abandonner l'exigence de vérité. Non seulement parce que la vérité est utile à la vie tandis que le mensonge est funeste et dangereux. Mais aussi parce que le choix de la vérité constitue une orientation éthique. La vérité, même partielle, même relative, même provisoire, est en effet un terrain d'entente entre les hommes. Ce qui est vrai vaut pour tous, et c'est pourquoi les savants et les philosophes peuvent toujours dialoguer et tenter de s'entendre, par opposition aux fanatiques qui estiment que leurs opinions ou leurs croyances relèvent d'un savoir absolu, c'est-à-dire non négociable ni compatible avec aucun autre.

Pour clore la médiation sur la nouvelle essence de la vérité, nous disons que la conception heideggérienne de la vérité comme dévoilement est pertinente mais elle semble ignorer que la vérité est un fait de langage, et le langage est un système de conventions. Des conventions sont par définition contestables. Et l'on observe en effet que les hommes ont beaucoup de mal à s'entendre sur la définition et sur les critères de la vérité.

### **3. Penser l'être : c'est penser un dieu qui soit encore divin**

Pour Heidegger, l'être est au fondement de la vérité. De plus, la question de l'être est la plus urgente de l'existence humaine. C'est une question qui appelle à la vigilance<sup>105</sup>. Elle n'attend pas une réponse mais une veille du *Dasein* en sa direction d'où la nécessité de réveiller la question de l'être selon Heidegger. Ce qui milite en faveur de cette nécessité écrit Heidegger, c'est « *son origine vénérable* »<sup>106</sup> et « *le défaut d'une réponse déterminée et même*

<sup>104</sup> On appelle « relativisme » la doctrine selon laquelle toutes les opinions se valent, c'est-à-dire sont également vraies, ou également fausses, selon le point de vue. Par exemple l'opinion d'un nazi est « vraie » pour un nazi mais fausse pour un démocrate.

<sup>105</sup> La vigilance renvoie ici à l'attention, à la préoccupation, à la surveillance, au fait de demeurer attentif. Ce qui veut dire que la question de l'être réclame de l'homme une attention particulière.

<sup>106</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 33.

*l'absence criante d'une mise en question* »<sup>107</sup>. Aussi, écrit-il « *nous vivons chaque fois déjà dans une certaine entente de l'être et qu'en même temps le sens de l'être demeure enveloppé d'obscurité, c'est ce qui prouve la nécessité par principe de répéter la question du sens d'«être»* »<sup>108</sup>.

La pensée authentique se tourne en direction de l'être. Penser l'être, dira Heidegger dans ses manuscrits les plus personnels connus à ce jour, cela revient à penser la détresse de la divinité (*die Not der Gottschaft der Götter*)<sup>109</sup>, c'est-à-dire à penser un dieu qui soit encore divin. L'oubli de l'être qui aurait marqué toute la métaphysique a conduit au règne de l'étant avec la technique. Or, écrit Jean Grondin,

« *Le drame de cette intelligence technique est qu'elle coupe de tout lien à un ordre supérieur (...) Dans un monde dépendant ultimement de l'homme, le divin n'a plus lieu d'être ou n'apparaît que pour répondre à un besoin humain, d'apaisement ou d'explication. Il n'est plus qu'une idole fabriquée par l'homme, dépourvue de toute hauteur divine.* »<sup>110</sup>

Cette absence du divin, ce « délaissement » (*Gottesverlassenheit*) des dieux opéré par le règne de l'étant invite à faire le pas qui sauve. Jean Grondin écrit : « *au point où nous sommes, "seul un dieu peut encore nous sauver" gémit Heidegger, après Cicéron.* »<sup>111</sup> Le pas qui sauve n'est rien d'autre que le pas en arrière vers la question de l'être car l'être est tombé dans l'oubli au profit de l'étant. Penser l'être, c'est penser l'ordre supérieur rompu par la pensée technique. Penser l'être, c'est quitter l'affliction, la désolation ou encore la déréliction dans laquelle l'homme fut plongée par la pensée technique. Ce qui revient à dire que l'homme doit quitter les réponses technicistes, les seules qui soient admises aujourd'hui pour retourner dans la présence de l'être comme tel. C'est en se tournant et plus encore, c'est en questionnant l'être que l'homme peut être sauvé du drame de l'intelligence technique.

La technique a vidé le divin de son contenu. Pour que les dieux soient encore divins, il nous faut retourner au matin grec de la pensée, c'est-à-dire penser l'être en tant qu'être. Penser l'être en son essence revient à penser ce qui est haut, ce qui est divin. C'est se mettre en lien avec la divinité. Ainsi, en pensant l'être en son essence, le rétablissement avec l'ordre

<sup>107</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 33.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>109</sup> HEIDEGGER (M.), « Recueillement » in *De la Gesamtausgabe* 66, pp. 255-256.

<sup>110</sup> GRONDIN (J.), « Pourquoi réveiller la question de l'être ? » in *L'énigme de l'être chez Heidegger*, art.cit, p. 15.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 16.

supérieur s'opère. Penser l'être, c'est se mettre en contact avec le divin. L'oubli de l'être a ôté le caractère divin des dieux parce que l'homme s'est attaché à l'étant au profit de l'être qui, en vérité, met ce dernier dans la communion avec les dieux. Avec la pensée de l'être, les dieux retrouvent leur place de divin. Ce qui revient à dire que penser l'être, c'est au fond penser un dieu qui soit encore divin. Dès lors, l'homme doit toujours quête en direction de l'être en tant qu'être non seulement pour son propre « salut » mais pour donner aux dieux leur hauteur divine. Tout ce développement nous donne de comprendre pourquoi Jean Grondin dit : « *l'idée de l'oubli de l'être sourd bel et bien d'une détresse que l'on peut qualifier de religieuse, au sens le plus ample, le plus indécis, du terme.* »<sup>112</sup>

Pour Heidegger, il est vital de ressusciter la question de l'être en vue de non seulement repenser l'être de l'homme qui est de se tenir dans l'ouverture de l'être-même, la vérité de l'être comme tel mais de rétablir le rapport rompu avec l'ordre supérieur, c'est-à-dire le divin. Dans le philosophe heideggérien, la question de l'être et de sa vérité fait signe à celle de la divinité. C'est pourquoi dans la *lettre sur l'humanisme*, Heidegger écrit :

« *Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la déité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la déité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot “Dieu”* »<sup>113</sup>

En tant qu'eksistant<sup>114</sup>, l'homme doit expérimenter une relation au divin. C'est en pensant l'être que l'homme peut retourner à son *ήθος* (ethos), c'est-à-dire la région ouverte où l'homme habite. Heidegger écrit : « *L'ouvert de son séjour fait apparaître ce qui s'avance vers l'essence de l'homme et dans cet avènement séjourne en sa proximité. Le séjour de l'homme contient et garde la venue de ce à quoi l'homme appartient dans son essence. C'est*

<sup>112</sup> GRONDIN (J.), « Pourquoi réveiller la question de l'être ? » in *L'énigme de l'être chez Heidegger*, art.cit, p.16.

<sup>113</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 135.

<sup>114</sup> L'*ek-sistence*, au sens ontologique du terme, n'est pas un attribut, mais la réalité de tous les attributs. Elle devient un caractère radical du *Dasein*. En effet, le mot « existence » dans la conception ontologique heideggérienne doit être entendu dans l'étymologie latine du terme : *ek-sistere*, c'est tout entier se tenir au-dehors, outrepasser la réalité simplement présente en direction de la possibilité. Toutefois, il ne suffit pas de passer d'un état à un autre pour *ek-sister* : le pouvoir-être et l'*ek-sistence* supposent une ouverture. Ainsi, l'anthropologie ontologique n'est pas une simple description des faits ou des étants intramondains, mais elle est surtout une réflexion sur le sens de l'*eksistence*, une explicitation de l'*ek-sistence*, dont l'homme seul détient le privilège. Compris dans ce sens, Heidegger peut dire que le mot *ek-sistence* est exclusivement réservé à l'homme.

suivant le mot d'Héraclite, *δαιμων* (*daimon*), le dieu. L'homme habite, pour autant qu'il est homme dans la proximité du dieu.»<sup>115</sup> En langage plus simple, c'est seulement en séjournant dans la vérité de l'être que l'homme peut apercevoir le sacré. Et ce sacré pourrait alors engendrer le déploiement de la déité. Cette déité à son tour, lorsqu'elle est éclairée par la lumière de l'être, peut accueillir le dieu. Le sacré, seul espace essentiel à la divinité, ne vient à l'éclat du paraître que lorsque, au préalable, l'être est éclairci<sup>116</sup>. Dès lors, la venue du dieu suppose la découverte de l'être en sa vérité, c'est-à-dire la levée de tout voile (*Alèthia/ἀλήθεια*). Dans cette perspective, Heidegger attribue au dieu une fonction déictique fondamentale, par laquelle celui-ci manifeste l'avènement de l'être en sa vérité.

En somme, c'est donc dans la possibilité du rapport à soi et à l'être qui est propre à l'existence que peut se loger la possibilité de l'expérience avec le divin. Si Heidegger prône l'idée d'un retour au commencement présocratique, c'est parce que ceux-ci auraient saisi la sacralité dans le dévoilement de l'être. Cette expérience du divin par l'homme à travers la question de la vérité de l'être comme étape vers la conscience religieuse peut être revécue et doit être revécue selon Heidegger.

---

<sup>115</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 145.

<sup>116</sup> DUPUY (B.), « Heidegger et le Dieu inconnu » in *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, PUF, 2009, p. 317.

Pour nous résumer, disons que réveiller la question de l'être, c'est faire le « pas en arrière (schrift zurück) » qui sauve. C'est faire à nouveau « *l'expérience du don gratuit de l'être qui éclôt sans pourquoi.* »<sup>117</sup> Pour Heidegger, le plus important et le plus difficile, est la vérité de l'être qu'il faut constamment rendre claire ; car les autres questions comme celles de la vérité et de la divinité sont实质iellement liées à elle. En comprenant la vérité de l'être, nous nous disposons à mieux comprendre les autres questions, essentielles pour notre existence : « *Le questionner est de façon authentique et juste la seule façon de reconnaître pleinement ce qui, du haut de son rang suprême, tient notre être-là en puissance.* »<sup>118</sup> Ce qui signifie que toutes les préoccupations légitimes de l'homme doivent s'analyser et s'apprécier dans la perspective de la question de l'être.

En scrutant la question de l'être, Heidegger s'est rendu compte que la technique a plongé le monde dans l'ordre du faire et du calcul au point que « *la volonté de maîtrise de l'étant a fini par chasser toute expérience de l'impondérable, seule une autre pensée (Andecken) de l'être pourrait sauvegarder l'espoir de la divinité du divin.* »<sup>119</sup> Ce qui revient à dire que c'est à travers le réveil de la question de l'être que le rapport rompu entre l'homme et les dieux, le « délaissement » des dieux peut s'établir. Interroger l'être, c'est mettre fin à la désolation, à l'affliction provenant du drame de l'intelligence technique.

En proposant le dépassement de la métaphysique traditionnelle et le renouveau de la question de l'être comme question fondamentale de la pensée et de l'existence, Heidegger avait un projet noble et rénovateur. Mais il fut incapable de dépasser cette métaphysique car on ne peut se défaire de la métaphysique comme on se défait d'une opinion ou on tournerait une page. La métaphysique même surmontée ne disparaît à jamais.

L'idée d'une autre histoire, celle de l'être, n'est-elle pas aussi métaphysique dans la mesure où elle attribue à l'ensemble de l'humanité un avenir post-technologique tout à fait impossible ? Comment imaginer, en effet, la possibilité de penser l'essence métaphysique de la technique soit un jour à la portée de tous ? Pour penser l'essence de la technique ne faut-il pas être capable de penser métaphysiquement, fut-ce contre la métaphysique ? Comment est-ce possible de rompre avec l'arrasonnement (Gestell) ? Ces interrogations contiennent des apories et nous montrent que le projet heideggérien nécessite encore une profonde réflexion.

<sup>117</sup> GRONDIN (J.), « Pourquoi réveiller la question de l'être ? » in *L'énigme de l'être chez Heidegger*, art. cit., p. 15.

<sup>118</sup> HEIDEGGER (M), *Introduction à la philosophie*, Paris, Gallimard, 1967, p. 92.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 17.

## **DEUXIEME PARTIE :**

# **L'ETRE ET SON RAPPORT ORIGINEL A L'ESSENCE DE L'HOMME**

Pour Heidegger, dépasser la métaphysique, c'est penser l'être dans son sens originel. En d'autres termes, si l'on veut renouer avec la métaphysique par excellence, c'est-à-dire avec la question de l'être, il faut dépasser la métaphysique classique, la déconstruire, projet exigeant de comprendre que « *l'homme n'est pas maître de l'étant, il est le berger de l'être* »<sup>120</sup>. Par là, Heidegger lie la question de l'être à celle de l'être de l'homme. C'est pourquoi Heidegger écrit :

« *La question vers l'être de l'homme est uniquement déterminée quant à sa direction et à sa portée vers l'être. L'essence de l'homme doit être comprise et fondée, à l'intérieur de la question de l'être, et conformément à l'indication latente du commencement, comme le site que l'être exige pour soi, pour sa patéfaction* »<sup>121</sup>.

De ce passage, nous voyons poindre ceci : seule la question vers l'être est le lieu où l'homme peut avoir la chance de rencontrer la question de son propre être. En conséquence, il est impossible de faire l'économie de la question de l'être là où se trouve abordée celle de l'homme. Dit en langage plus clair,

« *La pensée de l'être est toujours une pensée de l'homme pensant à l'être. Ainsi, l'essence de l'homme est-elle essentielle à la vérité de l'être ; la compréhension de l'être est une détermination de l'être de l'homme. Il faut donc savoir d'abord ce qu'est l'homme dans son rapport avec l'être ; comment, " porteur et réalisateur de l'intellectus", il peut former en lui la pensée de l'être, et pourquoi il le doit* »<sup>122</sup>.

Ainsi, l'homme étant privilégié parmi tous les étants et appelé encore Dasein, c'est-à-dire l'être-là, doit-il sauver l'être de l'oubli et de l'aliénation que cet oubli entraîne. Autrement dit, l'homme est l'unique étant à qui ont été confiées la pensée et la garde de l'être, car l'être de l'homme n'a pas sa fin en lui-même, mais au contraire il est destiné à un destin immémorial dans l'histoire de l'être lui-même.

<sup>120</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 109.

<sup>121</sup> HEIDEGGER (M.), *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 206-207.

<sup>122</sup> CORVEZ (M.), *La philosophie de Heidegger*, Paris, PUF, 1961, p. 5.

## Chapitre I : L'être et la question de l'authenticité

Heidegger soutient que les catégories humanistes définissent l'homme comme être doué de raison, comme subjectivité opposable à l'objectivité, mais « *n'expérimentent pas encore la dignité propre de l'homme* »<sup>123</sup> qui est d'être le berger de l'être. Il lie donc la capacité d'interroger, de dire l'être, d'en éclairer la vérité à une catégorie humaine occultée et dévoyée par les catégories humanistes. Cette catégorie est l'existence. Par existence, nous entendons, la caractéristique du Dasein car seul le Dasein existe.

Alors que les choses sont, l'homme n'est pas ; il existe et dans l'existence, le dévoilement de l'être peut s'opérer et advenir au langage. Heidegger affirme que c'est comme être dans cette modalité d'être que l'homme peut être le penseur de l'être. Penser l'être, c'est penser ce qui est digne d'être pensé. En pensant l'être, en se rapportant à la question de l'être, le Dasein s'inscrit dans un mode propre d'exister. À l'inverse, lorsque le Dasein se perd, c'est-à-dire se prendre pour ce qu'il n'est pas, il plonge dans une existence impropre.

Ces deux modes, l'impropriété ou l'inauthenticité et le propre ou l'authenticité, nous révèlent que l'étant humain (le Dasein) refoule ou oublie l'être, lui préférant les perspectives ou vues empiriques, plus quotidiennes et rassurantes. Ce qui revient à dire que le Dasein vit dans une double possibilité, à savoir être dans l'authenticité ou exister improprement, c'est-à-dire vivre dans l'inauthenticité. L'inauthenticité, c'est endurer la question de l'être que j'ai à être sur le mode de l'oubli, c'est le fait de ne pas se questionner quand à son être tandis que l'authenticité, c'est lorsque je me prends soudain en vue et que s'ouvre la pleine conscience de ma responsabilité d'être, c'est sortir de l'affairement, du bavardage (*Gerede*), du « on » c'est-à-dire du règne du « on » appelé en allemand « *das Man* ».

En quittant le mode impropre d'exister qui est celui de la quotidienneté, le Dasein quête en direction de l'être. Il s'ouvre ainsi à une existence authentique : le dévoilement, la vérité. Cette authenticité trouve, en effet, son fondement en l'être, d'où le rapport de l'être à la question de l'authenticité.

---

<sup>123</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 75.

## 1. L'authenticité et l'inauthenticité

La problématique de l'authenticité et de l'inauthenticité doit être interprétée ici à un niveau de compréhension ontologique et non comme moralisante ou anthropologique. Les expressions « authenticité » et « inauthenticité » traduisent en effet les termes allemands *Eigenlitch* et *Uneigenlitch*. Dans *Être et Temps*, Heidegger montre à travers l'analyse existentielle de l'être-là que tous les modes du Dasein peuvent se réaliser selon l'authenticité ou l'inauthenticité. Ces deux modes d'exister du Dasein ne sont nullement des opposés mais c'est la mauvaise traduction des termes allemands *Eigenlitch* et *Uneigenlitch* qui a engendré une opposition péjorative. Cependant, nous devons entendre *le comprendre authentique* comme celui qui s'origine dans le Soi, le sujet, *le comprendre inauthentique* dans le monde, car le Dasein est toujours déjà « au monde » qui appartient à l'ipséité (*Selbstsein*) de l'être-là, et « *l'entendre de l'existence comme telle est toujours déjà un entendre du monde* »<sup>124</sup>. En un sens strict, inauthentique signifie l'être-là qui ne se comporte pas en vue de son être propre, mais en se laissant aller au monde, le mode d'être authentique étant celui par quoi le Dasein est explicitement son être propre, c'est-à-dire l'ouvert qui permet à l'être de se déployer en son essence.

Aux yeux de Heidegger, l'inauthenticité et l'authenticité ne sont pas des opposés. Elles se tiennent dans une sorte de tension affective, une tension à être. L'authenticité qui correspond à l'ipséité reconnue et son contraire l'inauthenticité, qui correspond à l'ipséité méconnue sous le mode de la dénégation sont deux modes d'exister du Dasein. L'être-au-monde authentique que découvre l'angoisse s'ouvre comme un « être-possible » que Heidegger caractérise ainsi : comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même, seul et dans « isolement » (*in der Vereinzelung*). L'inauthenticité est le fait d'un Dasein qui se comprend lui-même à partir de ce dont il se préoccupe et non pas à partir de son propre pouvoir-être fini.

Habituellement le Dasein s'occupe de ce qu'il a fait. Il ne se questionne pas quant à son être. Il est affairé et ne prend pas en vue lui-même. La question « qui suis-je ? », le Dasein se conduit à suspendre son affairement, à ne pas pouvoir rien en dire et s'ouvre à un sentiment particulier d'étrangeté : il se meut dans l'authenticité. Par contre, lorsque le Dasein se laisse perdre de vue dans la banalité du quotidien, du règne du « On », dans la dispersion, le dévirement, c'est-à-dire dans le penchant naturel d'un laisser aller, d'un vouloir vivre sa vie,

---

<sup>124</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 191.

dans un rapport de plus en plus étroit avec le monde, qui se paye en contrepartie d'un éloignement vis-à-vis de son « propre », du centre de soi-même, il est dans l'inauthenticité. L'inauthenticité, c'est le fait d'échapper à soi-même, de s'oublier et de dissimuler son être véritable.

Heidegger appelle résolution le moment où le Dasein se ressaisit et assume son être, ses possibles, y compris le possible certain de la mort. La résolution est l'état dans lequel le Dasein cesse de se fuir lui-même, se rassemble en se réappropriant ses projets, son souci, et surtout sa temporalité. C'est d'ailleurs en termes de temporalité authentique et inauthentique que Heidegger développe l'analyse du Dasein, lorsque cette définition de l'authenticité est acquise. La temporalité apparaît alors comme le sens de l'être pour le Dasein, c'est son rapport au temps qui détermine son rapport à l'être. Par la réappropriation du temps de son existence, le Dasein retrouve le sens qu'il avait perdu dans le milieu de la « banalité quotidienne », univers facile où triomphe le « On », anonymat sans originalité, dissolution pure et simple des individualités. Cette réappropriation porte le nom d'authenticité.

Par le mode de l'authenticité, le Dasein s'inscrit dans la pensée pensante ou authentique. Avant d'aborder cette question, jetons un regard sur ce que Heidegger appelle la pensée technique.

## 2. La pensée technique ou inauthentique

Pour Heidegger, la technique n'est pas seulement pratique, elle est une façon de penser qui achève la métaphysique occidentale. La production pour la production manifeste la pensée comme volonté de puissance, comme emprise sur l'être. Dès lors, la pensée doit faire un saut pour sortir de la métaphysique qui est parvenue à son apogée avec la technique. Cette technique n'est pas une simple conséquence de la science, elle en révèle la vraie nature. Ce qui revient à dire que le phénomène fondamental des temps modernes n'est cependant pas la science, mais la technique dont la science elle-même n'est qu'une des multiples facettes. Pour Heidegger, l'avènement de la technique constitue le phénomène central des temps modernes. « *La technique moderne* dit Heidegger, a le caractère d'une interpellation (*Stellen*) au sens d'une pro-vocation »<sup>125</sup>. Il ne faut surtout pas perdre de vue que la technique n'a jamais simplement chez Heidegger un sens étroitement technologique mais a une signification

---

<sup>125</sup> HEIDEGGER (M.), « La question de la technique » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 22.

métaphysique et caractérise le type de rapport que l'homme moderne entretient avec le monde qui l'entoure. C'est pourquoi, la position fondamentale des Temps modernes, « *n'est pas technique parce qu'on y trouve des machines à vapeur, bientôt suivie du moteur à explosion. Au contraire des choses de ce genre s'y trouvent parce que cette époque est l'époque "technique"* »<sup>126</sup>. Essayons de comprendre davantage ce qu'est la technique.

Traditionnellement, la technique est représentée comme la mise en œuvre de procédés pour obtenir un résultat déterminé. Elle est une activité humaine consistant dans la fabrication et dans l'utilisation d'instruments ou de machines répondant aux besoins de l'homme. Selon cette façon banale de voir, les installations techniques modernes ne seraient pas essentiellement différentes des installations artisanales ni même des outils employés dans les anciens métiers. Elles permettraient simplement d'obtenir avec une rapidité et une efficacité sans cesse accrues ce qui demandait autrefois de longs efforts ou était même hors de portée de l'homme. Cette représentation instrumentale de la technique est bien exacte mais elle n'est pas pour autant vraie, c'est-à-dire ne nous révèle pas encore son essence. En outre, elle tend à nous laisser croire que la technique moderne serait quelque chose que l'homme aurait à sa disposition et dont il pourrait se rendre maître. « *Cette volonté d'être le maître devient d'autant plus insistante que la technique menace davantage d'échapper au contrôle de l'homme* »<sup>127</sup>. Pour approcher l'essence véritable de la technique, il nous faut aller à la source, c'est-à-dire emprunter un chemin détourné qui passe par les grecs eux-mêmes.

Les grecs ignoraient tout de la technique moderne, mais le mot qu'ils employaient pour désigner ce qui deviendra plus tard la « technique » est riche d'enseignement. Notre mot de « technique », qui n'apparaît en français qu'au XVIII<sup>ème</sup> siècle, vient du grec technè (τέχνη). Or la technè (τέχνη) grecque, en tant que modalité de la poesis (ποίησις), de la production, était en son fond un dévoilement. « *Le point décisif, dans la technè (τέχνη), dit Heidegger, ne réside aucunement dans l'action de faire et de manier, pas d'avantage dans l'utilisation de moyens, mais dans le dévoilement (...). C'est comme dévoilement, non comme fabrication, que la technè (τέχνη) est une production* »<sup>128</sup>. La technique moderne est elle aussi un dévoilement. Cependant, nous faisons remarquer que :

<sup>126</sup> HEIDEGGER (M.), *Concepts fondamentaux*, Paris, Gallimard, 1985, p. 31.

<sup>127</sup> HEIDEGGER (M.), « La question de la technique » in *Essais et Conférences*, op. cit., p.11.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 19.

« *Le dévoilement qui régit la technique moderne ne se déploie pas en une production au sens de la poésie (ποίησις). Le dévoilement qui régit la technique moderne est une provocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui comme telle puisse être extraite et accumulée* »<sup>129</sup>.

La technique moderne a une essence provocante que Heidegger caractérise à l'aide d'un mot emprunté à la langue courante *Das Gestell*, et auquel il donne une signification inédite, celle d'arraisonnement.

« *Gestell (Arraisionnement) : ainsi appelons-nous, dit Heidegger, le rassemblement de cette interpellation (Stellen) qui requiert l'homme, c'est-à-dire qui le provoque à dévoiler le réel comme fonds dans le mode du commettre. Ainsi appelons-nous le dévoilement qui régit l'essence de la technique et qui n'est lui-même rien de technique* »<sup>130</sup>.

La technique moderne en tant que *Gestell* ne règne pas seulement là où on utilise des machines, même si « *ces dernières jouissent d'une situation privilégiée [...] fondée sur la priorité accordée à tout ce qui est matériel, c'est-à-dire supposé élémentaire et objectif au premier chef* »<sup>131</sup>, mais « *englobe tous les domaines de l'étant* »<sup>132</sup>. La science moderne, en particulier, à travers le projet mathématique de la nature, met la nature matérielle en demeure de se montrer comme un complexe calculable de forces, et est, de ce point de vue, régie de part en part par l'essence de la technique. À vrai dire, dans l'horizon du comportement provoquant, l'homme n'a plus affaire à des objets (*Gegenstand*) et encore moins à des choses, mais considère tout ce qui est dans une perspective utilitaire comme un fonds disponible, un *Bestand*.

« *Tout (l'étant dans sa totalité) prend place d'emblée dans l'horizon de l'utilité, du commanditement, ou mieux encore de celle du commanditement de ce dont il faut s'emparer ... Plus rien ne peut apparaître dans la neutralité objective d'un face à face. Il n'y plus que des Bestände, des stocks, des réserves, des fonds* »<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> HEIDEGGER (M.), « La question de la technique » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 20.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>131</sup> HEIDEGGER (M.), « Dépassement de la métaphysique » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 92.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>133</sup> HEIDEGGER (M.), « Séminaire du Thor » in *Questions IV*, op. cit., p. 456.

Heidegger met en lumière ici, le fait que l'étant n'a d'autre fin que d'être utilisé. Il est du domaine de l'utilité. En raison de cette utilité, il est rangé en un endroit pour constituer un stock, une réserve mais il est en relation avec les autres ustensiles. Nous traduisons par « ustensile » ce que Heidegger appelle le « monde de l'utile » ou « monde ustensile (Zeugwelt) ». Ce mot se retrouve dans la plupart des termes qui désignent les choses qui nous entourent. Par « ustensile », Heidegger entend les différentes modalités de l'utilité technique. Ces modalités sont mises en relief dans *Être et Temps*.

La technique n'est pas la fatalité de notre époque. Elle fait signe vers un destin du dévoilement. Quand nous nous ouvrons à l'essence de la technique, nous nous trouvons pris dans un appel libérateur. L'homme peut percevoir comme sa propre essence son appartenance au dévoilement. L'essence de la technique moderne met l'homme sur le chemin de ce dévoilement par lequel, d'une manière plus ou moins perceptible, le réel partout devient fonds. Mettre sur un chemin veut dire envoyer. Cet envoi (*Schicken*) qui rassemble et qui peut seul mettre l'homme sur un chemin du dévoilement, Heidegger le nomme destin (*Geschick*). L'arraisonnement (*Gestell*) conduit au mode du dévoilement. La technique en tant qu'arraisonnement, est « un envoi du destin »<sup>134</sup> c'est-à-dire une époque de l'histoire de l'être où « la métaphysique a pris fin » dans le sens de l'épuisement de ses possibilités d'essence. D'où, l'essence de l'être à l'époque de la technique est caractérisée par le concept de « volonté de volonté », la figure ultime de la volonté de puissance de Nietzsche. Ce redoublement signifie que la volonté qui régit la technique moderne n'a d'autre but qu'elle-même. La « provocation » de l'étant n'a pas de terme prévisible, ni de fin assignable. « *La volonté de volonté nie toute fin en soi et ne tolère aucune fin si ce n'est comme moyen, afin de se vaincre elle-même au jeu, délibérément, et d'organiser un espace pour ce jeu* »<sup>135</sup>. Etant l'exploitation organisée de l'étant, la volonté de volonté, en tant que volonté qui se veut elle-même, impose le calcul et l'organisation de toutes choses uniquement « *pour s'assurer elle-même d'une façon qui puisse être absolument continuée* »<sup>136</sup>.

Il est important de souligner ce que la conférence de Heidegger sur la question de la technique doit aux « descriptions du Travailleur », *Der Arbeiter* (1932) d'Ernst Jünger. Dans ce livre Jünger décrit la mobilisation technique du monde, comme la réponse adaptée à la montée du nihilisme caractéristique de l'époque moderne, tout en se servant des concepts de

<sup>134</sup> HEIDEGGER (M.), « La question de la technique » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 33.

<sup>135</sup> HEIDEGGER (M.), « Dépassement de la métaphysique » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 103.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 92.

la métaphysique nietzschéenne. Loin d'être lourde de menaces, elle marque l'avènement d'une nouvelle figure de l'homme calqué sur le surhomme nietzschéen, celle du *Travailleur*, héros des Temps modernes. Pour Heidegger, la pertinence des descriptions demeure principiellement insuffisante, dans la mesure où elle ne s'interroge nullement sur les causes profondes ni sur la signification véritable du règne de la volonté de puissance, en tant que volonté de volonté, à l'époque moderne. Les concepts nietzschéens n'étant pas mis en question, cette vision « héroïque » de la technique relève, et encore moins le danger qui lui est inhérent. C'est justement ce danger insoupçonné que les analyses heideggériennes visent au contraire à stigmatiser. « *Là où domine l'arraisonnement*, dit Heidegger, *y a-t-il danger au sens le plus élevé.»<sup>137</sup>*

Le danger, c'est avant tout l'essence de la technique elle-même, c'est-à-dire le comportement provoquant qui régit désormais le rapport de l'homme à l'étant. « *La technique n'est pas ce qui est dangereux. Il n'y a rien de démoniaque dans la technique, mais il y a le mystère de son essence. C'est l'essence de la technique, en tant qu'elle est un destin du dévoilement, qui est le danger* »<sup>138</sup>. Il y a danger, parce que dans ce vaste fonds que sont la nature et le monde en général, l'homme lui-même, la plus importante des matières premières, est devenu un fonds dont il faut s'assurer de la disponibilité. La technique moderne au sens essentiel de l'arraisonnement attaque l'homme qui « *à l'intérieur du sans-objet, n'est plus que le commettant du fonds* » et devient lui-même « *un fonds* »<sup>139</sup>. N'ayant affaire qu'à un fonds, l'homme moderne s'érige en « maître et possesseur de la nature » au point qu'il peut lui sembler qu'il ne rencontre plus partout que lui-même, qu'il n'y a plus rien qui ne soit ou qui ne puisse être en son pouvoir ; or la réalité est que « *aujourd'hui l'homme précisément ne se rencontre plus lui-même en vérité nulle part, c'est-à-dire qu'il ne rencontre plus son être* »<sup>140</sup>. L'homme qui saisit toutes choses et lui-même du point de vue de la pensée calculante, s'en tient finalement à l'étant sur lequel il cherche à exercer sa domination. Il ne se soucie plus d'entrer dans la proximité essentielle des choses, ni de sauvegarder leur déploiement dans la présence, et c'est pourquoi il erre dans un non-monde. Ainsi, requis par l'araisonnement, engage-t-il la terre « *dans les grandes fatigues, dans l'usure et dans les variations de*

---

<sup>137</sup> HEIDEGGER (M.), « La question de la technique » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 38.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 36.

*l'artificiel* »<sup>141</sup> et « *force la terre à sortir du cercle de son possible, tel qu'il s'est développé autour d'elle, et la pousse dans ce qui n'est plus le possible* »<sup>142</sup>.

Cette agression contre la vie et contre l'être de l'homme est plus inquiétante que « *l'explosion d'une bombe à hydrogène ne signifie pas grand-chose* »<sup>143</sup>, parce que ce n'est pas seulement l'homme qu'elle menace d'anéantir, mais son essence. Et ainsi, le dévoilement de l'être lui-même en sa vérité finit par en pârir, parce que :

« *L'arraisonnement provoquant ne se borne pas à occulter un mode précédent de dévoilement, le pro-duire, mais il occulte aussi le dévoilement comme tel, et avec lui, ce en quoi la non-occultation, c'est-à-dire la vérité se produit. L'arraisonnement nous masque l'éclat et la puissance de la vérité* »<sup>144</sup>.

Dit autrement, la technique ne laisse pas transparaître la vérité. Elle cache la vérité : elle étouffe la vérité. Elle ne laisse pas venir au jour les rayons lumineux de cette puissance lumière qui rend libre. « *La vérité vous rendra libre* »<sup>145</sup> disait Jésus. La technique s'éloigne de l'être. Elle est l'époque de l'extrême oubli de l'être, de l'« *abandon loin de l'être (die Seinsverlassenheit)* »<sup>146</sup>. Elle se déploie dans le vide laissé par l'être, et c'est pourquoi au fond son déploiement et l'affairement auprès de l'étant constituent une tentative désespérée de combler ce vide.

« *Comme le vide de l'être [...] ne peut jamais être comblé par la plénitude de l'étant, il ne reste, pour y échapper, qu'à organiser sans cesse l'étant pour rendre possible, d'une façon permanente, la mise en ordre entendue comme la forme sous laquelle l'action sans but est mise en sécurité* »<sup>147</sup>.

Pour Heidegger, le vide opéré par l'abandon de l'être nous pousse à une mise en ordre, c'est-à-dire à nous tourner vers la question de l'être. La technique en tant qu'appel libérateur nous invite à une réorganisation en vue de pallier l'oubli de l'être.

<sup>141</sup> HEIDEGGER (M.), « Dépassement de la métaphysique » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 113.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>143</sup> HEIDEGGER (M.), « Sérénité » in *Questions III*, op. cit., p. 37.

<sup>144</sup> HEIDEGGER (M.), « La question de la technique » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 37.

<sup>145</sup> Jn 8, 32.

<sup>146</sup> HEIDEGGER (M.), « Dépassement de la métaphysique » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 105.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 110.

La technique est, de ce point de vue, « *l'organisation de la pénurie* »<sup>148</sup>. Cependant, le danger inhérent à l'essence de la technique, c'est-à-dire l'abandon loin de l'être, n'est pas ressenti comme tel, bien au contraire. Il appartient à l'essence du danger de se dissimuler lui-même, et c'est même cette auto-dissimulation du danger qui constitue ce qu'il y a de « *plus périlleux du péril* »<sup>149</sup>. Etant donné qu'il concerne l'être lui-même, le danger relatif à l'essence de la technique n'est pas un danger quelconque, mais le danger par excellence, le suprême danger. Autrement dit, l'arraisonnement (*Das Gestell*), en tant que destin (*Geschick*) du dévoilement, est le danger (*Die Gefahr*).

Au regard de la conception heideggérienne de la technique, l'homme doit-il et peut-il renoncer à la technique ? Dit autrement, devons-nous renoncer à la technique ? N'est-il pas urgent d'humaniser la technique ? Humaniser la technique, c'est en effet penser autrement le rapport de l'homme à la technique. Qu'est-ce que penser ? Cette interrogation nous donne de faire un pas de plus dans notre marche vers l'être et sa vérité qui est la préoccupation fondamentale de cette recherche.

### 3. La pensée authentique

Penser, c'est aller intuitivement vers l'être, c'est interroger l'être. Penser, c'est questionner en direction de l'être. Penser l'être veut dire : répondre à l'appel de son être. La pensée authentique est celle qui pense l'être. « *L'être, écrit Heidegger, attend toujours que l'homme se le remémore comme digne d'être pensé* (*Noch wartet das Sein, dass Es selbst den Menschen denkwürdig werde*) »<sup>150</sup>. Cette attente n'est ni une passivité, ni une soumission ou une négation mais plutôt l'attente d'un signe qui indique un tournant (*Wende*), un tournant de la pensée et une ouverture à l'être. La pensée de l'être se révèle méditante, c'est-à-dire à la poursuite du sens qui domine dans tout ce qui est. Heidegger en parlant ainsi n'oppose pas la pensée de l'être à l'action au point de tomber dans son reproche à la métaphysique. En revanche, il la considère comme un « faire ». En ce sens, le « faire heideggérien », loin d'être manipulant, technisant, est recueillant, méditant permettant ainsi à l'être de se découvrir et de se cacher. La pensée d'être en tant que faire, est radicalement agissante. C'est parce que la pensée est capable d'accomplir la relation entre l'être et l'être-là humain qu'on peut

<sup>148</sup> HEIDEGGER (M.), « Dépassement de la métaphysique » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 111.

<sup>149</sup> HEIDEGGER (M.), « La Fin de la philosophie et le tournant » in *Questions IV*, op. cit., p. 309.

<sup>150</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op.cit. , p. 51.

l'entendre comme un « faire ». Ainsi, tout prend sens à partir de l'être et tout ce qui arrive vient de l'être. Et c'est cette pensée de l'être en tant que pensée méditante qui prend la place de la métaphysique.

Cette pensée méditante doit prendre la place de la métaphysique parce que « *La métaphysique se ferme (Die Metaphysik verschliesst...) à la simple notion essentielle que l'homme ne se déploie dans son essence qu'en tant qu'il est revendiqué par l'être.»*<sup>151</sup> La métaphysique refuse de prendre en compte la revendication de l'être, elle voile encore plus le sens de l'essence de l'homme qui est de questionner l'être, elle est même surenchère dans ce voilement ; elle veut fermer cette question en faisant le tour complet de l'étant. Pour Heidegger, il est important pour l'homme de se situer dans cette attente et de renverser la vapeur : il faut qu'il essaie d'envisager les choses non pas du point de vue de son être mais du point de vue de l'être. « *Se tenir dans l'éclaircie de l'être, c'est ce que j'appelle l'ek-sistence de l'homme (Das Stehen in der Lichtung)* »<sup>152</sup> écrit Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*. Cette ek-sistence se distingue de la simple existence, elle est ce dans quoi l'homme maintient le questionnement de sa provenance et de sa détermination.

Penser l'être, c'est être homme. « *Etre homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire habiter.* »<sup>153</sup> Habiter la terre ne veut pas dire occuper seulement un espace, mais être sous le mode fondamental, c'est-à-dire se maintenir dans ce qui fait que nous sommes hommes. Or ce qui fait de nous des hommes, c'est notre rapport à l'être, en tant que présence : « *Est présent ce qui persiste, ce qui déploie son être dans la non-occultation apparaissant en elle et y demeurant.* »<sup>154</sup> Il convient alors de penser l'être : « *Penser l'être veut dire : répondre à l'appel de son être. La réponse naît de l'appel et se libère vers lui. Répondre, c'est s'effacer devant l'appel et pénétrer ainsi dans son langage.* »<sup>155</sup> C'est précisément parvenir à la mystique de la pensée. La pensée pensante, celle qui pense l'être, est une pensée authentique à la différence de celle qui pense l'étant, la métaphysique. La pensée authentique met l'homme dans un rapport avec l'être. Ce rapport de l'homme à l'être, c'est en quelque sorte la relation de l'homme à sa propre vérité.

---

<sup>151</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op.cit. , p. 57.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>153</sup> HEIDEGGER (M.), « Batir Habiter Penser » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 173.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 220.

## Chapitre II : L'eksistence comme essence de l'homme

Pour Martin Heidegger, « *L'homme n'est homme que pour autant qu'il consent à l'être et correspond à l'être dans le dialogue extatique* »<sup>156</sup>. Ainsi, « *Se tenir dans l'éclaircie de l'être, écrit Heidegger, c'est ce que j'appelle l'ek-sistence. Seul l'homme a en propre cette manière d'être.* »<sup>157</sup>. De la caractérisation du Dasein dans *Être et Temps*, Heidegger tire cette conclusion : « “l'essence” de l'être-là réside dans son existence. »<sup>158</sup> Que faut-il entendre par cette vérité première ? Telle est la future pensée qui sera creusée dans la marche vers le site de la vérité.

### 1. Le concept d'eksistence

Depuis l'époque scolastique, l'existence était l'inévitable pendant de l'essence dans le champ de la métaphysique. Pendant cette longue période, la pensée dormait d'un sommeil dogmatique sur la distinction « classique » de l'existence et de l'essence. Cette distinction, on la prenait comme allant de soi. Sans doute cherchait-on à savoir s'il ne pouvait pas être décidé de l'existence sur le plan même de l'essence, et non pas au hasard des causes extérieures. Mais nul ne s'était demandé si l'essence elle-même supposait l'ek-sistence d'une manière encore plus originale. Concernant le concept « existence », Jean Beaufret dit :

« Peut-être fut-il réservé au seul Schelling de soupçonner, à travers une méditation de Böhme, quelle vérité s'abritait dans le mot *Existenz*, qui transposait littéralement en allemand *l'existentialia latine* ? Pour Schelling, l'*Existenz* comporte toujours un aspect de révélation (*Offenbarung*). Elle fait donc émerger l'idée de lumière. Par opposition au *Grund* qui nous engloutit avec lui dans l'abîme de son propre mystère, l'*Existenz* est éclosion et déploiement. Le *Grund*, en effet, s'enfonce dans la nuit alors que la lumière qui est existence s'épanouit »<sup>159</sup>.

<sup>156</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op.cit. , p. 19.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>159</sup> BEAUFRET (J.) *De l'existentialisme à Heidegger : introduction aux philosophies de l'existence*, Paris, Vrin, 2000, p. 91.

Mais à vrai dire, le mot « existence » nous vient de Kierkegaard et cette intrusion de Kierkegaard au milieu de la phénoménologie constitue l'originalité la plus spectaculaire du livre de 1927. Dans *Être et Temps* du moins, rien ne transpire du concept d'existence de Schelling auquel Heidegger a consacré par la suite une méditation approfondie. Quant à Husserl, c'est comme subjectivité, non comme « existence », qu'il interprète la vie humaine.

L'analyse existentielle de l'être-au-monde a montré précédemment que dans son effort pour faire toujours plus de lumière, le Dasein se remet lui-même en question à chaque instant et Heidegger le définit comme l'étant pour qui « il y va sans cesse en lui de son être propre », c'est-à-dire un étant dont toutes les démarches impliquent un risque de perdition et une chance de salut. Ainsi, toutes les possibilités du Dasein seront alors rassemblées par Heidegger sous la désignation générale d'existence (*Existenz*)<sup>160</sup>.

L'existence dont il est question ici n'a rien à voir avec la réalité de l'ego cogito, non plus avec la notion kantienne de réalité au sens d'objectivité de l'expérience. Dans la *Lettre sur l'humanisme* et pour dissiper tout malentendu, Heidegger écrit le mot de façon nouvelle : Eksistence (souvent même en isolant la syllabe Ek-), de façon à bien marquer le caractère extatique de cette structure fondamentale de l'être-homme. La particule *Ek* marque l'origine, le surgissement ; *sistenz* désigne la position, la *statis* de l'être. L'ek-sistence est donc le mode d'être de l'étant particulier qu'est l'homme.

L'ek-sistence, au sens heideggérien, c'est tout simplement l'homme-même en tant qu'émerge avec lui de la nuit quelque chose comme un état d'intelligence à l'égard de l'être en général. Mais alors, l'ek-sistence, c'est aussi l'homme-même en tant que la possibilité lui est radicale. L'ek-sistence, c'est donc enfin l'homme-même en tant qu'il y va sans cesse en lui de son être propre. Toutes ces propositions reviennent en effet au même. Elles ne sont que trois manières de dire la même chose. Si par conséquent, nous voulons donner au mot « existence » le sens très précis que lui donne Heidegger, rien n'apparaît plus clair que la célèbre proposition de *Être et Temps* : « “l'essence” du Dasein tient dans son existence. »<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> Classiquement le langage philosophique oppose l'essence et l'existence. L'essence renvoie aux qualités d'être et l'existence est la manière dont ces qualités se manifestent, au sein de l'étant, de ce qui est dans le monde. Heidegger se démarque de cette manière de penser : il dit que l'essence de Dasein c'est son existence. Seul le Dasein existe et ainsi l'existence caractérise le Dasein : il est celui qui a à être ; il est projet d'être. Le Dasein ne peut se comprendre comme une présence subsistante (selon l'ontologie traditionnelle l'être est compris comme présence subsistante, *ousia* en grec). L'homme compris ici comme être-au-monde habite dans la proximité de l'être : ni étant ni être, il existe c'est-à-dire il est hors de soi ou en avant de soi. Il se tient dans cette ouverture à être : un étant particulier car il a à être. Il n'a pas d'intériorité, n'est pas un quelque chose, il est tension à être. L'ek-sistence indique cela.

<sup>161</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 73.

Si, au contraire, nous laissons au mot « existence » le sens vulgaire et très indéterminé que la tradition philosophique lui donne communément, cette proposition n'a plus aucun sens. C'est pourquoi nous ne saurions approuver Sartre lorsqu'il énonce, un peu brutalement, dans une mise au point que si la croyance vulgaire admet généralement que l'essence des choses précède et conditionne leur l'existence, l'existentialisme tient, au contraire, que chez l'homme – et chez l'homme seul – l'existence précède l'essence. Pour que cette formule soit intelligible, il serait nécessaire de prévenir que le mot existence n'a pas du tout la même orientation dans les deux cas. Heidegger estime qu'avec *L'existentialisme est un humanisme* de Sartre, « *nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes* »<sup>162</sup> tandis qu'avec *Être et temps* « *nous sommes sur un plan où il y a principalement l'être.* »<sup>163</sup>

Sartre croit sans doute pouvoir définir universellement « l'existence » comme présence effective dans le monde. Mais la présence de l'homme dans le monde est une toute autre espèce de présence que celle d'une chaise, par exemple, ou d'un tableau. C'est sur l'ambiguïté fondamentale du mot présence qu'il faut décidément mettre l'accent, en se gardant, avant tout, de laisser l'impression que toutes les présences peuvent se ramener à une commune mesure. La présence de l'homme dans le *Da* du Dasein n'a rien à voir avec celle d'une chose – ou, pour reprendre un terme cher à Heidegger, « *la situation n'est pas un cadre là-devant dans lequel apparaît le Dasein ou dans lequel il viendrait seulement prendre, lui aussi, place.* »<sup>164</sup>

Faisons maintenant l'analyse de la célèbre proposition : « l'essence de l'homme tient dans son existence ». Disons d'abord et avant tout que la proposition ci-dessus a été reprise par Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* en ces termes : « *l'essence de l'homme repose dans l'ek-sistence.* »<sup>165</sup> Par cette formulation, il entend ceci : dans l'homme déterminé comme Dasein, ce n'est pas la conscience, c'est l'ek-sistence qui est la véritable essence. Ce qui signifie en clair que : l'existence est fondamentalement ce qui importe en tant qu'en elle seulement vient à l'expérience la relation de l'homme et de l'être. Autrement dit,

<sup>162</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 87.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>164</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 358.

<sup>165</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 119.

« *L'eksistence signifie bien autre chose que le fait d'exister ; elle désigne, dans la perspective de l' "ontologie fondamentale" la présence extatique à l'Être que l'homme est appelé à soutenir dans le destin de la vérité. Dans l'eksistence, l'homme assume le Dasein : le fait d'être-le-là.* »<sup>166</sup>

En ce sens, l'existence est le destin de l'homme ou bien l'existence est la vocation de l'homme, c'est-à-dire son essence. Autrement dit, l'essence de l'homme réside dans son ouverture à l'être qui est précisément la manière qu'il a d'exister.

Mais que veut donc dire exister ? Exister, c'est ce qui différencie l'homme, d'une part de tous les autres êtres de ce monde, et d'autre part de Dieu qui en est le commencement et la fin. Si l'homme à la différence de Dieu, existe, c'est donc dans la mesure où il n'est pas éternel. Exister signifie dès lors : appartenir à la dimension du temps. De façon résumée, Heidegger dira : « *Ex-sister signifie toujours : entretenir, en se sentant et situant au milieu de l'existant, des rapports avec cet existant* »<sup>167</sup> et que trois traits marquent l'ek-sistence :

1° L'homme seul existe. Le rocher est, mais il n'existe pas. L'arbre est, mais il n'existe pas. L'ange est, mais il n'existe pas. Dieu est, mais il n'existe pas comme pour reprendre autrement Kierkegaard qui, contre les philosophes qui s'appliquaient à prouver l'existence de Dieu, disait : « *Dieu n'existe pas, mais il est éternel.* »<sup>168</sup>

2° Exister ne veut pas dire être réel, subsister à la manière d'une chose qui est en soi. Heidegger distingue rigoureusement le mode de l'exister propre au seul Dasein, de la « substance » qui se contente de subsister (*Vorhandenheit*).

3° Exister n'est pas non plus, comme chez les philosophes de l'existence (Sören Kierkegaard, Jean Paul Sartre, Karl Jaspers), l'acte d'un sujet se posant pour soi, se produisant lui-même à soi. En effet, pour les philosophes de l'existence, le concept « exister » ne signifie pas être hors de soi, être auprès des choses mais plutôt donner sens à la vie et s'inscrire dans le mouvement d'un « avoir-à-être », c'est-à-dire se déterminer soi-même. La conscience constitue un élément caractéristique dans cette doctrine philosophique de l'existence.

Chez Martin Heidegger, l'existence ne concerne que l'homme, les choses et les animaux sont simplement là.

<sup>166</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., pp. 12-13.

<sup>167</sup> HEIDEGGER (M.), « L'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », in *Questions I*, op. cit., p. 149.

<sup>168</sup> KIERKEGAARD (S.), *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, 1989, p. 222.

Kierkegaard nous rappelle que le mode d'être du sujet individuel, est précisément à l'opposé du système (opposition au système philosophique et en particulier à celui de Hegel). « *L'existence est tout le contraire d'un monde clos : elle est ouverture, rupture, discontinuité. Exister, c'est être là, inachevé, séparé, hors de tout système et, bien entendu, de toute abstraction* »<sup>169</sup>. L'homme doit devenir subjectif. La subjectivité est conçue comme intériorité du sujet individuel, comme accomplissement spirituel de l'individu (devenir subjectif est la plus haute tâche assignée à chaque homme). En ce sens, l'existence est le surgissement de la liberté responsable d'un sujet. En agissant, l'homme ne se laisse pas seulement insérer dans la série des causes et des effets, il devient une sorte d'absolu commencement. Il insère dans la texture des causes et des effets, son acte libre ; il accomplit une rupture existentielle.

Pour Sartre, l'homme est cet être chez qui « *l'existence précède l'essence* »<sup>170</sup>, c'est-à-dire qui est d'abord et qui se définit ensuite, par ses choix, par ses actes. Ce qui signifie qu'il est libre. Exister, ce n'est pas vivre ; exister, c'est avoir conscience de soi-même et de sa vie. Exister, c'est tâcher de donner un sens à sa vie, c'est s'éclater vers. La doctrine philosophique de Jean Paul Sartre est centrée sur l'existence humaine et tente de définir l'homme d'une façon fondamentalement différente des philosophes classiques. Pour la tradition philosophique, « *l'essence précède l'existence* » : de Platon jusqu'à Descartes et même Kant, les philosophes ont affirmé que ce qui était premier était l'essence et que l'existence était seulement seconde. L'essence est ce qui constitue la nature d'un être, ce qu'est véritablement cet être. L'existence, au contraire, désigne le fait d'être ici et maintenant dans un espace déterminé, propre à chacun.

Dans sa théorie philosophique, Sartre fait la distinction de ce qu'il appelle l'en soi et le pour-soi. L'en-soi est la caractéristique de toute chose, de toute réalité extérieure à la conscience. Le concept d'en-soi désigne ce qui est totalement soumis à la contingence, c'est-à-dire tout ce qui est sans liberté et ce qui n'entretient aucun rapport à soi. L'existence de tout en-soi est passive en ce sens que, par exemple, un tableau, une chaise, un bâtiment ne peuvent être autre chose qu'un tableau, une chaise, un bâtiment. Ce concept d'en-soi se rapporte donc aux choses matérielles parce qu'elles existent indépendamment de toute conscience. Par

<sup>169</sup> KIERKEGAARD (S.), *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, op. cit., p. 224.

<sup>170</sup> « Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir.» Cf. SARTRE (J.-P.), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 29.

contre, le pour-soi désigne l'être de l'homme : l'être humain. Ce dernier est pourvu d'une conscience qui fait de lui un être tout à fait particulier se distinguant de l'en-soi. Contrairement à l'en-soi qui coïncide toujours avec lui-même, le pour-soi, c'est-à-dire l'être humain, a conscience de lui-même. Cette conscience est capable de se saisir elle-même. De cette capacité à se saisir soi-même, le pour-soi a comme principal attribut une liberté absolue. Cette liberté n'est pas une absence de contingence ou de limite, mais une possibilité infinie de choisir. Exister, devient donc opérer, faire un choix. Ce choix dit la liberté de l'homme. La liberté est une caractéristique fondamentale de la pensée de Sartre. Selon Jean Paul Sartre,

*« L'homme est condamné à être libre. Condamné parce qu'il n'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait. »*<sup>171</sup>

Pour notre auteur, l'homme n'est pas une chose posée là devant soi avec lequel le monde fait corps mais un sujet, un être de possibilité ; il n'a pas une nature définie d'avance, une essence toute faite. Il est abandonné à lui-même. Son existence n'a aucun sens, ne procède d'aucun plan divin, ni ne répond à aucune vocation. C'est pourquoi Sartre estime qu'il est pleinement responsable de ce qu'il est. Il se définit essentiellement comme conscience. Pour Sartre, l'homme est liberté. Il se fait en agissant. L'homme est absolument libre. Il est le fondement de ses valeurs puisqu'il les crée lui-même librement, et se donne un but à suivre. De son principe moral suit cette invitation, « *sois libre, n'abdique en aucun cas ta liberté* »<sup>172</sup>.

Pour Jaspers, le moi est un acte, un jaillissement de l'être et ne peut être représenté par des concepts ni exprimé par des mots car il se dérobe de tout savoir déterminé. Il est plutôt donné par une expérience intime et primitive. La philosophie a pour but non pas de le décrire puisque c'est impossible, mais d'aider chaque homme à l'éprouver. L'expérience nous révèle le moi comme liberté, car c'est une même chose de dire qu'il est acte et qu'il est liberté : il jaillit, il se pose, il est un commencement absolu. Jaspers considère que l'existence est une sorte de tension entre deux pôles : elle s'enracine dans l'éternité et s'épanouit dans le temps. Il estime que sans l'éternité, l'homme ne serait qu'un anneau dans l'enchaînement des

<sup>171</sup> SARTRE (J.-P.), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 29-30.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 26.

événements du monde et ne se développerait pas. Par contre, sans le temps, l'homme serait immobile en lui-même et ne se développerait pas aussi.

La proposition : « l'homme seul existe » ne signifie nullement que seul l'homme soit un étant réel et que tout le reste de l'étant soit irréel et seulement une apparence ou la représentation de l'homme, mais au contraire, l'homme est cet étant dont l'être est signalé dans l'être, à partir de l'être, par l'*instance* maintenue ouverte dans le décèlement de l'être. En toute clarté, le Dasein n'existe qu'en étant ouvert à la vérité de l'être et Heidegger ajoute ceci : « *L'être n'advient, ne se destine que dans le "là" (ouverture) que l'homme assume dans l'ek-sistence.* »<sup>173</sup> Cela signifie que la venue et l'éclaircie de l'être ne se produisent que si se produit l'ek-sistence.

Or, produire l'ek-sistence veut dire que l'homme répond à son appel originaire dans l'ek-sistence extatique. Ainsi, se dresse toute tracée la voie qui conduit à la compréhension de l'ek-sistence extatique comme réponse à l'appel de l'être.

Ramenés de la liberté ou plutôt de l'exil à la vérité, à l'Epiphanie de l'être, nous n'avons d'autre possibilité d'approfondissement ontologique que de regarder dans la direction même de cette vérité. En acceptant d'aller vers cet horizon de la vérité, l'homme quitte alors l'existence inauthentique pour vivre désormais dans l'existence authentique. Autrement dit, par ce choix ou encore par cette résolution, l'homme répond pleinement d'un seul coup à l'appel de l'authenticité lancé depuis l'époque grecque, mais aussi à la sauvegarde de l'être.

## 2. L'existence inauthentique

Si l'ek-sistence, dans la mesure où il lui revient en propre de donner licence à l'être de déployer son essence ou, dit dans un raccourci réfractaire à toute traduction, l'ek-sistence comme « laisser être des êtres » (*Seinlassen des Seienden*) est fondamentalement liberté alors le Dasein, c'est-à-dire l'étant pour lequel il y va de l'être-même, est radicalement liberté. Le Dasein, dans sa liberté, peut en effet se rendre capable, en quelque mesure, à la vérité de l'être autant qu'il est possible, c'est-à-dire n'en accepter que ce qu'il ne peut absolument pas refuser. Ainsi ce Dasein vit dans le bavardage, la dispersion, l'illusion et le divertissement au sens pascalien du terme, de sorte qu'en lui l'être apparaisse déformé. Cette déchéance du Dasein de ses possibilités les plus hautes indique clairement que celui-ci s'est détourné de son sens vrai. Dans le fond, le Dasein continue d'arracher l'existant à la nuit sombre, mais ce n'est

<sup>173</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p.15.

plus que pour le placer sous un faux jour. L'existant est alors travesti, camouflé, obnubilé. Cette obnubilation détourne en réalité le vrai au profit de l'apparence : au lieu de fonder le vrai par son action, le Dasein établit l'apparence. Peut-être, ne conviendrait-il pas de dire avec Heidegger que l'apparence affirme ici sa puissance et ainsi l'ek-sistence verserait dans l'inauthenticité ? Cette existence inauthentique n'est-elle pas le fait de l'existence quotidienne ? Cette existence quotidienne place à vrai dire le Dasein dans la non-vérité et ce dernier s'y meut comme un poisson retrouve son milieu naturel après un moment de retrait.

La non-vérité ne pointe-t-elle pas l'index en direction de la dissimulation ? Que signifie ici la « dissimulation » ? La dissimulation, aux yeux de Heidegger, veut dire : refuser à la vérité le dévoilement. La dissimulation s'inscrit dans le registre du recouvrement, du retrait ou de l'oubli de l'être. La dissimulation est voilement ; elle voile ce qui d'ordinaire aimer se révéler : la vérité. Le propre de la vérité est de se révéler. Or la dissimulation empêche celle-ci de se montrer, d'éclore.

Si le comportement de l'homme est pénétré de la révélation de l'étant en totalité, cet « en totalité » dans *De l'essence de la vérité*, apparaît cependant pour l'horizon de la préoccupation et du calcul journalier comme l'insaisissable et l'imprévisible. En revanche, le laisser-aller de l'existant, entendu ici comme la liberté de l'ek-sistant, auquel le Dasein se réfère dans son comportement particulier, où cet existant se dévoile, engendre le non-dévoilement le plus étendu : celui de l'existant en totalité. Le laisser-être est donc, à la fois, révélation et dissimulation. Ce qui veut dire en clair : en soi, le laisser-être dévoile et dissimule, et donc la liberté est du même coup dévoilement et dissimulation. Grâce à l'abandon au dévoilement qui caractérise la liberté, l'existant total est caché (recouvert) ; l'être est obnubilé. « *L'obnubilation*, affirme Heidegger, *est donc, lorsqu'on la pense à partir de la vérité comme dévoilement, le caractère de n'être pas dévoilé, et ainsi la non-vérité originelle, propre à l'essence de la vérité.* »<sup>174</sup> Elle est donc, en effet, la non-vérité, le mystère, pour emprunter l'expression à Gabriel Marcel, qui domine le Dasein (être-là : l'ouvert) de l'homme.

L'existence inauthentique se réalise pour autant que le Dasein ek-sistant est aussi insistant. Cela veut dire tout simplement que : « *le mystère se renie dans l'oubli et pour l'oubli* »<sup>175</sup> et ainsi « *il constraint l'homme historique d'en rester à la vie courante et à ses*

<sup>174</sup> HEIDEGGER (M.), « De l'essence de la vérité », in *Questions I*, op. cit., p. 182.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 185.

*faux pouvoirs.*»<sup>176</sup> L'installation dans la vie courante conduit le Dasein à parfaire ce monde inachevé : l'homme se fixe de nouveaux projets et de nouvelles intentions sans tenir compte de ce qui fonde la mesure ou l'essence elle-même. Ainsi, pour Heidegger, l'homme se trompe sur l'essence authentique de ses mesures en ce sens qu'il se prend exclusivement pour la mesure de tout l'étant alors qu'il est un pur et simple « sujet » jeté-là-devant dans le monde. Se tromper sur le vrai pour s'engouffrer davantage dans le non-vrai sans jamais vouloir lever la tête pour accueillir le salut venant d' “En Haut”, voilà ce qu'est l'homme non clairvoyant observé par le Psalmiste à travers les Psaumes. Heidegger résume et traduit tout cela dans une belle expression que voici :

*« Dans cet oubli démesuré, l'humanité s'assure avec insistance d'elle-même, grâce à ce qui lui est à tout moment accessible dans la vie courante. Cette persévérance trouve son appui, inconnaisable pour elle-même, dans la relation par laquelle l'homme non seulement ek-siste, mais en même temps in-siste, c'est-à-dire se raidit sur ce que lui offre l'étant en tant qu'il paraît de soi et en soi manifeste.»*<sup>177</sup>

En somme, *ek-sistant*, le Dasein est insistant. Se raidir au mystère, n'est-ce pas sans doute, non seulement refuser et aussi errer loin de la vérité ? L'oubli et le refus du mystère constituent à vrai dire l'errance. Mais « *l'errance est en elle-même le théâtre et le fondement de l'erreur.*»<sup>178</sup> Ainsi l'errance domine tant l'homme qu'elle le pousse à s'égarer. Elle menace l'homme en quelque manière et exerce sur lui comme un chantage permanent. Par cette menace, l'ek-sistence est lourde de mystère, encore que d'un mystère oublié. L'homme est à la fois assujetti au règne du mystère et à la menace que l'errance fait peser sur lui. L'un et l'autre le maintiennent dans la détresse perpétuelle entre le mystère et la menace de l'égarement.

L'homme, vivant constamment dans la non-vérité, dans l'errance, peut faire le saut essentiel pour atterrir sur la piste de l'authenticité, mais signalons que cette authenticité est une conquête toujours précaire. Nul ne peut se flatter de la surmonter aisément. C'est sans doute ce qui explique la joie qu'éprouve l'homme à demeurer dans l'inauthenticité, car le chemin qui conduit à la vérité est un chemin de rupture avec la quotidienneté du monde, le

<sup>176</sup> HEIDEGGER (M.), « De l'essence de la vérité », in *Questions I*, op. cit., p. 185.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 187.

bavardage et l'anonymat du « On ». Ce chemin nous invite à nous arracher au domaine de l'existence déchue ou impropre, c'est-à-dire de l'inauthenticité. S'arracher à l'inauthenticité veut dire que la vérité se conquiert à partir de la non-vérité et cela justifie la thèse selon laquelle l'existence humaine commence invariablement par l'inauthenticité.

Faisons à présent le saut salvifique pour poser nos pas sur la terre ferme, car nous sommes restés longtemps sur le sable mouvant de l'inauthenticité.

### 3. L'existence authentique

Heidegger nomme existence authentique celle qui se met elle-même en question en s'ouvrant au sens de l'être : elle découvre, à travers le souci (*Sorge*) – qu'il faut distinguer de la simple inquiétude ou préoccupation (*Besorge*)<sup>179</sup> –, qu'elle se fonde sur un néant puisque son avenir inéluctable et en même temps inexprimable « impensable » n'est autre que sa propre mort. Ce possible imminent est, chez elle, inscrit en chacun de ses projets. Heidegger oppose à cette manière véridique de se rapporter à sa propre existence la « vie inauthentique », où l'existant se saisit comme de l'extérieur, anonymement, sur le mode du « On » ; il se fuit lui-même en des activités inessentielles en utilisant de façon impersonnelle, anecdotique, vide de sens, un langage dont la fonction est pourtant de révéler l'être, de manifester (par dévoilement) la vérité.

Fuir l'être et sa vérité, être sur le monde de l'absence de soi, c'est tomber dans l'inauthenticité. L'oubli de l'être est une fuite dans l'inauthentique. Cette fuite consiste à « *fermer les yeux sur la condition qui est celle de tout Dasein et à partir de laquelle pourraient se déterminer tous ses projets.* »<sup>180</sup> Un Dasein authentique est « *un Dasein résolument ouvert à son propre-être. Ce sera d'ailleurs chez Heidegger la forme privilégiée de la conscience de soi.* »<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> Heidegger distingue le souci, de l'angoisse et de la simple inquiétude ou préoccupation. Le souci est l'être plein du Dasein : être en avant de soi (projet), déjà dans un monde (facticité), auprès de l'étant intramondain (préoccupation) dont la condition de possibilité est la temporalité. Quant à l'angoisse, c'est un fondamental au sens heideggérien. Elle n'est pas la peur. Dans l'angoisse, il y a comme un effondrement du monde et de sa familiarité, une perte totale de significativité. Par contre, la préoccupation ou inquiétude est une manière quotidienne d'être du Dasein suivant laquelle il se trouve toujours-déjà dispersé dans une multitude de tâches.

<sup>180</sup> GRONDIN (J.), « Pourquoi réveiller la question de l'être ? » in *L'énigme de l'être chez Heidegger*, art. cit., p. 12.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 12.

Le Dasein apparaît comme un être jeté, pour lequel il y va dans son être, de son pouvoir-être. Heidegger rassemble la multiplicité de ces moments constitutifs dans une structure unitaire : *le souci* qui représente la structure fondamentale du Dasein en tant qu’être-au-monde. Le souci est l’être-même du Dasein et le monde comme tel naît par lui en dépendance du souci. Qu’il ait envie, connaisse, contemple, aime ou agisse, le souci, entendu comme le *ce par quoi* le Dasein « prend soin » de sa propre existence, est au principe de tout.

Dans la vision heideggérienne, l’angoisse se révèle être la voie d'accès à la vie authentique tandis qu’être en souci n'est nullement autre chose, sinon recréer en soi-même à chaque instant l’unité fondamentale de l’existentialité, la facticité et l’être-en-déval. Le Dasein, originairement dévalé peut se tirer de ce dévalement par un *ressouvenir* non au sens platonicien du mot, mais plutôt lucide et existentielle de sa condition. Ce passage de l’impropriété du Dasein à la propriété à travers l’expérience de l’angoisse est possible parce que « *l'impropriété a une possible propriété à sa base.* »<sup>182</sup> Ainsi, l’être-dévalé détient entre ses mains l’instrument de son salut. Car l’état d’être-dévalé se donne la plupart du temps et même toujours comme antérieur à l’authenticité, mais il n'est pas définitif et irréversible.

La question du sens de l’être est intimement liée à celle de la question du souci. Dans cette perspective, Jean Grondin écrit :

« *Ce lien, réside en ceci que selon Heidegger, toute compréhension du Dasein apparaîtra dictée par ce souci de l'être temporel du Dasein. Heidegger en aperçoit l'indice le plus éloquent dans la tendance à concevoir l'être véritable de manière "intemporelle" comme présence permanente.* »<sup>183</sup>

Pour que jaillisse l’existence authentique, il faut que le Dasein s’ouvre d’abord et avant tout à la vérité de l’être puis qu’il veille sur cette vérité. C'est par cet accueil en soi de la vérité de l’être que la lumière se propage en même temps sur soi-même et sur les existants intra-mondains qui nous environnent. Cependant, c'est par le complément de la sauvegarde de l’être, pouvons-nous affirmer, que l’existence est alors *ré-solute*, ramenée à son principe. Ce principe dessine et conforme le dessein destinal de l’homme évoqué un peu plus haut à savoir : être le berger de l’être.

<sup>182</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 314.

<sup>183</sup> GRONDIN (J.), « Pourquoi réveiller la question de l’être ? » in *L’énigme de l'être chez Heidegger*, art. cit., p. 12.

La vocation à laquelle Heidegger assigne l'homme est désormais claire, mais le terme de « vocation » nécessite en lui-même un éclairage. La vocation vient du latin *vocare* qui veut dire appeler, revendiquer, adresser. Mais « appeler » au sens large signifie mettre en route et sur le chemin ce qui peut se faire sans qu'il y apparaisse, parce que cela peut se faire avec douceur. Cependant, au sens originel, il veut dire commander. Car, au fond, commander ne veut pas dire donner un commandement ou un ordre, mais : recommander, confier, remettre à la protection de..., protéger. Ici, l'appel, en tant que destination, destine l'homme à la sauvegarde de la vérité de l'être. À vrai dire, le destin de notre essence humaine, historique par destin, se montre en ceci que notre séjour au Monde repose sur la pensée qui pense l'urgence de la garde de l'être. En ce sens dira Heidegger :

*« La pensée répond à la revendication de l'être, quand l'homme remet son essence historique à la réalité simple de l'unique nécessité qui ne constraint pas, tandis qu'elle oblige, mais crée l'urgence qui s'accomplit dans la liberté de l'offrande. L'urgence est que la vérité de l'être soit sauvegardée, quoi qu'il puisse échoir à l'homme et à tout étant. »*<sup>184</sup>

L'offrande en tant que don est ce par quoi « *advient le merci celé qui seul honore la bienveillance en vertu de laquelle l'être s'est transmis à l'essence de l'homme dans la pensée, afin que l'homme assume, dans la relation à l'être, la garde de l'être.* »<sup>185</sup> Que signifie l'expression « la garde de l'être » ? Pour Heidegger, ce qui protège et qui cache a son être dans le fait de garder (*be-warhen*), de prendre en sa garde (*verwarhen*), proprement dans ce qui est gardant. Le sens originel de la garde, de ce qui en elle est gardant, c'est la garde du pâturage, la garde pastorale. Ce qui signifie en clair que le gardien doit être vigilant à l'image du bon berger qui prend soin des brebis : son visage doit toujours être aux aguets de l'étranger et avoir son regard sur lui. Ainsi, notre tâche d'éclairer la garde de l'être se perçoit avec plus d'acuité et nous avançons dans la direction d'une authentique authenticité : demeurer dans la proximité de la vérité de l'être.

Si l'homme est capable de demeurer dans la vérité de l'être, c'est parce que la pensée se rapporte originairement à l'être comme ce qui est à la fois digne d'être pensé et qui advient. En vérité, c'est l'être lui-même qui vient à la rencontre de l'homme. Heidegger l'explique davantage à travers cette formule : « *l'être accède à son destin en tant que lui-même, l'être se*

<sup>184</sup> HEIDEGGER (M.), « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I*, op. cit., p. 81.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 81.

*donne.»<sup>186</sup> Ce qui revient à dire autrement que l'être s'autodéploie à la manière hégélienne de la manifestation de « l'Esprit » dans l'histoire et, à la fois, se retire comme un acteur de théâtre le ferait aisément après avoir joué sa partition. En ce sens, la fixation sur l'étant ne doit pas dominer notre regard comme la technique s'impose à nous.*

*« Antérieurement à la fixation sur l'étant, il y a, il y a toujours eu un “ se déployer ” temporel de l'être qui n'est pas une chose carrée, ni une idée, mais un jaillissement, auquel nous avons part le temps d'un séjour qui reste imparti à l'être.»<sup>187</sup>*

L'être heideggérien est jaillissement, émergence et « *l'émergence de l'être est nécessairement aussi éclosion de quelque chose, donc d'un étant surgissant dans la présence et qui s'offre au regard.*»<sup>188</sup> L'analyse des textes de Heidegger nous donne voir que « *très tôt s'est imposée à Heidegger une expérience de l'être comme surgissement (Physis), présence (Anwesenheit), éclosion (Alèthia) et pur advenir (Ereignis)* »<sup>189</sup>. Ce qui signifie que l'être est pur déroulement ou déploiement de soi. Aux yeux de Heidegger, l'être s'entend comme « temps » mais d'un temps qui n'est pas celui des horloges. C'est d'ailleurs, ce temps, le temps de l'être que la troisième section de *Être et Temps* avait cherché sans succès à distinguer du temps du Dasein.

L'analyse que nous avons menée jusqu'à présent nous a permis de comprendre que les termes « authenticité » et « inauthenticité » qui préludent à cette réflexion n'impliquent aucune différence morale-existentlle ou anthropologique. Ils désignent cette relation ekstatische de l'essence de l'homme à la vérité de l'être qui reste encore à penser avant toute autre chose, parce qu'elle est jusqu'ici demeurée celée à la philosophie.

À présent, posons-nous la question suivante : que fait la philosophie ? Etymologiquement, la philosophie signifie l'amour de la sagesse. En tant qu'amour de la sagesse, la philosophie est une activité de l'esprit qui ne vise aucun but utilitaire. Elle se présente comme un questionnement, une interprétation et une réflexion sur le monde et l'existence humaine. La philosophie est une activité de réflexion critique sur la création et la vie de l'homme. À la différence des sciences naturelles, des sciences formelles et des sciences

<sup>186</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 91.

<sup>187</sup> GRONDIN (J.), « Pourquoi réveiller la question de l'être ? » in *L'énigme de l'être chez Heidegger*, art. cit., p. 14.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 13.

humaines, auxquelles elle est intimement liée par son histoire, la philosophie ne se donne pas un objet d'étude particulier et unique. Par ailleurs, la philosophie fait de plus en plus l'objet de critique en raison de son inclinaison vers les sciences et de leur histoire. De nos jours, il est reproché à la philosophie son apparente objectivité scientifique.

Commentant une citation de Wittgenstein selon laquelle « *la philosophie n'est aucune des sciences de la nature. Le mot "philosophie" doit signifier quelque chose qui est au-dessus ou au-dessous, mais non pas à côté des sciences de la nature* »<sup>190</sup>, la philosophe sénégalaise, le professeur Ramatoulouye Diagne Mbengue s'interroge en ces termes :

« *Les énoncés ayant un sens se limitent à ceux qui concernent les objets de la perception et aux énoncés scientifiques, ces derniers étant en principe vérifiables par l'observation sensible. Puisque ni la philosophie, ni la métaphysique ne font partie des sciences de la nature dont les énoncés sont pourvus de sens, quel parti la philosophie doit-elle prendre pour ne pas disparaître avec la métaphysique ?*

Comme réponse à la question posée, le professeur Ramatoulouye Diagne Mbengue a proposé le suivant commentaire :

« *La philosophie est invitée à revenir sur elle-même pour revoir sa propre définition. Elle ne peut plus se définir comme l'ensemble du système du savoir, la mère de toutes les sciences, tel un arbre dont les différents domaines du savoir ne seraient que des branches. Elle doit se poser, non comme un système, un ensemble de thèses, mais comme une activité d'élucidation. Sa tâche critique consiste à débusquer les énoncés dénués de sens.*

Selon notre auteur, la philosophie doit retourner sur ses pas pour saisir sa propre essence. Plus encore, elle ne doit plus être entendue comme l'arbre du savoir mis en relief par Descartes. Son but est la clarification logique de la pensée.

---

<sup>190</sup> WITTGENSTEIN (L.), *Tractatus logico-philosophique*, Paris, Gallimard, 1983, § 4.111, p. 82.

<sup>191</sup> MBENGUE (R.-D.), *Introduction à la pensée de Gottlob Frege : Qu'est-ce que penser ?* Presse Universitaire de Dakar, Dakar, 2004, pp. 89-90.

Par ailleurs, dans le rapport du langage à la pensée, la philosophie ne doit pas être une critique du langage comme l'avait affirmé Ludwig Wittgenstein : « *Toute philosophie est critique du langage* »<sup>192</sup>. Pour le professeur Ramatoulouye Diagne Mbengue :

« *Le travail de la philosophie est un travail de délimitation entre les énoncés qui sont l'expression d'une pensée, et les énoncés qui ne sont que des non-sens. [...] La philosophie doit s'installer d'embrée dans le langage afin de débusquer les propositions dépourvues de sens, son activité est donc immanente au langage.* »<sup>193</sup>

Ici, notre auteur suggère une nouvelle méthode de philosopher. La philosophie, en s'engageant comme une activité d'élucidation, c'est-à-dire de débusquation des propositions ou énoncés dénués de sens, « *renonce alors à prétendre être capable de produire un quelconque savoir sur le monde.* »<sup>194</sup> Elle *re-devient* une activité, c'est-à-dire une réflexion critique qui doit illuminer le langage car le langage est responsable des confusions des énoncés.

Le monde est en mutation et chaque jour, les limites sont repoussées. Nous assistons à des progrès spectaculaires en matière de sciences. La pensée s'affine et des équipes de recherches à travers des laboratoires se multiplient considérablement. Les technologies de l'information et de la communication ont significativement changé notre mode de vie. Comment entendre la voix de l'être dans les nombreuses sollicitations et préoccupations de notre quotidien ? Cette question nous conduit à méditer la réplique de l'appel de l'être.

---

<sup>192</sup> WITTGENSTEIN (L.), *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., § 4, p. 72.

<sup>193</sup> MBENGUE (R.-D.), *Introduction à la pensée de Gottlob Frege : Qu'est-ce que penser ?* op. cit., p. 92.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 93.

## Chapitre III : La réplique de l'appel de l'être

Pour Heidegger, « *C'est l'appel seul de l'être qui installe l'homme dans son être.* »<sup>195</sup> Ce qui revient à dire que c'est par la réplique à l'appel de l'être que l'homme devient homme. Être homme signifie, répondre à l'appel de l'être. Que veut dire ici « appeler » ? Quel sens donnons-nous à l'écoute de l'être comme réponse de l'appel ? Enfin, quel est le destin destinal de l'homme ? Autant de questions qui nous aideront à aller vers le sol ferme de l'être.

### 1. Le sens de « appeler »

Traditionnellement « appeler » signifie faire signe ou apostrophier par la voix ou par un geste. Il est synonyme d'adjurer et en anglais, on dit : « to call ». Appeler veut dire aussi téléphoner. Appeler renvoie enfin à nommer, (exemple : J'ai décidé d'appeler mon chien Rocky) à donner un nom ou à rendre nécessaire (exemple : Cette provocation appelle une réaction). Mais appeler ici signifie convoquer, revendiquer.

« *Comment parler d'un appel, d'une revendication sans préciser de quoi ou de quelle interpellation il s'agit ? Pour Husserl, la conscience vide n'existe pas, elle est toujours transitive, intentionnelle, conscience de quelque chose. Il en va de même de l'appel. Il est toujours appel de quelqu'un au monde, de quelqu'un ou de quelque chose. Qui ou quoi appelle ? Personne n'est en mesure de répondre à tous les appels.* »<sup>196</sup>

Heidegger nous dit que le Dasein est convoqué à l'écoute de l'*Ereignis*. « *C'est dans la revendication de l'être, que l'homme est vu comme "ek-sistant".* »<sup>197</sup> L'être revendique le Dasein au rôle d'un interloqué, d'un répondeur. Répondre à l'appel de l'être, c'est être présent à l'être. « *La manière selon laquelle l'homme dans sa propre essence est présent à l'être est l'instance extatique dans la vérité de l'être.* »<sup>198</sup> L'homme jouit d'un privilège insigne celui de demeurer dans l'éclaircie de l'être. Au sujet de ce privilège, Heidegger dira : « *L'homme est cet "être-jeté", dans la vérité de l'être, pour qu'en "eksistant" l'étant apparaisse comme l'étant qu'il est.* »<sup>199</sup> Plus loin, Heidegger dit : « *Parce que l'être fait advenir l'homme comme*

<sup>195</sup> HEIDEGGER (M.), « De la physis à la raison pure », in *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, p. 161.

<sup>196</sup> GRONDIN (J.), *L'horizon de l'herméneutique de la pensée*, Paris, Vrin, 1993, pp. 89-90.

<sup>197</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 57.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p.77.

*celui qui “ek-siste” pour la vérité de l’être, l’essence de l’homme devient, en contrepartie, essentielle pour la vérité de l’être.»<sup>200</sup> Dès lors, l’homme n’est dorénavant plus compris comme le « fondement-jeté » de l’éclaircie (*Être et Temps*), mais comme celui qui se tient en elle et qui lui est redevable de son propre être.*

L’appel de l’être est donc essentiel pour l’homme qui devient non seulement un collaborateur de l’être mais plus encore en son Dasein se tient la vérité de l’être à laquelle il doit correspondre. Ce qui revient à dire que par la réponse à la revendication de l’être, le Dasein devient le lieu où peut se déployer l’évènement de l’être : l’*Ereignis*. Il se fait gardien de la vérité de l’être : il est le berger de l’être et sa vérité.

L’idée fondamentale de la pensée de Heidegger est que l’être a besoin de l’homme et que l’homme n’est, à son tour homme que pour autant qu’il se tient dans l’ouverture de l’être. C’est, en effet, l’ouverture à l’être qui est constitutive de l’homme et qui le caractérise. L’être vient à l’homme sous la forme de don et de retrait, de surgissement dans toute sa fraîcheur, de pur déroulement, de déploiement de soi, de simple advenir. Ce qui conduit à affirmer que :

*« Cette expérience en est une qui s’offre à l’homme de manière insigne et qui a même besoin de lui, car, sans lui, cette ouverture, cette échappée de l’être ne serait pas. Mais l’homme ne contrôle pas cette échappée. Il y est (d’où son nom de Da-sein), il en est, étant lui-même brusque surgissement, in-quiète éclosion dans l’ouvert du présent.»<sup>201</sup>*

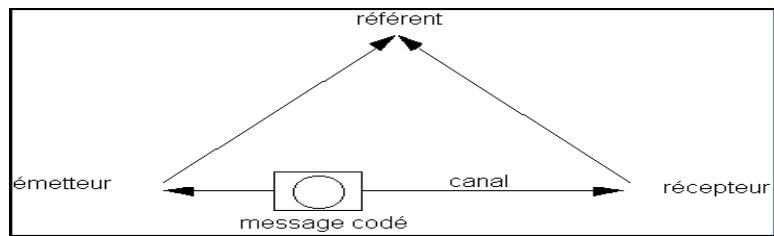
Le Dasein est le « là » (l’ouverture) de l’être. Il est essentiellement ouverture et en tant qu’ouvert, il ouvre et découvre. « *Le Dasein peut s’ouvrir à lui-même dans et comme son pouvoir-être le plus propre. C’est précisément cette ouverture authentique qui manifeste le phénomène de la vérité la plus originaire sous le mode de l’authenticité.*»<sup>202</sup>

Sous le mode de l’authenticité, l’être appelle et fait signe vers les dieux. À l’appel, il faut la réplique pour que la communication soit possible. Une langue, selon la définition du linguiste Ferdinand de Saussure est un système de signes conventionnels et doublement articulé qui sert de moyen de communication et d’échange. De façon schématisée, une situation de communication se présente comme suit :

<sup>200</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l’humanisme*, op. cit., p.119.

<sup>201</sup> GRONDIN (J.), « Pourquoi réveiller la question de l’être ? » in *L’énigme de l’être chez Heidegger*, art. cit., p. 13.

<sup>202</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 221.



**Schéma d'une situation de communication**

- Emetteur : celui qui parle
- Récepteur : celui à qui l'on parle
- Référent : ce dont on parle
- Canal : médium de transmission. La double flèche indique la réversibilité du canal et l'inversion possible des rôles entre émetteur et récepteur
- Message : information transmise
- Code : système de signe utilisé

## 2. L'écoute de l'être

Ecouter, c'est déjà parler, car l'écoute est la forme la plus simple et la plus haute de la parole. Or, la parole n'est rien d'autre que : « *l'enchaînement selon une signification de l'intelligence disposée de l'être-au-monde.* »<sup>203</sup> Devant cette assimilation de la parole à une activité humaine, d'autres soulignent au contraire que le verbe de la parole est d'origine divine. Le début de l'Evangile selon Saint Jean, appelé aussi prologue de Saint Jean, nous enseigne qu'au commencement était le Verbe.

L'extériorisation orale de la parole est la langue. « *A la langue parlée*, écrit Heidegger, *appartiennent comme possibilités l'écoute et le silence. Ce n'est que par ces phénomènes que s'éclaire pleinement la fonction constitutive de la parole pour l'existentialité de l'existence.* »<sup>204</sup> Plus clairement dit, il existe une étroite et originale relation entre la parole, l'entendre et l'intelligence, et cette relation permet de dire que l'écoute est constitutive de la parole. Car, en effet, lors d'une écoute, lorsque nous ne saissons pas « correctement » ce qui est dit par autrui, ne disons-nous pas de façon « inopinée » que nous n'avons pas entendu ? Assurément. Heidegger dira : « *ce pouvoir-écouter est ce qui fonde et rend possible quelque chose comme tendre l'oreille.* »<sup>205</sup> Tendre l'oreille est dès lors un genre d'être de l'écoute ententive. Si tel est le cas, alors ne pouvons-nous pas affirmer avec force que nous écoutons

<sup>203</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 209.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 210.

parce que non seulement nous entendons, mais également parce que notre être est essentiellement ententif ?

La réponse de Heidegger à cette interrogation semble être simple, concise et précise. Ecouteons-le à présent comme à l'époque de *Être et Temps* en 1927 avec une oreille attentive : « *le Dasein en tant qu'il est essentiellement ententif est d'emblée auprès de l'entendu* »<sup>206</sup>, puis aussitôt un peu plus loin, il complète en disant : « *seul celui qui entend déjà peut être à l'écoute.* »<sup>207</sup>

Si écouter nécessite d'abord et avant tout une entente, si le Dasein vit dans une entente pré-ontologique et vague de l'être, alors l'écoute de l'être revient à penser à l'être et à partir de l'être en ce sens que « *la pensée est en même temps pensée de l'être, en tant qu'appartenant à l'être, elle est à l'écoute de l'être.* »<sup>208</sup> En d'autres termes, l'écoute de l'être nous invite à une vigilance de l'être, c'est-à-dire à veiller sur l'être. C'est en outre se laisser convoquer, revendiquer, appeler par l'être en vue de la vérité de l'être lui-même. De cette façon, l'être destine l'homme à quelque chose de sublime et d'élevé, c'est-à-dire à la vérité de l'être lui-même. Ainsi, l'homme ne paraît-il pas comme le berger qui dresse sa silhouette dans la plaine ? Autrement dit, l'homme devient le berger de l'être. Que signifie l'expression : « *l'homme est le berger de l'être* »<sup>209</sup> ?

Proprement saisie, cette expression veut dire que l'homme assure la garde de la vérité de l'être. Selon Heidegger, la garde de l'être – puisque l'être n'est jamais réel – ne peut aucunement être comparée au rôle d'un poste de garde qui défend contre les voleurs les trésors conservés dans un bâtiment. La garde de l'être n'est pas fascinée par les choses existantes. Jamais en celles-ci, prises pour elles-mêmes, un appel de l'être ne sera entendu. La garde de l'être est la vigilance qui veille à la Dispensation, qui a été et qui est en venue, de l'être ; et cette vigilance naît elle-même d'une longue prudence qui, renouvelle sans cesse et qui attentive à la manière dont l'être nous parle y trouve une direction.

En outre, l'homme doit se mettre à l'écoute de la voix de l'être et maintenir son regard vers l'horizon de tous les horizons, c'est-à-dire vers l'être comme fondement ultime et dernier de tout sens et de toute valeur. Être le berger de l'être, c'est comprendre que l'oubli est dans ce qui doit advenir de l'être : le berger garde, rassemble, recueille, accompagne, mais ne brusque pas à la manière d'un dictateur, n'arraisonne pas, laisse être et attend les moutons

<sup>206</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 210.

<sup>207</sup> Ibid., p. 211.

<sup>208</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 35.

<sup>209</sup> Ibid., p. 77.

produire une génération. De même, le berger à l'image de la sentinelle doit attendre que l'être se donne, attendre l'époque où l'être se donnera en s'exprimant. Cette attente se fonde dans l'essence historico-ontologique de l'homme comme celui qui habite dans la proximité de l'être. C'est cette essence qui conduit sans doute Heidegger à dire : « *l'homme est le voisin de l'être.* »<sup>210</sup>

Être le voisin de l'être veut dire : « *être appelé par l'être lui-même à la sauvegarde de sa vérité.* »<sup>211</sup> En d'autres termes, l'homme n'est *homme* que parce qu'il fait accéder à l'être toutes choses. Il assure la garde de l'être. En ce sens, de tous les étants existants, l'homme est l'étant particulier le plus proche de l'être. L'homme vit dans la proximité de l'être. Cette proximité de l'homme à l'être nous dévoile bien évidemment que l'être ne se confond pas avec l'étant et de lui nous avons une entente préalable, c'est-à-dire une compréhension ontologique. A vrai dire, avec la différence ontologique, Heidegger, fait tomber les écailles de nos yeux afin de saisir que l'être ne se révèle pas comme « le sous-jacent », comme le gisant au-fond (*hypokeimenon*), comme le substratum, comme ce qui gît devant ou mieux comme la présence de l'étant présent que l'interprétation logique de la pensée a laissée tout au long de son histoire fertile en évènements, mais au contraire, le fondement et la source des existants, la condition essentielle de possibilité de la possibilité. C'est pourquoi Heidegger a pu écrire « *ce qui "est" avant tout, est l'être.* »<sup>212</sup> Si l'être est avant tout, alors il apparaît comme ce qui englobe le tout. Dès lors, l'être est l'englobant pour parler comme Karl Jaspers. En englobant le tout, l'être nous cerne et nous concerne, car il est le « cercle » entourant le tout de l'étant. Appréhendé ainsi, l'être ne confesse-t-il pas qu'il est, en effet, le rien dont l'homme est le lieutenant, plutôt que, le vide qu'avait récusé Nietzsche ?

Revenons à l'écoute de l'être pour dire que l'homme, en ek-sistant répond à son appel originel qui est celui de veiller à la vérité de l'être. Pour Heidegger, cet agir authentique conduit l'homme à accepter non seulement sa condition finie de pauvre berger, mais également à démontrer sa grandeur en redescendant « *le chemin d'une finitude qui porte en elle sa propre rédemption, puisqu'elle seule donne accès à la lumière de l'être.* »<sup>213</sup>

Dire que l'homme est le berger de l'être ne signifie nullement que l'être serait là présent et qu'il se laisse conduire par l'homme comme on guiderait un aveugle sur un chemin, mais au contraire, l'homme est l'Ouvert de la manifestation de l'être. Le berger est, en effet, celui

<sup>210</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 109.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>212</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 27.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 19.

qui héberge, qui abrite. Or, héberger n'est rien sinon : loger un étranger chez soi, accueillir, recevoir autrui sur son sol, offrir un abri à quelqu'un. Ici, héberger veut dire : l'homme est à la fois celui qui reçoit en son sein la merveille des merveilles, la proximité du plus proche, la lumière de l'être, en un mot l'être et celui par qui parvient cette lumière grâce au fait que l'homme appartient à, et a sa place dans, l'ouverture de l'être.

Toutefois « *si l'homme doit un jour parvenir à la lumière, à la proximité de l'être*, écrivit Heidegger à Jean Beaufret, *il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom.* »<sup>214</sup> En d'autres termes, c'est en optant pour une existence authentique que la garde de l'être, assurée par l'homme, est possible comme retour à la patrie des ancêtres après un long exil à l'étranger. Car, exilé de la vérité de l'être, l'homme tourne en rond autour de lui-même comme une toupie.

### 3. Le destin destinal de l'homme

Dans *Être et Temps*, strictement, le destin (*Geschick*) signifie le mode propre de l'historicité commune à un « peuple », une « génération » : une « vocation » historique, comme la manière d'assumer au présent, à partir de l'*àvenir* fini, un héritage. L'« histoire de l'être » est pensée comme « destin de l'être » à partir de la radicalité *epochalité* de l'être. Pour le philosophe de Messkirch, l'être, est certes mystérieux, mais il se transmet à l'homme qu'autant qu'advienne l'éclaircie de son propre être. C'est la raison pour laquelle il a affirmé : « *l'être est le destin de l'éclaircie* »<sup>215</sup>. Dans ce destin<sup>216</sup>, l'être se donne et se refuse à la fois. Le rapport essentiel de l'homme à l'être à l'intérieur de la relation de l'être à l'essence de l'homme est désigné sous le nom de « *déchéance* » par Heidegger. Ainsi, l'expression, « déchéance » exclut toute implication ou désignation morale, de la même manière que les termes « authenticité » et « inauthenticité ». En effet, « *ils désignent cette relation extatique de l'essence de l'homme à la vérité de l'être qui reste encore à penser avant toute chose, parce qu'elle est jusqu'ici demeurée celée à la métaphysique* »<sup>217</sup>.

<sup>214</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 43.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>216</sup> Le destin renvoie au fait que l'être s'éclaircit pour l'homme dans le projet extatique, c'est-à-dire dans l'ouvert.

<sup>217</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 83.

Or ce « est » avant toute chose, est l'être disait Heidegger. Mais « *L'être*, écrit Heidegger *attend toujours que l'homme se le remémore comme digne d'être pensée* »<sup>218</sup>. Dès lors, pour Heidegger, l'être est de fond en comble l'élément de la pensée dans la mesure où « *penser est l'engagement par l'être pour l'être* »<sup>219</sup>. Cet engagement n'est rien d'autre que « *se mettre à l'écoute de l'être* »<sup>220</sup>. Entendre la voix de l'être, n'est-ce pas le destin destinal de l'homme ? Le destin de l'homme, en tant que destinal est d'exister en tant qu'« *être-au-monde dans l'être-avec en compagnie des autres, son aventure est une aventure partagée et elle est définie comme destin commun* »<sup>221</sup> écrit Heidegger. « *Par là [destin] nous désignons l'aventure de la communauté, du peuple. Le destin commun ne se compose pas par l'addition de destins individuels, pas plus que l'être-en-compagnie ne peut se concevoir l'apparition simultanée de plusieurs sujets* »<sup>222</sup>. Le destin de l'homme consiste en un engagement résolu dans l'appartenance à l'étant dans son ensemble et le témoignage qu'il en porte ainsi que la venue d'un Monde<sup>223</sup>, bref de la provenance de l'histoire. Par contre, le destin destinal de l'homme est d'être à l'écoute de l'être, de veiller sur cet être en tant que berger de l'être. Au fond, l'homme est destiné à vivre dans l'authenticité et donc fuir le bavardage, la « dictature de la publicité » et le « On » de l'anonymat qui sont les modalités de l'existence inauthentique ou impropres. L'homme doit se tourner vers l'expérience fondamentale de l'être comme libre épanouissement, éprouvé comme la merveille des merveilles. Cette attitude de pensée gratuite envers l'être donne à l'homme de quitter le désert de l'absence de détresse pour renouer avec les dieux dans leur hauteur divine. Ainsi, la détresse de l'absence de détresse ou oubli d'un oubli fait place aux dieux. L'homme est alors sauvé par des dieux qui soient encore divins.

<sup>218</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 53.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>221</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 449.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>223</sup> Le Monde dans la perspective heideggérienne renvoie à l'ensemble constitué par la Terre, le Ciel, les dieux et les mortels.

Que devons-nous retenir au terme de ce parcours ? La première partie de notre méditation a servi à la fois de socle et de phare à la compréhension de la recherche dans son ensemble. Par le réveil de la question de l'être Heidegger voulait « *rendre à la tradition sclérosée sa fraîcheur et décaper les revêtements qu'elle a accumulés avec le temps* »<sup>224</sup> et de *re-fonder* l'ontologie non sur « le sujet » (le Dasein) ou encore l'étant, mais l'être lui-même et ce à partir d'une nouvelle compréhension de la vérité comme *Alèthéia*, dé-voilement et, non comme *adaequatio* (entre réel et esprit, ou en d'autres termes, sujet et objet). Il s'agissait de mettre au jour les « *expériences originelles dans lesquelles avaient été atteintes les premières et désormais directrices déterminations de l'être* »<sup>225</sup>. C'est à la lumière de cette désobstruction que nous avons esquisonné le rapport originel de l'être à l'essence de l'homme dans la deuxième partie de notre méditation. Aux yeux de Heidegger, l'essence de l'homme repose dans l'être lui-même et sa vérité et non dans l'étant comme la tradition nous l'a enseigné. C'est pourquoi Heidegger écrira : « *L'essence de l'homme se détermine à partir de la vérité de l'être, laquelle se déploie en son essence du fait de l'être lui-même* »<sup>226</sup>.

À travers cette affirmation, Heidegger montre que la vérité de l'être devient le sol racinal de détermination de l'essence de l'homme. A partir de cette assise sourcière, une nouvelle compréhension de l'être de l'homme doit apparaître dans l'histoire de la pensé occidentale. Ainsi, l'essence de l'homme ne sera plus animal rationnel, être doué de raison mais cet ouvert à l'être ; cet être comme présence permanente, permanence dans la présence. Au fait, l'homme n'est homme que parce qu'il se tient dans l'ouverture de l'être, qu'il consent à l'être et correspond à l'être dans le dialogue extatique. Jeté par l'être dans l'existence et convié à un rapport insigne avec les dieux, l'homme ne s'accomplit réellement que dans le « souci » de l'être continûment assumé. Nous saisissions dès lors que l'être et l'essence de l'homme sont imbriqués dans un rapport originel, rapport qui ne pense pas l'homme comme sujet, mais ouvert à l'être et à la divinité. Par cette ouverture au divin, l'homme s'inscrit dans son essence originelle par la pensée de l'être et la temporalité. En faisant l'expérience fondamentale de l'être, l'homme accède à la sacralité et donne aux dieux leur hauteur divine perdue par le règne de l'étant. Comment expliquer que les hommes se soient tournés vers ce qui est présent, vers l'étant présent ? Pourquoi, le salut du sacré n'est en aucune manière reçu par les hommes d'aujourd'hui ? À quoi les hommes sont-ils insensibles de nos jours ?

<sup>224</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 48.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 4 de couverture.

## **TROISIEME PARTIE :**

### **L'ETRE ET SA VENUE AU JOUR**

Parvenus à la dernière étape de notre méditation et, dans le sanctuaire le plus intime de l'être lui-même à travers la riche contrée du langage comme désabritement, nous voici appelés à redécouvrir la tâche de la pensée. Redécouvrir la tâche de la pensée, ce n'est rien d'autre que « *nous libérer de l'interprétation technique de la pensée dont les origines remontent jusqu'à Platon et Aristote* »<sup>227</sup>, pour en venir à déterminer l'affaire propre de la pensée. « *La pensée, dit Heidegger, est l'engagement par et pour la vérité de l'être, cet être dont l'histoire n'est jamais révolue, mais toujours en attente.* »<sup>228</sup> Cette attente doit advenir comme don. « *Cette offrande, écrit Heidegger, consiste en ceci, que dans la pensée l'être vient au langage.* »<sup>229</sup>

La venue de l'être comme tel au langage est le signe de ce que Heidegger lui-même et les commentateurs, à sa suite, appellent le tournant (*die Kehre*) : la quête du sens de l'être, caractéristique de l'époque de *Être et Temps*, cède la place, à partir des années 1930, à une méditation sur la vérité de l'être. Avec le tournant, la pensée est en même temps pensée de l'être en tant qu'appartenant à l'être, elle est à l'écoute de l'être comme les penseurs initiaux qui furent penseurs et poètes de l'être parce que l'homme pour eux n'est ce qu'il est qu'en tant que diseur à l'écoute de l'être auquel il appartient, tant penser et dire sont *don de l'être* lui-même plutôt qu'une invention de l'homme. « *Ce n'est pas questionner, dira Heidegger en 1957, qui est le geste propre de la pensée, mais : prêter l'oreille à la parole où se promet ce qui devra venir à la question.* »<sup>230</sup>

Ce qu'il faut dès lors à la pensée, c'est moins de philosophie et plus d'attention à la pensée ; moins de littérature et plus de soin donné à la lettre comme telle, selon l'invitation que nous adresse Heidegger, si nous voulons que la pensée recouvre la pauvreté féconde de son essence provisoire en rassemblant le langage dans son dire le plus simple ; si nous y consentons alors nous sera fait don de la pensée et,

« *Le langage sera le langage de l'être, comme les nuages sont les nuages du ciel. La pensée, de son dire tracera dans le langage des sillons sans apparence, des sillons de moins d'apparence encore que ceux que le paysan creuse d'un pas lent à travers la campagne.* »<sup>231</sup>

<sup>227</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 31.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>230</sup> HEIDEGGER (M.), *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 159.

<sup>231</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 173.

## Chapitre I : L'éclaircie de l'être

L'homme est, de tous les étants, le seul engagé dans le destin de l'ek-sistence, c'est-à-dire capable de se tenir dans l'éclaircie de l'être. L'éclaircie renvoie ici à cette clairière ombragée seule capable de nous révéler et la terre et le ciel, et le jour et la nuit, et la présence et l'absence des choses claires ou obscures. À la question, comment l'être se rapporte t-il à l'ek-sistence, Heidegger répond : « *L'être lui-même est le rapport en tant qu'il porte à soi l'ek-sistence dans son essence existentielle, c'est-à-dire extatique, et la ramène à soi comme ce qui, au sein de l'étant, est le lieu où réside la vérité de l'être* ». En toute clarté, cette expression signifie que l'être est traversé en son fond par le feu dévorant de l'ek-sistence et cette eksistence est en effet le temple de l'être. Ainsi, l'ek-sistence fait de l'être le destin de l'éclaircie. « *Or cette éclaircie elle-même, dira Heidegger, est l'être* »<sup>232</sup>. L'éclaircie est ici l'être parce qu'elle accorde la proximité à l'être. La proximité fait signe vers le lieu, le séjour ou l'habiter, les poètes et les penseurs matinaux de la question la plus digne, celle de l'être.

### 1. Le séjour ou l'habiter

Dans ce qui suit nous essayons de penser l' « habiter » et le « séjour ». Une telle pensée concernant le séjour n'a pas la prétention de découvrir des idées de voyage, encore moins comment obtenir un document officiel permettant de sortir et d'entrer en Europe ou aux Etats-Unis. Cet essai de pensée ne présente aucunement le séjour du point de vue de la découverte et de l'évasion, mais il le poursuit pour le ramener au domaine auquel appartient tout ce qui est. Nous demandons : Que signifie le séjour ? Et que veut dire l' « habiter » ?

Pour répondre à la première question, il est utile que nous rappelions que l'être se dérobe à nous lorsque nous tentons de le dire expressément. Ce qui sans doute nous pousse inconsciemment à ne nous rapporter donc qu'à l'étant. Disons aussi que l'être avait en effet fait éclater l'essence de l'homme, notre essence. Ainsi, de par cet éclatement entendu au sens d'éclairage, nous appartenons à l'être tout en ne lui appartenant pas, car l'être se donne à nous en se soustrayant. En d'autres termes, nous séjournons, habitons, demeurons dans le domaine de l'être sans être autant directement admis en lui, tels des apatrides dans leur patrie la plus propre, si toutefois nous sommes en droit d'appeler ainsi notre propre essence. « Le séjour »

---

<sup>232</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 79.

veut dire : habiter, demeurer, durer, rester ou passer un long moment dans un lieu qui prend le nom de demeure à la différence de la résidence où l'on passe un bref temps.

Nous, mortels, parce que notre essence est liée à l'être, séjournons sans cesse dans un domaine sillonné par la lancée et le rejet de cet être en tant qu'être. Certes, c'est à peine si nous avons gardé l'habitude, à ce réseau de va-et-vient qui caractérise notre séjour. Mais posons maintenant la question : « où » sommes-nous donc « là » où nous sommes transplantés en un tel séjour ?

Ce séjour n'est-il pas qu'un étrange surplus à notre être-homme, lequel serait déterminé par ailleurs sans ambiguïté possible et définitivement assuré, et même capable de faire historiquement le décompte et la description de sa situation ? Ou bien le séjour dans l'être est-il bel et bien ce *en quoi* et *à partir* de quoi peuvent se décider chaque fois, et toujours différemment, le mode, le rang et l'originalité essentiels de notre humanité historiale ? S'il en était ainsi, nous resterions bien loin de la décision essentielle prise quant à nous-mêmes, tant que nous renions ce séjour dans l'être pour nous contenter d'inventorier des situations « spirituelles » et des « mentalités » dont l'humanité a témoigné.

Toutes ces questions n'attendent pas une réponse, mais au contraire elles nous conduisent vers notre seconde question : le sens de l'« habiter ».

L'« habiter », dont il est question ici a déjà pris le sens dans la conférence « *Bâtir, habiter, penser* », de l'être entier de l'homme, car il s'agit de la manière dont l'homme déploie son être ; l'étymologie du mot allemand *bauen*, conserve encore au terme « habiter » le sens, par extension de mode selon lequel les mortels sont sur terre. Le mot « habiter » n'a rien ici d'une métaphore. Selon Heidegger, habiter c'est tout sauf la simple possession d'un logement ou le fait de s'y installer, ou encore ce n'est pas seulement disposer d'un logis, mais plus profondément correspondre à l'appel de ce qui est démesure de présence et ainsi avoir un présent. L'appel de la présence ouvre les hommes à l'Ouvert d'un monde qui est l'avènement des choses jusqu'à la rencontre par l'homme de son destin mortel. Les habitants du monde sont les mortels. C'est en tant que mortels qu'ils sont les ouvriers de la « Maison de l'être » pour emprunter l'expression à Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Le plus haut document de la correspondance au simple est la parole. « *Le rapport essentiel entre la mort et la parole éblouit, mais il est l'impensé* »<sup>233</sup> disait Heidegger. Ce rapport ne consiste nullement à assombrir le séjour par une optique unilatéralement braquée

---

<sup>233</sup> HEIDEGGER (M.), *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 201.

sur son terme. Pour Mallarmé, la poésie est lucidement « habitante », c'est-à-dire qu'elle nous donne d'habiter le monde. Par la poésie, l'homme se construit un monde.

Ainsi le partage de l'être, le privilège de la parole et le destin mortel de l'homme se répondent au plus secret du simple, sans qu'une telle correspondance ait jusqu'ici été pensée. Peut-être est-elle encore impensable ? Peut-être l'homme n'est-il pas le mortel ? Mais lui est-il possible de le devenir sans se dégager d'une idolâtrie de plus en plus délibérée ? Risquera-t-il un jour le pas qui rétrocède jusqu'à celui qu'il est ? Et quelle pensée le guidera, lui qui ne pense pas encore, bien qu'il pense depuis toujours ?

Disons que l'« habiter » s'énonce en toute simplicité et clarté d'expression, comme le fait et la façon d'habiter non le logement, le local habité. Il veut dire : demeurer, séjourner. Habiter est la manière dont nous autres hommes sommes sur terre. « *Être homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire habiter.* »<sup>234</sup> Certes l'« habiter » donne à penser l'habitation, c'est-à-dire le trait fondamental de la condition humaine et le « bâti » qui renvoie aux édifices et bâtiments, mais pour Heidegger « *nous n'habitons pas parce que nous avons bâti, mais nous bâtissons et avons bâti pour autant que nous habitons, c'est-à-dire que nous sommes les habitants et sommes comme tels* »<sup>235</sup>. Par habitants ou plutôt par mortels, il faut entendre ceux qui se tiennent d'un bout à l'autre des espaces, du fait qu'ils séjournent parmi les choses et les lieux. Et c'est seulement parce que les mortels, conformément à leur être, se tiennent d'un bout à l'autre des espaces qu'ils peuvent les parcourir. Ce qui revient à dire en clair que, par la pensée, les choses se rapprochent de nous et nous les habitons dans la mesure où habiter, c'est toujours séjourner déjà parmi les choses. Ce qui amènera sans doute Heidegger à affirmer que : « *Le vrai habiter a lieu là où sont les poètes : où sont des hommes qui prennent la mesure pour l'architectonique, pour la structure de l'habitation.* »<sup>236</sup> Ainsi sa parole : « c'est en poète que l'homme habite le monde... », a une portée tout autre : le dire poétique est le « véritable faire habiter » pour l'homme et les poètes sont les vrais architectes assurant aux mortels un habiter digne d'eux, eux qui sont tout aussi bien les fils de la terre qu'enfants du ciel ; ce sont eux les vrais fondateurs des cités terrestres, car leur œuvre consiste à tracer, à jeter les fondations et à aménager l'espace, le site sur lequel s'édifiera la demeure où les dieux sont conviés à séjourner parmi les humains.

---

<sup>234</sup> HEIDEGGER (M.), *Essais et Conférences*, op. cit., p. 173.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 243.

Qui songerait alors à nier le mérite de s'appeler poète ? Pourquoi n'avançons-nous pas un instant encore dans notre recherche vers le cœur de l'alliance être et langage pour y séjourner comme les penseurs et poètes matinaux le faisaient en demeurant dans la proximité de la chose à penser ?

## 2. Les poètes

« ...*L'homme habite en poète...* » Cette parole fut empruntée par Heidegger à un poème de Hölderlin. Pour lui, Hölderlin est le poète par excellence. De la poésie de Hölderlin à celle de Paul Celan et René Char, Heidegger n'a cessé de rencontrer les poètes et d'articuler sa propre réflexion philosophique à partir de leurs œuvres.

Dans la tradition grecque, les premiers poètes dont on conserve des traces sont sans doute Hésiode et Homère. Les Grecs associaient en effet la poésie à plusieurs divinités ou personnages mythiques. Les neuf Muses, filles de Zeus et de Mnemosyne, à chacune desquelles on attribue un domaine du savoir humain ; ainsi, le poète invoquait-il sa Muse afin de recevoir l'inspiration car les Grecs pensaient que l'inspiration était divine et sacrée, et qu'elle n'était donnée qu'à des êtres d'exception. La poésie faisait partie de la vie quotidienne des Grecs, accompagnait les fêtes religieuses et les divertissements. Cependant, Platon va s'insurger contre les poètes sous prétexte qu'ils enseignent le vraisemblable, le non-être au lieu de l'être comme étoffe de tout ce qui est. Dans *la République*, Platon chasse les poètes de la cité philosophique. Dans *la République* III et X ; *Phèdre* ; *Banquet*, comme dans le *Ion*, Platon instruit le procès de la poésie. Mais Heidegger va plutôt chercher le sens de la parole dans l'art et avant tout dans la poésie. Que fait la poésie ? Le dire poétique n'est-il pas pensée originale ?

Faisant preuve d'une profonde intuition, le poète nous apprend combien le chemin de la pensée et celui de la parole poétique procèdent d'une même source et que la poésie ressemble à ces eaux du fleuve qui parfois coulent à rebours vers la source, vers la pensée dans sa figure de pensée fidèle. Si Heidegger appelle Hölderlin le poète du poète, c'est parce que le poète par excellence éprouvait la nécessité de reconduire la poésie à son essence originelle, mais aussi parce que Heidegger lui-même retrouve dans sa poésie les linéaments de son analyse de la modernité en tant qu'époque de la détresse de l'absence de détresse, et la même volonté d'éveil de l'Occident à un avenir non-encore advenu, celui de la vérité de l'être.

La poésie n'est pas l'élaboration poétique de la sensibilité du poète ni même l'expression des états d'âme d'un peuple. Elle n'est pas davantage un simple ornement, un enthousiasme passager qui agrémenterait le cours de la vie. Loin de traduire et de mettre en vers des expériences psychiques, le poète enferme et conjure les éclairs du dieu dans la parole. Il lui revient de se tenir sous les orages du dieu, c'est-à-dire, explique Heidegger, d'être exposé à la surpuissance de l'être. Le poète ne vagabonde pas dans l'intimité de la vie intérieure, mais est fondamentalement touché par la grâce de l'être. Atteint et appelé par le dieu, le poète ne se perd pas pour autant dans la contemplation mystique de l'au-delà, mais répercute les signes du dieu vers les hommes et toutes choses en ce qu'elles sont. Cette nomination ne consiste pas simplement à donner un nom à une chose qui serait déjà bien connue, car c'est seulement dans et par la nomination poétique que la chose apparaît pour la première fois en ce qu'elle est. Heidegger dira : « *C'est seulement lorsque le poète dit la parole essentielle que l'étant se trouve par cette nomination nommée à ce qu'il est, et est ainsi connu comme étant. La poésie est fondation de l'être par la parole.* »<sup>237</sup> C'est en ce sens que Hölderlin peut dire, à la fin du poème *Mémoire* : « Mais ce qui demeure, les poètes les fondent. » Ce qui demeure n'est pas le pur et simple étant subsistant, mais d'abord et avant tout l'être lui-même. Le poète fonde l'être. Ce qui signifie en son sens premier : par le langage ou dire poétique, il confère librement ce qui ne veut pas dire arbitrairement l'être et l'essence à tout ce qui est. En même temps que l'essence des choses advient pour la première fois à la parole dans le poème, « *L'être-là de l'homme*, dit Heidegger, *accède à une relation ferme et est assis sur une base.* »<sup>238</sup>

Selon notre auteur, le dire poétique rend le Dasein ouvert à l'être. Par cette ouverture, le Dasein a non seulement accès à l'être mais plus encore il atteint le sol ferme, le fondement, l'assise sourcière. Désormais, il est inébranlable car il est assis sur un fondement solide.

Le concept de « solidité » n'est-il pas l'opposé de celui de la « fragilité » ? Être fragile signifie manque de force. La force est dans le pouvoir de nommer. Seuls les poètes peuvent nommer les choses à travers leur dire poétique. Le poète n'est-il pas alors l'homme s'employant à redonner la parole aux choses en tant que choses, à ressusciter ce Monde qui toujours déjà nous parle ? L'homme se fait en quelque sorte l'écho de la vivante et éloquente vibration de l'être dont il prend la mesure afin de tout aménager sur terre en vertu de celui-ci. Le logos poétique est la pensée elle-même qui a renoncé à toute investigation agressive dans

<sup>237</sup> HEIDEGGER (M.), *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973, p. 52.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 53.

le Monde et à toute mainmise sur la terre, à toute volonté de transformation offensive visant à la changer en fonction des schémas d'une rationalité triomphant sous le règne de la métaphysique de la Volonté de puissance.

Aux yeux de Martin Heidegger, la poésie peut rendre aux mots leur dignité de question et renvoyer ainsi la langue à la question de son origine. Le poète disloque des mots pour que leur sens puisse devenir question. Les noms dignes de question proviennent du dialogue du poète avec le divin. Dans les lectures heideggériennes de Hölderlin, le divin se divise entre « le sacré » et « les dieux ».

Par la voix des poètes, la voix mystérieuse de l'être s'entend. Les poètes sont des « porte-paroles » du sacré. Ils ne parlent que pour maintenir « la trace de l'invisible » qui est devenue méconnaissable et redire « ce qui s'est tu ». Les poètes comme prédateurs du sacré à la manière des « prophètes » d'Israël qui annonce leur dieu en l'offrant comme le garant du salut et de la Béatitude future ont donc à :

*« Redonner la parole aux choses en tant que choses, à ressusciter ce Monde qui toujours déjà nous parle, l'homme se faisant en quelque sorte l'écho de la vivante et éloquente vibration de l'être dont il prend la mesure afin de tout aménager sur terre en vertu de lui. »*<sup>239</sup>

Pour Heidegger, poètes et penseurs sont des interlocuteurs privilégiés en raison du langage qu'ils possèdent en propre. Ils ont la lourde mission de veiller sur le temple de l'être car proche de l'être et de sa vérité. Dans le poème, c'est le Monde lui-même qui prend la parole et se constitue comme « le déploiement de l'être » ou selon une formule moins obscure peut-être qu'il n'y paraît, comme « *Topologie de l'être*. »<sup>240</sup>

L'être et son dire se manifestent ou encore se déploient dans une tout autre dimension et à un autre rang d'existence que la pensée scientifique comme en témoignaient déjà les initiateurs de la pensée philosophique, Parménide ou Héraclite dont le penser fut encore de part en part d'essence poétique. Le dire poétique comme pensée et essence du langage trace de profonds sillons dans le champ de l'être et fait advenir dans le monde oublié et obnubilé, l'être. Ainsi, nous comprenons un peu mieux le sens de l'invitation heideggérienne au renouement de la pensée avec son matin grec, à travers la parole poétique – comme « *le dictare originel* », « *la dictée de la vérité de l'être* » – que laissaient échapper les penseurs et

<sup>239</sup> KELKEL (A.), *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980, p. 594.

<sup>240</sup> HEIDEGGER (M.), « Séminaire du Thor », in *Questions IV, op. cit.*, p. 433.

poètes matinaux que sont Sophocle, Pindare ou Homère. Cette invitation à retourner au penser originaire ne doit pas être interprétée comme une nostalgie du passé ou mieux comme une simple aventure, mais plutôt comme un mode du dire plus noble, plus sublime que le parler quotidien qui n'est quant à lui qu'un poème oublié et usé d'où ne retentit plus aucune nomination en direction de l'être.

Dès lors, seul le parler authentique et le penser originel peuvent nous arracher à la tyrannie de la pensée métaphysique, pour nous situer dans notre essence originaire, c'est-à-dire établir notre séjour dans l'habitat poétique. Il nous reste maintenant à écouter les penseurs ou ceux qui pensent la question de l'être.

### 3. Les penseurs

Pour Heidegger, l'ouverture originelle de l'être et de la vérité s'est opérée à travers la *Physis* des premiers Grecs. Ces penseurs matinaux nous ont montré que l'éclosion de l'être s'opère sous la forme paradoxale d'un jeu de monstration et de cachette mais qui ne doit pas être déjà surinterprété comme le jeu de la vérité et de la dissimulation.

Avant la naissance de la métaphysique, Heidegger reconnaît que quelque chose de l'être se donna en vérité au moins dans le registre de l'expérience immédiate accueillie comme telle. Par contre au déclin de cette métaphysique, cette première expérience doit être « rappelée à notre mémoire ». C'est pourquoi le promoteur de l'ontologie grecque s'est employé à retrouver l'original, abrité en mode d'impensé dans les paroles des penseurs matinaux. Mais à la fin de ce projet, il est conduit à se démasquer du « matin » grec lui-même parce qu'il reculait toujours davantage devant l'original d'où la perspective du silence comme autre dimension de la pensée.

Ce retour au silence que lance le philosophe à travers ses méditations est moins une interdiction de parler, qu'une invitation à l'écoute d'un silence originel, essentiel et constitutif de la parole. L'appel au « faire silence » est donc la conséquence d'un oubli fondamental, celui de la question de l'être et du sens du sacré, qui a précipité les hommes dans « la nuit du monde ».

Comment distinguer toutefois ce qui parle et ce qui « est parlé » à partir du moment où le langage devient un *monologue*<sup>241</sup> ? Comment peut-on comprendre qu'il soit possible d'articuler des sons même dans le mutisme ? Comment le langage peut être appréhendé en dehors de ses qualités sonores, physiques ? Quelle instance est celle-ci qui touche la « pensée intérieure » et dépasse le niveau physique, matériel ? Dans le chemin, l'homme, par rapport à l'essence du langage, rend manifeste et présent à autrui ce qui est à la langue, au langage en tant que son. L'expression rejoue ainsi l'essence de l'homme avec un sens de logos qui repose déjà dans *Sein und Zeit* et qui rend possible la sonorité. La formulation « *le langage parle uniquement et solitairement avec soi même* » détache la réflexion phénoménologique du langage de la structure du Dasein et la rend plus proche de l'homme en tant que celui qui appartient à la fois à sa propre essence et l'essence du langage.

## Chapitre II : La Topologie de l'être

Etymologiquement, le mot « topologie » vient de la contraction des noms grecs *topos* et *logos* qui signifient respectivement « lieu » et « étude ». Littéralement, la topologie signifie l'« étude du lieu ». Elle s'intéresse donc à définir ce qu'est un lieu (appelé aussi « espace ») et quelles peuvent en être les propriétés. Une ancienne dénomination fut *analysis situs*, c'est-à-dire « l'étude du lieu ». En clair, la topologie est ce qui a rapport à la connaissance des lieux. Quant à la Topologie de l'être, Arion Kelkel la qualifie de formule énigmatique et de parole insolite qu'il serait présomptueux de traduire en énoncé ou préposition bien formé qui ne laissent subsister aucun point d'ombre.

Après *Être et Temps*, le promoteur de l'ontologie fondamentale remplace le sens de l'être par la vérité de l'être. Pour éviter tout contresens sur la vérité comprise comme justesse, la vérité de l'être (*Ortschaft des Seins*) s'entend comme localité de l'être, lieu du lieu d'où l'expression la Topologie de l'être qui se trouve dans le livre intitulé *Heidegger et l'expérience de la pensée* de Henri Birault ou le texte de Franz Laresse, *L'Art et l'espace*.

La Topologie de l'être renvoie donc au lieu, au site de germination de l'être en tant qu'être. Ainsi, la Topologie de l'être signifie ce lieu d'émergence de l'être, le séjour de l'être.

<sup>241</sup> Un monologue (du grec *mono* : « un seul », et « *logos* » : « discours ») peut se comprendre comme un discours de quelqu'un qui se parle tout haut à lui-même ou qui parle seul longuement sans laisser la parole à ses interlocuteurs.

Cet habitat de l'être est ce que Heidegger nous demande une fois encore de visiter, d'explorer et de rechercher afin qu'advienne cet être qui aime à se cacher en se donnant. Dans l'acte de donner et de se retirer, l'être apparaît comme un éclair : il est fuyant, mystérieux mais se dévoile dans le non-dévoilement.

## 1. Le concept de *topos*

Du grec τόπος qui signifie « lieu, endroit » (au pluriel : *topoi*), le *topos* désigne en littérature un arsenal de thèmes et d'arguments en rhétorique antique dans lequel puisait l'orateur afin d'emporter l'adhésion de ses auditeurs. Mais la physique d'Aristote parle de *topos* comme lieu. Heidegger traduit *topos* par *Ort-Raum* (l'espace-lieu). N'est-ce pas opérer un rapprochement entre le *topos* d'Aristote et le *Raum* de Kant ? Pour Aristote, si le *topos* est difficile à apprêhender c'est parce qu'il donne l'illusion d'être de la matière et de la forme et parce que le déplacement du corps transporté se produit à l'intérieur d'une enveloppe qui reste en repos.

Si la vérité de l'être s'entend comme localité de l'être alors la Topologie de l'être sera un *logos*, une parole de cette vérité de l'être (*Ortschaft des Seins*), une parole de localité donc un *topos* de l'être en tant que ce *topos* est le lieu de l'Aléthéia, de la vérité comme dévoilement, ouverture, éclaircie. Dès lors, le *topos* s'entend comme la proximité du plus proche, le lieu de déploiement de l'être, la venue éclaircissante de l'être. L'ouvrage de Chantal Colomb intitulé *Roger Munier et la Topologie de l'être* constitue un outil majeur dans la compréhension du concept en lui-même aujourd'hui.

La référence à *topos* est faite par Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*. Dans cette *Lettre*, on assiste à un glissement du concept d'existence (qui renvoyait à l'étant extatique centré sur le « monde du soi » de *Être et Temps*), vers un être *ek-sistant*, hors de soi, qui devient le « là » (le lieu, le *topos*) de l'éclaircie de l'être<sup>242</sup>. Quelques pages plus loin Heidegger précise le monde de l'être-au-monde « *devient l'éclaircie de l'être dans laquelle l'homme émerge du sein de son essence jetée* »<sup>243</sup>. Gerard Guest, en introduction de sa conférence consacrée à la *Lettre sur l'humanisme*, souligne le glissement de la notion d'ouverture du *Dasein* vers celle d'éclaircie de l'être.

<sup>242</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op.cit., p. 67.

<sup>243</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

## 2. La temporellité<sup>244</sup> de l'être

La temporellité de l'être pose la question du temps. La dernière phrase de *Être et Temps* est une question qui met en relief la problématique du temps : « *Y a-t-il un chemin qui conduise du temps originel au sens de l'être ? Le temps lui-même se manifeste-t-il comme l'horizon de l'être ?* »<sup>245</sup> écrit Heidegger. L'analyse existentielle temporelle n'est, en effet, que le chemin qu'il faut parcourir pour atteindre le but que se propose toute recherche philosophique en tant que telle, à savoir non pas seulement questionner l'être mais eksister.

Que sait-on lorsqu'on referme la dernière page de l'œuvre maîtresse de *Être et Temps* de Heidegger ? À vrai dire beaucoup de choses : l'être du Dasein est le souci, dont le sens est la temporalité. L'être du Dasein n'est donc pas l'être-sous-la-main, ni non plus l'être-à-porter-de-la-main, qui sont possibles, à leur tour, que sur le fondement de la temporalité du Dasein, qui rend possible l'unité de l'être-au-monde. Autrement dit, la temporalité caractérise le souci, cette responsabilité de mon existence que je dois endurer. En ce sens le Dasein est avenir, il est *a-venant* : sans cesse, il lui appartient de se décider quant à comment il est. La temporalité signe que nous avons à devenir nous-mêmes et ainsi l'avenir est notre origine. Cela veut dire que nous ne sommes pas un étant constitué qui est mis dans le temps, mais que exister c'est se temporaliser, avoir charge de tisser son histoire sans cesse, c'est-à-dire notre manière d'être toujours situé et disposé quelque part entre l'inconnaissable de notre naissance et l'inconnaissable de la mort. Notre histoire n'est pas une chronologie linéaire : elle se tisse sans cesse à partir de l'avenir. Notre présence est le jeu, le mouvement de se temporaliser : passé, présent, avenir ne sont pas statiques, ils prennent sens simultanément. Le passé prend sens à partir de l'avenir car nous sommes toujours déjà en avant, tendu vers notre fin sans cesse différée. Le présent de la présence humaine est alors la reprise de ce j'ai été survenant comme tel à partir de l'avenir qui me caractérise. Je ne suis déterminé par le passé, par des causes, mais c'est l'avenir qui motive, met en mouvement et rend manifeste qui je suis comme déjà, comme déjà été et en devenir.

Sur l'inachèvement de *Être et temps*, Heidegger passe à la temporalité de l'être. Il va questionner la présence, la condition de possibilité pour que quelque chose soit. Ainsi, il va proposer une autre façon d'entendre la présence.

<sup>244</sup> De l'allemand *temparälichkeit*, le concept de « temporellité » traduit aussi par tempor-ilté pour le distinguer de la temporalité du Dasein qui caractérise l'être en tant qu'être. L'être n'est plus ici pensé comme éternel mais il est temporal-ité. La compréhension de l'être a toujours été liée à celle de présence, c'est-à-dire la question du temps.

<sup>245</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op.cit., p. 437.

Traditionnellement, la présence est comprise comme substance, c'est-à-dire une certaine durée de quelque chose : un étant réalisé (à l'opposé d'un étant non-réel). Heidegger propose d'entendre la présence comme venue en présence : une éclaircie, une clairière. Ainsi, l'être est pensé comme une clairière, une ouverture qui rend possible la présence ou l'absence de quelque chose. C'est ainsi que « *Être et Temps* » devient « *Temps et être* » : la clairière de l'être s'entend comme donation d'être et apport de temps. L'être est temporal : il est apport de temps dans la venue en présence, une venue en présence qui donne à voir un étant. Mais l'être y demeure toujours en retrait ; c'est pourquoi il s'agit d'une clairière : un rapport clair/obscur. C'est dans l'obscur de la clairière que l'être se retire en délivrant la présence de ce qui est tel qu'il se donne à voir à l'être humain qui en recueille la présence.

La temporalité (*Zeitlichkeit*) du Dasein se comprend à partir de la *temporalité* ou la *temporellité* (*Temporalität*) de l'être. Dans sa méditation sur le temps, Heidegger met en lumière trois niveaux de temporalisation : le temps intime et primordial de l'être-pour-la-mort (le temps *mortel*), le temps biographique de la trajectoire humaine accompagnée par les dieux (le temps *historique*) ; le temps cosmique et « ordinaire » de l'éternel retour des travaux et des jours (le temps *cosmique*). Mais Heidegger entend la temporalité comme le phénomène unitaire qui englobe *avoir-été*, *à-venir* et *rendre-présent*. Pour Heidegger, ces schèmes horizontaux et leur unité rendent directement possible la compréhension de l'être. Aussi, le temps est subjectif, mais il s'appréhende comme le don, le donné voire la donation. Si le temps est comme l'être, alors il n'est rien de temporel : en effet, l'être n'est pas l'étant, c'est-à-dire qu'il n'est rien, il ne figure pas en tant que temps dans l'étant. Dans la conférence « *Temps et Être* », Heidegger précise : « Le temps n'est pas, Il y a temps. »

Cette compréhension de la temporalité est critiquée par Paul Ricœur. Dans le tome III de son ouvrage *Temps et récit*, paru en 1985 (au chapitre intitulé « L'aporétique de la temporalité »), Paul Ricœur entre directement en débat avec l'auteur d'*Être et Temps*. Bien qu'il souligne d'emblée l'originalité proprement phénoménologique de l'analyse heideggérienne du temps qui a le mérite de rompre avec le subjectivisme d'Augustin et de Husserl, il ne l'en soumet pas moins à une critique sévère, centrée sur deux points principaux : le privilège donné à l'être pour la mort, qu'il oppose à l'insouciance spinoziste à l'égard de la mort et au privilège donné à la natalité par Hannah Arendt, et l'aporie inhérente à la conception heideggérienne d'une finitude de la temporalité et d'un concept vulgaire du temps, qui ne permet pas, selon lui, à Heidegger de rendre compte aussi bien du temps historique que du temps de la nature.

### 3. Le Dict originaire.

Ce qui vient à nous comme digne d'être annoncé, c'est bien évidemment l'être en tant qu'être. Cette annonce n'est possible que grâce à l'homme, car en tant que messager c'est à lui que revient en propre l'office du désabritement de la duplication. Ainsi, faire voir et rendre manifeste une chose par la parole semble relever de la seule compétence de l'homme. Mais à vrai dire, la parole n'est pas le seul fait de l'homme et de l'homme seul, au contraire elle est d'abord et avant tout de l'être lui-même. Cette détermination ontologique de la parole se trouve consignée par Heidegger dans cette proposition qui sert de leitmotiv à sa conférence intitulée *L'essence de la parole*. Il dit de façon condensée : (*Das Wesen der Sprache : die Sprache des Wesens*) ou « *L'essence de la parole : la parole de l'essence.* »<sup>246</sup> Le renversement de « l'essence de la parole » en « la parole de l'essence » dans cette proposition est plus et autre chose qu'un simple paradoxe. Il nous invite ou mieux encore nous fait passer d'une interprétation de la parole comme expression et donc phénomène linguistique à une autre interprétation de la parole comme essence de l'être lui-même. L'être parle ou plutôt l'être est parole. Au fond, cette expression ne veut nullement dire que l'être proférerait des sons, ce qui n'aurait rigoureusement aucun sens, mais qu'il est, en tant qu'être, le *Dict originaire*, c'est-à-dire le mouvement à la faveur duquel toute chose se montre en ce qu'elle est. L'être, en tant qu'avènement (*Ereignis*) de la présence de ce qu'il présente ou entrée en présence de ce qui est présent, est une nomination originaire, et c'est pourquoi Heidegger finit par confondre l'être et la parole dans un même mot : *Die Sage*.

*Die Sage*, qui signifie couramment la légende, la fable, est rendue généralement en français par le Dict ou la Dite. *Die Sage* est la légende ou le Dire de l'être, le génitif ayant ici aussi bien un sens subjectif qu'objectif. Cette détermination ontologique de la parole et cette détermination légendaire de l'être ne sont pas à proprement parler une nouveauté heideggérienne, mais sont aussi anciennes que la pensée occidentale elle-même. Ecouteons à ce propos, le philosophe lui-même : « *Le mot le plus ancien pour le dire, est : Λόγος : die Sage, la Dite – ce qui donnant à voir, laisse apparaître l'étant en son il est.* »<sup>247</sup> Il continue et estime que :

<sup>246</sup> HEIDEGGER (M.), *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 185.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 223.

« *Le même mot Λόγος est, en tant que mot pour le Dire, du même coup le mot pour l'être, c'est-à-dire pour la venue en présence de ce qui est présent. La Dite et l'être, mot et être appartiennent ensemble l'un et l'autre sur le mode voilé à peine repensé et impossible à épuiser par aucune pensée.* »<sup>248</sup>

La Dite heideggérienne, *Die Sage*, n'est rien d'autre, au fond que ce qui s'abrite en retrait dans le Λόγος héraclitéen. L'être est langage, mais pas n'importe quel langage, il est le langage origininaire, c'est-à-dire l'avènement silencieux à la faveur duquel toute chose apparaît dans sa vérité, *ad-vient* à elle-même. L'homme ne parle qu'en tant qu'il écoute ou entend le dire primordial.

Le parler authentique est primordialement fondé dans l'acte de l'entendre originaire : parler signifie d'abord savoir entendre et écouter. Ecouteons Heidegger à propos de l'écoute : « *L'écoute est constitutive de la parole.* »<sup>249</sup> Ce qui veut dire que l'ouïr est constitutif du discours au lieu d'être un fait accessoire pouvant ou non s'associer à la parole. L'ouïr, qu'est-ce que sinon l'expression d'un mode fondamental du Dasein : l'être-avec-autrui ? Oui ou écoute, ne sont pas, en effet, être « attentif » à autrui, se mettre à la disposition de la parole entendue, s'accorder avec lui à travers elle, ou comme le formule Heidegger : « *écouter est l'ouverture primordiale et véritable du Dasein* »<sup>250</sup> vis-à-vis d'autrui et il l'est fondamentalement parce que le Dasein est d'ores et déjà être-avec-autrui. L'écoute n'est elle-même possible que fondée sur ce pouvoir-écouter primordial et existential. Affirmation choquante pour certains dont Heidegger n'hésitera pas à accentuer le caractère paradoxal en déclarant : « *Nous n'entendons pas parce que nous avons des oreilles. Nous avons des oreilles, nous pouvons être dotés d'oreilles corporelles, parce que nous entendons.* »<sup>251</sup> Ainsi la parole est subordonnée à l'écoute, c'est-à-dire à l'audition.

Une fois admise la priorité ontologique de l'entendre sur le parler, le silence nous apparaît comme une autre possibilité essentielle de la parole, parce qu'il s'avère capable d'articuler si originellement la compréhension possible de l'être-là qu'il peut être dit : « *C'est de lui que provient le véritable pouvoir-écouter et l'être-en-compagnie lucide.* »<sup>252</sup> Le silence comme condition de possibilité pour parler comme Kant, du parler et l'entendre, signifie que

<sup>248</sup> HEIDEGGER (M.), *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 223.

<sup>249</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 210.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>251</sup> HEIDEGGER (M.), « *Logos* » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 259.

<sup>252</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 212.

pour entendre véritablement, il faut savoir se taire et que ma parole réclame d'autrui qu'il l'accueille en se taisant. Faire silence dans le dialogue, reconnaîtra Heidegger, – ce qui est tout autre chose que le fait d'être simplement muet – c'est finalement donner à entendre mieux que par une abondance de paroles ou une profusion de mots, par ce bavardage incessant qui est le mode quotidien du discours en même temps que le signe de la déchéance du *Dasein*.

Le Dite originaire requiert écoute et silence comme condition *a priori* de tout dire authentique, auquel cas elle devient un discours tournant à vide et tout entier captif de la doxa commune ou du « on-dit ».

Au Dit heideggérien s'oppose le Dit lévinasien. Selon Lévinas, le Dit pourrait désigner, d'une certaine manière, ce que la linguistique entend par la notion d'énoncé, c'est-à-dire le contenu sémantique d'une assertion. Le Dire, quant à lui, renverrait plutôt au concept d'énonciation, c'est-à-dire à l'acte subjectif par lequel une assertion est formulée. Mais chez Lévinas, les notions de Dire et de Dit doivent s'entendre sur un horizon philosophique tout à fait distinct de ce contexte linguistique. Si le Dit renvoie bien aux thèmes que le discours développe, le Dire est l'instance subjective à travers laquelle tous ces contenus possibles du discours peuvent être dédits, interrompus, remis en question. Cette remise en question se produit par la rencontre avec l'Autre. Le Dire provient de l'extériorité absolue de l'Autre par rapport au Moi, et c'est en quoi il fait échapper le discours à la sclérose où le figerait sa dépendance par rapport à l'égotisme du sujet. En ce sens, le Dire introduit un désordre radical dans l'ordonnancement du discours (du « Dit »).

Lévinas rompt avec la tradition philosophique occidentale sur la question du dire. Cette rupture, comparable à celle initiée par Heidegger, se présente néanmoins comme encore plus fondamentale, puisque pour Lévinas la réalité originaire de l'être qu'évoque Heidegger appartient encore à la sphère de l'ontologie occidentale. À cette tradition ontologique, qui priviliege la théorie, le savoir et le pouvoir sur les choses, Lévinas oppose une réalité plus originelle, celle de l'éthique fondée sur le face-à-face immédiat avec Autrui.

Peut-être, la pensée serait-elle mieux inspirée de faire retour à elle-même, en ce lieu où d'ores et déjà elle séjourne ? Ainsi, n'apparaîtra-t-il pas alors que le langage est la véritable ontologie du *Dasein* et qu'en dernier ressort celle-ci est la manifestation de l'être lui-même qu'elle désignera comme l'unique *lieu d'origine du logos* ?

## Chapitre III : Le langage comme lieu de révélabilité de l'être

Le problème de la langue et de la parole fait partie des questions centrales que Heidegger a sans cesse remises sur le chantier au fur et à mesure de l'évolution de sa problématique. Il dénonce la réduction du langage au rang de simple instrument de communication et tente de le mettre en rapport avec l'être lui-même. C'est dans le recueil *Acheminement vers la parole* que cette approche ontologique de la parole s'exprime avec plus de force.

Mais, plus de patience et plus d'humilité nous sont demandées si nous voulons faire quelques pas sur le chemin du site propre du langage et de son essence plutôt que de nous laisser enivrer par le pouvoir de notre raison prétendant trouver fondement et cause du langage ailleurs qu'en lui-même. Telle est ce qu'on peut encore nommer *méditation* de l'essence du langage à condition qu'elle ne soit pas une manière pour la pensée de se tenir au-dessus de lui au lieu de penser après lui et d'après son dict.

Ce qui est requis ici, ce n'est pas tant une nouvelle langue qu'une *mutation* de notre rapport à l'ancienne. Car tout est faussé dès l'instant que nous prenons les mots pour ce pour quoi ils se donnent en apparence, à savoir pour l'expression de la pensée, pour les désignations de concepts ou d'idées, alors qu'ils ne sont des signes qu'au sens où ce mot vise l'acte ou plutôt le geste qu'on fait. Aussi, « *faut-il se défaire une fois pour toutes du substantialisme, et du chosalisme métaphysique implicites de la grammaire et de la science linguistique* »<sup>253</sup> disait Arion Kelkel dans son essai intitulé *La légende de l'être*.

Nous rappelons ici que le langage est une spécificité humaine. Autrement dit, l'homme se définit par rapport au reste de la nature par sa différence ontologique, sa différence de nature et sa différence de degré. Le langage est un instrument aux mains de l'homme. Cet instrument peut-être bon ou mauvais. Le langage comme instrument est bon quand il traduit fidèlement notre pensée. Par contre, il est mauvais quant nous cherchons les mots sans les trouver. Le langage trahit ici notre pensée. Pour Heidegger, le langage est la maison de l'être. Ce qui veut dire qu'il y a un rapport entre le langage et l'être. Comment s'entrelace ce rapport entre l'être et le langage ?

---

<sup>253</sup> KELKEL (A.), *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, op. cit., p. 163.

## 1. L'entrelacement entre l'être et le langage

La question de l'être et celle du langage sont si intimement entrelacées que la disparition du rapport de l'homme à l'être est à la fois la raison de notre inintelligence de l'essence du langage comme de la déchéance générale à laquelle succombe notre parler. Ce qui signifie qu'il existe une corrélation intime entre l'essence historiale de l'être et l'essence historiale du langage que certains commentateurs n'hésitent pas à qualifier de dialectique.

C'est ici que se pose pour la première fois expressément le problème du tournant décisif où la pensée ontologique de Martin Heidegger a l'air de se muer en philosophie du langage, voire en philologie, l'ontologie se faisant ouvertement « grammatologique » et « étymologique ». En effet, Heidegger, en alliant dans sa propre ontologie la question de l'être à la question du langage, laisse transparaître en miniature que la quête d'un rapport plus originel à l'être est intimement liée à la question de l'être du langage. Autrement dit, il semble que bien que la reconquête d'une authentique ontologie soit en même temps la reconquête d'une langue authentique et par suite peut-être la restauration d'un rapport authentique avec l'être du langage, qui ne peut se faire qu'au sein même du langage, voire même dans la langue dans laquelle l'être se dit à nous. Ce qui tient en vérité à dire que Martin Heidegger nous invite explicitement à affronter résolument le vide ontologique laissé par la mort de la métaphysique. Dans le fond, c'est à un renouvellement de la question de l'être à partir du questionnement de type grammatologique. Car la question du langage ou du sens de l'être et la question de l'être du langage finissent par se rejoindre au point fixe extrême où la première paraît s'effacer une fois pour toutes, à cette place incomparable qui se donne de plus en plus comme le vide qu'occupe dans les langues indo-européennes le mot, en apparence insignifiant et pourtant de valeur insigne « être ». Ce renouvellement n'est-il pas le signe que l'être et son dire se trouvent si imbriqués et entrelacés originairement dans un entrelacement mystérieux ? N'est-ce pas cet entrelacement qui resserre, rétrécit et rend difficile la vision directe à travers ce qui s'entrelace, qui poussera Heidegger à prétendre dénouer ou délier cet entrelacs inextricable, en partant de sa thèse sur la signification multiple des catégories d'Aristote chez Duns Scot ?

Que contient cette thèse ? D'après cette thèse, le langage paraît entièrement soumis au *sens* posé en absolu, irréductible à l'être lui-même. La langue douée d'une valeur purement empirique et historique et donc entachée de la relativité du contingent et de l'inessentiel face

au sens en quelque sorte atemporel et invariant ne peut pas devenir ce qu'elle est appelée à être. A quoi est appelée la langue ?

Heidegger répond : « énoncer quelque chose de quelque chose », comme Aristote l'avait déjà compris, non pas tant au sens où énoncer signifierait en premier lieu prononcer des mots que plus exactement au sens herméneutique où le discours s'exprimant en parole signifierait exposer quelque chose *comme* quelque chose, l'établir et l'instituer comme ceci ou cela, bref nommer, expliciter la signification ou le sens. Or, l'énonciation d'un sens ne peut s'analyser en significations qu'à condition qu'elle se dépouille pour ainsi dire de son corps sensible et contingent et qu'elle s'efface pour laisser la parole à ce qui seul compte, le sens pur en tant que tel. À ce propos Arion Kelkel dira :

*« Seul l'acte authentique de nomination est à même de laisser de la sorte les choses en leur apparaître et leur être propre en les convoquant dans les rapports du Quadriparti, rapports non-objectifs institués par le parler du langage, et de faire en sorte que les choses deviennent et s'épanouissent en leur qualité de choses. »*<sup>254</sup>

Arion Kelkel poursuit en disant :

*« Eminente vertu de nomination, essence du parler authentique, dont le penseur comme le poète fait l'expérience originale parce qu'il sait prendre les mots non pas pour simples signes et symboles d'une réalité qui les transcende mais pour ce qu'ils sont et donnent en eux-mêmes ! pour l'un et l'autre le langage authentique est bien celui qui dit les choses en les faisant apparaître dans leur propre présence parce qu'il est le Dict (Sage) »*<sup>255</sup>.

Si les mots ne sont autre chose que l'indifférent habit dont nous revêtons nos pensées, s'ils participent au devenir-chose des choses du monde et au déploiement permanent de leur être propre, comment pourrait-on les séparer radicalement des choses qu'ils nomment, qu'ils évoquent en les convoquant littéralement dans la co-appartenance des choses et des hommes ?

*« Lorsque nous allons à la fontaine, écrit Heidegger, lorsque nous allons à travers la forêt, c'est toujours déjà à travers ce que dit le mot “fontaine”, à travers ce que dit le mot*

<sup>254</sup> KELKEL (A.), *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, op. cit., p. 457.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 457.

“forêt ”que nous allons, même si nous ne prononçons pas ces mots et ne pensons à rien qui soit de l’ordre du langage.»<sup>256</sup>

Ainsi se trouve consommée, dès 1935, la rupture radicale avec toute conception technologique et instrumentale du langage humain. La révolution qui s’énoncera quelques années plus tard dans l’énigmatique métaphore du langage pensé comme « demeure de l’être » (*Haus des Seins*) est commencée dès lors qu’est affirmé le refus de laisser le langage s’enfermer dans son objectivité et se réduire à son essence métaphysique quand bien même il adopterait pour l’occasion le vocabulaire pseudo-rigoureux de la science. Pour Heidegger, le mot n’est ni un signe dont on se saisirait parce qu’il serait disponible et comme à la portée de la main, comme la chose qu’il est censé suppléer, ni davantage un signe qu’on inventerait voire fabriquerait de toutes pièces et qu’on pourrait ensuite transmettre à la manière d’un objet-marchandise ou d’une pièce de monnaie qu’on échange. Les mots ne sont plus de « *petits sachets dans lesquels les choses ne seraient empaquetées pour le trafic des paroles et des écrits.*»<sup>257</sup> Mais, pour clore le débat de la priorité ontologique du mot sur la chose comme sa thèse le laisse entrevoir, le promoteur de l’ontologie fondamentale écrira en termes dénués d’équivoque que : « *c’est seulement dans le mot, dans la langue que les choses deviennent et sont.*»<sup>258</sup>

La langue apparaît ainsi comme le véritable monde (*Umwelt*) humain, celui dans lequel l’homme vit en harmonie avec les choses, celui dans lequel il pense et agit. La langue ouvre aussi les perspectives sur la réalité, ou mieux la fait exister en tant qu’effectivité (*Wirklichkeit*) pour emprunter l’expression à Hegel ; elle trace d’avance les lignes force, des chemins que nous empruntons par la pensée comme par l’action, décrit un horizon et un espace à l’intérieur duquel nous apparaîtra tout ce qui est de ce Monde et jusqu’au Monde lui-même dans sa totalité. En ce sens le philosophe, juriste et mathématicien allemand Christian Wolf dira que le langage fait monde. Dit autrement, tout ce qui est pensé est langage. Il y a un une sorte d’identification entre le monde et le langage.

Le langage a une force et cette force, c’est le pouvoir des mots. En effet, le langage a une force qui permet au locuteur d’avoir des effets sur le monde extérieur : c’est la signification de l’expression « acte de langage ». Un acte de langage est un moyen mis en

<sup>256</sup> HEIDEGGER (M.), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 253.

<sup>257</sup> HEIDEGGER (M.), *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 26.

œuvre par un locuteur pour agir sur son environnement par ses mots : il cherche à informer, inciter, demander, ou encore convaincre par ce moyen. Si les mots sont forts, c'est d'abord et avant tout parce qu'ils ont une forte charge émotionnelle. Ils engagent leur locuteur et ont un effet sur le destinataire. Ils peuvent bouleverser, réjouir ou blesser, comme l'exprime la phrase culte du philosophe Brice Parain. « *Les mots sont des pistolets chargés.*»<sup>259</sup> Shakespeare écrit dans Hamlet : « *Les poignards qui ne sont pas dans les mains peuvent être dans les paroles.*»<sup>260</sup> De plus, les mots peuvent signifier un engagement. C'est notamment le cas des énoncés performatifs<sup>261</sup> comme « je te promets ». Ce type de phrase n'a pas pour but d'informer mais constitue une action ou un engagement en elle-même.

Le langage est un puissant instrument de communication aux mains de l'homme. Dans son ouvrage intitulé *Second Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Jean-Jacques Rousseau montre que le langage apparaît d'abord comme un moyen de communiquer, plus efficace et plus pratique que les autres formes de communication. Cependant, le langage n'est pas seulement un outil de communication. Il est aussi d'action. Cette action (acte du langage) est mise en relief avec le philosophe américain John Laugshaw Austin à travers la valeur performative du langage. L'acte du langage comme théorie liée à la philosophie du langage ordinaire, fut développée par Austin dans son ouvrage *Quand dire c'est faire*, puis par le philosophe américain John Searle. Elle insiste sur le fait qu'outre le contenu sémantique d'une assertion (sa signification logique, indépendante du contexte réel), un individu peut s'adresser à un autre dans l'idée de *faire* quelque chose, à savoir de transformer les représentations de choses et de buts d'autrui, plutôt que de simplement *dire* quelque chose : on parle alors d'un énoncé performatif (ou performatif), par contraste avec un énoncé constatif. Contrairement à celui-ci, celui-là n'est ni vrai ni faux.

Comme action, le langage exerce sur l'homme une domination. Ce pouvoir magique nous est révélé par Platon dans le *Gorgias*. Platon pointe du doigt le fait que les sophistes avaient grâce au langage un pouvoir sur la jeunesse. Ils ne disent pas l'être mais le vraisemblable.

Comme action, le langage exerce un pouvoir religieux et thérapeutique. Le langage sert de support pour les enseignements, les prêches et les sermons tant à la Mosquée, à l'Eglise, au Temple que dans la Synagogue. Le langage apparaît comme un support essentiel

<sup>259</sup> Brice PARRAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, 1972, p. 30.

<sup>260</sup> William SCHAKESPEARE, *Hamlet : le Roi Lear*, Paris, Gallimard, 1978, p. 304.

<sup>261</sup> Un performatif est un énoncé qui réalise une action par le fait de son énonciation.

de la vie cultuelle. Grâce au langage, les dires des guides religieux ont un impact sur la vie des fidèles, et la vie sociale de la nation. Ainsi, au plan religieux, le langage aide-t-il à tempérer les ardeurs, les velleités et à conduire sur le chemin de l'amour comme principe premier de la religion.

Le langage a également une dimension thérapeutique. Autrement dit, le langage a un pouvoir thérapeutique. Le langage peut blesser une personne mais ce même langage peut aussi guérir cette personne. Grâce à la démarche de réconciliation, l'offensé reçoit la libération venant de l'offenseur.

Le langage est certes un outil, un moyen de communication, mais « *la communication des idées par les mots n'est pas la seule et principale fin du langage, comme on le suppose communément.* »<sup>262</sup> Ce qui revient à dire que le langage recèle d'autres fonctions que le sens commun ignore. Réduire le langage à la seule fonction de communication, c'est méconnaître la puissance du langage. Le langage est un instrument efficace pour agir sur et dans la réalité. Il est partout présent. Le langage fait donc monde.

Si le langage fait advenir le monde en nommant les choses, peut-on alors affirmer que la pensée s'identifie au langage ? En d'autres termes, peut-on penser sans le langage ?

Pour Hegel, il n'y a pas de pensée sans langage. En effet on ne peut à proprement parler de pensées que lorsque ces pensées ont une forme objective, c'est-à-dire lorsqu'une certaine extériorité manifeste ce qui est purement intérieur. Cette extériorité, c'est le mot. Dans le chapitre IV de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty défend la thèse selon laquelle la pensée et le mot se font l'un l'autre : « *La parole n'est pas le “ signe de la pensée ”, ce n'est pas une fumée annonçant le feu* »<sup>263</sup>. Ce qui revient à dire que les mots ne sont que le reflet de la pensée. On ne peut en effet dissocier la parole et la pensée : les deux sont « *enveloppées l'une dans l'autre, le sens est pris dans la parole et la parole est l'existence extérieure du sens* »<sup>264</sup>. Merleau-Ponty s'intéresse à une conception du mot et de la parole qui ne les réduisent pas aux simples signes de la pensée ou de l'objet extérieur, mais deviennent « *la présence de cette pensée dans le monde sensible, et non son vêtement* »<sup>265</sup>. En clair, la parole n'est pas l'enveloppe et le vêtement de la pensée.

---

<sup>262</sup> BERLEY (G.), *Principes de la connaissance humaine*, Trad. Dominique Berlioz, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 57.

<sup>263</sup> MERLAU-PONTY (M.), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, p. 211.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 211.

Pour la pensée grecque, il est impossible de penser sans langage : toute pensée passe par le langage. Le langage, en tant qu'ensemble de signes, c'est-à-dire de symboles, ne se limite pas aux mots ou aux concepts mais recouvrent toute forme d'expression symbolique, comme par exemple l'expression artistique (peinture, sculpture, danse...). Le langage n'est pas un simple instrument, c'est au contraire ce sans quoi il n'y a pas de pensée. Le langage apparaît alors comme une condition de la pensée. Sans langage, il n'y aurait pas de pensée.

Le rapport langage et culture est mis en relief par Wilhelm von Humboldt. Dans son premier discours de 1820, il écrit : « *L'étude comparée des langues ne peut mener à des avancées sûres et importantes sur le langage, le développement des peuples et des cultures que si l'on en fait une étude autonome, ayant en elle-même son utilité et sa fin.* »<sup>266</sup> Il défend ainsi la thèse que le langage est ce qui rend possible la formation par l'homme d'un monde conceptuellement articulé dans lequel viennent prendre place toutes ses activités. Ernest Cassirer va prolonger cette idée en affirmant que c'est par la médiation de formes symboliques, au premier rang desquels le langage, que l'homme développe un monde proprement humain, un monde de la culture qui produit l'art, le mythe, la science, etc<sup>267</sup>. Cette idée est reprise par le linguiste Emile Benveniste. Il rappelle, d'une part, que le langage se réalise toujours dans une langue, autrement dit dans une société singulière et, d'autre part, que la société ou culture, en tant que système organisé de représentations régi par des codes (religion, lois, etc.) nécessite pour fonctionner le langage. Il y a donc *co-imbrication* de la culture et du langage. C'est autour de la notion essentielle du symbolique que se noue « *ce lien vivant entre l'homme, la langue et la culture.* »<sup>268</sup> Pour Emile Benveniste, le langage est une convention arbitraire, c'est-à-dire il n'existe qu'en vertu d'une sorte de contrat passé entre les membres de la communauté. C'est une institution sociale. Et, l'individu a besoin d'un apprentissage pour en connaître le jeu. En définitive, le langage est la condition de la pensée et de la culture. C'est pourquoi, Emile Benveniste écrit :

« *Par la langue, l'homme assimile la culture, la perpétue ou la transforme. Or comme chaque langue, chaque culture met en œuvre un appareil spécifique de symboles en lequel s'identifie chaque société. La diversité des langues, la diversité des cultures, leurs*

<sup>266</sup> HUMBOLDT (W.), *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, tr. Denis Thouard, Paris, Seuil, 2000, p. 65.

<sup>267</sup> Cf. CASSIRER (E), *Le sens commun. Essai sur l'homme*, trad. Robert Massa, Paris, Minuit, 1975.

<sup>268</sup> Emile BENVENISTE, *Problème de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 29.

*changements, font apparaître la nature conventionnelle du symbolisme qui les articule. C'est en définitive le symbole qui noue ce lien vivant entre l'homme, la langue et la culture.»*<sup>269</sup>

Ce qui signifie en langage plus simple que la langue est le véhicule d'une culture : elle est inhérente à toute société. Le langage est un outil ou un instrument au service de l'homme, du monde, de la culture et il permet les échanges sociaux.

Dans le vécu de cette société, le langage infléchit notre perception, notre vision du monde. L'un des reproches adressé au langage, c'est d'être un obstacle à l'expression de nos idées. N'est-il pas juste de dire que le langage voile la réalité ? Rappelons-nous qu'en wolof le seul terme « *deuggë* » désigne la vérité, le verbe piétiner et enfin l'épine (écharde ou crête). Ainsi un terme désigne trois réalités distinctes pour la langue wolof. Or en nommant le vrai, l'action de piétiner et la pointe d'un seul terme, le wolof ne tend-t-il pas à les confondre. Du coup, ne dissimile-t-il pas quelque chose ? Pour remédier à cette insuffisance, ne faudrait-il pas forger un langage qui comporte autant de mots qu'il y a de nuances à percevoir dans le monde ? Ainsi aurait-on la garantie que le langage n'est pas dissimulateur ?

Le langage ne se réduit pas au seul acte de parler, de communiquer comme le pense le sens commun. Il recèle d'autres fonctions comme le pouvoir créateur, magique, religieux thérapeutique, etc. Cependant, nous sommes du même avis que Bergson qui estime que le langage nous éloigne des choses. « *Nous ne voyons pas les choses mêmes* »<sup>270</sup> écrit-il.

À vrai dire, nous ne voyons pas les choses telles qu'elles sont. Nous ne voyons pas les choses mais telles que les mots nous les montrent. Entre les choses et nous, il y a le filtre des mots. Et les mots sont comme des étiquettes sur les choses ; ils abordent les choses dans leur généralité ; les mots ont pour fonction de nous donner une emprise sur les choses. Les mots ne servent pas tant à connaître mais à agir. Notre rapport naturel aux choses est lié à un besoin ou encore à une utilité. Inconsciemment, nous avons une approche utilitaire du monde. Et cette tendance se trouve renforcée par le langage. Nous regardons les choses à travers le filtre des mots. Nous procédons ainsi par économie ou souci d'efficacité. En effet, les mots désignent ce qu'il y a de générique dans la chose. Ils désignent ce qu'il y a d'identique, de commun, d'assimilable. Du coup, les traits singuliers sont gommés.

<sup>269</sup> Emile BENVENISTE, *Problème de linguistique générale*, op. cit., p. 29.

<sup>270</sup> BERGSON (H), *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, Flammarion, 2013, p. 532.

Selon Nietzsche, les mots nivellent la réalité<sup>271</sup>. En d'autres termes, les mots font entrer la réalité dans le moule des mots. Ceci rend certes les choses manipulables. Mais il s'ensuit un appauvrissement du réel. Le mot renvoie donc à la forme générique de la chose. Et la chose elle-même, dans ce qu'elle a d'unique, passe inaperçue. Toute la diversité de la chose tombe dans l'oubli. Les mots ne voilent pas seulement le monde extérieur ; ils voilent également notre vécu psychique, c'est-à-dire notre intérriorité. N'y a-t-il pas un écart entre la réalité intime sentie et la réalité pensée ? La réalité pensée n'est-elle pas appauvrie par rapport à la réalité intime sentie ?

Le langage pourrait être source d'aveuglement dans la mesure où il nous présente les choses à travers leur forme générique et qu'il nie par la même occasion ce qu'il y a de singulier et d'authentique. Ici, ce n'est pas seulement le langage qui est en cause mais le système du besoin dont nous demeurons prisonniers. Dès lors, il importe d'être vigilant dans notre maniement de la langue. Mais cela n'a rien d'irréversible. Puisque les artistes, par leur génie, parviennent à s'affranchir du langage et à exprimer cette réalité telle qu'elle est. Comment ?

Chez l'artiste, l'usage du langage n'obéit pas à une visée utilitaire. En procédant ainsi, c'est-à-dire en faisant un tel choix, l'artiste se différencie, se met à l'écart, à l'opposé de la compréhension du sens commun du langage donc, il se "marginalise".

En tant qu'instrument au service de l'homme et de la société, le langage nous donne un pouvoir et recèle également des pouvoirs. Dans l'espace spatio-temporel habité par l'homme, ce dernier a une mission à accomplir. Pour Heidegger, l'homme est celui à qui revient la tâche de l'être.

## 2. L'homme comme « diseur de l'être »

De tous les êtres vivants, l'homme est le seul être à « posséder » la parole parce qu'il articule du sens et le partage avec les autres. La parole manifeste l'être du monde, l'être de l'homme et l'être de la pensée. Pour les anciens, « *la parole est l'expression sonore et la communication des émotions et fluctuations intimes de l'homme* »<sup>272</sup> disait Heidegger et Aristote fut le premier à penser à cette interprétation triviale de la parole à travers son traité *De l'interprétation*. Apprécions un extrait de ce traité :

<sup>271</sup> NIETZSCHE (F.), *Par delà le bien et le mal*, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, §229, p. 280.

<sup>272</sup> HEIDEGGER (M.), *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 16.

« *Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images.* »<sup>273</sup>

Ce qui revient à dire que la parole est un signe ; elle exprime quelque chose et en tant que moyen d'expression, elle sert à communiquer. Selon Heidegger, cette interprétation ancienne de la langue n'est pas fausse, mais elle demeure fondamentalement insuffisante et c'est pourquoi elle nécessite d'être complétée par cette formule : « *la parole est parlante* »<sup>274</sup> apparemment énigmatique pour certains et sur laquelle nous reviendrons plus tard.

Dans *Être et Temps*, Heidegger affirme que le Dasein a la parole. Or le propre de la parole, c'est de nommer. Nommer, au sens premier, ne signifie pas simplement donner un nom, mais d'abord convoquer dans la présence, faire apparaître, montrer, bref, faire advenir. Nommer, n'est-ce pas alors l'appel qui rend plus manifeste ce qui est appelé ? La parole, à travers l'appel, convoque, c'est-à-dire fait venir à la clairière ce qu'elle nomme pour la rendre plus visible comme la merveille des merveilles. Ainsi, parler, dans sa teneur phénoménologique, ne veut aucunement dire exprimer un sens ou une essence, mais plutôt faire apparaître une chose et dès lors que la parole est marquée du sceau de l'authenticité, la chose apparaît dans son être-même ou bien dans sa « choséité », c'est-à-dire comme une chose en tant que chose. C'est pourquoi Heidegger peut dire, dans une célèbre formule, que « *le langage est la maison de l'être.* »<sup>275</sup>

Proprement saisie, nous entendons par cette formule que l'homme par la parole de sa langue habite dans le destin que l'être lui adresse. Cette découverte a jeté beaucoup d'eau dans le moulin de la pensée heideggérienne en ce que le rapport voilé et inaccessible entre parole et être a fini par venir au jour à travers des détours et des fourvoiements.

L'éclat de cette lumière a été rendue possible grâce à l'herméneutique comme méthode de recherche. L'expression « herméneutique » dérive du verbe grec *έρμηνεύειν* (hermeneuin). Ce dernier se réfère au substantif *έρμηνεύς* (hermeneus) que l'on peut rapprocher du dieu *Ἑρμῆν* (Hermes), en un jeu de la pensée plus obligeant que la rigueur de la

<sup>273</sup> ARISTOTE, *Organon II, De l'interprétation*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1997, 1, 16 a, 2-8.

<sup>274</sup> HEIDEGGER (M.), *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>275</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 27.

science. Hermes est le messager des dieux. Il porte l'annonce du destin ; *έρμηνεύειν* est la mise au jour qui porte à la connaissance pour autant qu'elle est en état de prêter l'oreille à une annonce. Une telle mise au jour devient exégèse de ce qui a été dit par les poètes, eux qui selon le mot de Socrate dans le dialogue *Ion* de Platon, sont les messagers des dieux<sup>276</sup>. De tout cela, il ressort clairement que ce qui est hermétique veut dire non pas d'abord interpréter, mais plutôt porter annonce et apporter connaissance. Dès lors, la pensée phénoménologique de *Être et Temps*, dont la thématique de « parole et être » restait à l'arrière-plan, se comprend aisément comme portée au jour de l'être de l'étant assurément plus à la manière de la métaphysique, mais de telle sorte que l'être vienne à paraître. L'être-même – cela veut dire : la présence du présent, la venue en présence de ce qui vient en présence – c'est-à-dire la duplicité des deux à partir de la simplicité. Cette simplicité, voilà ce qui, s'adressant à lui, requiert l'homme d'être par rapport à son déploiement. En toute clarté, l'homme *est* ainsi homme dans la mesure où il prend parole en répondant à la parole de la duplication, la faisant connaître en ce qu'elle annonce. Sous quel mode advient cette annonce ? Le mode du dire !

L'homme dit l'être comme le juge dit le droit. « *Le penseur dit l'être et le poète nomme le Sacré* »<sup>277</sup>, dit Heidegger dans une formule qui définit à la fois l'œuvre du penseur et la vocation du poète. Dire l'être est le propre du penseur, de l'homme. Car « *la pensée, obéissant à la voix de l'être, cherche pour celui-ci la parole à partir de laquelle la vérité de l'être vient au langage.* »<sup>278</sup>

Pour Heidegger, à l'homme est confiée l'humble tâche de ramasser et de recueillir l'insigne trésor de ce que la parole essentielle lui enjoint de dire. En disant l'être, l'être n'est-il pas la visée de l'homme ? Bâtir sur de simples mots l'édifice de la pensée n'est pas la tâche du penseur mais plutôt briser et c'est cet acte de briser qui est le pas propre qui fait retourner sur le chemin de la pensée.

L'homme est un diseur de l'être. Le dire de l'être fait de l'homme un « porte-parole », non pas conduisant la parole et en la forçant à aller là où elle ne veut ni ne peut aller, mais en se faisant l'interprète de ce que la parole essentielle lui commande de dire. Ce qui montre que la langue restera l'élément de la pensée comme l'eau est l'élément du poisson.

<sup>276</sup> Cf. PLATON, *Œuvres Complètes*, trad. Léon Robin et Joseph Moreau, Paris, Gallimard, 1950, 534 e.

<sup>277</sup> HEIDEGGER (M.), « Qu'est-ce que la métaphysique » in *Question I*, *op.cit.*, p. 83.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 83.

Mais comment le penseur doit-il se prendre pour remplir sa mission de diseur de l'être ? La visée de l'être n'apparaît-elle pas comme réplique à l'appel de l'être ?

Heidegger, dans les dernières lignes de la conclusion sur *La doctrine de Platon sur la vérité*, affirme avec force que la première étincelle de la lumière sur la vérité ne peut venir au jour sans l'éclatement de la détresse, détresse où ce n'est plus comme toujours l'étant seul, mais pour une fois l'être qui mérite d'être visé par nos questions. Plus clairement dit, nous, les mortels d'aujourd'hui, sommes invités à faire un dépassement ou plutôt un retournement au sens d'un retour à l'origine originale, à l'essentiel, au philosophe grec, bref à l'être lui-même comme ce qui est digne d'être pensé, car dans le fond, la pensée est pensée de l'être ou encore la pensée, dans sa quête et sa recherche, est en perpétuelle visée de l'être en tant qu'origine de la vérité.

Le terme apparemment courant et traditionnel de « visée » (*Sicht*) nécessite ici une élucidation, car il prête à confusion. Par visée, Heidegger met en relation le Dasein et le souci de voir qui habite foncièrement l'être de l'homme, d'après Aristote. Le « voir » ne désigne pas du tout la perception oculaire encore moins la pure saisie insensible d'un étant-là devant. Mais pour les Grecs, seul le souci de voir dévoile l'être et l'être est ce qui se montre dans une perception intuitive. Ainsi, l'originale et authentique vérité repose dans la pure intuition.

Pour ne pas couper les ponts avec cette thèse qui fut longtemps le soubassement de la philosophie occidentale, Heidegger préconise la réunion des termes « voir » et « visée » en une formule assez ample dans l'optique d'atteindre ainsi en un terme universel tout accès à l'étant et à l'être. Ce terme, nous l'avons plusieurs fois entendu, il s'agit de *l'entendre*. Et le développement de l'entendre se nomme en langage heideggérien l'explicitation. En cette explicitation, « *l'entendre fait sien ce qu'il entend en entendant.* »<sup>279</sup>

Pour Heidegger, l'œil ne se réduit pas à la rétine, à un organe enregistreur. L'œil ne voit pas seulement, il cherche et dépiste des possibilités ; ce qu'on appelle « chercher du regard ». Et puis, « l'œil écoute ». Dire que « l'œil écoute », cela ne signifie nullement que l'œil posséderait des oreilles pour capter les sons émis par l'être, mais au contraire que l'œil prête son attention à l'être ou il suit l'être comme un aveugle se laisserait « conduire » par son guide. Mieux encore l'œil est aux aguets ou au poste de guet de l'être. Ainsi la visée de l'être ne consiste pas à tirer ou à décocher des flèches en direction de l'être comme le ferait l'archer pour l'abattre, mais plutôt à prêter une attention bienveillante en direction du lieu de la venue

---

<sup>279</sup> HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 194.

de l'être. C'est aussi suivre attentivement l'être du regard sans jamais le quitter comme le berger veille soigneusement sur son troupeau.

Dorénavant, le regard de l'homme doit être *re-dirigé* et *re-fixé* sur l'être comme les sentinelles gardent la ville contre toutes les forces ennemis pouvant surgir à tout instant. En procédant de la sorte, l'homme retourne à l'essentiel, à son fondement origininaire qu'il avait délaissé pendant longtemps. Ce retour est le signe de la réplique à la revendication, à l'appel appelant de l'être : l'homme ne vit plus dans l'asservissement de la publicité et sous la dictature du *On*, mais dans la proximité du plus proche. Le lointain se fait proche pour que le proche vive à jamais dans le lointain comme par le passé.

Le passé immémorial n'est plus souvenir, le passé est passé dans le présent pour que l'avenir au sens ontologique soit surgissement de l'évènement de l'être qui semble-t-il s'est « bloqué en métaphase II », pour emprunter l'expression à la biologie génétique. Le catalyseur devient donc le retour à l'authenticité. Par cette voie, le salut est amorcé grâce à l'écoute écoutante de la voie mystérieuse de l'être qui se donne et s'éclipse à la fois dans l'Ouvert.

### 3. La parole parlante : vérité sur l'être

Nous arrivons maintenant à la dernière marche de notre recherche et la question décisive reste pourtant celle-ci : quelle est la provenance originelle de l'être comme vérité ? Interroger en direction de l'assise racinale ou encore du lieu ontologique, c'est-à-dire le site origininaire de l'être, c'est d'abord retourner nos pas vers là où, à proprement parler, nous avons déjà séjourné. C'est indiquer à l'homme là même où il a déjà séjourné afin d'y retourner et établir sa demeure à nouveau. C'est dans le fond, une invitation non seulement à retrouver le séjour où l'être de l'homme se déploie en propre, mais aussi la contrée comme lieu de recueillement, et où la pensée devient pensée authentique et la parole devient parlante, c'est-à-dire peut devenir dicible, visible, montrable, perceptible et laisse apparaître l'être dans sa donation soustrayante ou de l'appropriation entendue au sens premier de l'*Ereignis*.

Originellement, le site (*Ort*) désigne la pointe de la lance. C'est en lui que tout vient se rejoindre. Le site recueille en soi comme au suprême et à l'extrême. Ce qui recueille, ainsi, pénètre et transite tout le reste. Comme lieu du recueil, le site ramène à soi, maintient en garde ce qu'il ramène, non pas sans doute à la façon d'une enveloppe hermétiquement close, car il

anime de transparence et de trans-sonance ce qui est recueilli, et par là seulement le libère en son être propre.

Revenons maintenant à la formule énigmatique et paradoxale selon laquelle « la parole parle » ou « la parole est parlante » pour entendre ce qu'elle dit. Comment nous tirer de ce paradoxe qui veut que ce soit le langage qui parle et non pas l'homme qui sait pourtant qu'il est le sujet de la parole et le seul parlant ? Parler qu'est-ce donc sinon une activité accomplie par l'homme ? Saisi en son sens premier, ce paradoxe dit que le parler des hommes a son fondement ultime dans le parler effectif du langage lui-même. Le parler du langage a son site dans le parlé, dans la parole dite où le parler se recueille et déploie son être essentiel, où il se trouve pour ainsi dire à l'abri puisqu'il s'y trouve accompli en tant que parler. Aux yeux de Heidegger, l'homme n'est plus cet étant qui possède le langage et la parole, mais qu'il est le « lieu » même où se dit le discours du langage. Le langage n'est plus un instrument aux mains de l'homme lequel s'enorgueillit de savoir le manier, mais par un retournement allant s'accentuant devient le vrai lieu de son séjour sur cette terre, le lieu de son existence où il habite et où se découvrent devant lui les sites au milieu desquels se déploiera son être-au-monde. Par ce retournement, le sujet parlant, c'est-à-dire l'homme ne devient ce qu'il est qu'à condition de s'assujettir au parler et le plus souvent en se faisant le simple écho de la vérité de l'être : il devient alors le « diseur » de l'être. L'homme, le « diseur », qui sait qu'il est dans l'obéissance du dire et du parler de sa langue, s'efface au profit du sujet écoutant, et enfin au profit du silence éloquent où retentit le dire authentique de la langue dont les poètes et les penseurs sont les vrais porte-parole.

Tout dire originel du langage est la projection de l'éclaircie de l'être, à la lumière de laquelle l'étant apparaît en tant que tel à l'ouvert, c'est-à-dire ayant sens et s'inscrivant dans un projet de Monde, et où s'annonce et s'énonce déjà ce en quoi il se manifeste. La lumière de l'être advient toujours dans le langage. L'être, en advenant dans le langage s'autodéploie comme vérité au sens de liberté. La liberté, comme exposition à l'état dévoilé de l'étant, est l'essence de la vérité puisque c'est elle qui, laissant l'étant lui-même se manifester en ce qu'il est, rend possible toute concordance à l'énoncé. Le langage, par l'énoncé opère la mue de l'être et le fait venir à son éclaircie. La parole montre et laisse venir l'être en tant qu'être. Le voile de l'être se lève avec le langage comme l'époux enlève le voile de l'épouse lors de la cérémonie d'échange de consentement d'une noce. Le langage dévoile l'être de son séjour retiré à l'image de la tornade qui arrache les toitures des maisons pour exposer ceux qui l'habitent à la merci de la pluie. Nous pouvons donc affirmer que le langage est pure donation

de l'être dans la mesure où il " dessine le visage de l'être", c'est-à-dire donne un visage à l'être. Quel est ce visage ? Un visage semblable à l'éclair, c'est-à-dire l'être se déploie en même temps qu'il se retire. Dans ce déploiement-retirant, l'être ne laisse pas des traces de lui-même comme un cyclomoteur laisserait les marques de son passage sur le bord de la mer. Au contraire, l'être est à la fois donation et retraitement, Ouverture et Pli, décèlement et cèlement : il est donc de l'ordre de l'illumination soustrayante, c'est-à-dire renvoie à la figure de l'absent et d'une certaine manière en assure la présence. Au fond, l'être ne se laisse pas saisir comme un étant étendu ici et là.

L'étant éclôt et s'illumine dans la parole qui le nomme. Le langage ménage donc l'accès de l'étant comme tel et nous ouvre tous les chemins du Monde que nous ne pourrons parcourir qu'en cheminant selon les voies qu'il a prétracées. Plus clairement dit, le langage offre au Dasein la possibilité de se tenir dans l'ouverture de l'étant. C'est ainsi que le langage fait surgir le lieu manifeste de l'éclosion d'un Monde ou plutôt du monde de l'être. Là seulement où il y a langage, écrit Heidegger justement dans sa méditation sur Hölderlin, « il y a un Monde ». Il ajoute aussitôt que là seulement où il y a langage, il y a Histoire. Ce qui revient à dire que le monde se forme et s'historialise à travers le dire originel qui n'est rien d'autre que la parole du poète. D'essence poétique comme l'œuvre d'art, cette parole conte la légende ou la fable de l'éclosion de l'étant et partant est fondatrice de l'être en sa vérité, c'est-à-dire dans toute la force de son éclatement lumineux.

La parole qui parle ou la parole parlante possède donc la lumière éclairante et elle a le pouvoir de porter jusqu'à ce qui demeure éloigné, c'est-à-dire l'être, dans la proximité du plus proche. Elle fait luire la lumière nécessaire à l'épiphanie de l'être, c'est-à-dire à la monstration de l'être en tant qu'être. Cette lumière fait donc éclore l'être de son lieu de retrait. Ainsi, l'être vient au jour par la lumière éclairante de la parole. N'est-ce pas là une manière de redécouvrir la vérité de la parole sacrée pour laquelle au commencement de toute chose il y a le Verbe ?

Notre réflexion sur la parole parlante nous a conduit jusqu'à la provenance originelle de l'être, ce lieu où l'être humain a site et ne demande rien d'autre chose que l'écoute de l'être. C'est pourquoi nous devons impérativement retourner là où nous avons déjà proprement séjourné, c'est-à-dire dans le logos comme l'avaient si bien compris les penseurs et les poètes – chargés de veiller sur « le temple de l'être » qu'est le langage – pour que l'épiphanie de l'être ait lieu au lieu originaire de son autodéploiement : le logos. Le logos comme tel est la parole qui dit et cette parole est disante ou parlante à travers le langage. La

langue sera donc chez Heidegger, l'être lui-même lorsqu'il parle à l'homme doté de la parole comme un legs qu'il reçoit. Ce qui veut dire que c'est la langue qui parle et non pas l'homme qui parle. La parole humaine de ce point de vue est toujours seconde. Telle est la pensée de l'être que Martin Heidegger entend promouvoir : être « ontologie » au sens où elle est la manière de donner la parole à l'être et de recueillir son dire.

Le dire originaire comme dire de l'être s'exprime dans le langage. Mais, le langage dans son essence grecque signifie rassembler ce qui est présent et le laisser posé là, étalé devant la pensée en présence. Ainsi, le logos va appeler au rassemblement originel et au recueillement dans l'entente avec ce qui se donne dans la présence. Sans cette entente et ce recueillement, il n'y aurait ni pensée ni langage, plus encore l'homme ne serait pas celui qu'il est : l'étant en entente avec le logos de l'être.<sup>280</sup> Le logos, étant à la fois ce qui met à l'abri l'être de l'étant et ce qui se laisse se déployer dans la présence, dit en son essence la même chose que l'expression grecque *Alèthéia* qui signifie vérité et éclosion de l'être. La vérité de l'être est donc autodéploiement de l'être. Et c'est pourquoi Heidegger préfère traduire « il y a » l'être par *Es gibt* (il donne). Tout dévoilement vient de ce qui est libre, va à ce qui est libre et conduit vers ce qui est libre. La liberté est ce qui cache en éclairant et fait apparaître le voile comme ce qui cache ; elle est le domaine du destin qui chaque fois met en chemin un dévoilement.

Pensée et langage sont intrinsèquement liés. Le langage est la médiation de la pensée. La médiation est le lieu de la prise de conscience et de la formation de soi. Une pensée inexprimée est une pensée indéterminée, c'est-à-dire une absence de pensée. Lorsque le langage cède le pas au silence avec Heidegger, ne sommes-nous pas en droit de dire que l'Homme de la Forêt-Noire ne pense plus ? Le langage serait-il alors uniquement un outil de communication ? Le silence n'est-il pas une forme du langage ? Le mutisme de Martin Heidegger est un silence recueillant pour entendre la voix de l'être mais ce silence ne laisse pas entendre d'autres choses, c'est-à-dire le bruit autour de nous ? Dans le brouhaha, la voix qui s'entend n'est pas forcément celle de l'être. Ainsi, l'écoute écoutante peut conduire à entendre quelque chose d'autre que l'être. Il nous faut beaucoup de sérénité pour demeurer dans cette attitude de recueillement car le monde offre de nombreuses distractions de nos jours avec le règne de l'étant qui provient de la pensée technique (Internet, ipad, Smartphone, Tablette...)

---

<sup>280</sup> Cf. HEIDEGGER (M.), *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 91 et p. 179.

Avant que notre méditation ne prenne fin, disons que le tournant est lié au dépassement de la métaphysique. Heidegger nous engage, à partir du tournant, que l'homme dans son essence ne peut être celui qu'il est, ce diseur de tout étant que parce qu'il se teint et agit au sein du logos, au centre de ce rassemblement de la pensée fidèle qui est « *le recueillement même de la recollection de l'être* »<sup>281</sup>.

« *Si l'homme doit un jour parvenir à la proximité de l'être*, écrivit Heidegger à Jean Beaufret, *il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom* »<sup>282</sup> avant de proférer la moindre parole, il lui faut d'abord à nouveau se laisser interpellé par l'être au risque de n'avoir que peu de chose à répliquer. Alors lui seront restitués, dans l'usage parcimonieux de la parole, la richesse inestimable de son essence et l'abri où il puisse établir son séjour sur cette terre.

S'il est vrai que tout dit appauvrit et travestit et que toute parole dicible reçoit sa signification de l'indicible, alors nous en arrivons avec Heidegger, à la conclusion paradoxale suivante : le dire qui recèle la pensée la plus profonde est un dire dans le non-dit, dans l'inédit, un « *Er-schweigen* » selon une expression intraduisible, mais qui peut prendre sens si l'on se rappelle que l'essence du langage est fondée, derrière analyse, dans le recueillement et l'accueil silencieux du Dict (*Sage*) de l'être. Le silence, rappelons-le, loin d'être le signe d'une impuissance de parole demeure le pouvoir éminent du dire authentique : plutôt que prendre soi-même la parole, s'en emparer pour la manipuler à sa guise, le penseur est invité à laisser en lui le dire de la langue qui est sienne assurément moins qu'il n'est des siens.

Le langage est-il représentatif de ce que nous pensons ? Bien vrai que les mots sont uniquement générés par la pensée, il n'en demeure pas moins que le langage a des limites. Le langage n'est pas uniquement verbal. Il peut avoir des répercussions sur le message émis. Ainsi, une émotion que l'on souhaite dissimuler peut parfaitement être comprise par le langage du corps ou toute autre forme de communication non verbale par exemple. Freud nous rappelle également le concept du lapsus, un mot émis de manière inconsciente, qui peut trahir quelque chose que l'on a pensé mais que l'on ne voulait pas communiquer. De plus, on peut parfois passer à côté de la signification exacte d'un mot, et ainsi, ne pas faire passer le message de la manière désirée. Le mot n'est pas un accès à la chose fait remarquer Bergson. Le mot est un obstacle entre nous et la chose car il lui donne un nom commun qui lui fait perdre sa particularité. Les mots cachent nos idées. Que devons-nous faire alors ?

<sup>281</sup> HEIDEGGER (M.), *Introduction à la métaphysique*, op.cit., p.177.

<sup>282</sup> HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op.cit., pp. 42-43.

## CONCLUSION GENERALE

Etant parvenu à la fin de notre itinéraire, nous jugeons que le temps est venu de prendre la mesure du chemin parcouru. Nous disons que Martin Heidegger veut tout réduire à l'être et il a entrepris de relire presque tous les philosophes, et de reprendre, à nouveau, l'histoire de la philosophie sous l'angle de l'ontologie fondamentale dessinée dans *Être et Temps* qui jette, selon lui, un nouvel éclairage critique sur la métaphysique, qu'il ne cesse de penser jusque dans ses conséquences ultimes, contribuant ainsi à son écroulement. Conduit par la pensée de l'être, Heidegger montre, en interrogeant l'interrogation philosophique elle-même, que l'histoire de la philosophie, n'est depuis son point de départ platonicien, que l'histoire d'une longue errance, l'histoire de l'oubli lui-même oublié de l'être.

Cette histoire de l'oubli de l'être a conduit Heidegger à une profonde méditation sur l'histoire en elle-même. « *L'Historie (la connaissance historique) se fonde sur la Geschicht (l'être historique du Dasein) de telle sorte qu'elle a pour tâche dernière l'appropriation de son fondement, l'appropriation de son histoire, de lui-même, par le Dasein.* »<sup>283</sup> Avec l'histoire et son tournant, Heidegger, à cette étape, cherche à dépasser la problématique classique et à rompre avec les philosophies de l'histoire sans tomber dans la pensée mythique. Il abandonne le travail d'explicitation des fondements de l'histoire, à travers l'historialité du Dasein, poursuivi dans *Être et Temps*, pour une histoire qui sera perçue dorénavant dans la perspective du déploiement de l'être lui-même. Ce transfert complexe, aboutira ultimement à l'introduction du concept le plus difficile qui domine la pensée du dernier Heidegger, celui d'*Ereignis* traduit soit comme « événement » ou « appropriation », mais dont l'ambition est de faire signe vers le mystère du « Il y a », du *Es Gibt*, ou de « Ce qui se donne » qu'il s'agit de penser en deçà de l'« être ».

Le concept d'*Ereignis* qui désigne la coappartenance réciproque de l'homme et de l'être, fait partie du recours stratégique à un autre langage, dégagé de celui de la tradition. Ce langage nouveau évacue d'emblée l'histoire métaphysique : dans l'*Ereignis* l'homme et l'être perdent leurs définitions métaphysiques.

Pour tendre vers l'être et sa vérité, Heidegger va creuser tous les grands problèmes philosophiques de l'histoire de la philosophie et de la pensée occidentale dans son ensemble (l'art, la vérité, la liberté, la mort, le temps), depuis les présocratiques, sous l'égide de la question de l'être, et à partir d'une « nouvelle compréhension de la vérité », non plus

<sup>283</sup> DUBOIS (C.), *Heidegger : Introduction à une lecture*, op. cit., p. 194.

entendue comme *adæquatio* (entre réel et esprit, ou, en termes modernes, sujet et objet), mais comme *Alèthéia* (le non-voilé), comme dé-voilement, surgissement, jaillissement de l'être, qui se tient en retrait, ressource infinie de possibles.

Ebranlant toutes nos certitudes, Heidegger nous rappelle que la pensée n'est pas un savoir, mais qu'elle est chemin et écoute, chemin en direction de l'être comme tel et écoute de la voix silencieuse du monde. Cette pensée nous transporte dans un domaine inexploré jusqu'alors mais où nous avons notre séjour, celui où se joue la parution même des choses et du monde, celui de l'avènement de la vérité de l'être (comme *Alèthéia* ou *Ereignis*).

Dans le philosophe heideggérien, l'alliance entre la pensée de l'être et le dire du langage s'est approfondie et s'est raffermie, si bien que l'ontologie heideggérienne est ce que le mot lui enjoint d'être : l'effort pour faire dire à l'être son propre dict, cette dimension où le dire de l'être et l'être du langage (*le dict*) se conjuguent en une nouvelle mythologie<sup>284</sup>.

La grandeur du projet heideggérien séduit de prime à bord. Il répète inlassablement que la philosophie doit s'interroger sur l'être, l'étudier en lui-même et pour lui-même, chercher à la dévoiler, à en découvrir l'essence, à en saisir le sens, à s'emparer sa vérité. C'est la dignité de l'être autant que celle de l'homme qui l'exige, que le salut de l'humanité en dépend. Mais la mystique heideggérienne de l'être présente quelque exagération néfaste et comme telle intolérable dans l'exigence d'une étude de l'être en lui-même et pour lui-même. En exposant sa conception de la philosophie de l'être, Heidegger ne parle pas directement de l'être. Cette attitude ne révèle-t-elle pas le caractère outrancier de l'exigence de sa question de l'être ? En vérité, pour Lévinas, si l'œuvre de Martin Heidegger est moins convaincante après *Sein und Zeit*, c'est en raison du fait que la question de l'altérité n'a plus été explicitement abordée par le penseur de Messkirch. Toute sa pensée semble tourner autour de « la pureté de l'être », laquelle constitue aux yeux de Lévinas une idéologie de la pureté raciale, comme le souligne, insidieusement, le philosophe sénégalais Emmanuel Faye, pour qui, selon Heidegger « *le principe de l'institution d'une sélection raciale est métaphysiquement nécessaire.* »<sup>285</sup> Dit autrement, à l'arrière fond de l'idée de la pureté de l'être développée par Heidegger se cache une pureté raciale, celle de l'homme Allemand. La race allemande se présenterait comme la race supérieure, celle à qui revient de conduire le destin de l'humanité après les Grecs qui ont reçu l'intuition de la question de l'être.

<sup>284</sup> Cf. L'entretien avec le philosophe japonais Tezuka in *Acheminement vers la parole*, op. cit., pp. 91-92 et *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 31.

<sup>285</sup> FAYE (E.), *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 395.

Heidegger a le mérite de prétendre réveiller la question de l'être mais sa vue de l'histoire de la philosophie occidentale est gravement lacunaire et par conséquent inexacte<sup>286</sup>. Heidegger n'a pas suffisamment lu et médité le docteur angélique saint Thomas d'Aquin comme Nietzsche. Saint Thomas est le premier à distinguer l'*esse* et l'*essentia* en affirmant une différence entre l'un et l'autre dans tous les étants (entia) contingents en passant par Thomas Sutton (fin XII<sup>ème</sup> siècle), Bernard d'Auvergne (début XVI<sup>ème</sup> siècle) et Dominique Banez (XVI<sup>ème</sup> siècle)<sup>287</sup> ainsi que Jacques Maritain, Bernard Rioux et Mieczysław Albert Krapiec. Tous estiment que l'*esse* n'est point à identifier à l'*idée*.

L'idée d'ontologie fondamentale comme pensée du Dasein fait également l'objet de stigmatisation de Heidegger par Emmanuel Lévinas. L'intuition de fonder une ontologie a amené l'auteur de *Sein und Zeit* à décrire l'homme dans un rapport au monde. En exaltant les rapports pré-techniques de l'homme avec la nature, Heidegger aurait conduit l'ontologie, selon Lévinas, à devenir une ontologie de la nature, puissance impersonnelle et sans visage, matrice des êtres particuliers subordonnant le rapport à autrui à la relation avec l'être en général menant fatallement à la tyrannie. Plus obsédante et pourtant moins justifiée, sur le plan de l'analyse du *Dasein*, apparaît la revendication éthique à travers l'ineffabilité du visage d'autrui, de celui qu'il présente comme infiniment autre, que Lévinas reproche à Heidegger de n'avoir pas perçue. Quant à Paul Ricœur, il s'appuie sur la pensée de Spinoza selon laquelle « *L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie* »<sup>288</sup> pour affirmer que la philosophie est une méditation de la vie et non de la mort et que Heidegger se serait trompé en plaçant le Dasein dans une projection déterminée par l'horizon de la finitude (le Dasein est un être-pour-la-mort).

En vérité, le projet de Heidegger qui consistait à s'en tenir à l'être comme principe qui comprend tout aboutit d'une part à une impasse et à débouché d'autre part dans la réalité sur rien. Devant ce rien, Etienne Gilson écrit : « *Heidegger se tait sur l'être* »<sup>289</sup>.

La question de l'être que nous avons esquissée n'est pas sans enjeu pour cette étude. De nombreuses interrogations émanent de la rédaction de ce travail comme perspective de recherche ultérieure, à savoir devons-nous retourner à une véritable métaphysique qui ne soit oubliée de l'être ? De nos jours, l'heure est-il au grand système métaphysique ? Quel est le rapport de l'homme à la technologie ? Devons-nous renoncer à humaniser la technologie ?

<sup>286</sup> GILSON (E.), *Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 371.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>288</sup> SPINOZA (B.), *Ethique*, proposition LXVII, Paris, Folio, 1994.

<sup>289</sup> GILSON (E.), *Être et l'essence*, *op.cit.*, p. 375.

Comment penser autrement le rapport de l'homme à la technique ? L'appauvrissement du langage n'est-il pas le signe d'un retour au langage ? L'appauvrissement du langage aurait-il un lien avec l'appauvrissement de la pensée ? La philosophie doit-elle demeurée toujours attentive au langage ? Quelle est la place du langage dans les neurosciences ?

Comme objectif, notre étude vise à montrer que l'oubli grandissant de l'être, tout comme la technique planétaire qui le couronne, est un passage obligé pour retrouver l'être. Dans cette quête de l'être, nous avons montré également qu'il existe un lien inextricable, un entrelacement entre l'être et le langage. Dans cet entrelacs, le langage est apparu comme la demeure de l'être. Si le langage est la demeure de l'être alors la philosophie doit être attentive au langage. Mieux, le langage comme instrument de communication et de formation d'un monde nécessite une vigilance de la part de l'homme. Que constatons de nos jours ? Le langage n'a-t-il pas évolué avec la technologie et son empreinte sur l'homme ? Comment se présente le langage aujourd'hui au regard des Technologies de l'Information et de la Communication (TIC) ?

Notre époque, tournée vers la technologie se caractérise par un appauvrissement du langage au point où le philosophe belge Gilbert Hottois parle d'une inflation du langage dans la philosophie contemporaine<sup>290</sup>. Cette inflation est associée à un confinement de la pensée. Gilbert Hottois situent les causes de cette inflation à deux niveaux. Dans un premier temps, l'inflation proviendrait de l'effet de la mainmise de la science positive sur la référence extralinguistique. Dans un second temps, Gilbert Hottois soutient que l'inflation serait une réaction complexe à la technoscience contemporaine. Cette inflation n'est pas sans conséquence sur l'existence humaine.

Dans cette optique, l'avènement du service de messagerie SMS, plus connu sous le sigle SMS (Short Message Service) ou les noms de texto ou de « mini message » qui permet de transmettre de courts messages textuels via les téléphones portables, les tablettes et le service Internet impacte négativement le langage tant oral qu'écrit de la jeunesse. De nos jours, de nombreuses fautes d'orthographe et de syntaxe jonchent les copies des élèves et des étudiants en raison du jargon argotique qui s'est développé. La menace dont le langage fait l'objet aujourd'hui n'est-elle pas une interpellation à retourner au langage originelle ? Par originelle, nous entendons un langage dépourvu d'artifice. Avec l'avènement de la technique planétaire, comment pouvons-nous y parvenir ?

---

<sup>290</sup> Cf. HOTTOIS (G.), *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine ; causes, formes et limites*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2011.

## BIBLIOGRAPHIE

### A. Ouvrages de Martin HEIDEGGER :

*Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse De Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953, 308 p.

*Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, 359 p.

*Qu'appelle-t-on penser ?, trad. Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, PUF, 1959, 262 p.*

*Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 2011, 461 p.

*Le Principe de raison*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1962, 280 p.

*Questions III et Questions IV*, trad. Jean Beaufret, François Fédier, Paris, Gallimard, 1966/1976, 488 p.

*Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967, 226 p.

*Questions I et Questions II*, trad. Kostas Axelos, Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1968, 582 p.

*Qu'est-ce qu'une chose ?, trad. Jacques Taminiaux et Jean Reboul, Paris, Gallimard, 1971, 254 p.*

*Nietzsche*, trad. Pierre Klossowski, Tome I, Paris, Gallimard, 1971, 512 p.

*Nietzsche*, trad. Pierre Klossowski, Tome II, Paris, Gallimard, 1971, 408 p.

*Approche de Hölderlin*, trad. Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier, Jacques Launay, Paris, Gallimard, 1973, 254 p.

*Acheminement vers la parole*, trad. Jean Lauxerois, Wolfgang Brokmeier, François Février, Paris, Gallimard, 1976, 260 p.

*Interprétation phénoménologique de la Critique de la Raison pure de Kant*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1982, 400 p.

*La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1984, 248 p.

*Concepts fondamentaux*, trad. Pascal David, Paris, Gallimard, 1985, 168 p.

*Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985, 424 p.

*Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, 589 p.

*De l'essence de la liberté humaine*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1987, 296 p.

*Les hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin*, trad. Julien Hervier et François Février, Paris, Gallimard, 1988, 285 p.

*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, trad. Daniel Paris, Paris, Gallimard, 1992, 552 p.

*De l'essence de la liberté humaine*, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2001, 296 p.

*Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2003, 384 p.

*Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad. Adeline Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005, 208 p.

*Grammaire et étymologie du mot « être »*. Trad. Pascal David, Paris, Seuil, 2005, 102 p.

*La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, trad. F. Bernard, Paris, Gallimard, 2008, 224 p.

*Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2009, 432 p.

*Correspondance avec Ernst Jünger*, trad. Julien Hervier, Paris, Ch. Bourgois, 2010, 165 p.

*Parménide*, trad. Thomas Piel, Paris, Gallimard, 2011, 288 p.

Textes contenus dans l'édition complète *Gesamtausgabe*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, depuis 1975.

## **B. Ouvrages sur Martin HEIDEGGER**

ALLEMANN (B.), *Hölderlin et Heidegger*, trad. François Fédier, Paris, PUF, 1987, 288 p.

BEAUFRET (J.), *Dialogue avec Heidegger - tome 3. Approche de Heidegger*, Editions De Minuit, 1974, 237 p.

BEAUFRET (J.), *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986, 184 p.

BIRAUT (H.), *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, 628 p.

BLANQUET (E.), *Apprendre à philosopher avec Heidegger*, Paris, Ellipses, 2012, 252 p.

BOUTOT (A.), *Heidegger*, Paris, PUF, 1991, 127 p.

BOUTOT (A.), *Heidegger et Platon, le problème du nihilisme*, Paris, PUF, 1987, 350 p.

CORVEZ (M.), *La philosophie de Heidegger*, Paris, PUF, 1961, 136 p.

DUBOIS (C.), *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Seuil, 2000, 363 p.

DULAU (P.), *Heidegger. Pas à Pas*, Paris, Ellipses, 200, 251 p.

FAYE (E.), *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005, 567 p.

GADAMER (H.-G.), *Les chemins de Heidegger*, trad. F. Grondin, Paris, Vrin, 2002, 290 p.

GRONDIN (J.), *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, 288 p.

GRONDIN (J.), *Le tournant dans la pensée de Heidegger*, Paris, PUF, 1987, 136 p.

HAAR (M.), *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, J. Million, 1990, 254 p.

JARAN (F.), *Heidegger inédit 1929-1930 L'inachevable Être et Temps*, Paris, Vrin, 2012, 177 p.

KEARNEY (R.) et O'LEARY (J-S.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, PUF, 2009, 384 p.

KELKEL (A-L.), *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980, 635 p.

LACOSTE (J.), *La philosophie de l'art*, Paris, PUF, 2010, 128 p.

LEVINAS (E.), *Ethique et infini*, Barcelone, Livre de poche, 2012, 120 p.

LEVINAS (E.), *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2002, 173 p.

LEVINAS (E.), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1974, 238 p.

LEVINAS (E.), *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1968, 284 p.

LOPEZ (F.-D.- L.), *Abécédaire de Martin Heidegger*. Belgique, Sils Maria, 2008, 218 p.

MATTEI (J.-F.), *Heidegger et Hölderlin : Le Quadriparti*, Paris, PUF, 2001, 288 p.

MERLAU-PONTY (M.), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, 531 p.

PÖGGELE (O.), *La pensée de Heidegger : un chemin vers l'être*, trad. Michel Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, 407 p.

SCHERER (R.) et KELKEL (A.-L.), *Heidegger*, Paris, Seghers, 1973, 289 p.

TROTIGNON (P.), *Heidegger, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1965, 124 p.

VAYSSE, (J.-M.). *Le vocabulaire de Heidegger*. Paris, Edition Marketing, 2000, 63 p.

WAELHENS (A.-D), *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, 1953, 160 p.

WAELHENS (A.-D.), *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, 1971, 230 p.

WAHL (J.), *La Pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*, Paris, Sedes, 1952, 129 p.

ZARADER (M.), *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 2000, 320 p.

### **C. Autres ouvrages**

ANDIA (Y.-D.), *Présence et Eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Septentrion, 1975, 302 p.

ARISTOTE, *Organon I-II*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2000, 153 p.

ARISTOTE, *Métaphysique*, tome 1, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2000, 310 p.

BENVENISTE (E.), *Problème de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, 357 p.

BERGSON (H.), *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, PUF, 2012, 201 p.

BERLEY (G.), *Principes de la connaissance humaine*, Trad. Dominique Berlioz, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, 637 p.

CASSIRER (E.), *Le sens commun. Essai sur l'homme*, trad. Robert Massa, Paris, Minuit, 1975, 336 p.

DESCARTES (R.), *Les principes philosophiques*, Paris, Flammarion, 2009, 884 p.

DESCARTES (R.), *Discours de la méthode suivi des méditations*, Paris, Ed. 10/18, Bibliothèque, 2002, 313 p.

DESCARTES (R.), *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 1997, 160 p.

GADAMER (H.-G.), *Vérité et Méthode*, trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, 524 p.

GILSON (E.), *L'être et l'esse*, Paris, Vrin, 1994, 380 p.

HUMBOLDT (W.), *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, tr. Denis Thouard, Paris, Seuil, 2000, 204 p.

HUSSERL (E.), *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, 616 p.

HUSSERL (E.), *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. Marc de Launay, Paris, PUF, 2003, 86 p.

KANT (E.), *Critique de la Raison pure*, Paris, PUF, 2012, 640 p.

KIERKEGAARD (S.), *Les miettes philosophiques*, trad. Paul-Henri Tisseau, Paris, Du livre français, 1947, 237 p.

LEDOUX (M.), *Corps et création*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, 216 p.

MERLEAU-PONTY (M.), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, 214 p.

NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maurice Betz, Paris, Gallimard, 1963, 445 p.

NIETZSCHE (F.), *La volonté de puissance*, trad. Henri Albert, Paris, Librairie Générale Française, 1991, 604 p.

NIETZSCHE (F.), *Par delà le bien et le mal*, trad. Henri Albert, Paris, Le livre de poche, 1991, 413 p.

PARRAIN (B.), *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, 1972, 256 p.

PARMENIDE, *Sur la nature ou sur l'être*, Paris, Seuil, 1998, 317 p.

PLATON, *Œuvres complètes*, tome I et II, trad. Léon Robin et Joseph Moreau, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, 1452 p.

RICHARDSON (W.), *Through Phenomenology to Thought*, New York, Fordham University Press, 2003, 778 p.

RIMBAUD (A.), *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2010, 422 p.

SARTRE (J.-P.), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1960, 141 p.

SAUSSURE (F.), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995, 520 p.

SCHAKESPEARE (W.), *Hamlet : le Roi Lear*, Paris, Gallimard, 1978, 405 p.

SCHENELL (A.) *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010, 192 p.

SPINOZA (B), *Ethique*, Paris, Folio, 1994, 398 p.

SPINOZA (B), *Traité théologico-politique*. trad. et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF, 1999, 862 p.

WAHL (J.), *Les philosophies de l'existence*, Paris, A colin, 1959, 124 p.

WITTGENSTEIN (L.), *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1983, 364 p.

#### **D. Revues et Articles**

BIRAUT Henri, « *Existence et vérité d'après Heidegger* », in *Phénoménologie, Existence, Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Mai-Juin 1951, pp. 35-87.

GREISCH (J.), « De la logique philosophique à l'essence du langage : révolution copernicienne de Heidegger » in *Revue Philosophique consacrée à Heidegger*, numéro 69 03/2001, Editions de Minuit, pp. 72-86.

GRODIN (J.), « Pourquoi réveiller la question de l'être ? » in *L'éénigme de l'être chez Heidegger*, Paris, PUF, collection « Débats », 2004, pp.1-17.

Lettre de Martin HEIDEGGER du 04 décembre 1937, in *Bulletin de la société française de philosophie*, Tome 37, p. 193.

## Table des matières

<b>DEDICACE .....</b>	<b>p.i</b>
<b>REMERCIEMENTS .....</b>	<b>p.ii</b>
<b>INTRODUCTION GENERALE.....</b>	<b>p.1</b>

### **PREMIERE PARTIE : LE REVEIL DE LA QUESTION**

<b>DE L'ETRE .....</b>	<b>p.16.</b>
<b>Introduction partielle .....</b>	<b>p.17.</b>
<b>Chapitre premier : La métaphysique en tant que oubli de l'être.....</b>	<b>p.18.</b>
1. Les Grecs.....	p.18.
2. Les Romains.....	p.22.
3. Les Temps modernes.....	p.23.
<b>Chapitre II : Le retour aux Grecs.....</b>	<b>p.29.</b>
1. Le dialogue avec Anaximandre.....	p.30.
2. Le dialogue avec Héraclite.....	p.32.
3. Le dialogue avec Parménide .....	p.33.
<b>Chapitre III : L'être comme fondement de la vérité.....</b>	<b>p.37.</b>
1. Le concept de vérité selon l'héritage métaphysique .....	p.37.
2. Une nouvelle essence de la vérité .....	p.41.
3. Penser l'être : c'est penser un dieu qui soit encore divin .....	p.44.
<b>Conclusion partielle .....</b>	<b>p.48.</b>

### **DEUXIEME PARTIE : L'ETRE ET SON RAPPORT ORIGINEL**

<b>A L'ESSENCE DE L'HOMME .....</b>	<b>p.49.</b>
<b>Introduction partielle .....</b>	<b>p.50.</b>
<b>Chapitre premier : L'être et la question de l'authenticité.....</b>	<b>p.51.</b>
1. L'authenticité et l'inauthenticité .....	p.52.
2. La pensée technique ou inauthentique .....	p.53.
3. La pensée authentique .....	p.59.

<b>Chapitre II : L'ek-sistence comme essence de l'homme .....</b>	<b>p.61.</b>
1. Le concept d'ek-sistence .....	p.61.
2. L'ek-sistence inauthentique .....	p.67.
3. L'ék-sistence authentique.....	p.70.
<b>Chapitre III : La réplique de l'appel de l'être .....</b>	<b>p.76.</b>
1. Le sens de « appeler » .....	p.76.
2. L'écoute de l'être .....	p.78.
3. Le destin destinal de l'homme .....	p.81.
<b>Conclusion partielle.....</b>	<b>p.83.</b>
<b>TROISIEME PARTIE : L'ETRE ET SA VENUE AU JOUR.....</b>	<b>p.84.</b>
<b>Introduction partielle .....</b>	<b>p.85.</b>
<b>Chapitre premier : L'éclaircie de l'être .....</b>	<b>p.86.</b>
1. Le séjour ou l'habiter .....	p.86.
2. Les poètes.....	p.89.
3. Les penseurs .....	p.92.
<b>Chapitre II : La Topologie de l'être.....</b>	<b>p.93.</b>
1. Le concept de <i>topos</i> .....	p.94.
2. La temporellité de l'être .....	p.95.
3. Le Dict original .....	p.97.
<b>Chapitre III : Le langage comme lieu de révélabilité de l'être .....</b>	<b>p.100.</b>
1. L'entrelacement entre l'être et le langage .....	p.101.
2. L'homme comme « diseur de l'être » .....	p.108.
3. La parole parlante : vérité sur l'être .....	p.112.
<b>Conclusion partielle.....</b>	<b>p.116.</b>
<b>CONCLUSION GENERALE.....</b>	<b>p.117.</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>p.121.</b>
<b>Table des matières .....</b>	<b>p.129.</b>