

## Heidegger et la négativité : un examen d' « Être et temps »

O. Huot-Beaulieu

En jetant un rapide coup d'œil à la table des matières d'*Être et temps* et en prenant la mesure de l'espace prépondérant qu'y occupe un ensemble de concepts à forte teneur négative, il serait aisé de croire que l'œuvre maîtresse de Heidegger aurait tout aussi bien pu s'intituler « Traité de la négativité ». L'oubli, le voilement, la destruction, la déchéance, l'angoisse, la mort, l'être-en-dette : voilà autant de thèmes qui nous laissent croire que la question de l'être est indéniablement liée à celle du négatif. Qu'en est-il de la négativité dans *Être et temps* ? C'est la question à laquelle nous tenterons de répondre dans le cadre de cet article. Pour ce faire, nous effectuerons un bref survol des positions Brentanienne et husserlienne quant à l'origine de la négation. Nous verrons ensuite en quoi Heidegger, dans le contexte de son analytique existentielle, situe le problème de la négativité sur un tout autre terrain. Ce faisant, nous recenserons les trois principales formes de négativité à lesquelles nous avons affaire dans *Être et temps*, soit celle de la méthode partiellement privative de la phénoménologie, celle du voilement constitutif du Dasein et celle de sa finitude. Nous aurons enfin l'occasion de constater que les réflexions que Heidegger a consacrées au thème de la négativité ne sont en rien étrangères aux hésitations qui l'ont mené au tournant des années 30.

## **I - Heidegger, héritier dissident de la tradition phénoménologique**

Bien qu'*Être et temps* ait été dédié à Husserl et que le chapitre §7 de l'introduction inscrive l'œuvre sous le giron de la méthode phénoménologique, il est aujourd'hui bien connu que c'est non sans adopter une distance critique significative que Heidegger s'est approprié la maxime « Aux choses mêmes ! ». En fait, nous pourrions affirmer sans exagération qu'à l'intérieur de la tradition phénoménologique, tous ne parlent pas des mêmes « choses mêmes ». Or que Heidegger ait procédé à une réorientation de la méthode phénoménologique ne va pas sans conséquence lorsque vient le temps de déterminer chez lui la nature et le lieu d'origine de la négativité. En exposant d'abord dans leurs grandes lignes les conceptions Brentanienne et husserlienne du négatif, nous serons sans doute mieux en mesure d'estimer la part d'innovation que contient *Être et temps* en la matière.

### ***Brentano et le jugement négatif***

Qu'est-ce qui justifie d'abord un détour par Brentano qui, à proprement parler, n'est pas lui-même phénoménologue ? Il convient de mentionner en premier lieu que ce dernier figure parmi les influences déterminantes communes de Husserl, dont il a été le maître, et de Heidegger, qui ne s'est d'abord intéressé aux écrits de Husserl que pour trouver chez lui des éclaircissements aux questions d'ordre ontologique que suscitaient les interprétations Brentaniennes d'Aristote (GA 14, 93). Notre intérêt est cependant ici davantage thématique qu'historique, puisque c'est en tentant de se dégager de l'approche psychologisante de Brentano que Husserl, et avec lui Heidegger, ont développé leurs conceptions respectives de la négativité. En outre, la position de Brentano pourra par la

suite nous servir d'exemple de ce que Heidegger considère comme une compréhension « logique » de la négativité, dans la mesure où celle-ci apparaît comme ayant son origine dans le jugement d'une conscience représentante.

Dans sa *Psychologie du point de vue empirique*, Franz Brentano s'assigne la tâche d'étudier les phénomènes psychiques en général, domaine de recherche qu'il circonscrit en le dissociant d'abord de celui des phénomènes physiques. C'est principalement par leur caractère d'inexistence intentionnelle, soit de leur rapport nécessaire à quelque chose à titre d'objet, que les phénomènes psychiques se distinguent. En outre, Brentano nous informe au sujet de ces derniers qu'ils sont ou reposent tous sur des représentations, que l'étendue ne peut leur être prédiquée, qu'ils présentent un caractère unitaire, qu'ils peuvent, à titre d'objets internes, être perçus avec une évidence immédiate et enfin, que seuls ils possèdent une existence proprement effective<sup>1</sup>. Parmi les phénomènes psychiques, Brentano répertorie en un second temps trois types d'actes, qu'il différencie eu égard à la manière dont ils se rapportent intentionnellement à leur objet<sup>2</sup>. Ces actes sont la représentation, le jugement et le mouvement affectif. S'il est vrai que la conscience les exerce le plus souvent simultanément, il n'en demeure pas moins qu'il y a lieu de les classer en fonction de leur ordre naturel, suivant des critères d'indépendance relative, de simplicité et d'universalité<sup>3</sup>. À ce titre, c'est à la représentation que Brentano accorde une primauté. « Elle est en effet le plus simple des trois phénomènes, le jugement et l'amour impliquant toujours une représentation; elle est aussi le plus indépendant, puisqu'elle est le fondement des autres; et c'est pour cela qu'elle est le phénomène le plus universel.<sup>4</sup> », écrit-il. Dans la mesure où il présuppose toujours une

représentation comme l'objet au sujet duquel il se positionne et où il est entendu qu'il est fort possible de juger d'un objet sans développer à son égard de relation d'amour ou de haine, le jugement se voit attribuer le second rang. Enfin, le mouvement affectif occupe le troisième et dernier rang, puisqu'il doit non seulement être précédé d'une représentation, mais aussi d'un jugement d'existence. Aux yeux de Brentano, il faut en effet, pour qu'un objet puisse être désiré ou repoussé, qu'ait minimalement été statué s'il est ou s'il n'est pas<sup>5</sup>.

Ce survol suffira pour que nous nous consacrons maintenant à la question qui nous intéresse, soit celle du lieu d'origine de la négativité au sein de la conception brentanienne de la vie psychique. La classification que nous venons tout juste de présenter justifie que nous entamions nos investigations auprès du mode le plus original d'acte psychique connu, soit celui de la représentation. Il semble cependant qu'il faille d'emblée disqualifier ce candidat. « Nous parlons de représentation chaque fois que quelque chose nous apparaît.<sup>6</sup> », écrit Brentano. Dès lors, on voit mal à quoi pourrait correspondre une apparition négative ou en quoi il serait possible que soit représenté quelque chose qui précisément n'apparaît pas. Ainsi, la représentation arbore à chaque fois, semble-t-il, un caractère « positif » – ou plus précisément « neutre » – en cela qu'elle se donne à chaque fois dans l'intégralité et la pleine présence d'un acte immanent à la conscience. C'est plutôt du côté du jugement que Brentano, en conformité avec son interprétation d'Aristote, situe l'origine de la négation. « Par jugement, nous entendons, suivant l'usage généralement admis dans le langage philosophique, le fait de reconnaître (comme vrai) ou de rejeter (comme faux) (*Annehmen – Verwerfen*).<sup>7</sup> », avance Brentano.

Nier, c'est dans cette perspective tenir pour fautive une représentation donnée, c'est-à-dire refuser l'existence à l'objet auquel elle se rapporte. Dans *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, Brentano attribue également au Stagirite la position selon laquelle le jugement serait « le seul support de la vérité et de la fausseté<sup>8</sup> ». Bien qu'on compte plusieurs acceptions de l'être selon le vrai et le faux, Brentano insiste sur le fait que celles-ci dérivent sans exception d'une signification première et véritable qui situe l'origine de la vérité et de la fausseté dans la faculté judicative de l'entendement<sup>9</sup>. Cependant, il s'en faudrait beaucoup que Brentano soit qualifié de disciple fidèle de l'apophantique d'Aristote. S'il concède à Kant qu'« être n'est à l'évidence pas un prédicat réel<sup>10</sup> », il tire toutefois de ce constat une toute autre conclusion<sup>11</sup>. En effet, Brentano n'hésite pas à remettre en cause la conception traditionnelle du jugement selon laquelle il serait un acte de synthèse ou de prédication. Ainsi, c'est à la proposition existentielle que Brentano attribue le rôle de forme première du jugement et c'est sur la base de cette dernière qu'il entend construire et réformer l'édifice logique. C'est donc dire qu'au fondement de tout exercice complexe de jugement se trouvent deux types de propositions opposées et égales en originalité, l'une attribuant l'existence à un objet donné (« A est ») alors que l'autre la lui refuse (« A n'est pas »). Ce qui est cependant affirmé ou nié ici, ce n'est pas l'existence considérée en tant que prédicat, mais bien plutôt l'objet (A) lui-même<sup>12</sup>. Il est important de souligner qu'ainsi considéré, le jugement ne modifie en rien le contenu de la représentation préexistante à laquelle il se rattache. En tant qu'acte psychique nouveau, sa tâche se limite à superposer à ce contenu l'assentiment d'une croyance ou le rejet d'une dénégation.

Nous nous permettons de ne pas pousser plus loin nos recherches en direction du mouvement affectif négatif, dans la mesure où il a été statué qu'il présente, tout comme le jugement, un caractère dérivé par rapport à la représentation. On retrouve par ailleurs dans la conception Brentano du sentiment une polarité semblable à celle qu'il nous a été donné d'observer au cours de notre examen de la structure du jugement<sup>13</sup>. Ce qu'il y a à retenir pour nous, c'est que la négation a son origine, chez Brentano, dans un acte psychique judicatif qui se veut tout aussi originaire que son homologue positif<sup>14</sup>, mais néanmoins tout comme lui second par rapport à la représentation « positive<sup>15</sup> » qu'il présuppose.

### ***De l'origine de la négation chez Husserl***

Qu'en est-il maintenant de la négativité chez Husserl ? Tout comme Brentano, c'est dans le cadre d'une analyse du jugement que ce dernier aborde en premier lieu la question de la négativité. Les *Recherches logiques* donnent cependant à comprendre qu'il s'en faut beaucoup que Husserl s'accorde avec son maître quant au statut et au fonctionnement du jugement, positionnement critique qui va de pair avec sa refonte du problème de l'intentionnalité dans son ensemble. Husserl est en effet à la recherche d'une approche méthodique qui lui permettrait d'éviter le fâcheux dédoublement que provoque la distinction Brentano entre les phénomènes physiques et psychiques et qui, par le fait même, lui procurerait un accès direct à l'objet. Il convient pour nous d'énoncer quelques conséquences de ce nouvel élan phénoménologique eu égard au problème qui nous intéresse, soit celui du jugement et de la négation.

D'abord, Husserl se montre plus conservateur que Brentano en cela qu'il récuse en partie son projet d'une réforme de la logique en s'en tenant à la forme prédicative traditionnelle du jugement (S est P)<sup>16</sup>. C'est que Husserl refuse de comprendre le jugement comme le simple ajointement d'une croyance (*belief*) à une représentation préalable. Qualitativement distinct de la représentation, l'acte judiciaire revendique en effet une manière propre de laisser apparaître le contenu de son corrélat intentionnel, sa portée se voulant essentiellement *sémantique*. Ainsi, le chapitre §29 de la cinquième *Recherche logique* nous indique que Husserl resitue la problématique du jugement au sein de sa théorie du remplissement<sup>17</sup>, plus précisément au cœur d'une dynamique qui est celle de la question et de sa réponse. À tout acte de juger, compris en tant que proposition de sens et attente d'une décision, doit effectivement correspondre un état de chose objectif susceptible de se manifester à même une intuition légitimante<sup>18</sup>. Pour qu'une telle approche soit possible, il faut évidemment que Husserl procède à un élargissement significatif du concept traditionnel d'intuition, projet qu'il accomplit dans le cadre de sa sixième *Recherche* en développant la doctrine de l'intuition catégoriale, dont Heidegger dira plus tard qu'elle lui a donné le « sol » à partir duquel seul pouvait être posée la question de l'être (GA 15, 378, tr.466)<sup>19</sup>. La copule « *est* » du jugement apparaît ainsi comme le moment idéal<sup>20</sup>, mais néanmoins objectif et fondé, d'une synthèse qui se manifeste en tant qu'état de chose et qui, par le fait même, est susceptible d'être authentifiée ou démentie à même une intuition donatrice. Qu'en est-il dès lors du jugement négatif? Aux yeux de Husserl, celui-ci se veut la suite conséquente d'un *remplissement négatif*, « d'une déception en quelque sorte<sup>21</sup> », qui mène celui qui énonce un jugement à constater, du fait d'un *conflit* entre l'acte intentionnel et son objet, que les

choses ne correspondent pas à ce que sa visée première lui permettait d'anticiper. Le « *n'est pas* » apparaît ainsi comme une forme synthétique et catégoriale que Husserl nomme « distinction »<sup>22</sup>. Est-ce donc dire qu'à un jugement négatif répondrait également un état de chose négatif, de la même manière qu'au jugement positif correspond un état de chose « évident » ? En la matière, Husserl ne va pas aussi loin que son disciple Adolf Reinach, puisqu'il refuse de tirer une conclusion aussi radicale<sup>23</sup>. « Le conflit présuppose, en quelque sorte, un certain terrain de concordance<sup>24</sup> », écrit-il. S'il y a un sens à juger négativement d'une chose distincte, c'est toujours sur le fond d'une anticipation totale de sens qui ne peut être entièrement annihilée, mais qui se voit tout au plus modifiée localement par la négation. En d'autres mots, le « ni ceci, ni cela » est toujours déjà précédé d'une position anticipatrice et suivi d'un « mais plutôt » modifiant cette dernière en fonction des nouvelles attentes que suggère l'expérience de la déception. Bref, le jugement négatif présente en quelque sorte un caractère dérivé et partiel par rapport au tout de l'expérience positionnelle qu'il présuppose<sup>25</sup>. « Tout jugement est positionnel, et une position n'est pas un caractère du *est* qui trouverait sa contrepartie dans le *n'est pas*<sup>26</sup> », résume Husserl.

Dans les *Ideen*, Husserl précise sa pensée en faisant dériver le jugement, mais aussi toute forme d'acte thétique et propositionnel, d'une modalité doxique originaire – la croyance-mère (*Urglaube*) ou proto-doxa (*Urdoxa*) – dont le corrélat objectif est l'être du monde en général. Il nous confirme alors le caractère dérivé de la négation en affirmant qu'elle n'est pas elle-même un mode doxique, mais qu'elle se présente plutôt comme « la 'modification' de quelques 'position' (*Setzung*)<sup>27</sup> ». La proto-doxa n'est ainsi ni

affirmative ni négative, mais c'est plutôt chacune des modalités doxiques qu'elle rend possible qui se révèle susceptible d'être affectée par la négation ou l'assentiment. Ainsi, si la conscience pure « s'incline vers ce qui est affirmé » en le « soulignant d'un trait »<sup>28</sup>, elle se dirige plutôt contre la même position « en la biffant d'un trait<sup>29</sup> » lorsque qu'elle opère une négation. Dans tous les cas cependant, le trait ne produit pas originairement de nouvel objet, mais modifie simplement l'attitude à partir de laquelle la conscience se rapporte à ce qui a déjà d'abord été posé.

Il faut cependant se rapporter à *Expérience et jugement* et à *De la synthèse passive* pour voir Husserl poser la question de l'origine de la négation en des termes explicites. Adoptant une perspective génétique, il remonte alors le courant jusqu'au domaine de la perception et constate que la négation « *n'est pas au premier chef l'affaire de l'acte du jugement prédicatif, mais que dans sa forme originare elle intervient déjà dans la sphère antéprédicative de l'expérience réceptive*<sup>30</sup>. » C'est à nouveau le thème de la déception et du conflit, compris comme contre-événement du remplissement, que Husserl met de l'avant pour décrire le phénomène de la négation, à cette différence près que celui-ci est abordé dans le contexte de l'attente perceptive. La perception est alors présentée comme un « système rayonnant d'intentions expectantes actuelles et potentielles<sup>31</sup> » dont le continuum est susceptible d'être empêché ou non. Qu'advient-il lorsque celui-ci est interrompu par un conflit ? Il se produit en quelque sorte un dédoublement de la chaîne intentionnelle des perceptions. Ce qui avait d'abord été anticipé mais qui ne correspond pas à ce que la perception a nouvellement dévoilé n'est pas simplement annihilé, mais est plutôt conservé et substitué<sup>32</sup>. Les intentions déçues demeurent ainsi présentes à la

conscience, mais sur le mode d'un biffage rétrospectif ou de l'« autrement ». Parallèlement, une nouvelle série de perceptions anticipatrices, fidèle au nouveau contenu apparaissant, vient se superposer aux intentions supprimées et l'expérience perceptive peut ainsi poursuivre son déroulement. Ce qu'il y a pour nous ici à retenir, c'est qu'aussi originairement que Husserl puisse aborder la négation, celle-ci présente toujours un caractère dérivé et partiel. Cela, Husserl l'exprime très bien à la toute fin de la courte section qu'il consacre au problème de l'origine de la négation dans *Expérience et jugement* :

La négation dans son originalité présuppose ici la constitution d'objet normale et originaire que nous désignons du nom de perception normale, effectuation normale et non empêchée de l'intérêt perceptif. Il faut que cette perception soit, pour pouvoir être modifiée dans l'originalité. *La négation est une modification de conscience qui s'annonce comme telle de soi-même quant à son essence propre.* Elle est toujours un biffage partiel sur le sol d'une certitude de croyance qui se maintient par là et qui est finalement le sol de la croyance universelle au monde.<sup>33</sup>

Husserl est-il véritablement parvenu à saisir ainsi le sens originaire et profond de la négation ? Il est permis d'en douter, si l'on se fie à la réception que sa doctrine de la négativité a reçue au sein même de la tradition phénoménologique<sup>34</sup>. Le conflit, la déception, le biffage, qu'ils soient abordés sous l'angle antéprédicatif et passif de la perception ou sous l'angle actif et logique du jugement, relèvent toujours d'une modification transitoire et seconde de la conscience et non de son corrélat, toujours déjà « neutralement » préconstitué. Voilà qui suffit pour que nous soyons maintenant en mesure d'évaluer si la position heideggerienne quant à la nature et à l'origine de la négativité est fidèle à la tradition phénoménologique naissante ou si elle s'en démarque.

## **II -La négativité dans *Être et temps***

C'est dans le cours de 1925, intitulé *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (GA 20), qu'on retrouve en des termes explicites l'essentiel de la critique implicite que contient *Être et temps* à l'égard de la phénoménologie husserlienne. Husserl, en héritant à son insu d'une conception traditionnelle de la science qui n'était pas puisée originellement à même les phénomènes, aurait ainsi omis de s'enquérir de l'être de l'intentionnel et, conséquemment, du sens de l'être lui-même. La double réduction qu'il opère afin de dégager l'objet propre de la phénoménologie, soit la conscience pure et ses vécus, l'aurait mené à exclure d'emblée de son champ d'investigation le lieu à partir duquel seul la question de l'être pouvait être convenablement thématisée, soit la *quotidienneté* du Dasein. En outre, loin de consister en une simple erreur, le primat qu'accorde Husserl au théorique rationnel et à la théorie de la connaissance relèverait d'une déchéance et d'un voilement constitutifs du Dasein. Est-il dès lors possible que ces recouvrements aient barré tout accès à une forme primordiale de négativité, voire qu'ils en relèvent ?

### ***Du caractère antéthéorétique de la déception***

Cette intuition se laisse confirmer dès les tous premiers chapitres d'*Être et temps*, alors que Heidegger insiste sur l'impossibilité de rendre compte de la structure de l'être-au-monde à partir du phénomène de la connaissance. Heidegger va jusqu'à présenter l'intuitionner et la simple perception du sous-la-main – concepts sur lesquels, nous

l'avons vu, repose la compréhension husserlienne de la négativité – comme des modes dérivés d'accès à l'étant, la possibilité d'envisager quelque chose thématiquement ne pouvant être fondée que sur l'être-déjà-auprès-du-monde du Dasein<sup>35</sup>. « Pour que devienne possible le connaître en tant que détermination considérative du sous-la-main, il est préalablement besoin d'une *déficiencia* de l'avoir-affaire préoccupé avec le monde », écrit alors Heidegger. (SZ, 61) Serait-ce dire que notre rapport théorique à l'étant présupposerait une expérience négative d'un type particulier ? C'est du moins ce que confirme et précise le chapitre §16 alors que la genèse de tout rapport possible à de l'étant envisagé en tant que sous-la-main se voit associée à trois expériences de déception dont l'orientation n'est en rien thématique. Aux yeux de Heidegger, l'étant rencontré dans le monde ne se présente en effet d'abord pas comme une chose aux propriétés multiples, mais il est bien plutôt caractérisé par sa familiarité et son employabilité. Dans la mesure où il se trouve au centre de la circonspection préoccupée d'un Dasein absorbé par l'ensemble des renvois et tournures qui constituent son monde, il est dit « à-portée-de-la-main ». D'abord et le plus souvent, l'étant s'efface ainsi au sein d'un contexte instrumental non-empêché à l'intérieur duquel rien ne justifie d'emblée qu'une attitude thématique soit adoptée. Cependant, il peut se produire que l'étant ainsi rencontré ne réponde pas aux anticipations de celui qui entendait l'employer, soit qu'il soit brisé, inapproprié ou impropre (imposition - *Auffälligkeit*). L'à-portée-de-la-main peut également faire défaut alors que le besoin l'invoque (insistance - *Aufdringlichkeit*) ou au contraire, s'imposer comme un obstacle à une tâche projetée (saturation - *Aufsässigkeit*). Aux yeux de Heidegger, ce n'est que sur la base de la modification d'attitude provoquée par de tels empêchements de la préoccupation que l'étant se laisse pour la première fois

saisir selon une perspective thématique. « Les modes de l'imposition, de l'insistance et de la saturation ont pour fonction de porter au paraître dans l'étant à-portée-de-la-main le caractère de l'être-sous-la-main », écrit-il en ce sens. (SZ, 74) Or ces modes se présentent non seulement comme des expériences de déception antéprédicatives, mais de surcroît, elles se veulent antéthéorétiques. Ainsi, ce n'est qu'une fois arraché de son contexte concret d'utilisation que l'étant se laisse envisager comme une chose simplement présente, modification qui, sous sa forme la plus extrême, adopte la forme des constructions abstraites de la science moderne<sup>36</sup>. Mais dans la mesure où la *Vorhandenheit* ne nous est d'abord apparue possible qu'en tant qu'*Un-zuhandenheit*, il nous faut provisoirement conclure que la source de la négation doit être recherchée en aval de l'expérience perceptive, du moins telle que Husserl la comprend<sup>37</sup>.

Au-delà de la critique implicite que Heidegger réserve à Husserl, il convient que nous portions attention au rôle central que joue la négativité dans le contexte de la détermination ontologique de l'être-au-monde. C'est que l'expérience négative du manque et de la déception ne se limite pas à rendre possible la saisie thématique de l'étant sous-la-main; elle met également en lumière pour la première fois le phénomène du monde en tant que tel. En tant que totalité de tournure, celui-ci est en effet ordinairement dissimulé par les renvois concrets qu'il rend possible. Chez le Dasein préoccupé et circonspect, l'ontologique s'efface au profit de l'ontique. C'est pourquoi le phénomène du monde ne peut être aperçu en lui-même qu'à la suite de considérations privatives : la *non*-imposition, la *non*-insistance et la non-saturation de l'à-portée-de-la-main annoncent le *ne-pas-s'annoncer-du-monde*. Or bien qu'une telle caractérisation soit

indéniablement négative, Heidegger ne manque pas de souligner qu'elle vise « un caractère phénoménal positif de l'être de l'étant de prime abord à-portée-de-la-main ». (SZ, 75) Qu'est-ce qui justifie dans ce contexte un tel recours à la négation ? Alors qu'il s'affaire une fois de plus à mettre en lumière la spécificité du phénomène de l'être-au-monde en le distinguant de ce qu'il n'est pas, Heidegger y va d'une déclaration fort révélatrice quant au rôle que joue la négativité dans *Être et temps* et quant à la manière dont elle sera abordée. Ainsi, il écrit :

Mais, demandera-t-on, la détermination jusqu'ici proposée de cette constitution d'être ne s'enferme-t-elle pas exclusivement dans des énoncés négatifs ? Nous ne cessons d'apprendre ce que cet être-à... présumé si fondamental n'est pas. Assurément. Cependant, cette prépondérance de la caractérisation négative n'est point fortuite. Elle annonce bien plutôt elle-même la spécificité du phénomène, et par là elle est positive en un sens authentique, adéquat au phénomène lui-même. Si la mise en lumière phénoménologique de l'être-au-monde a le caractère d'un rejet des dissimulations et des recouvrements, c'est parce que ce phénomène est toujours déjà « vu » en quelque manière lui-même en tout Dasein. (SZ, 58)

On perçoit un écho significatif de ce passage dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, alors que Heidegger écrit de manière plus concise : « Tout ce qui est positif se laisse principalement mettre en lumière à partir du négatif. » (GA 24, 439) À la lecture de ces courts passages, plusieurs questions s'imposent. D'abord, de quelle nature est ce recouvrement qui tenaille le Dasein à un tel point qu'il n'a d'abord accès à lui-même que par la négative ? Ensuite, en quoi la négativité du « phénomène » dont il est question est-elle en son fond positive ? Enfin, qu'est-ce qui ici est recouvert et quelle est l'origine de cette dissimulation ? Voilà autant de questions qui justifient que nous

abordions le problème de la négativité au sein de l'œuvre maîtresse de Heidegger à partir du fil conducteur du concept de « recouvrement » (*Verdecktheit*).

### ***L'aspect privatif de la méthode phénoménologique heideggérienne***

« La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli » (SZ, 2) : c'est sur cette phrase à haute teneur négative que s'ouvre le *Hauptwerk* de Heidegger. Cet oubli est d'emblée imputé à trois préjugés tenaces selon lesquels le concept d'être serait le plus universel, se manifesterait comme la plus translucide des évidences et serait, de surcroît, indéfinissable. À cela, on peut ajouter que l'être a depuis toujours été interprété dans l'horizon de la positivité de la présence. (SZ, 25) Ces préjugés camoufleraient-ils quelque chose ? La tâche que s'assigne Heidegger dans le contexte de cette interrogation est de réactiver la question de l'être, soit de s'insurger contre les recouvrements qu'elle aurait subis depuis sa première formulation chez les Grecs. Or *Être et temps* démontre bien que ce projet ne saurait être mené à bien sans que soit jetée une lumière nouvelle sur la source de la dissimulation et du voilement auxquels la question de l'être est constamment en proie. Que l'entreprise phénoménologique aille de paire avec l'activité d'un « dévoilement », cela est en outre doublement thématiqué dans le cadre de l'introduction. Ainsi, le chapitre §6 propose que soit engagée une « destruction de l'histoire de l'ontologie », tâche qui s'impose comme le leitmotiv du parcours philosophique de Heidegger. Après avoir brièvement introduit le thème de l'historialité du Dasein, Heidegger nous indique en effet que ce dernier est, conformément à sa tendance oublieuse et déchéante, déterminé par une tradition qui d'abord et le plus souvent défigure ce qu'elle transmet. Dès lors, réactiver la question de l'être signifie tout

aussi bien de « ranimer la tradition durcie et de débarrasser les alluvions déposées par elle ». (SZ, 22) Cependant, Heidegger se garde bien d'accorder toute primauté au second moment de cette tâche, dont la visée semble éminemment négative. Au contraire, la destruction, dans sa volonté de réappropriation productive des expériences ontologiques originaires, revendique plutôt une intention essentiellement positive. « Sa critique touche l'aujourd'hui », souligne en ce sens Heidegger. (SZ, 22). De l'aspect négatif de la destruction, Heidegger souligne qu'il est « implicite et indirect » (SZ, 22), affirmation qui nous permet de reconnaître provisoirement chez lui cette tendance husserlienne à considérer le négatif comme quelque chose de second. En d'autres mots, ce n'est que sur la base de l'anticipation positive d'une reconquête du sens de la tradition que peut s'ériger la tâche négative d'une évacuation de ses recouvrements.

Cette tendance se voit de nouveau confirmée alors que Heidegger se soumet à une patiente analyse de la méthode phénoménologique (§7). Après avoir élucidé le sens des mots grecs  $\phi\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  et  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , il assigne à la phénoménologie la tâche de « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même » (SZ, 34), définition qui se veut en un premier temps purement formelle. Mais alors qu'il entreprend de déformaliser son propos en assignant à la phénoménologie son objet propre, soit l'être de l'étant, Heidegger est confronté à un problème de taille. C'est que si la phénoménologie a une aspiration légitime, il faut précisément que ce soit de rendre explicite ce qui « justement *ne se montre pas* ». (SZ, 35) À première vue, la démarche heideggérienne peut certes paraître contradictoire. S'il est à la fois vrai que la phénoménologie doit faire voir ce qui se montre et que son objet ne se montre pas, est-

ce dire en définitive qu'elle ne saurait rien faire voir du tout ? L'être échapperait-il donc à toute saisie compréhensive ? C'est en vue de clarifier un propos qui pourrait sembler équivoque que Heidegger procède à une élucidation du concept d'être-recouvert (*Verdecktheit*). Il révèle ainsi de manière quelque peu ambivalente plusieurs modes en fonction desquels l'être pourrait se dérober à une monstration évidente. Parmi ceux-ci, on compte le retrait (*Verborgenheit*), le recouvrement (*Verdeckung*), la dissimulation (*Verstellung*), le voilement (*Verhülltbleiben*), l'obstruction (*Verschüttung*) ou le simple fait pour un phénomène de ne pas encore avoir été découvert (*Unentdecktheit*). Il convient de noter que mis à part les deux derniers, ces termes sont maintes fois réemployés dans *Être et temps* sans qu'il semble contraignant de maintenir entre eux une quelconque distinction terminologique. Mais comment faut-il dès lors comprendre la non-monstration de l'être ? Certes non pas comme une non-donation absolue, mais bien plutôt comme cette tendance que revendique l'être à se manifester en tant qu'apparence (*Schein*), c'est-à-dire à se donner tel qu'il *n'est pas*<sup>38</sup>. Qui plus est, il semble que cette disposition de l'être au faux-semblant ne soit pas un fait fortuit, mais qu'elle relève plutôt d'une certaine nécessité interne au phénomène. Ainsi, la tâche de la phénoménologie, qui est dès lors également comprise comme une herméneutique, se veut en un premier temps négative en ceci qu'elle doit d'abord dénoncer l'apparence en exposant au grand jour ce que l'être *n'est pas*. On en perçoit un écho significatif au chapitre §44, alors que Heidegger, renvoyant à la constitution privative du mot grec  $\phi\text{-}\lambda\text{og}\eta\text{i}\alpha$ , va jusqu'à associer la découverte du vrai à un *rapt*. (SZ, 222) Mais cette orientation négative de la phénoménologie se veut malgré tout seconde par rapport à sa visée positive, soit celle de révéler et d'explicitier le sens de l'être ainsi découvert. Que l'être le plus souvent ne se

montre pas tel qu'il est n'exclut en rien qu'un travail philosophique approprié puisse nous le présenter sous son vrai jour. Heidegger ne manque d'ailleurs pas de souligner ce qu'une démarche qui s'en tiendrait à la caractérisation négative de son objet aurait de stérile. (SZ, 45) L'aspect « positivement négatif » de la philosophie, en fonction duquel elle ne s'approche d'abord du phénomène visé que de manière privative, ne correspond en fait à rien d'autre qu'à son caractère profondément critique. Jamais cependant l'introduction d'*Être et temps* ne laisse-t-elle entendre que le recouvrement auquel est soumis l'être serait à ce point total qu'aucune tentative d'interprétation ne pourrait le contrer. Nous verrons cependant que ce n'est pas sans une certaine tension que cette orientation est maintenue dans la suite de l'ouvrage.

### *λογος et recouvrement*

Si l'introduction d'*Être et temps* nous donne à voir une première forme de négativité, soit celle de la démarche partiellement privative et indirecte de la phénoménologie, elle demeure néanmoins allusive quant à l'origine du recouvrement contre lequel cette dernière doit s'insurger. En quoi et pourquoi l'être tend-t-il à se dissimuler ? Malheureusement, *Être et temps* ne peut fournir de réponse précise et développée à cette question quant à l'être lui-même, la troisième section de la première partie, où il devait être traité du sens de l'être en général, n'ayant pas été publiée. C'est en effet plutôt de l'être du Dasein, cet étant que nous sommes nous-mêmes et qui est capable d'une compréhension ontologique, qu'il est question dans *Être et temps*. Or le Dasein est également constitué de telle sorte qu'il n'a d'abord et le plus souvent pas accès à lui-même. C'est donc à la recherche de l'origine du recouvrement aux prises duquel le

Dasein se trouve constamment qu'il nous faut d'abord parcourir *Être et temps*. À cet effet, l'introduction fournit de précieux indices. Après avoir défini le λογος, suivant Aristote, comme αποφανσις, c'est-à-dire comme pur « faire-voir », Heidegger aborde brièvement le problème de l'essence de la vérité. L'être-faux est alors caractérisé par le fait de « tromper au sens de *recouvrir* », soit de « placer quelque chose devant quelque chose (sur le mode du faire voir) et ainsi le donner *comme* quelque chose qu'il *n'est pas* ». (SZ, 33) C'est dans la structure synthétique de ce « *comme* » que Heidegger situe quelques lignes plus bas la possibilité du *recouvrir*. (SZ, 34) Le λογος serait-il donc le grand responsable du voilement qui s'est sans cesse interposé depuis le début de notre examen d'*Être et temps* ?

Une élucidation plus précise de ce qui est ici avancé requiert que nous nous rapportions d'abord aux chapitres §31-33, où il est expressément traité du caractère recouvrant du λογος. Plus précisément, Heidegger associe la fonction de mise en lumière du λογος apophantique à celle de l'énoncé (§33). Or celui-ci se veut un mode dérivé et second de l'explicitation (§32), qui elle-même se présente comme une configuration déterminée de la compréhension (§31). Ainsi, en tant qu'il se veut existentiellement compréhensif, le Dasein se découvre constamment un horizon de possibilités. Il s'appréhende lui-même et aborde l'étant intramondain à l'intérieur d'un ensemble de projets ou d'anticipations qui constituent son ouverture au monde. Or à cette compréhension primordiale appartient également la possibilité d'une appropriation ou d'une élucidation, ce à quoi correspond la structure existentielle de l'explicitation. Il s'agit alors pour le Dasein d'élaborer expressément une possibilité déjà projetée, mais en la

mettant en lumière sous un certain angle, soit « comme ceci » ou « en tant que cela » (*als*). En d'autres, mots, c'est à travers l'explicitation que sont mises au jour les anticipations implicites de la compréhension, qui par le fait même gagne en précision et en détermination. Peut-on dès lors affirmer de ce « comme », dont il est ici question, qu'il correspond à celui que nous avons rencontré dans l'introduction, alors qu'il retournerait du *λογος*? Certes, Heidegger associe le « comme » de l'explicitation à l'expressivité de l'étant qui se manifeste, donc à un certain type de *λογος* (herméneutique), mais il prend également bien soin de souligner son caractère antéprédicatif. En fait, le « comme » existential-herméneutique nous renvoie au fait peu banal du caractère *sensé* et articulable de l'ouverture qui caractérise le Dasein, significativité qui précède toute formulation d'un énoncé thématique. Or c'est précisément alors qu'il aborde la question de la nature de l'énoncé (jugement) que Heidegger ramène à l'avant plan la question du *λογος* apophantique et du recouvrement dont il pourrait être la source. Ainsi, Heidegger écrit : « Énoncé signifie primordialement mise en évidence. Nous maintenons ainsi le sens originare du *λογος* comme *αποφανσις* : faire voir l'étant à partir de lui-même. » (SZ, 154) À cette essence monstrative vient s'ajouter l'aspect prédicatif et partageable de l'énoncé, de telle sorte que Heidegger définit ce dernier comme une « *mise en évidence communicativement déterminante* ». (SZ, 156) Dans ce contexte, l'énoncé ne se présente en rien comme la source d'un sens nouveau et ne renvoie pas plus à un espace sémantique qu'on superposerait à la réalité. Ce qu'il exprime, c'est bien plutôt l'étant lui-même tel qu'il apparaît à l'intérieur de l'horizon sensé que lui a déjà assigné la compréhension explicitante. Si Heidegger qualifie toutefois l'énoncé de structure dérivée et seconde, c'est qu'il ne saurait entrer en

scène sans que le « comme » originaire de la compréhension explicitante subisse une modification significative, voire un nivellement. C'est en effet par l'entremise de l'énoncé que l'étant, qui autrement se présente d'abord comme à-portée-de-la-main, peut être envisagé en tant qu'« objet » sous-la-main. Celui-ci se voit alors libéré de la totalité de tournure au sein de laquelle il s'inscrit et peut dès lors être envisagé selon des perspectives qui font abstraction de son employabilité. « Maintenant seulement s'ouvre l'accès à quelque chose comme des *propriétés* », explique Heidegger. (SZ, 158) Certes, cette guise de modification du « comme » herméneutique en « comme » apophantique, lorsqu'elle est poussée à l'extrême, rend possible quelque chose comme un discours théorétique ou scientifique. Toutefois, le voilement de l'à-portée-de-la-main au profit de l'être-objet de la chose ne va pas sans un certain risque de perversion. Cette dernière emprunte la forme d'une coupure ou d'un recouvrement de l'origine, en fonction duquel est oublié que tout énoncé portant sur du sous-la-main s'enracine dans la structure ontologico-existentielle de la compréhension explicitante. Ce risque est d'autant plus grand que la communicabilité de l'énoncé permet qu'il soit redit et répété sans qu'il soit nécessaire à chaque fois de le rapporter à son fondement<sup>39</sup>. Recouvrant, le *λογος* l'est donc pour autant que lui appartient la possibilité de produire l'apparence selon laquelle le pur sous-la-main précéderait tout enracinement de l'étant dans un contexte d'employabilité à la mesure du Dasein, alors que c'est plutôt en tant qu'à-portée-de-la-main que l'étant intramondain se présente tel qu'il est « en soi ». (SZ, 71) Dans toute son extension, l'accusation de Heidegger n'est pas mince : le *λογος* apophantique, dans sa dénaturation théorique possible, serait à la source d'un recouvrement qui nous aurait

induits, depuis les Grecs, à développer une ontologie exclusivement orientée sur du sous-la-main.

### ***Non-vérité, déchéance et autonégation***

Peut-on pour autant identifier le  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  apophantique à l'origine du recouvrement que nous recherchons, de telle sorte que celui-ci relèverait d'un comportement dérivé par rapport à une ouverture qui demeurerait, tout compte fait, inaltérée en son originalité ? En vue de répondre à cette question, il convient que nous nous rapportions à l'important chapitre §44, où Heidegger traite une fois de plus du caractère recouvrant du  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , mais en l'abordant cette fois-ci sous l'angle du problème de la vérité. Ainsi, à cette tendance qu'a le Dasein à déraciner l'énoncé apophantique de son fondement existentiel correspond une interprétation de l'essence de la vérité qui fait d'elle un accord sous-la-main entre étants sous-la-main. C'est ce type de relation qu'énonce la définition traditionnelle selon laquelle elle serait *adaequatio intellectus et rei*. Bien qu'il ne la qualifie pas d'illégitime, Heidegger considère néanmoins que cette formule canonique n'atteint pas véritablement le phénomène originaire de la vérité, voire qu'elle concourt à un recouvrement de ses propres conditions de possibilité. Ainsi, de la même manière que l'énoncé apophantique présuppose l'ouverture que configure la compréhension explicitante du Dasein, le concept de vérité-correspondance repose à son tour sur une mise à découvert préalable de l'étant. Avant que puisse être dit d'un énoncé qu'il correspond à une chose, il faut en effet que l'étant se soit de lui-même manifesté comme « vrai »<sup>40</sup>. Mais si l'être-découvert (*Entdecktheit*) de l'étant est ainsi antérieur à toute relation d'accord entre un sujet et son objet, il ne constitue pas pour autant l'origine

première du phénomène de la vérité. « Ce qui rend soi-même possible ce découvrir doit nécessairement être nommé ‘ vrai ’ en un sens encore plus originaire », écrit à ce titre Heidegger. (SZ, 220) Or ce qui d’abord permet un tel être-découvert de l’étant n’est rien d’autre que l’être-découvrant (*entdeckend-sein*) du Dasein lui-même, c’est-à-dire son ouverture au possible telle qu’elle est orchestrée par l’ensemble des structures existentielles qui aménagent son être-au-monde. C’est donc dire que le Dasein lui-même se qualifie comme lieu primaire et propre de la vérité, tel que le confirme Heidegger lorsqu’il écrit : « Pour autant que le Dasein est essentiellement son ouverture, qu’en tant qu’ouvert il ouvre et découvre, il est essentiellement ‘ vrai ’. Le Dasein est ‘ dans la vérité ’. » (SZ, 221)

De ce qui vient d’être dit, il nous faut provisoirement conclure que la mise à découvert de l’étant qu’opère l’être-découvrant du Dasein est antérieure à toute possibilité de recouvrement par le *λογος* apophantique. En effet, la dénaturation et le déracinement que provoque potentiellement ce dernier ne peuvent advenir qu’en un temps second par rapport à l’ouverture originaire qu’a toujours déjà générée le Dasein. Cette dernière est-elle alors exempte de tout recouvrement possible ou faut-il plutôt poursuivre nos recherches en direction d’une source de recouvrement plus originaire ? Afin de répondre à ces questions, il convient de brièvement passer en revue l’ensemble des existentiels qui organisent l’être-au-monde du Dasein. Cela, Heidegger le fait pour nous, alors qu’il écrit :

L’ouverture est constituée par l’affection, le comprendre, le parler, et elle concerne cooriginairement le monde, l’être-à et le Soi-même. La structure du

souci comme être-déjà-en-avant-de-soi-dans-un-monde-comme-être-auprès-de-l'étant-intramondain abrite en soi l'ouverture du Dasein. (SZ, 220)

Or il est pertinent de remarquer qu'au sein de l'énumération tout juste citée, un existential brille par son absence ou, du moins, n'est pas explicitement évoqué. Il s'agit bien sûr de la déchéance, que Heidegger aborde isolément quelques lignes plus bas et qui se veut tout aussi originaire et constitutive de l'être du Dasein que l'ensemble des existentiels préalablement énumérés. Dès lors qu'elle revendique ce rang, ne risque-t-elle pas de compromettre la possibilité de l'ouverture au vrai du Dasein ou, à tout le moins, d'en brouiller la transparence ? C'est du moins ce qu'affirme Heidegger alors qu'il révèle, dans un important passage, l'origine première du voilement qui sévit à tout instant dans

*Être et temps* :

Le découvert, l'ouvert est soumis à la dissimulation et à la fermeture du bavardage, de la curiosité et de l'équivoque. L'être pour l'étant n'est pas éteint, mais il est déraciné. L'étant n'est pas complètement retiré – il est précisément découvert, mais en même temps dissimulé; il se montre – mais sur le mode de l'apparence. (...) *Le Dasein, parce qu'il est essentiellement échéant, est, selon sa constitution d'être, dans la « non-vérité » (Unwahrheit).* (...) C'est à la facticité du Dasein qu'appartiennent la fermeture et le recouvrement. Le sens ontologico-existential plein de la proposition : « Le Dasein est dans la vérité » dit en même temps, et cooriginellement : « Le Dasein est dans la non-vérité ». (SZ, 222)

Ainsi, la déchéance se veut la source d'un « non » (*Un-*) qui vient, dès son premier instant et en son fondement même, miner l'ouverture au vrai du Dasein. D'où provient exactement ce « non » et de quelle manière vient-il ainsi s'apposer au vrai ? Peut-on identifier ce voilement qu'institue la déchéance à la source de la négativité qui opère dans *Être et temps* ? Dans tout les cas, il nous faut provisoirement conclure que l'intervention

parfois déracinante du *λογος* apophantique ne correspond pas au mode de recouvrement le plus originaire auquel le Dasein soit soumis, mais qu'elle relève plus fondamentalement d'une tendance constitutive qu'à ce dernier à s'abuser soi-même<sup>41</sup>.  
Qu'en est-il dès lors de cette dernière ?

C'est au chapitre §27 d'*Être et temps*, alors qu'il entend répondre à la question du « qui » du Dasein, que Heidegger nous donne à voir pour la première fois à quel point celui-ci est constitutivement destiné à l'inauthenticité. L'essentiel de son propos est alors de constater que le Dasein *n'est* généralement *pas* soi-même, mais qu'il s'en remet plutôt à l'autorité dictatoriale d'une sphère publique anonyme et neutre, qui en définitive *n'est personne*. C'est de la structure existentielle du On que relève la propension du Dasein à s'oublier, à se perdre et à se berner sur son propre compte. Cet auto-recouvrement présente plusieurs visages et ne semble jamais à court d'artifices. Ainsi, Heidegger nous présente un Dasein constamment tourmenté par la distance qui le sépare d'un autre abstrait, comportement en fonction duquel il se laisse au bout du compte déterminer par ce dernier. « Chacun est l'autre et nul n'est lui-même », écrit-il en ce sens. (SZ, 128) Se constitue alors une publicité caractérisée par l'aplanissement des différences, la médiocrité, le nivellement et la complaisance. C'est que le On a toujours déjà décidé des possibilités d'existence qui s'offrent au Dasein et il le décharge ainsi de toute responsabilité d'avoir à choisir quoi que ce soit de manière véritablement autonome. Lorsque vient ensuite le temps de rendre des comptes, le Dasein peut tout aussi bien s'en remettre à lui. « C' 'était' toujours le On, et pourtant, on peut dire que 'nul' n'était là », remarque à ce titre Heidegger, qui nous laisse ainsi constater que ce sont l'*absence* et

l'*opacité* qui caractérisent le plus souvent le rapport à soi du Dasein. (SZ, 127) En outre, le chapitre §27 nous apprend également que l'évacuation des recouvrements et des dissimulations du On est la prérogative d'une démarche authentique, ce qui confirme que nous avons bien ici affaire à la source du faux-semblant contre lequel la phénoménologie heideggerienne doit s'insurger. (SZ, 129)

Heidegger est cependant mieux en mesure d'explicitier le caractère recouvrant du On dans le cadre des chapitres §§35-38, dans la mesure où il a préalablement exposé l'ensemble des structures existentielles qui constituent l'ouverture du Dasein. Le bavardage, la curiosité et l'équivoque apparaissent alors comme autant de modes pervers de l'être-découvrant du Dasein, dont l'ouverture est aménagée par les existentiels du comprendre, de l'explicitation, de l'affection et du parler. Le bavardage est le premier mode de fermeture qu'aborde Heidegger et il correspond à cette tendance qu'a le Dasein à ne pas aller au fond des choses qui lui sont transmises et qu'il rapporte. Lorsqu'il bavarde, le Dasein véhicule une parole qui n'est pas fondée par une compréhension originaire et contribue ainsi à maintenir l'illusion que tout est déjà compris. La fausse autorité du On le dispense d'avoir à légitimer ce qu'il colporte et lui barre par le fait même tout accès à des questionnements nouveaux et originaux. Dès lors, il s'agit simplement de parler pour parler. En fait, la prédétermination déracinante de toute expérience par le bavardage est à ce point cooriginaire à l'ouverture du Dasein que Heidegger va jusqu'à affirmer que jamais nous ne sommes placés « devant la terre vierge d'un 'monde' ». (SZ, 169) C'est pourquoi toute forme de compréhension authentique prend la forme d'une reconquête ou d'une redécouverte de ce qui avait préalablement été

éclipsé par la clameur du On. À la superficialité du bavardage s'adjoint encore celle de la curiosité, qui procède d'une prédisposition du Dasein à accorder une primauté au sens de la vue. Au Dasein appartient en effet la possibilité de prendre congé de son affairément circonspect auprès de l'étant à-portée-de-la-main et d'adopter l'attitude d'un simple accueil (*Vernehmen*) de ce qui se présente à lui. Chez le curieux, cette prise de distance n'a cependant pas de visée contemplative, mais est plutôt orientée par une quête de distraction. La nouveauté s'impose alors au Dasein comme le seul critère apte à déterminer ce qui est digne de son intérêt. Dans sa poursuite agitée de la saveur du jour, il est dispensé d'avoir à se soucier de ce qui le concerne en propre et est néanmoins convaincu de mener une vie bien remplie. Heidegger évoque enfin une troisième et dernière guise de la déchéance du Dasein, soit celle de l'équivoque. Celle-ci concerne l'incapacité de la publicité à distinguer les projets d'existence véritablement authentiques de ceux qui ne font que se présenter comme tels. Aux yeux du Dasein déchéant, tout est en effet toujours déjà entendu; autant ce que les choses sont que ce qu'elles devraient être. Et lorsqu'un évènement vient confirmer ses anticipations approximatives et ses vagues pressentiments, le Dasein s'enorgueillit de ce qu'il avait déjà tout vu et prédit. « C'est bien ce que je vous disais », affirme-t-il avant de se désintéresser de ce qui s'accomplit et de rediriger son attention désengagée vers de nouveaux et plus attrayants centres d'intérêt. Plus rien ne permet alors au Dasein de distinguer le banal de l'extraordinaire ou le passager de ce qui est digne qu'il s'y investisse. De surcroît, l'équivoque mine également son rapport aux autres dans la mesure où il le condamne, du fait de sa disposition à ne jamais vraiment se compromettre, « à un secret espionnage réciproque ». (SZ, 175) Enfin, il convient de souligner que Heidegger qualifie également

de déchéante cette tendance qu'a le Dasein à se comprendre soi-même à partir de l'étant auprès duquel il s'affaire et d'oublier ainsi ce qui l'en différencie. « On est ce que l'on fait », se dit-il alors, occultant par le fait même qu'a la différence de l'à-portée-de-la-main intramondain, il est lui-même cet étant dont il ne retourne de *rien*. (SZ, 123)

Quotidiennement déterminé par le bavardage, la curiosité et l'équivoque, le Dasein est donc d'abord et le plus souvent recouvrant. Et puisque Heidegger présente la déchéance comme une structure existentielle cooriginale aux différentes guises de son ouverture, il faut conclure que la dissimulation dont elle est responsable correspond à la forme de recouvrement la plus originale à laquelle nous ayons affaire dans *Être et temps*. Mais au point où nous en sommes, il convient que nous nous demandions en quoi ces considérations sur la constitution recouvrante du Dasein se rattachent en définitive au problème de la négativité. Or suite à ce que nous venons d'exposer, il apparaît tout à fait légitime d'affirmer que le Dasein se rapporte ordinairement à soi sur le mode de l'« *autonégation*<sup>42</sup> ». Dans sa déchéance, il est en effet sujet à l'aliénation (*Entfremdung*) en cela qu'il se rejette constamment à l'écart de soi-même (GA 20, 377) et s'applique sans cesse, quoique involontairement, à *renier* son pouvoir-être le plus propre. (SZ, 178) Heidegger confirme en outre le caractère proprement négatif de la déchéance en affirmant que ce sont le *déracinement*, la *privation de sol* et la *nullité* (*Nichtigkeit*) qui caractérisent la quotidienneté inauthentique. Non sans toutefois adopter une certaine retenue, il va enfin jusqu'à qualifier le mode sur lequel le Dasein est le plus souvent au monde de « *non-être* ». (SZ, 176) Pourtant, Heidegger ne caractérise pas moins le « *ne-pas-être-soi-même* » du Dasein de phénomène *positif* et il insiste sans cesse sur la possibilité d'en

saisir les tenants et aboutissants. Comment comprendre ce caractère tangible du recouvrement, en fonction duquel il ne se présente pas comme l'expression d'une pure négativité ? Faut-il pour cela accorder une certaine préséance au caractère découvrant du Dasein, malgré ce que Heidegger peut dire quant à la cooriginarité de la vérité et de la non-vérité ? La fermeture, en tant qu'elle se veut « *privation* d'une ouverture », présupposerait-elle cette dernière ? (SZ, 184) C'est du moins ce qu'il semble que nous devions comprendre lorsque que Heidegger écrit :

Mais c'est seulement dans la mesure où le Dasein est ouvert qu'il est également fermé; et ce n'est que pour autant qu'avec le Dasein est déjà à chaque fois découvert de l'étant intramondain que ce type d'étant est recouvert (retiré) et dissimulé dans sa possibilité d'encontre intramondaine. (SZ, 222)

En d'autres circonstances, Heidegger semble pourtant accorder une certaine primauté à la fermeture dont il vient tout juste d'être question. N'affirme-t-il pas en effet que toute ouverture authentique du Dasein à son être le plus propre n'est possible que sur la base d'une modification subséquente de son état de déchéance quotidien ? (SZ, 168; 267) Résoudre cette tension, c'est en fait du même coup comprendre en quoi la négativité du recouvrement doit en définitive être envisagée comme un phénomène positif. Ainsi, de la même manière que le ne-pas-se-montrer est un mode du se-montrer du phénomène, la fermeture du Dasein demeure une guise de son ouverture<sup>43</sup>. En d'autres mots et pour pasticher Hegel, le Dasein se trouve dans l'ouverture de son ouverture et de sa non-ouverture. Le On déchéant, structure existentielle en fonction de laquelle le Dasein découvre son monde sur le mode du faux-semblant, appartient donc, malgré son apparente négativité, « *à la constitution positive du Dasein* ». (SZ, 129) Et puisque sa

tendance au recouvrement est telle que le On se dissimule également lui-même, ce n'est qu'à travers une démarche phénoménologique authentique qu'il peut être reconnu pour ce qu'il est, soit comme une source de distorsion et de tromperie. « L'inauthenticité a une possible authenticité à son fondement », écrit Heidegger, qui révèle ainsi que le « Un- » de « *Uneigentlichkeit* » est en quelque sorte second<sup>44</sup>. (SZ, 259) Ainsi, c'est au recouvrement positivement constitutif du Dasein que répond la démarche positivement privative de la phénoménologie, de telle sorte qu'il nous faut constater que les deux figures de la négativité que nous avons rencontrées jusqu'ici n'ont en fait rien d'absolu. Ceci dit, nous n'avons pas encore pour autant épuisé le thème du rôle de la négativité dans l'économie d'*Être et temps*. À l'appui, il convient d'insister sur le fait que Heidegger présente la déchéance comme une certaine *mobilité* du Dasein. Cette dernière emprunte en effet la forme d'une *fuite rassurante* devant soi-même ou, s'il y a lieu de parler en ces termes, d'une *dénégation* de sa propre étrangeté (*Unheimlichkeit*). (SZ, 170) Mais quel intérêt le Dasein trouve-t-il à ainsi esquiver et nier son pouvoir-être le plus propre ?

### ***L'expérience négatrice de l'angoisse***

Il est notable que ce soit en acheminant progressivement son lecteur vers un plein concept d'authenticité que Heidegger en vient, dans *Être et temps*, à dévoiler des formes de négativité toujours plus radicales et originaires. Un premier pas est accompli en cette direction alors qu'il entreprend de développer son concept ontologique d'angoisse. Celui-ci est d'abord exposé dans le cadre du chapitre §40 d'*Être et temps*, alors qu'il est question de circonscrire une ouverture authentique à partir de laquelle seule

le Dasein pourrait parvenir à se saisir comme un tout. Or une telle tâche implique évidemment que le Dasein cesse de se détourner de ce devant quoi il fuit et qu'il ait le courage de faire face à ce qui le constitue en propre. Reste à savoir quel genre d'appropriation conceptuelle ou quel type d'expérience révélatrice peut aussi singulièrement placer le Dasein devant lui-même, s'il est vrai qu'il est constitutivement destiné à s'éviter.

Dans ce contexte, le lecteur serait en droit de s'attendre, suivant l'interprétation coutumière du « connais-toi toi-même », que le Dasein ne puisse s'arracher à l'apparence qu'à travers une sorte de saisie réflexive. Or l'angoisse, loin d'orchestrer un tel retour à soi théorique, arbore plutôt la forme d'un affect (*Stimmung*) ou d'une compréhension affectée. De ce fait, le Dasein la subit bien davantage qu'il ne la convoque selon son bon vouloir. S'agit-il pour autant de relativiser l'universalité d'une telle expérience ? Nullement. Que l'angoisse soit un phénomène qui ne pointe que rarement à la surface n'empêche en rien qu'elle puisse déterminer le Dasein en permanence, ne serait-ce que de manière latente. L'emprise de l'angoisse est en fait à ce point souveraine et originaire que Heidegger n'hésite pas à affirmer que c'est en elle que la déchéance trouve son origine. (SZ, 186) Le Dasein fuit donc *parce qu'*il est fondamentalement angoissé, ce qui nous ramène à nous demander ce qui se trouve à la source d'une telle disposition. Le premier geste que pose Heidegger en vue de le déterminer consiste à différencier l'angoisse de la peur, phénomène qu'il avait déjà approché alors qu'il entendait illustrer l'être-affecté du Dasein (§30). Ainsi, ce qui caractérise la peur, c'est que son corrélat – le redoutable – « est à chaque fois un étant faisant rencontre à l'intérieur du monde ». (SZ,

140) Or il y va d'un tout autre comportement chez le Dasein déchéant, puisque celui-ci se réfugie bien plutôt auprès de l'étant intramondain, prisé dans ce contexte pour son caractère familier et rassurant. Sur le plan ontique, Heidegger donne en fait raison – pour une rare fois – au sens commun de celui qui, à la suite d'une expérience angoissante, assure qu' « au fond, ce n'était rien<sup>45</sup> ». (SZ, 187) C'est que ce « rien », bien qu'il soit naïvement exprimé, laisse néanmoins deviner la part de négativité que revendique le phénomène de l'angoisse. « Dans le devant-quoi de l'angoisse devient manifeste le 'rien et nulle part' », écrit à ce titre Heidegger. (SZ, 186) L'angoisse place en effet le Dasein devant une indétermination à ce point radicale qu'elle menace la significativité de l'étant intramondain d'effondrement. Non seulement l'étant n'est-il plus alors en mesure d'effrayer le Dasein, mais il perd également toute pertinence. Le Dasein ne parvient alors plus à se comprendre à partir de la publicité ou de l'étant intramondain auprès duquel il s'affaire. Bref, tout ce auprès de quoi il pourrait fuir et se réfugier semble glisser hors de sa portée. Ce sentiment d'absurdité va également de pair avec l'effet individuant et isolant de l'angoisse, en fonction duquel le Dasein se voit projeté dans une forme de « 'solipsisme' existentiel ». (SZ, 188) C'est que l'angoisse, en mettant hors jeu la significativité de l'étant et la pertinence de l'être-explicité public, rejette par le fait même les dissimulations et recouvrements qui empêchent le Dasein de se comprendre authentiquement. Une fois ramené à soi, ce dernier reconnaît en effet l'inauthenticité de son occupation quotidienne et entreperçoit la possibilité d'assumer de manière authentique et libre son pouvoir-être le plus propre<sup>46</sup>. Mais une telle prise de conscience ne va pas sans que s'impose, par contraste avec la familiarité habituelle de l'étant intramondain et de la sphère publique, un sentiment d'inquiétante étrangeté

(*Unheimlichkeit*). Dans l'angoisse, le monde s'impose en effet de manière oppressante au Dasein, qui prend conscience qu'il n'y est jamais véritablement chez soi (*Unzuhause*).

Serions-nous dès lors confrontés, dans *Être et temps*, à l'expression d'une forme de négativité à ce point radicale que l'absurdité aurait tout compte fait mainmise sur le monde ? Pas du tout. Le « rien » de l'angoisse n'est effectivement pas un néant absolu, puisque sa portée anéantissante ne touche en définitive que la significativité de l'étant intramondain<sup>47</sup>. Mais si l'angoisse présente un tel effet négatif sur le plan ontique, elle est au contraire révélatrice et éclairante sur le plan ontologique, tel que l'illustre Heidegger lorsqu'il écrit :

La complète non-significativité qui s'annonce dans le rien et nulle part ne signifie pas l'absence de monde, elle veut dire que l'étant intramondain est en lui-même si totalement non-pertinent que, sur la base de cette *non-significativité* de l'intramondain, il n'y a plus que le monde en sa mondanité pour s'imposer. (SZ, 186-187)

Ce devant quoi et ce pour quoi le Dasein s'angoisse est donc l'être-au-monde lui-même, qui bien qu'il ne soit « rien » sur le plan ontique-intramondain, revendique néanmoins une pleine positivité en tant que structure ontologique. « Ce dont s'angoisse l'angoisse, aussi indéterminé soit-il dans la mesure où il n'est rien en tant que rien de mondain, est pourtant complètement déterminé du point de vue phénoménal<sup>48</sup> », confirme Heidegger. (GA 20, 401) Bref, l'angoisse attire l'attention sur le fait primordial qu'une différence subsiste entre ce qui n'est qu'étant et ce qui fonde positivement tout rapport du Dasein à l'étant, bien qu'il *ne soit rien* d'étant<sup>49</sup>. Ce dont il s'agit ici, c'est de l'ouverture au monde elle-même, ou de la possibilité en tant que possibilité<sup>50</sup>. La nature de la

fondation<sup>51</sup> dont il s'agit et la part exacte de négativité que revendique le concept heideggérien de possibilité demeurent certes toujours à préciser, car Heidegger, sans doute pour des raisons rhétoriques, n'aborde pas d'emblée le phénomène de l'angoisse dans sa totalité. Il complète en effet son analyse au sein de la seconde section d'*Être et temps*, dans le cadre d'une étude des phénomènes de la mort et de l'être-en-dette.

Avant de poursuivre notre examen, il convient toutefois de prendre la mesure exacte de la part de négativité que revendique et révèle l'expérience de l'angoisse, telle qu'elle se présente au chapitre §40 d'*Être et temps*. Ainsi, il semble que cette dernière ramène le Dasein à son ouverture authentique en procédant à un certain type de négation, dont la structure est analogue à celle qu'opère l'entreprise phénoménologique elle-même<sup>52</sup>. Formellement exprimé, l'angoisse permet au Dasein, en le restituant à lui-même, de *nier*, sur le plan ontique, ce qu'il *n'est pas* en propre. Ce faisant, elle opère également une différenciation dont l'effet est de révéler au Dasein la teneur de sa propre constitution ontologique. « Le fait que le Dasein au premier chef « soit » et « non ne soit pas » n'est pas une simple propriété que l'on pourrait trouver en lui, mais peut être appréhendé dans une expérience originaire de lui-même qui n'est autre que la disposition affective de l'angoisse », résume Heidegger (GA 20, 403). Or l'angoisse nous révèle du même coup que l'être du Dasein lui-même revendique un statut ambigu eu égard à sa négativité constitutive. C'est que bien qu'il ne soit rien d'étant et qu'il semble conséquemment devoir être situé au voisinage du néant, il se distingue néanmoins d'une pure négativité en ce qu'il fonde positivement toute ouverture à quelque chose comme de l'étant. Malgré toute la connotation négative qu'on puisse attribuer à l'angoisse, elle est en donc en ceci

essentiellement « positive » qu'elle dévoile et révèle ce qui sans elle serait demeuré enfoui. Et son corrélat, que Heidegger n'identifie à « rien de déterminé dans le monde » (GA 20, 401) revendique à son tour toute la positivité d'une structure ontologique.

### ***Mort et négativité***

La question de savoir à quel point cette structure que révèle l'angoisse est elle-même affectée par la négativité demeure cependant ouverte jusqu'à ce que Heidegger, alors qu'il caresse toujours le projet de circonscrire l'être du Dasein dans sa totalité, aborde le phénomène de la mort. Entre temps, la totalité structurelle du Dasein a provisoirement été identifiée au souci, soit à cette tendance fondamentale qu'a le Dasein à être toujours déjà hors ou en avant de soi. Celui qui associe l'être-tout du Dasein à une telle disposition est toutefois rapidement confronté à un paradoxe manifeste : comment le Dasein peut-il en effet être présenté comme un tout s'il est par définition constamment inachevé ? C'est que le Dasein, en tant qu'il est soucieux, est « *à chaque fois déjà son ne-pas-encore* », ce qui semble le condamner à un perpétuel état d'incomplétude. (SZ, 244) Peut-on dès lors en conclure qu'il est en son fond affecté par la négativité ? C'est ce qu'entend déterminer Heidegger en développant son concept de la mort comme solution au problème du pouvoir-être-tout du Dasein. En ce contexte, sa méthode privative tombe à pic, puisqu'un important défrichage s'impose avant que l'être-pour-la-mort puisse être déterminé comme guise ontologique du Dasein<sup>53</sup>. Ainsi, Heidegger nous apprend coup sur coup que la mort ne peut être comprise originairement comme un événement représentable ou comme un phénomène physico-biologique. Ni la psychologie, ni l'anthropologie, ni la théologie, du fait de leur caractère de sciences

ontiques, ne peuvent donc nous porter secours, pas plus qu'il n'y a lieu de comprendre la mort par l'entremise du décès de l'autre. En fait, toute approche ontique risque bien plutôt d'entraver nos tentatives d'une compréhension originaire de la mort, empêchement que le On a tout intérêt à amplifier.

C'est ainsi que la mort apparaît comme l'objet par excellence du recouvrement de la déchéance. Il est même possible d'affirmer sans trop d'emphase que la fuite du On devant la mort se trouve au fondement de tous les autres recouvrements dont il est question dans *Être et temps*. C'est au chapitre §51 que Heidegger expose l'ensemble des mécanismes à l'aide desquels le Dasein déchéant se rassure constamment quant à sa fin prochaine. Pour ce faire, le On interprète cette dernière comme un événement de nature ontique dont la survenue n'est pas encore sous-la-main et dont il n'y a, pour cette même raison, rien à craindre. L'habile sophisme à l'aide duquel le Dasein déchéant banalise et nivelle inconsciemment sa propre finitude mérite d'être cité tout au long :

Le « on meurt » propage l'opinion que la mort frapperait pour ainsi dire le On. L'explicitation publique du Dasein dit : « on meurt », parce que tout autre, et d'abord le On-même, peut alors se dire : à chaque fois, ce n'est justement pas moi — car ce On est le *Personne*. (SZ, 253)

Cette constante esquive du On tient en outre à son incapacité à se saisir d'une possibilité *en tant que* possibilité. La déchéance est en effet caractérisée par une certaine impatience en fonction de laquelle elle ne peut se rapporter à un possible que dans l'optique de son actualisation. « L'être-ouvert préoccupé à un possible a la tendance à anéantir (*vernichten*) la possibilité du possible en le rendant disponible », écrit Heidegger, qui met

ainsi en lumière sous un angle nouveau la négativité constitutive du On. (SZ, 261) Cette analyse trouve un écho plus loin dans *Être et temps*, alors que Heidegger nous présente la temporalité de la déchéance comme une modification inauthentique de l'attente ekstatique. Celle-ci prend dans ce contexte la forme d'un présentifier sans retenue, aveuglé par sa poursuite de l'effectif et pressé d'en avoir fini avec les possibilités qu'il actualise. (SZ, 346-347) C'est en outre sur un tel nivellement que Heidegger fonde le concept vulgaire de temps, selon lequel ce dernier ne serait qu'une infinie « suite de maintenant constamment 'sous la main' ». (SZ, 422) Or au final, Heidegger est catégorique : toutes ces dissimulations et ces distorsions ont leur fondement dans cette tendance qu'a le Dasein à renier et recouvrir sa propre finitude. (SZ, 348, 425) C'est ainsi que le bourdonnement du bavardage enterre le silence de la mort, que la curiosité distrait l'attention du Dasein de sa fin inéluctable et que l'équivoque masque le caractère irréductiblement propre de celle-ci. Et même les sciences positives, dont l'exercice se fonde le plus souvent sur une fixation déracinante de leurs objets de recherche et sur l'emploi non-critique d'un temps abstrait infini, concourent selon Heidegger à un voilement implicite de la finitude du Dasein.

Mais qu'y a-t-il à comprendre de la mort une fois qu'elle a été délivrée des divers recouvrements qui la dissimulent et surtout, comment procéder à une telle libération ? Nous avons vu, dans le cadre de la précédente section, que c'est à l'affect de l'angoisse que revenait la tâche de disposer le Dasein à son être le plus propre. Or le concept d'angoisse reçoit, dans le contexte de l'analyse heideggérienne du phénomène de la mort, des déterminations supplémentaires, ce qui nous permet de mieux comprendre les raisons

profondes de la constante fuite du Dasein devant soi-même. Ce que l'ouverture possibilisante de l'être-au-monde pouvait avoir d'angoissant était en effet demeuré partiellement indéterminé au chapitre §40. Or Heidegger est ici beaucoup plus clair et direct : l'angoisse est angoisse devant la possibilité de la mort<sup>54</sup>. Et c'est bien cette même angoisse qui fait l'objet d'un constant recouvrement de la part du Dasein déchéant, tel que Heidegger le confirme en écrivant : « *Le On interdit au courage de l'angoisse de la mort de se faire jour.* » (SZ, 254) C'est donc la manière dont le Dasein se rapporte à sa finitude qui agit à titre de critère déterminant lorsque vient le temps de distinguer un projet d'existence authentique de son pendant inauthentique. Chez le Dasein authentique, il ne s'agit toutefois ni d'actualiser la possibilité de la mort (suicide), ni de penser constamment à celle-ci, ni de l'attendre impatiemment dans la passivité. Au contraire, Heidegger préconise plutôt un *devancement* dans sa possibilité, mais de telle sorte que ce caractère de possibilité soit maintenu. À ce titre, il ne saurait être plus catégorique que lorsqu'il écrit : « Dans l'être pour la mort, (...) la possibilité doit être comprise sans aucune atténuation *en tant que possibilité*, être configurée *en tant que possibilité*, être soutenue, dans le comportement face à elle, *en tant que possibilité*. » (SZ, 261)<sup>55</sup>

Dès lors, il convient de déterminer ce qui fait de la mort une possibilité *insigne* du Dasein. Or ce qui caractérise d'abord cette dernière, c'est son caractère *négatif*, puisque la mort se présente comme la possibilité d'une *impossibilité* ou de « pouvoir-*ne-plus*-être-là ». Ontologiquement, elle ne doit cependant pas être confondue avec un événement futur qui viendrait simplement achever le Dasein en supprimant son excédent. Au contraire, elle *précède* toujours déjà le Dasein qui « meurt facticement aussi longtemps

qu'il existe ». (SZ, 251) En fait, c'est l'ouverture au monde dans sa totalité qui se voit déterminée par la possibilité de la mort, puisque cette dernière assigne à toute autre possibilité le mode sur lequel seul elle pourra être mise au jour. C'est ce qu'entend en définitive Heidegger lorsqu'il affirme du Dasein qu'il est « pour sa fin » ou « pour sa mort ». Afin de l'illustrer, il convient de prendre pour point de départ la définition suivante : « *la mort comme fin du Dasein est la possibilité la plus propre, absolue, certaine et comme telle indéterminée, indépassable du Dasein.* » (SZ, 258) En tant qu'elle est ainsi *propre* et *absolue (unbezüglische)*, la mort agit à titre de principe d'individuation. Seul le Dasein peut en effet assumer sa propre mort, puisque « *nul ne peut prendre son mourir à autrui* ». (SZ, 240) En ce qu'elle est toujours sienne, la mort empêche également au Dasein de se comprendre authentiquement à partir de son rapport (*Bezug*) à autrui ou à l'étant. Elle l'intime donc d'assumer lui-même ses propres possibilités d'existence plutôt que de les remettre au On, qui ne le décharge qu'en apparence de son isolement face à sa fin. En outre, la mort est *indépassable* en cela qu'elle impose une *limite* aux autres possibilités qui lui sont subordonnées. Dans l'être-authentique-pour-la-mort, ces dernières sont en effet « comprises comme finies ». (SZ, 264) Non seulement la possibilité de la mort précède-t-elle ainsi toutes les autres possibilités, mais c'est également elle qui circonscrit et délimite l'horizon au sein duquel ces dernières pourront se constituer comme un tout à la mesure d'une existence finie. C'est pourquoi Heidegger affirme du devancement dans la mort qu'il « ouvre conjointement toutes les possibilités antérieures à elles ». (SZ, 264) D'autre part, Heidegger qualifie la mort de *certaine*, sans que soit pour autant signifié par là qu'aucun homme empirique ne saurait lui échapper. Quoiqu'il soit manifestement question ici

d'une structure *a priori*, l'objectif n'est pas plus d'établir une évidence apodictique, au sens où une approche théoriquement orientée pourrait l'entendre<sup>56</sup>. En fait, Heidegger vise plutôt et plus fondamentalement la condition de mortel du Dasein, c'est-à-dire la manière dont la finitude est originairement constitutive de son être. À ce titre, la certitude de la mort n'a rien à envier à celle du *cogito sum*, tel que l'indique Heidegger dans cet éclairant passage :

Cette certitude que j'ai de mourir un jour est la *certitude fondamentale* du Dasein *lui-même*; c'est un énoncé dans lequel se dit véritablement le Dasein alors que le *cogito sum* n'en a que l'apparence. Si tant est que des formules aussi acribiques veillent vraiment dire quelque chose, la proposition qui atteint adéquatement le Dasein dans son être énonce : *sum moribundus*, et à vrai dire *moribundus* non pas parce que je serais gravement malade ou blessé, mais pour autant que je suis, je suis *moribundus* – *le moribundus est ce qui donne avant tout son sens au sum*. (GA 20, 437-438)

Bref, la mort est aussi certaine que peut l'être l'ouverture du monde elle-même, étant entendu qu'elle participe à chaque moment de sa configuration. Enfin, la mort est dite *indéterminée* en ceci qu'elle pourrait survenir à tout instant, ce qui a ultimement pour effet de faire vaciller en son caractère de possibilité toute autre possibilité déterminée du Dasein. On peut donc affirmer de toute possibilité qu'elle porte avec soi à tout instant, du fait de la certitude et l'indétermination de la mort, sa propre négation.

Avec l'analyse heideggérienne de l'être-pour-la-mort, il semble que nous touchions au fondement de la négativité qui est à l'œuvre dans *Être et temps*. C'est en effet parce qu'il fuit sa mort que le Dasein inauthentique *renie* son être le plus propre et déchoit. Et celle-ci, en tant que possibilité de l'impossibilité de l'existence, est bien ce

« rien » devant lequel le Dasein s'angoisse et perd ses moyens. (SZ, 266) Dès lors, la finitude du Dasein apparaît comme le critère qui permet à la méthode anxieusement orientée de la phénoménologie de distinguer privativement l'authentique de l'inauthentique. C'est donc à l'aune de la finitude que chaque possibilité du Dasein se voit assigner son poids respectif et on comprend mieux alors en quoi l'ouverture de l'être-au-monde peut avoir quelque chose d'angoissant. Dans un autre ordre d'idée, il serait presque trivial d'ajouter que la mort représente la *négation* possible de l'être-au-monde du Dasein. Ce qu'il y a davantage à retenir cependant, c'est qu'elle est une négation que le Dasein porte à ce point intimement en soi qu'elle configure son ouverture dans sa totalité. Le devancement dans la mort contribue en effet à révéler la part de négativité constitutive que revendique toute possibilité en tant que possibilité. Dans ce contexte, l'horizon au sein duquel est jeté et doit se projeter le Dasein laisse pressentir sa limitation, sa précarité, son incertitude et sa fragilité, bref, sa profonde finitude. Un Dasein infini, si tant est qu'il soit possible d'imaginer une telle entité, serait-il confronté au manque, à l'absence ou à la disparition<sup>57</sup> ? L'ouverture au possible en tant que possible ne se présente-t-elle pas dans ce contexte comme étant le propre d'un être fini ? N'apparaît-elle pas même sous les traits d'un certain non-être<sup>58</sup> ?

Dans tous les cas, la finitude constitutive du Dasein semble se présenter comme la source de négativité la plus originaire et radicale à laquelle nous ayons affaire dans *Être et temps*. Pourtant, quelques indices nous incitent à relativiser cette observation et à constater que le phénomène de la mort n'est pas aussi négatif que nous pourrions le croire au premier coup d'œil. La négation qu'opère la mort n'est en effet pas absolue en cela

qu'elle participe plutôt positivement, en tant qu'existential du Dasein, à sa constitution ontologique, c'est-à-dire au « comment » de l'ouverture de son Là. Certes le Dasein est radicalement affecté par la négativité, mais cela ne fait pas pour autant de lui un absolu « néant ». Le Dasein n'est ce qu'il est, pour ainsi dire, qu'en tant qu'il se situe constamment à mi-chemin entre la positivité de la pleine présence et la pure négativité du non-être. Ce n'est donc qu'en tant qu'entre-deux de cette ouverture configurée et définie par ses limites que peut se phénoménaliser le Dasein. Ainsi, prendre la mesure de la finitude de ce dernier, c'est en fait constater que la négativité est *positivement constitutive* de son être et par le fait même, de l'étant qui est à sa mesure. Si l'être-pour-la-mort est bien une guise d'être du Dasein qui le rend susceptible d'être affecté par la négativité et d'ainsi se saisir en tant que tout – c'est-à-dire en tant qu'être fini –, elle ne devance néanmoins pas en originalité la structure du souci elle-même, qui est bien plutôt son fondement ou dont elle n'est en définitive qu'un moment. (SZ, 252) Que la négativité immanente à l'être du Dasein ne soit pas absolument négative, mais qu'elle soit également un caractère positif de sa constitution, voilà sans doute ce qui fonde l'ensemble des passages d'*Être et temps* où Heidegger, après avoir constaté l'apparente négativité d'un phénomène, insiste malgré tout sur sa consistance positive<sup>59</sup>. Bref, la mort semble bien se présenter comme la source d'une négativité radicale dans *Être et temps*, mais comme telle, elle n'échappe pas à l'horizon d'une compréhension ontologique positive. Le Dasein *existe* et loin d'annihiler totalement cette existence, la mort participe bien plutôt à en définir l'ouverture<sup>60</sup>.

### ***La nullité de l'être-en-dette***

À la suite de ces considérations, quelques questions s'imposent. D'abord, pouvons-nous affubler le phénomène de l'être-pour-la-mort du titre d'origine ultime de la négativité ? Nous avons constaté en quoi les autres formes de négativité que nous avons préalablement rencontrées dans *Être et temps* trouvaient leur fondement dans la finitude du Dasein, mais pouvons-nous pour autant affirmer que celle-ci rend possible la négation en général ? Jusqu'à maintenant, nous avons continuellement dû appliquer une certaine torsion au texte de Heidegger afin de démontrer en quoi la négativité y jouait un rôle significatif. S'il ne fait aucun doute que la présence du négatif était déterminante dans les passages que nous avons examinés, il n'y tenait pourtant jamais le premier rôle et n'y était pas davantage abordé thématiquement. Ce n'est en effet que dans le cadre de son analyse des structures de la conscience et de l'être-en-dette que Heidegger aborde pour la première fois et de manière spécifique le thème de la négation et de son fondement.

C'est alors qu'il est à la recherche d'une attestation existentielle d'une possible authenticité que Heidegger en vient à analyser le phénomène de l'appel de la conscience (*Ruf des Gewissens*). Celui-ci a une fonction analogue à celles de l'angoisse et du devancement, soit celle d'arracher le Dasein de sa perte dans le On et de le remettre à ses possibilités d'existence les plus propres. Seulement, l'appel de la conscience, contrairement à ces deux modes d'ouverture authentiques, se présente comme une parole qui donne à comprendre, ce qui fait de lui une guise particulière de la structure existentielle du parler. Heidegger ajoute cependant que l'appel est « in-toné par l'angoisse » (SZ, 277), de telle sorte qu'on devine qu'il participe, aux côtés de cette

dernière et du devancement, au tout concret de l'entreprise découvriante de la phénoménologie. Il convient donc de déterminer de quelle manière spécifique la conscience convoque le Dasein à son être le plus propre. Or une fois de plus, nous ne serons pas surpris de nous trouver au voisinage du négatif. Celui-ci a d'abord son rôle à jouer lorsque vient le temps de déterminer la provenance de l'appel. Ainsi, l'appelant est en un premier temps caractérisé par son *indétermination*, ce dont Heidegger rend compte en utilisant une formule telle que « cela appelle » (SZ, 275). Pourtant, l'appelant n'est nul autre que l'appelé lui-même, soit le Dasein envisagé sous l'angle de cette étrangeté que nous avait déjà révélé l'expérience de l'angoisse. C'est pourquoi Heidegger désigne l'appelant comme un « 'que' (*daß*) nu dans le rien du monde ». (SZ, 276-277) En un second temps, il nous faut constater que le contenu de l'appel est tout aussi indéterminé que sa provenance puisque celui-ci s'exprime « sur le mode étrange du faire-silence ». (SZ, 277) Mais en tant qu'il ne donne ainsi rien de spécifique à entendre, l'appel de la conscience se présente du même coup comme une entrave au vacarme du bavardage. Il partage donc avec le devancement angoissé un pouvoir négatif d'exclusion à l'égard des recouvrements du Dasein déchéant. Bref, l'appel de la conscience procède à un *rejet* des possibilités inauthentiques du Dasein et révèle le « rien » qu'abrite son être le plus propre. Et tout comme les autres figures de la négativité que nous avons jusqu'ici rencontrées, l'appel revendique une teneur essentiellement positive. « L'indéterminité et l'indéterminabilité spécifique de l'appelant n'est pas rien, mais un privilège positif », écrit Heidegger, qui signifie par là que l'appel de la conscience participe également à la configuration de l'ouverture du Dasein comme souci. (SZ, 275)

Mais que donne à comprendre l'appel de la conscience ? En quoi le Dasein baigne-t-il fondamentalement dans l'étrangeté ? Et comment sa finitude est-elle attestée en son pouvoir-être le plus propre ? C'est à ces questions que répond le chapitre §58 d'*Être et temps*, où Heidegger révèle en pleine lumière la négativité constitutive de l'être du Dasein. Constatant que « la voix de la conscience parle d'une dette<sup>61</sup> » (SZ, 280), il s'applique à déterminer à quel point cette dernière s'enracine profondément dans l'essence du Dasein. Mettant d'emblée hors jeu toute signification éthique<sup>62</sup> ou théologique, Heidegger s'affaire ainsi d'abord à distinguer la dette de toute interprétation dérivée qui la réduirait à un manque ou à un défaut de quelque étant sous-la-main. Et pourtant, la dette présente bien le caractère du « ne-pas » (*Nicht*), que Heidegger se propose d'éclaircir en son sens existentiel. Afin d'exposer en quoi le « ne pas » est constitutif de l'être du Dasein, il fait résonner le double sens du mot « *Schuld* », en fonction duquel ce dernier renvoie autant à l'idée d'une *fondation* – comme c'est le cas lorsqu'on le traduit par « culpabilité » ou « responsabilité » – qu'à celle d'une *détermination négative* – comme c'est le cas lorsqu'il est plutôt traduit par « dette » ou « faute ». C'est ainsi que Heidegger en vient à exprimer le sens de l'être-en-dette du Dasein comme le fait pour lui d'« être fondement d'une nullité (*Nichtigkeit*) ». (SZ, 283) Non seulement la négativité qui affecte le Dasein en son fond n'a-t-elle pas le même caractère ontologique que le ne-pas privatif que nous employons lorsque nous jugeons ou constatons que quelque chose fait défaut, mais Heidegger va jusqu'à laisser entendre que cette deuxième acception trouve son fondement dans la première. (SZ, 284) C'est donc bien de l'*origine de la négation* dont il est question ici, de telle sorte que nous atteignons au chapitre §58 l'objectif ultime de notre présent parcours d'*Être et temps*.

À quel point la possibilité du ne-pas s'ancre-t-elle profondément dans l'être du Dasein ? Afin de le déterminer, Heidegger s'applique à réinterpréter de fond en comble la structure du souci telle qu'elle se présente sous l'angle de sa négativité. Il s'agit dès lors pour lui de démontrer en quoi chacune des grandes structures existentielles qui ont préalablement été exposées est fondamentalement affectée par un négatif. C'est du moins dans cette optique que la facticité (être-jeté), l'existence (projet) et la déchéance sont tour à tour passées en revue. Ainsi, le Dasein est en un premier lieu qualifié de « jeté » en cela qu'il « n'est *pas* porté à son Là par lui-même » (SZ, 284). Par conséquent, toutes les prérogatives de la *causa sui* lui sont d'emblée refusées. En tant qu'il est ainsi jeté dans l'existence, le Dasein a en effet à être son propre fondement, sans pourtant ne *jamais*<sup>63</sup> pouvoir lui-même assumer la fondation de cette exigence. Autrement dit, il a à assumer son commencement, sans pour autant ne jamais pouvoir s'en rendre véritablement maître. Dès lors qu'il existe, le Dasein est en effet délaissé à soi-même et à un horizon défini de possibilités d'existence qu'il n'a pas lui-même choisi et en deçà duquel il ne peut pas remonter. Il est posé sans être posant, abandonné sans être abandonnant, bref, jeté sans être jetant. Constatant qu'il est ce « fondement *non-fondé* », Heidegger affirme du Dasein qu'il « *est* lui-même une nullité de lui-même ». (SZ, 284) Le Dasein est donc jeté dans le ne-pas, compris ici comme l'*insuffisance* et l'*indétermination* de sa propre fondation<sup>64</sup>. Qu'une telle nullité précède toujours déjà le Dasein en son être ne le dispense cependant pas d'avoir à fonder ses propres projets d'existence. Or en tant que projetant, le Dasein n'échappe pas davantage à l'emprise de la négativité. Que le Dasein soit un pouvoir-être signifie en effet qu'il « se tient à chaque

fois dans l'une ou l'autre possibilité, que constamment il *n'est pas* une autre, et qu'il a renoncé à elle dans le projet existentiel ». (SZ, 285) C'est que chaque fois qu'il se décide à quelque chose ou qu'il agit de manière déterminée, le Dasein procède implicitement à la négation de toute une série d'autres choix potentiels<sup>65</sup>. Il n'est ainsi jamais placé dans une situation où il pourrait tester tour à tour un ensemble d'options pour ensuite déterminer rétrospectivement laquelle lui convenait le mieux. Au contraire, le Dasein doit assumer une perte et même renoncer à savoir ce qu'il a perdu dès lors qu'il agit. Et considérant que parmi le vaste horizon de possibilités du Dasein, une seule doit à chaque fois être choisie, il y a lieu de croire que la perte est en général plus considérable que le « gain ». C'est pourquoi Heidegger affirme également du projet qu'il est en définitive « essentiellement *nul* ». (SZ, 285) Qu'en est-il enfin de la nullité de la déchéance ? Puisqu'il nous a déjà été donné d'en saisir la teneur, contentons-nous d'affirmer ici qu'elle se veut en quelque sorte une nullité au carré, dans la mesure où elle va jusqu'à s'illusionner quant à son propre caractère négatif<sup>66</sup>. Cela est vrai en ce sens qu'elle tient sa possibilité d'une modification de l'être-jeté et du projet en fonction de laquelle ceux-ci ne sont plus rapportés à leur étrangeté originare. Chez le Dasein déchéant, la nullité du fondement est ainsi d'autant plus nulle qu'elle n'a pas été assumée comme telle, et la perte inhérente à tout engagement est d'autant plus probable que le Dasein ne s'est pas donné la peine de l'avoir lui-même choisi. Bref, le On est d'autant plus nul qu'il recouvre sa propre nullité. Ceci dit, que peut-on conclure d'un tel survol ré-interprétatif des trois principales structures existentielles du Dasein ? Heidegger nous l'indique clairement lorsqu'il écrit : « *En son essence, le souci lui-même est transi de part*

*en part de nullité.* Le souci – l'être du Dasein – signifie ainsi, en tant que projet-jeté : l'être-fondement (nul) d'une nullité. » (SZ, 285)<sup>67</sup>

Il ne fait plus aucun doute maintenant que le Dasein porte au plus profond de son être l'empreinte d'une négativité radicale<sup>68</sup>. Son ouverture au possible, lorsque envisagée quant à sa provenance et à sa destination, semble sans cesse effleurer le non-être, et ce à un tel point qu'il conviendrait de se demander si elle n'en est pas tout compte fait issue. Considérant ce qui vient d'être exposé, il serait en fait légitime d'affirmer que le Dasein, en tant qu'il est son propre pouvoir-être, *est* le négatif. Et c'est bien en direction de cette même négativité constitutive du possible que pointe le devancement dans la mort, tel que Heidegger le confirme lorsqu'il écrit : « La nullité qui transite originellement l'être du Dasein se dévoile à lui-même dans l'être pour la mort authentique. » (SZ, 306) Pourtant, Heidegger persiste et signe en insistant sur la positivité du phénomène de la dette<sup>69</sup>. De la même manière que le Dasein *est* à chaque fois sa mort, il *est* en effet également à chaque fois sa dette, et celle-ci participe donc à son tour à la configuration positive de son ouverture finie. Que le « souci abrite cooriginellement en soi la mort et la dette », voilà qui constitue une définition implicite de la *finitude* et de la négativité positivement constitutive de l'ouverture du Dasein. (SZ, 306)

Ajoutons qu'au Dasein qui se voit convoqué par l'appel de la conscience à sa négativité la plus propre appartient par la suite la possibilité d'assumer librement celle-ci. Il convient effectivement de se demander si un Dasein qui ne serait jamais sujet à l'errance et dont la provenance et la destination seraient en tout temps translucides aurait

réellement à faire face au défi de sa liberté. Dans ce contexte, la négativité n'apparaît plus comme une simple contrainte, mais plutôt comme la configuration limitative d'un « fondement » que toute ouverture authentique possible doit à chaque fois assumer. C'est cette libre assumption par le Dasein de sa propre négativité que Heidegger nomme « *résolution* ». « Résolu, le Dasein assume authentiquement dans son existence le fait qu'il *est* le fondement nul de sa nullité », écrit-il. (SZ, 306) Le Dasein reconnaît alors la constitution négative de sa déchéance, écarte ce qui en elle relève d'un auto-recouvrement et endosse l'enracinement de celle-ci dans sa propre nullité fondamentale. Dès lors, il lui est possible de se *décider* en faveur de projets d'existence concrets et à chaque fois propres, non pas en fuyant l'étrangeté de sa nullité, mais en agissant plutôt en elle et à partir d'elle. Se choisissant ainsi soi-même, le Dasein choisit par le fait même de choisir, c'est-à-dire de ne pas vivre par procuration en concédant ce pouvoir au On. Cela implique évidemment qu'il ait à se compromettre en se projetant au cœur d'une *situation* existentielle déterminée, mais de telle sorte que l'assumption de sa nullité agisse à titre de principe normatif de ses décisions. C'est au chapitre §62 d'*Être et temps* que Heidegger récapitule et synthétise l'ensemble de ses réflexions quant à la possibilité pour le Dasein de se saisir en tant que tout à la lumière de projets d'existence authentiques. L'angoisse, le devancement et l'appel de la conscience unissent alors leurs efforts au sein d'une seule et même saisie compréhensive que Heidegger nomme « *résolution devançante* ». En elle, le Dasein acquiert la certitude de sa finitude constitutive, et celle-ci pèse dès lors sur ses décisions comme « le poids le plus lourd<sup>70</sup> ». Il n'y a dans ce contexte plus à douter du rôle profondément normatif que joue la négativité dans *Être et temps*<sup>71</sup>.

### ***Du rôle et de l'origine de la négativité dans Être et temps***

En abordant les thèmes de la mort et de la dette, il semble que nous ayons atteint la source la plus originaire de négativité qui soit à l'œuvre dans *Être et temps*. C'est pourquoi il convient maintenant de récapituler de manière schématique l'ensemble de nos observations. En ce sens, il y a lieu de rassembler en trois grands groupes les différentes figures de la négativité que nous avons jusqu'ici rencontrées. Pour ce faire, nous remonterons à la source de la négation en prenant pour point de départ sa manifestation la plus quotidienne.

1/ Ainsi, la forme de négativité la plus coutumière à laquelle soit soumis le Dasein est celle de son propre recouvrement déchéant. Dans la mesure où il est d'abord et le plus souvent soumis à la dictature du On, le Dasein s'illusionne et succombe à l'apparence. Il se comprend alors à partir de l'étant intramondain auprès duquel il s'affaire ou d'une sphère publique anonyme, caractérisée par le bavardage, la curiosité et l'équivoque. Le mode de compréhension déracinant et nivelant de la déchéance est également la source d'une dénaturaison possible du *λογος* apophantique, en fonction de laquelle celui-ci se voit coupée de son origine concrète et factice. Or la structure formelle qui rend compte de l'ensemble des modes de recouvrement du Dasein est celle de l'*autonégation*. Cela est vrai dans la mesure où le Dasein *n'est* habituellement *pas* soi-même, aliénation qui se révèle par la suite comme étant une fuite devant sa propre étrangeté. Toutefois, si la tendance recouvrante du On emprunte bien une forme négative, elle est cependant en cela positive qu'elle participe en tant que structure existentielle à la configuration de l'ouverture du Dasein. La négativité du recouvrement

est ainsi moins originaire que l'ouverture totale qu'elle présuppose et à laquelle elle participe.

2/ À la négativité du recouvrement répond la méthode en partie privative et prohibitive de la phénoménologie. Dans la mesure où l'être a une tendance constante à se montrer sur le mode de l'apparence, toute tentative d'en révéler la teneur passe d'abord par la mise hors-jeu des différentes dissimulations qui le voilent. Établir ce qu'est l'être implique donc conjointement de déterminer ce qu'il *n'est pas*. Lorsque les recouvrements qu'il s'agit d'écarter sont issus de la tradition, la phénoménologie emprunte la forme spécifique d'une destruction de l'histoire de l'ontologie. Par ailleurs, le développement d'*Être et temps* se veut lui-même une exemplification de la méthode heideggérienne. L'angoisse, le devancement et l'appel de la conscience, en tant que moments de la résolution devançante, contribuent tous à dégager le Dasein de ses recouvrements et à dévoiler ce qui le constitue en propre. Ces expériences nous acheminent également vers la mise en lumière d'une différence qui subsiste entre ce qui, chez le Dasein, est de l'ordre de l'ontique et ce qui relève plutôt de sa constitution ontologique. Bref, la méthode prohibitive de la phénoménologie permet d'explicitier la différence ontologique, bien que celle-ci n'ait pas encore été thématifiée comme telle dans *Être et temps*. Mais si la détermination privative se présente bien comme un moment essentiel et non fortuit de la méthode heideggérienne, elle est néanmoins subordonnée à sa visée positive de dévoilement. L'être est foncièrement plus qu'une somme négative et l'entreprise d'*Être et temps*, bien qu'elle soit incomplète, n'abandonne jamais explicitement le projet de le déterminer compréhensivement.

3/ Dans le cadre de la partie publiée d'*Être et temps*, c'est l'être du Dasein qu'il s'agit de révéler ainsi. Or une fois les recouvrements du On écartés, le Dasein demeure de part en part transi de négativité. C'est l'angoisse qui la première le place devant ce néant (*Nichts*) qu'il est lui-même. Cette étrangeté (*Unheimlichkeit*) en fonction de laquelle le Dasein *n'est jamais* véritablement chez soi reçoit des déterminations supplémentaires à travers l'analyse des phénomènes de la l'être-pour-la-mort et de l'être-en-dette. Ainsi, l'horizon de possibilités que projette le Dasein est configuré dans son entièreté par la possibilité insigne de sa propre impossibilité. Le souci, en tant qu'il est jeté, se projette et s'évite dans le *ne-pas* (*Nicht*), est par la suite qualifié de fondement nul (*nichtig*) d'une nullité (*Nichtigkeit*). En définitive, l'étrangeté, la mort et la dette se présentent comme autant de traits distinctifs de la *finitude* du Dasein, caractère en fonction duquel ce dernier est en son fondement le plus intime affecté, voire défini par la négativité. Cela est vrai dans la mesure où l'être-possible du Dasein n'est pas lui-même un étant et qu'il semble sans cesse, pour cette même raison, devoir être situé à proximité du non-être. En d'autres mots, c'est la possibilité en tant que possibilité qui se révèle, dans *Être et temps*, comme la source et la forme la plus originaire du négatif. Aussi radicale que soit la négativité constitutive du Dasein, celle-ci se veut cependant également positive en cela qu'elle n'est en rien réductible, sur le plan ontologique, à un manque ou à un défaut, mais qu'elle se veut bien plutôt un moment constitutif de cette ouverture qu'*est* le Dasein lui-même. Le Dasein *est en son fondement positivement négatif*. Il porte en soi le ne-pas qui définit, délimite et configure son ouverture. Il lui appartient par la suite d'assumer authentiquement sa propre nullité en mettant au jour le pouvoir normatif, sélectif et décisionnel qu'elle instaure.

À la suite de cet examen, il ne fait plus aucun doute que Heidegger prend bel et bien ses distances à l'égard de la tradition phénoménologique quant au problème de l'origine de la négation. Loin de la situer auprès du jugement ou dans une expérience perceptive déjà orientée théorétiquement, Heidegger fait plutôt de cette dernière le fruit d'une propriété ontologiquement constitutive de l'être même qui est capable de juger ou de percevoir. La négativité est une composante essentielle de l'ouverture qu'est le Dasein lui-même et ce n'est qu'en tant que telle qu'elle rend par la suite possible quelque chose comme un jugement négatif ou une expérience de déception. Heidegger se rattacherait-il donc davantage en la matière à une tradition d'orientation dialectique<sup>72</sup> ? Gardons pour le moment cette question bien en tête. En outre, il convient de souligner que bien que la finitude du Dasein apparaisse comme la source la plus originaire de négation que nous ayons rencontrée dans *Être et temps*, jamais Heidegger n'affirme qu'elle constitue l'origine ultime de la négativité. Eu égard à cette dernière, il convient de citer tout au long un passage du chapitre §58 qui se veut certes éclairant, mais aussi fort décevant :

Et pourtant, le *sens ontologique de la néantité (Nichtigkeit)* de cette nullité (*Nichtigkeit*) existentielle ne laisse pas de rester obscur, et cela ne vaut pas moins de l'essence ontologique du ne-pas (*Nicht*) en général. Assurément, l'ontologie et la logique ont demandé beaucoup au ne-pas, et ainsi, par étapes, rendu visible sa possibilité, sans pour autant le dévoiler lui-même ontologiquement. L'ontologie trouvait le ne-pas devant elle, et elle s'en est simplement servie. Est-il alors si « évident » que tout ne-pas signifie un négatif (*Negativum*) au sens d'un défaut ? Sa positivité s'épuise-t-elle à constituer le « passage » ? Pourquoi toute dialectique se réfugie-t-elle dans la négation (*Negation*), mais sans pouvoir fonder dialectiquement celle-ci même, ni même la fixer à titre de problème ? A-t-on en général jamais élevé au rang de problème l'origine ontologique de la néantité, ou tout au moins,

préalablement, recherché les conditions de possibilité sur la base desquelles le problème du ne-pas, de sa néantité et de la possibilité de celle-ci se laisse poser ? Et où pourrions-nous trouver ces conditions, *sinon dans la clarification thématique du sens de l'être en général ?* (SZ, 285-286)

De cette citation, il nous faut essentiellement retenir deux choses. D'abord, Heidegger constate que la dialectique ne parvient pas à penser originairement le problème de la négativité. En un second lieu, il nous faut paradoxalement conclure qu'un tel reproche s'applique également à *Être et temps* ! En effet, « *la clarification thématique du sens de l'être en général* », dont il est ici question, devait être déployée dans le cadre de la troisième section de la première partie de l'ouvrage, or celle-ci, c'est bien connu, n'a jamais été publiée. Heidegger développe certes, dans la seconde section d'*Être et temps*, un concept de temporalité originaire qui prend en compte la négativité constitutive de l'être du Dasein, mais il semble qu'il ne soit pas parvenu à procéder au passage qui devait mener cette dernière à la *temporalitas* (*Temporalität*) de l'être lui-même. Qui plus est, force est d'admettre que Heidegger en dit bien peu de son propre chef quant à l'origine temporelle du négatif, malgré sa vive opposition à l'interprétation hégélienne de la temporalité comme négation de la négation (§82). Qu'en est-il dès lors de la négativité de l'être et comment se déploie-t-elle dans le temps ? Risque-t-elle de remettre en cause le bien fondé ou, du moins, l'orientation du projet d'une compréhension du sens de l'être à partir du déploiement de l'analytique existentielle ? En considérant ces interrogations, nous ne serons pas surpris d'apprendre que la question du négatif ait continué d'occuper une place centrale au sein du reste de l'œuvre de Heidegger et que ce dernier n'ait pu éluder le défi que représentait une explication de fond avec Hegel.

## ***Bibliographie***

ARENDDT, Hannah. *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, 1981.

BASQUE, Tania. *Études sur la phénoménologie de Heidegger – L'être et le phénomène*, Paris, Harmattan, 2008.

BENOIST, Jocelyn. *La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens*, Revue de métaphysique et de morale, no. 30, 2001, p. 21-35.

— *Qu'est-ce qu'un jugement ? Brentano, Frege, Husserl*, Études phénoménologiques, vol. 14, no. 27-28, 1998, p.169-192.

BRENTANO, Franz. *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, Paris, J. Vrin, 1992.

— *Psychologie du point de vue empirique*, Paris, J. Vrin, 2008.

DEMSKE, James M. *Sein, Mensch und Tod : das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Freiburg im Breisgau, Alber, 1979.

DERRIDA, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, <sup>73</sup>PUF, 1990.

GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1975-.

— *Être et Temps*, Paris, Authentica, 1985.

— *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985

— *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006.

— *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976.

— *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.

HUSSERL, Edmund. *De la synthèse passive*, Grenoble, Édition Jérôme Million, 1998.

— *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970.

— *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.

— *Recherches logiques*, Paris, PUF, 1969-1974.

KAELIN, Eugene Francis. *Heidegger's Being and time : a reading for readers*, Tallahassee, University Presses of Florida : Florida State University Press, 1988.

KANT, Immanuel. *Critique de la raison pure*, Paris, GF-Flammarion, 2001.

KING, Magda. *A guide to Heidegger's Being and time*, Albany, State University of New York Press, 2001.

KONTOS, Pavlos. *Perception et négation. Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty*. in *Études phénoménologiques*, vol. 11, no. 22, 1995, p.51-80.

LARGE, William. *Heidegger's Being and Time*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.

---

<sup>1</sup> Franz Brentano, *Psychologie d'un point de vue empirique*, p.110.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.216.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.289.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.281.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.217.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.217.

<sup>8</sup> Franz Brentano, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, p.38.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.44-45. Si Heidegger accorde une large part de mérite à l'ouvrage de Brentano sur les acceptions de l'être en raison du rôle qu'il a joué dans son initiation à la philosophie et aux problèmes ontologiques (GA 14, 93), cela ne l'empêche en rien de critiquer vivement l'interprétation brentanienne d'Aristote, voire d'affirmer de celle-ci qu'elle « méconnaît bien plutôt Aristote pour l'essentiel. » (GA 20, 23). Ainsi, il semble que Brentano soit directement visé, lorsque Heidegger écrit dans *Être et temps* : « Non seulement la thèse selon laquelle le « lieu » natif de la vérité est le jugement invoque en vain l'autorité d'*Aristote*, mais encore, elle représente, en sa teneur même, une méconnaissance de la structure de la vérité. » (SZ, 226)

<sup>10</sup> Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, A 598 / B 626, p.533.

<sup>11</sup> Franz Brentano, *Psychologie d'un point de vue empirique*, p.231.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.228.

<sup>13</sup> Jocelyn Benoist résume bien ce qu'il y a à retenir de notre survol de la conception brentanienne de la négativité : « Laissant de côté l'approche traditionnelle en termes de composition et de dissociation, Brentano a radicalisé et poussé jusqu'au bout la polarité chimique du jugement et de sa négation, les représentant comme des mouvements symétriques, contraires et de même droit, également originaires : l'un d'assentiment ou adhésion (*Zustimmung*), l'autre de rejet (*Verwerfung*), y compris avec la connotation affective qui peut y être associée. Brentano y insiste : cette polarité traverse en effet toutes les sphères de la vie psychique, et a une forme affective, émotionnelle aussi bien qu'intellectuelle. » (*La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens*, p.23.)

<sup>14</sup> Heidegger a certainement été influencé par Brentano en la matière, en ce qu'il ne fait pas du jugement négatif une forme dérivée de son homologue positif, mais lui accorde plutôt un

---

statut tout aussi originaire. C'est ce dont témoigne cet extrait d'un texte de jeunesse, intitulé *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913) : « Die Art der Differenz zwischen dem positiven und negativen Urteil fordert notwendig die logische Gleichstellung und Nebenordnung der beiden Urteile. » (GA 1, 184-185) Cependant, Heidegger demeure fidèle, contre Brentano, à la forme prédicative du jugement. Au sujet des reproches que réserve Heidegger au jugement existentiel de type Brentanien, voir GA 1, 120-124.

<sup>15</sup> Par « positive », nous entendons ici que cette représentation se manifeste toujours déjà positivement, avant même que puisse être jugé de l'existence de ce qu'elle laisse apparaître. À proprement parler, la représentation n'est, dans les termes de Brentano, ni positive ni négative.

<sup>16</sup> Edmund Husserl, *Recherches logiques*, V, TII/2, p. 252-253.

<sup>17</sup> À ce titre, Husserl écrit : « L'assentiment ne s'ajoute pas comme une qualité d'acte qui s'ajouterait à l'acte préalable de simple représentation; ce que l'analyse décèle véritablement, c'est tout d'abord la simple représentation (...) qui, grâce au caractère du remplissement, se transforme en jugement de la même matière. » (*Recherches logiques*, V, TII/2, p. 259.) C'est pourquoi Jocelyn Benoist n'hésite pas à qualifier le chapitre §29 de la cinquième recherche de « machine de guerre contre la conception Brentanienne » du jugement. (*Qu'est-ce qu'un jugement ? Brentano, Frege, Husserl*, p. 175)

<sup>18</sup> Jocelyn Benoist résume bien la percée husserlienne alors qu'il écrit : « Le sens de cette théorie [celle du remplissement] est très clair : la vérité du jugement ne réside pas dans l'opportunité de quelque acte subjectif d'approbation, ou d'assentiment, mais dans la possibilité pour la signification dudit jugement (...) de se remplir dans une intuition correspondante. » (*Qu'est-ce qu'un jugement ? Brentano, Frege, Husserl*, p. 176)

<sup>19</sup> Heidegger consacre par ailleurs d'importantes pages de son cours *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps* au concept d'intuition catégoriale, qu'il désigne comme l'une des trois grandes découvertes fondamentales de la phénoménologie (GA 20, 63-99).

<sup>20</sup> « Être » ne se présente pas comme un moment réel de l'intuition, comme l'est, par exemple, sa matière sensorielle. Ainsi, Husserl répond à sa manière à la thèse kantienne selon laquelle l'être ne serait pas un prédicat réel. À ce sujet : *Recherches logiques*, VI, T III, p.169-171.

<sup>21</sup> Edmund Husserl, *Recherches logiques*, V, T II/2, p.257.

<sup>22</sup> Dans sa sixième *Recherche logique*, Husserl consacre quelques chapitres à la déception, au conflit et à la synthèse de la distinction dans un contexte judiciaire. (*Recherches logiques*, VI, T III, p. 57-65).

<sup>23</sup> Au sujet de ce débat, Cf. Jocelyn Benoist, *La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens*, p. 26-29.

<sup>24</sup> Edmund Husserl, *Recherches logiques*, VI, T III, p. 59.

<sup>25</sup> À ce sujet, Jocelyn Benoist écrit : « Une telle position, si elle maintient bien à un certain niveau, superficiel, la symétrie de l'affirmation et de la négation, ou tout au moins de l'assentiment et du rejet, subordonne en fait la négation à un préalable : celui de ce qui est « proposé » comme vérité, et qui constitue ne serait-ce que le sens de la question correspondante (...). La négation est alors toujours perçue comme un échec, le non-remplissement d'une attente, ou plus exactement son remplissement négatif, mais dont il faut souligner qu'en tant que négatif, il n'a rien d'autonome. (...) Cela veut dire que d'une certaine façon, la négation est toujours seconde. (*La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens*, p. 26)

<sup>26</sup> Edmund Husserl, *Recherches logiques*, VI, T III, p. 156.

---

<sup>27</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 361.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.362.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.361.

<sup>30</sup> Edmund Husserl, *Expérience et jugement*, p. 105.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>32</sup> Husserl emploie dans ce contexte le mot « *aufgehoben* » qui semble ici, tout comme chez Hegel, signifier à la fois supprimer et conserver. (*De la synthèse passive*, p. 115; 118)

<sup>33</sup> *Expérience et jugement*, p. 107. Ce qui vient d'être exposé est ainsi mis en relation avec ce que Husserl exposait au sujet de la croyance-mère dans ses *Ideen*, ce qui permet à Jocelyn Benoist de conclure que « cette certitude doxique originaire que présuppose la négation (qui n'est pas celle de l'affirmation, mais une doxa tout à la fois absolue et modalement « neutre », si on peut dire), et qu'elle vient altérer, à la base (en deçà de tout « jugement »), c'est celle de la perception. » (*La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens*, p. 33)

<sup>34</sup> Jacques Derrida, par exemple, s'inscrit à la suite d'une réception « dialectique » de la phénoménologie. Constatant que la négation n'appartient en propre ni à la réceptivité antéprédicative, ni à l'activité logique et judicative, il va jusqu'à affirmer qu'elle est « le moteur et le mouvement de toute genèse ». Derrida souligne ainsi le rôle médiateur de la négation, là-même où Husserl ne l'aurait pas aperçu. « La neutralisation n'est-elle pas originairement une « déception », c'est-à-dire le moment où le « je » se déprend de la facticité, sans toutefois en nier l'existence ? Le jugement prédicatif ne suppose-t-il pas une certaine négation du sensible antéprédicatif, subsumé sous un ou plusieurs concepts ? la transition de la passivité à l'activité transcendante n'est-elle pas originairement une négation ? », écrit-il alors. En méconnaissant le rôle essentiel de la négation et de la contradiction, Husserl aurait ainsi couru le risque d' « immobiliser la genèse ». (*Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl*, p.195-197) Jocelyn Benoist, pour sa part, reproche à l'approche husserlienne de n'avoir pu, du fait de son caractère constructif, penser « le caractère originaire (et premier) de la négation », ce à quoi Freud serait par ailleurs parvenu. (*La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens*, p. 34-35)

<sup>35</sup> Sans nier que la perception soit constitutive de l'ouverture à l'étant du Dasein, Heidegger remet en cause l'orientation thématique que semble toujours déjà lui attribuer Husserl. Ce n'est qu'à la suite d'une modification de l'attitude naturelle que la perception et l'intuition peuvent adopter la posture d'un pur accueil (*Vernehmen*). À ce titre, Heidegger écrit : « (...) je ne perçois pas pour percevoir, mais pour me diriger, me frayer un chemin, travailler à quelque chose; c'est une considération tout à fait naturelle dans laquelle je vis constamment. » (GA 20, 38)

<sup>36</sup> Que les sciences positives doivent aborder l'étant en tant que sous-la-main ne constitue en rien un défaut. Sur le plan *ontique*, il est même fort censé d'attribuer une certaine primauté à un tel type d'approche. Cependant, il arrive que fixant l'étant en fonction d'une visée théorique, nous oublions son enracinement concret dans une totalité de tournure et que nous recouvrons, par le fait même, la primauté *ontologique* de l'à-portée-de-la-main. « C'est seulement *en passant par* l'étant-à-portée-de-la-main dans l'usage et en le dépassant que le connaître peut aller jusqu'à dégager l'étant en tant que sans sous-la-main », écrit Heidegger, qui qualifie ainsi le connaître de « mode *fondé* de l'être-au-monde ». (SZ, 71) En éludant le rapport quotidien du Dasein à l'étant et en adoptant d'emblée une attitude théorique, Husserl aurait manqué d'apercevoir le lieu à partir duquel seul l'être de l'intentionnel pouvait être déterminé. Du même coup, il lui aurait été impossible de prendre la mesure de l'enracinement profond de la négation dans l'être du Dasein lui-même.

---

<sup>37</sup> À la lecture d'*Être et temps*, on devine que la possibilité d'une expérience circonspecte négative trouve son fondement dans la nullité (*Nichtigkeit*) qui caractérise l'ouverture du Dasein lui-même, voire dans la structure temporelle du souci. Heidegger nous fournit cependant peu d'indices quant à la modalité exacte de cette fondation. Il revient plus spécifiquement sur cette question dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, alors que le « faire-défaut » est présenté comme une modification déterminée de l'extase temporelle de la présentification. (GA 24, 440-443). À ce sujet, se rapporter à l'article de Pavlos Kontos : *Perception et négation. Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty*.

<sup>38</sup> À ce sujet, nous renvoyons à la thèse de Tania Basque qui s'inscrit en faux contre l'interprétation de Jean-Luc Marion et de Jean Greish, pour qui Heidegger développe une phénoménologie de l'inapparent. Basque détermine en effet, suite à une lecture serrée d'*Être et temps* et des leçons marbourgeoises, que le mode de monstration de l'être heideggérien est l'apparence (Schein). « Le phénomène par excellence de la phénoménologie se montre, mais tel qu'il n'est pas », écrit-elle alors. (*Études sur la phénoménologie de Heidegger – L'être et le phénomène*, p. 255)

<sup>39</sup> Cela ne va pas sans rappeler la conception husserlienne de la « crise des sciences ». Il convient en outre d'écarter le risque d'une méprise possible qui consisterait à affirmer que Heidegger dénonce l'inauthenticité de tout discours thématique possible. Si tel était le cas, l'entreprise même d'*Être et temps*, dont on ne saurait nier le caractère thématique, n'aurait aucun sens. C'est bien plutôt à l'absence de sol d'un discours thématique *coupé de son origine ontologico-existentielle* que s'attaque ici Heidegger.

<sup>40</sup> En cela, Heidegger s'oppose à l'interprétation brentanienne d'Aristote, qui fait du jugement, plutôt que de l'étant lui-même, le lieu primaire de la vérité. (SZ, 226) « L'ἐπιπέϑεια, qui est identifiée par Aristote (...) avec le πρόγμα, les φαινόμενα signifie les « choses mêmes », ce qui se montre, *l'étant dans le comment de son être-découvert* », écrit-il à ce titre. (SZ, 219) Heidegger se veut ainsi fidèle à la tradition phénoménologique, qui promeut un accès direct aux choses-mêmes à l'encontre des vaines constructions gnoséologiques. En ce sens, est vrai l'étant lui-même, tel qu'il se manifeste immédiatement.

<sup>41</sup> C'est aussi l'avis de Tania Basque, qui écrit que « la prétention du phénomène à se montrer tel qu'il est alors qu'il n'en est rien tient aussi à plus fondamental que la nature du logos apophantique; elle tient originellement à l'intérêt qu'a le Dasein à se berner sur son être propre. » (*Études sur la phénoménologie de Heidegger – L'être et le phénomène*, p. 57).

<sup>42</sup> Par l'usage d'un tel terme, nous n'entendons pas que le Dasein opérerait sans cesse à l'endroit de son être-soi-même un *jugement* négatif (au sens où Heidegger comprend le mot *Verneinung*), bien qu'il faille avoir recours à un tel type de jugement pour expliciter ce dont il s'agit. Cette négation – ou mieux, ce « ne-pas » (*Nicht*) –, qui affecte en son fond tout Dasein, précède en fait en originalité tout acte judiciaire de négation.

<sup>43</sup> Heidegger le confirme en écrivant que « le découvrément que configure le On est recouvrement ». (GA 20, 389)

<sup>44</sup> Cela est vrai dans la mesure où l'authenticité s'impose dans *Être et temps* comme l'indice de l'authentique et de l'inauthentique. Ce déséquilibre sera remis en question dans les écrits postérieurs à *Être et temps*.

<sup>45</sup> « Rien » traduit ici le mot allemand « nichts », que Heidegger substantifie dans la suite de son développement. Ainsi, l'allemand permet de glisser du « rien » au « néant » (*das Nichts*), ce qui ne va pas sans heurt en français.

---

<sup>46</sup> Au sujet du lien qui unit la liberté à l'angoisse, Jean Greisch tient un propos fort éclairant : « Sans angoisse, pas de liberté, et réciproquement ! Retenons au moins cette idée, qui explique sans doute pourquoi un grand nombre de personnes estiment, selon une parole terrible de Salvador Dalí, que la servitude ou la dépendance sous toutes les formes (soumission à un gourou, un chef de secte, un leader idéologique, etc.) est beaucoup plus rassurante, beaucoup moins inquiétante, que l'exercice de la liberté. » (*Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p.234)

<sup>47</sup> Heidegger explicite davantage ce qu'il entend par « rien » dans ses *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* : « Ce n'était rien; ce dont s'angoisse l'angoisse est le rien, c'est-à-dire rien de ce qui survient dans le monde, rien de déterminé, rien de mondain (...) » (GA 20, 401) À ce sujet, Magda King écrit : « This nothing is not absolute, total nothing, nor is it an absence or negation of all things, but the sheer other to things as such. » (*A Guide to Heidegger's Being and Time*, p. 94).

<sup>48</sup> Ce « être déterminé du point de vue phénoménal » pourrait constituer une définition explicite de ce que Heidegger entend par « positivité » dans *Être et temps*.

<sup>49</sup> Il s'agit d'un exemple probant de ce que Heidegger nommera plus tard la « différence ontologique ». L'expression « *ontologischen Unterschied* » (et non *Differenz*) apparaît une fois dans *Être et temps*, mais dans un contexte isolé et sans être proprement thématisée (SZ, 56). Heidegger exprime cependant ailleurs la nature de la *Differenz* alors qu'il écrit : « L'être de l'étant n'est pas lui-même un étant. » (SZ, 6) Il insistera plus tard sur la part de négativité qu'implique cette différence et il s'agit ici pour nous de déterminer dans quelle mesure cette négativité se manifeste déjà dans le concept d'angoisse que présente *Être et temps*.

<sup>50</sup> Magda King tient en la matière un propos éclairant : « Far from being a negation of all things, the nothing is the possibility of things: it gives things the possibility to show themselves as they are in themselves. » (*A Guide to Heidegger's Being and Time*, p. 94).

<sup>51</sup> Dans la section portant sur l'angoisse de ses *Prolégomènes*, Heidegger anticipe sur ce qui sera dit au sujet de l'être-en-dette et précise de quelle nature est la fondation que révèle l'angoisse. Ainsi, il écrit : « Il [le Dasein envisagé sous l'angle de sa facticité] ne se rencontre pas simplement comme une chose là-devant, laquelle donnerait un fondement et une assise au fait qu'il soit, mais le fondement est *existential*, c'est-à-dire a toujours à être ouvert – et en vérité c'est un *abîme*. Telle est la positivité existentielle du rien de l'angoisse. » (GA 20, 402)

<sup>52</sup> S'il faut comprendre la réduction phénoménologique, tel que le fait Heidegger, comme une « reconduction du regard inquisiteur de l'étant naïvement saisi à l'être » (GA 24, 39), alors l'angoisse, dans la mesure où elle accomplit expressément une telle tâche, doit revendiquer le titre de moment essentiel de la méthode phénoménologique.

<sup>53</sup> Cela, Heidegger l'exprime explicitement. On remarquera que le mot « *nicht* » est en italique : « L'univocité de l'interprétation ontologique de la mort doit commencer par se consolider en prenant une conscience expresse de ce dont cette interprétation *ne peut pas* s'enquérir et de ce sur quoi il serait vain d'attendre d'elle la moindre révélation ou initiation. » (SZ, 246)

<sup>54</sup> Il s'agit d'une interprétation forte, dans la mesure où les *Prolégomènes* ne présentent l'angoisse de la mort que comme une manifestation parmi d'autres du phénomène de l'angoisse en général, bien qu'elle soit dite éminente. (GA 20, 403). Cependant, le rapport principal qui unit l'angoisse à la mort semble plus marqué dans *Être et temps*, et il n'est pas exclu que la finitude en soit venu à occuper une place croissante dans la pensée de Heidegger au fur et à mesure que se succédaient ses écrits à la fin des années 20. C'est du moins ce qu'avance Jean Grondin. (*Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p.86-89)

---

<sup>55</sup> C'est dans ce contexte que prend tout son sens la formule de l'introduction : « Plus haut que l'effectivité se tient la possibilité. » (SZ, 38) L'effectivité se présente en effet dans Être et temps comme l'obsession du On alors que le pouvoir de saisir la possibilité en tant que possibilité appartient en propre au Dasein authentique.

<sup>56</sup> Bien que Heidegger ne nomme pas Husserl, c'est bien sa phénoménologie qui est implicitement attaquée aux pages 264-265 d'*Être et temps*.

<sup>57</sup> « Only if Dasein were all possibilities in the world would nothingness not be at the heart of existence (in other words, if it were God). We know, however, that in choosing this or that possibility all other possibilities are not possible. », écrit à ce titre William Large. (*Heidegger's Being and Time*, p. 82)

<sup>58</sup> Nous reviendrons de manière plus directe sur ces questions dans le cadre de notre analyse à venir de l'être-en-dette du Dasein.

<sup>59</sup> Cette tendance pourra être confirmée en se référant aux occurrences suivantes des mots « positif » ou « positivité » : SZ, 5, 19, 22-23, 43-44, 58, 75, 82, 89, 129, 138, 153, 168, 176, 184, 246, 275, 279, 288, 294, 339. Ces passages sont en ceci formellement similaires que Heidegger y insiste à chaque fois sur la positivité d'un phénomène auquel il avait d'abord attribué un caractère négatif. L'illusion, le cercle vicieux, l'indétermination sont ainsi autant de concepts apparemment négatifs qui se voient ramenés à leurs fondements ontologiques positifs. Le but n'est pas ici de traiter séparément chacun de ces exemples, mais plutôt d'attirer l'attention sur ce qui constitue une forte tendance chez le Heidegger d'*Être et temps*.

<sup>60</sup> James M. Damske résume bien l'ensemble de notre propos alors que, tentant de préciser quel type de négation (Negation) et de négativité (Negativität) affectent le Dasein, il écrit ce qui suit : « Mit anderen Worten: Der Tod ist ein Existenzial, eine immer anwesende Bestimmung des Daseins. Und trotzdem ist Dasein. Während einerseits Dasein durch das Sein zum Tode schlechthin nichtig ist, ist es andererseits Kraft der Existenz schlechthin *seiend*. Der Tod als die schlechthinige Nichtigkeit besagt: alles am Dasein ist nichtig. Aber andererseits steht genauso fest: alles am Dasein ist *seiend*, Dasein ist ganzheitlich, schlechthinig *seiend*. Diese beide Bestimmungen, Nichtigkeit und Seiendheit, schließen sich im Menschen merkwürdigerweise nicht aus, sondern gerade ein. Sie bestehen zusammen und durch dringen einander, so dass Dasein sowohl seiende Nichtigkeit wie auch nichtige Seiendheit ist. Dies ist gerade das Rätsel der menschlichen Endlichkeit, das Heidegger zu erfassen versucht. » (*Sein, Mensch und Tod : das Todesproblem bei Martin Heidegger*, p.71)

<sup>61</sup> Le mot allemand « *Schuld* » est plurivoque, ce qui rend sa traduction difficile. Il peut également être rendu en français par « faute », « culpabilité » et même « responsabilité ». Tous ces sens sont attestés par l'analyse de Heidegger, mais de telle sorte que toute acception ontologique doit être mise de côté. La « dette » heideggérienne est bien plutôt le fondement ontologique de tout ce que nous entendons quotidiennement par ces expressions.

<sup>62</sup> Cela lui sera souvent reproché, notamment par Paul Ricoeur et Hannah Arendt. Cette dernière écrit à ce titre : « Il n'est apparemment jamais venu à l'esprit de Heidegger qu'en chargeant également de culpabilité tous les hommes qui écoutent 'l'appel de la conscience' il proclamait en fait l'innocence universelle quand tout le monde est coupable, personne ne l'est. » (*La vie de l'esprit*, p.502)

<sup>63</sup> Magda King insiste sur l'omniprésence du mot « *jamais* » (*nie*) à la page 284 d'*Être et temps*. Ainsi, elle écrit : « It must be noted that in the short passage we have been considering, the word *never* recurs three times, twice in italic. This cannot be passed over as an accident, but must be taken as a hint that the negativity which permeates care as the not-self-grounded

---

ground comes to light in an eminent way in the *never*». (*A Guide to Heidegger's Being and Time*, p.171) Selon elle, il y va avec ce « jamais » de la temporalité de la dette.

<sup>64</sup> E. F. Kaelin insiste également sur le ne-pas constitutif de l'être-jeté : « Thrownness, as the baseless basis for a human being's projection into a future, (...) exhibits a *not*. » (*Heidegger's Being and Time*, p. 175)

<sup>65</sup> Hannah Arendt attribue la paternité de cette idée heideggerienne à Goethe, alors qu'elle écrit : « S'inspirant de Goethe, 'Celui qui agit se rend toujours coupable', il montre que toute action, en n'actualisant qu'une seule possibilité, élimine d'un seul coup toutes celles parmi lesquelles elle pouvait choisir. Chaque engagement condamne à déclarer de nombreux forfaits. » (*La vie de l'esprit*, p. 502) E. F. Kaelin situe plutôt la négativité du projet dans le fait de ne pas encore avoir été actualisé, ce que Heidegger veut à notre avis semble vouloir éviter. Ainsi, il écrit : « (...) that possibility of being toward which I project myself does not yet exist; a pure possibility and not an actuality, which allows my freedom of choice. Here, too, a *not*. » (*Heidegger's Being and Time*, p. 175) Ce faisant il semble à notre avis oublier que Heidegger valorise davantage la possibilité que son actualisation sur le plan ontologique et il court également le risque de réduire le projet à un simple « ne-pas-encore sous-la-main ».

<sup>66</sup> À ce titre, E. F. Kaelin écrit : « (...) in falling or facticity, in the contingency of the present moment, I experience my own *inauthenticity*, another *not*, that creates *uncanniness*, still another, as the feeling of *not* being at home in the world of conventional existence. » (*Heidegger's Being and Time*, p. 175) Il y a lieu de nuancer son propos, puisque déchéance et facticité (être-jeté) sont traitées à part au chapitre §58. De plus, le pouvoir d'expérimenter sa propre inauthenticité en tant qu'inauthenticité, donc de prendre la mesure de sa négativité, n'est pas la prérogative du Dasein déchéant, mais bien plutôt celle du Dasein authentique.

<sup>67</sup> Magda King illustre bien les implications de cette citation, lorsqu'elle écrit : « Da-sein as care is not-determined, not self-grounded ground of a negativity. » (*A Guide to Heidegger's Being and Time*, p. 172) Les propos que tient James M. Damske sont également éclairants, en cela qu'ils résument bien ce que nous avons exposé ici : « Geworfenheit, Existenz, Verfallen – diese sind wiederum die Momente der Sorge. Ihre Nichtigkeit besagt also, daß die Sorge selbst, welche das Sein des Daseins bildet, wesentlich nichtig ist. So ist Dasein als die Sorge der Grund seiner eigenen Nichtigkeit; als solcher ist es existenzial schuldig. » (*Sein, Mensch und Tod : das Todesproblem bei Martin Heidegger*, p.46)

<sup>68</sup> Le lecteur serait en droit de se demander si la nullité fondamentale qui caractérise l'être du Dasein ne serait par à l'origine d'une non-vérité plus originaire que celle que Heidegger attribue à la seule déchéance. C'est du moins la voie qui sera empruntée peu après la publication d'*Être et temps*.

<sup>69</sup> Plusieurs commentateurs ont également insisté sur cette positivité. Ainsi, Jean Greish affirme de la nullité du Dasein qu'elle « forme une sorte de 'négativité' existentielle, constitutive de l'être même du Dasein (...) ». (*Ontologie et temporalité*, p. 294) C'est également le cas de E. F. Kaelin, qui écrit : « Since this is what a human is, in its ontological constitution, we cannot say that our "existential nullity" is an absolute privation; it is, rather, a positive basis for our being the way we are. It is in this ontological structure, our being as a factually thrown projection, that makes us responsible for "the not" we are. » (*Heidegger's Being and Time*, p. 175)

<sup>70</sup> La résolution devançante joue un rôle analogue à celui de l'éternel retour chez Nietzsche, du moins tel que celui-ci est décrit dans le cadre de l'aphorisme §341 du *Gai savoir*. Chez Nietzsche cependant, c'est l'idée d'une éternelle répétition qui pèse sur chaque décision comme le poids le plus lourd, alors que chez Heidegger, c'est plutôt l'idée d'une finitude

---

radicale. Il s'agit toutefois dans les deux cas d'identifier un principe de confirmation existentielle de la décision.

<sup>71</sup> Le concept de normativité ici présenté est certes problématique dans la mesure où il ne suggère aucune norme qui nous permette d'attribuer à l'action un contenu déterminé. Puisque la norme dont il est ici question provient à chaque fois du Soi-même propre, elle est à chaque fois unique. Mais comment peut-elle alors être dite universelle et que vaut une norme si elle ne l'est pas ? Ce problème demeure central tout au long de l'œuvre de Heidegger, même suite à sa prise de distance face à toute subjectivité volontariste au tournant des années '30. Certes, il serait facile d'imaginer diverses situations déterminées où l'assomption de sa propre finitude pourrait avoir à jouer un rôle essentiel. Mais il est cependant difficile d'établir comment ces exemples pourraient à chaque fois échapper à la récupération arbitraire du On. « On n'a qu'une vie à vivre », dit également ce dernier.

<sup>72</sup> Jacques Derrida ne manque pas d'explicitier la teneur de ce problème, alors qu'il compare l'approche heideggérienne à celle de Husserl : « C'est toute la différence qui sépare Husserl de Heidegger. Le sujet transcendantal est originairement existentiel pour celui-ci; ce qui lui permet de décrire une origine de la négation qui ne soit ni psychologique, ni logique. C'est le néant même qui permet la négation. La régression « génétique » dont parle Husserl, la « réactualisation » du sens originaire sera plus radicale chez Heidegger; l'angoisse nous replacera « devant » le néant; paradoxalement, c'est parce que Husserl part d'une doxa passive, c'est-à-dire d'une attitude originairement thétique de l'être qu'il reste prisonnier de l'attitude psychologique ou d'une attitude théorético-logique; c'est parce qu'il part de l'étant qu'il n'atteint pas à l'ontologique.

En ce sens, il est très en deçà de Hegel et de Heidegger qui donnent un sens originaire à la négation et la fondent non pas sur une attitude ou une opération mais sur le néant. Il resterait à savoir si, en faisant du néant un « moteur » dialectique du devenir, on ne lui donne pas un sens logique qui serait la dissimulation du néant originaire de l'angoisse. » (*Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl*, p.196-197)