



HAL
open science

La question du monde chez Heidegger : Être et Temps et L'Origine de l'œuvre d'art

Clémence Barre

► **To cite this version:**

Clémence Barre. La question du monde chez Heidegger : Être et Temps et L'Origine de l'œuvre d'art. Philosophie. 2020. dumas-03188086

HAL Id: dumas-03188086

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03188086v1>

Submitted on 1 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

La question du monde chez Heidegger :
Être et Temps et L'Origine de l'œuvre d'art



Clémence Barre

Mémoire de Master - Philosophie Pratique

Sous la direction de Madame Inga Römer

2019 - 2020



La question du Monde chez Heidegger
Être et Temps et L'Origine de l'œuvre d'art

Sommaire

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Sommaire | 3 |
| Introduction | 6 |
| Première partie – Le sens du monde dans <i>Être et Temps</i> : la question du monde à partir de la constitution fondamentale du <i>Dasein</i> comme être-au-monde..... | 12 |
| CHAPITRE I – La question du monde à partir du sens de l’être..... | 12 |
| 1. Mise en contexte : l’établissement de la question du sens de l’être et le lien avec le problème du monde | 12 |
| 2. De l’impossibilité d’isoler la question du monde de la question de l’être | 15 |
| CHAPITRE II – Le sens du monde à partir de l’être-au-monde : entre la familiarité et l’étrangeté du monde..... | 20 |
| 1. Le contexte et l’étymologie du concept de l’être-au-monde..... | 21 |
| 2. Sur l’étrangeté du monde : de la nécessité de se familiariser au monde..... | 26 |
| CHAPITRE III – L’analyse du monde de la quotidienneté à partir de l’interprétation ontologique de l’être de l’étant intramondain | 32 |
| 1. Définition du terme <i>Zeug</i> en lien avec l’héritage grec de la notion de préoccupation | 33 |
| 2. La structure <i>ontologico-catégoriale</i> de l’étant intramondain comme manifestation de la <i>mondanéité</i> du monde : le mode d’être de l’outil-à-portée-de-la-main..... | 35 |
| 3. Le commerce avec les étants : le monde comme significativité | 42 |
| 4. La rupture de la connexion référentielle : l’accès à la mondanéité du monde . | 47 |
| 5. Le sens du monde en opposition à la compréhension traditionnelle de l’espace | 51 |
| CHAPITRE IV – Le monde comme tel révélé dans le phénomène de l’angoisse | 57 |
| 1. Le « <i>On</i> » dans la quotidienneté comme fermeture au rapport originaire au monde..... | 57 |
| 2. Le monde comme tel révélé dans le phénomène de l’angoisse..... | 60 |
| 3. Le « rien » dans l’angoisse comme ouverture du monde comme tel | 62 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CHAPITRE V – Introduction à la temporalité ek-statique : la structure temporelle-transcendantale comme fondement du monde comme tel | 66 |
| 1. La temporalité comme unification des modalités d’être du <i>Dasein</i> | 66 |
| 2. La transcendance du <i>Dasein</i> comme fondement de la relation avec le monde | 67 |
| 3. La question du monde sur le fondement de la question du sens de l’être | 70 |
| Deuxième partie – De <i>Être et Temps</i> à <i>L’origine de l’œuvre d’art</i> : le sens du monde dans le tournant de la pensée de Heidegger..... | 73 |
| CHAPITRE I – Après <i>Être et Temps</i> : le concept de monde en parallèle de la critique de l’esthétisme moderne | 73 |
| 1. Le sens du monde dans <i>L’origine de l’œuvre d’art</i> : le parallèle avec la critique de la technique | 73 |
| 2. La critique de l’esthétisme moderne : la perte du monde de l’œuvre d’art..... | 75 |
| CHAPITRE II – Le monde dans l’être-œuvre de l’œuvre : sur la question de la vérité de l’être | 79 |
| 1. De l’être-produit à l’être-œuvre de l’œuvre : la rupture avec le monde de la quotidienneté..... | 79 |
| 2. Le monde à partir de la perspective de la vérité de l’être | 84 |
| CHAPITRE III - Le sens du monde dans la perspective du Quadriparti | 89 |
| 1. L’influence du Quadriparti : le sens du monde à partir de la relation Terre/Monde..... | 90 |
| 2. Le dépassement de la métaphysique : le monde dans la perspective de la poésie | 95 |
| Conclusion..... | 99 |
| Table des matières..... | 103 |
| Bibliographie..... | 105 |
| Œuvres principales | 105 |
| Œuvres secondaires..... | 105 |

Introduction

Le présent mémoire porte sur la question du monde chez Heidegger. Le premier enjeu est de savoir à quel problème renvoie cette notion très large, afin de constater ce qu'elle représente dans la philosophie heideggérienne. Peut-être serait-il plus précis d'exposer les raisons pour lesquelles la question du monde, dans le contexte de notre recherche, se trouve liée à la pensée même de Heidegger.

Si notre intérêt s'oriente vers le concept de monde chez Heidegger, et plus particulièrement le concept de monde dans son œuvre majeure *Être et Temps*, c'est parce que ce concept a un sens spécifique chez ce philosophe. Dans cette mesure, nous exposerons un bref contexte historique afin de voir en quoi le concept de monde chez Heidegger se distingue du concept traditionnel de monde.

Ce premier point nous permettra de présenter l'enjeu de notre problématique : celle-ci ne se concentre pas seulement sur le sens du monde dans *Être et Temps*, mais sur la question du monde dans l'évolution de la pensée de Heidegger.

Commençons par rappeler de quelle manière se dessine la problématique du monde chez Heidegger dans son ouvrage de 1927.

En premier lieu, la question du monde est inéluctablement liée à celle de l'être. Par conséquent, elle fait partie de la question centrale de la philosophie de Heidegger.

Si l'approche heideggérienne du monde se distingue, c'est parce qu'« elle se pose avant tout sur le sol de notre existence et qu'elle ne fait plus référence à Dieu¹ ». Cette affirmation laisse à penser que l'approche est incompatible avec l'idée présente dans le christianisme selon laquelle le monde est rattaché à Dieu :

L'ens creatum est d'habitude tourné vers les *entia creata* et la conversion consiste à se retourner vers le *Creator*. A partir de ce moment, *monde* désigne l'ensemble de tout étant à l'exception du Créateur. Tant qu'on se tourne vers le monde sans voir le Créateur, en fait on se détourne de lui, tandis que se tourner vers Dieu, c'est se tourner vraiment vers le monde².

¹ Loiret, François, *La question du monde*, Paris, Editions Kimé, 2016, p. 153

² Fédier, François, *Le temps et le monde, De Heidegger à Aristote*, Paris, Pocket, 2010, p. 310

Ce qui distingue la compréhension du monde chez Heidegger de la compréhension chrétienne du monde, dans cet exemple, est non seulement le fait que la réflexion du philosophe délaisse la question de Dieu, mais également qu'il ne considère pas le monde comme un étant.

C'est sur ce point que se précise un peu plus la compréhension heideggerienne du monde, en ce sens où le monde n'est pas associé à un étant, ni à une totalité. En effet, le monde créé par Dieu fait référence à ce qui a été créé mais qui ne représente pas Dieu : « Le monde tel que Heidegger l'aborde, le monde au sens existentiel est en un sens un monde sans Dieu. Pourquoi le monde existentiel est-il un monde sans Dieu ? Heidegger affirme que la philosophie le plus souvent depuis les Grecs a manqué la question de l'être du monde, autrement dit la question de la mondanéité ». Le terme *existentiel* permet d'illustrer l'orientation de la question du monde qui s'intéresse à l'être du monde.

Cette démarche nous permet de constater que lorsqu'on parle du monde chez Heidegger, on fait référence à l'être du monde, ce qui exclut de ce fait le sens « physico-cosmologique » du monde, ou plus largement de connaissance du monde.

Une telle orientation nous amène à saisir la question du monde dans une problématique qui est en lien avec la question de l'être. Puisqu'on a vu que le monde ne désigne pas un étant, il ne désigne pas non plus ce qui représente, chez Hegel, le monde comme *Région*³ : en effet, « *Monde* ne désigne pas ce qu'est quelque chose [...] ; il désigne comment c'est⁴ ». Bien que cette désignation spécifique du monde corresponde au cours de 1929-1930 dans lequel le monde figure comme le comment de l'étant en entier, elle permet de mieux comprendre la problématique du monde dans *Être et Temps*.

De ce fait, cette caractérisation du monde nous permet de voir un peu mieux l'orientation que suit le concept de monde : « le monde ne se présente pas d'emblée comme un monde que nous connaissons, mais comme un monde que nous vivons⁵ ».

³ *Ibid.*, « Le domaine où nous sommes d'abord toujours, c'est bien la conscience [...] C'est pourquoi Husserl nomme *Ur-region* la région-conscience : c'est la région qui est primordialement au devant de toutes les autres de sorte qu'elle les rend possibles. [...] Quand Heidegger dit que le monde n'est pas une région, c'est là que se joue la différence avec Husserl, et Heidegger, par conséquent, ne parle plus de conscience », pp. 247-248

⁴ *Ibid.*, p. 252

⁵ Loiret, François, *La question du monde*, p. 156

Pour autant, ce postulat met en lumière une ambiguïté qu'il paraît important de relever : si le monde fait référence à notre « présence », il est lié à la question de l'existence humaine. Cependant, cette affirmation n'implique pas que le monde soit une représentation.

Cette très large vue d'ensemble ne permet pas de saisir l'entièreté des enjeux que présente le concept de monde chez Heidegger. Néanmoins, la question du monde se détermine un peu plus puisqu'elle permet d'exclure les thèses opposées à Heidegger, et surtout, elle devient un peu plus claire car elle est mise en lien avec la question de l'existence humaine.

Au premier abord, la notion de monde semble prendre racine à partir de la question du sens de l'être. Si le contexte dans lequel se pose la question du monde peut retenir notre attention ici, c'est parce que la question du sens de l'être renouvelle, et annihile, en un sens, l'implication de la notion de sujet qui, jusque là, semblait forcément rattachée à la notion de monde. En effet, c'est à partir du concept du *Dasein* que prend naissance la question du monde. La nécessité, pour Heidegger, de reposer la question du sens de l'être l'amène à présenter la question du monde dans un contexte nouveau, c'est-à-dire à partir de la notion de *Dasein*. La difficulté réside dans le fait que la question du monde ne paraît pas être convoquée. Pourtant, c'est dans le sens même du *Dasein* qu'elle se trouve impliquée :

au *Dasein* appartient essentiellement l'être dans un monde. La compréhension d'être inhérente au *Dasein* concerne donc cooriginellement la compréhension de quelque chose comme « le monde » et la compréhension de l'être de l'étant qui devient accessible à l'intérieur du monde⁶.

Plus encore, si la notion de *Dasein* évoque une remise en question du problème du monde, c'est notamment en ce qu'elle est caractérisée par le concept de *l'être-au-monde*. Notre exposé devra être en mesure de suivre la problématique sur laquelle s'appuie la question du monde, à partir de la caractérisation du *Dasein* comme *être-au-monde*.

La notion centrale de *Dasein* doit nécessairement être prise en compte, car la question du monde convoque celle du *Dasein*. C'est à partir du problème de la question du sens de l'être que la question du monde peut être posée.

⁶ Heidegger, Martin, *Être et Temps*, [1927], trad. Martineau, Emmanuel, Paris, Authentica, Edition numérique hors commerce, 1985, p. 32

Ce constat a pour conséquence plusieurs difficultés, qu'on pourrait formuler ainsi : en quoi la question heideggerienne du sens de l'être, et plus précisément l'analyse dite « *existentielle* » du *Dasein*, peut-elle participer, et contribuer à une quelconque résolution de la question de l'essence du monde ? Autrement dit, pourquoi la question du monde s'appuie-t-elle nécessairement sur la problématique du sens de l'être ? Il convient d'indiquer que même si notre travail a pour objet la problématique centrale de l'ouvrage *Être et Temps*, à savoir celle de la question du sens de l'être, elle ne se focalisera que sur l'étude de l'être. Cette dernière convoque la notion du monde, notamment et surtout à partir du concept de *l'être-au-monde*. Une grande partie de notre travail, consistera, dans cette mesure, à éclaircir ce concept clef en ce sens où il nous permettra d'aborder la notion de monde dans le contexte de l'analyse *existentielle* du *Dasein*. Par la suite, notre travail se confrontera à la réflexion du monde telle qu'elle se révèle, toujours dans *Être et Temps*, à partir de l'analyse du *Dasein*, qui renvoie à une description du monde de la quotidienneté. L'exposé de cette caractérisation spécifique du monde nous donnera l'occasion d'élargir la compréhension de l'analyse du *Dasein* : la question du monde ne se limite pas à une simple analyse du monde de la quotidienneté, mais elle renvoie, plus largement, à d'autres aspects déterminants de l'analyse existentielle du *Dasein*.

Jusqu'ici on a pu voir, par ce bref résumé, dans quel contexte s'institue la question du monde chez Heidegger, dans son ouvrage de 1927. Notre travail se consacre au concept de monde tel qu'il se présente dans *Être et Temps*, et vise à retranscrire les enjeux que déploie ce concept.

Mais notre travail prend en compte l'évolution de la question du monde chez Heidegger. Puisque notre analyse ne peut se restreindre à un simple exposé du concept de monde dans *Être et Temps*, celle-ci doit prendre son sens à partir d'un travail de comparaison. Ainsi, notre travail portera sur l'évolution de la question du monde entre deux œuvres : *Être et temps* d'une part, et d'autre part *L'origine de l'œuvre d'art*, conférence de 1936.

Nous choisissons de porter notre attention sur la conférence de l'œuvre d'art car on constate des différences à propos du monde dans les deux œuvres. En effet, le sens du monde dans *L'origine de l'œuvre d'art* se construit dans une nouvelle perspective qui implique non seulement la question du monde, mais plus largement un tournant dans la pensée de Heidegger. En quoi le sens du monde dans *L'origine de l'œuvre d'art* est-il présenté dans une nouvelle perspective ?

Quelle évolution a suivi la question du monde entre les deux œuvres ? C'est par la saisie du sens du monde dans *Être et Temps* et dans la conférence sur l'œuvre d'art que notre

réflexion doit être en mesure de repérer les éléments dans la philosophie de Heidegger qui permettent de comprendre cette transition.

On commencera ainsi par une étude du sens du monde dans *Être et Temps*. Puisque le sens du monde se comprend à partir du déploiement de l'analytique existentielle du *Dasein*, on se concentrera en premier lieu sur le lien entre la question du sens de l'être et la problématique du monde. Il s'agira de montrer que la question du monde figure dans deux aspects distincts et pourtant propres au monde : à partir de l'existence du *Dasein* comme être-jeté, on verra en quoi le monde peut être caractérisé aussi bien à travers la notion de familiarité que celle qui désigne le monde comme *Unheimlichkeit*. À partir de là, l'analyse du monde de la quotidienneté consistera à exposer la notion d'étant intramondain, et plus largement le contexte dans lequel le monde se donne à voir comme significativité. Cette notion permettra de mieux comprendre le statut du monde de la quotidienneté.

Par la suite, à partir de la description de la quotidienneté, on s'intéressera au statut du monde tel qu'il ne correspond plus à la préoccupation quotidienne : c'est sur ce point qu'on sera amené à voir en quoi l'accès à un mode d'existence plus authentique du *Dasein* confère au monde un statut plus originaire.

La seconde partie de notre exposé portera sur le sens du monde dans *L'origine de l'œuvre d'art*. L'enjeu de notre travail implique d'exposer le contexte dans lequel se déploie le sujet de la conférence de 1936. On aura l'occasion de voir que la critique de l'esthétisme moderne, et plus généralement la critique de la technique chez Heidegger, se situe en opposition avec le propos de l'analyse de l'œuvre. Plus particulièrement, il sera question de saisir en quoi *L'origine de l'œuvre d'art* a pour enjeu la recherche de la modalité d'existence de l'œuvre d'art. À partir de l'interprétation heideggérienne de l'œuvre d'art comme être-œuvre, on pourra se pencher sur le sens du monde tel qu'il se présente dans l'œuvre.

L'intérêt sera de voir en quoi la description du monde dans l'œuvre rompt avec le statut du monde de la quotidienneté. Le contraste entre le sens du monde dans *Être et Temps* et celui exprimé dans *L'origine de l'œuvre d'art* sera mis en évidence à partir de la signification heideggérienne de la vérité comme *alètheia*. Notre travail aura pour objectif de montrer que le statut de la vérité comme *alètheia* situe le concept de monde dans une perspective différente de celle de l'ouvrage de 1927. Par la suite, on verra que cette perspective est en lien avec le tournant dans la philosophie de Heidegger. Plus précisément, il s'agira de comprendre en quoi le sens du monde, dans *L'origine de l'œuvre d'art*, appartient à ce qui est considéré comme la deuxième philosophie de Heidegger. Nous nous pencherons sur le tournant dans la pensée de Heidegger, et notamment sur la notion de Quadripartite en lien

avec le sens du monde. Plus largement, nous montrerons que le contraste entre le sens du monde dans les deux œuvres peut être compris comme une évolution de la question du monde.

Notre démarche ne consiste pas seulement en un travail de comparaison : elle retracera une évolution.

Le corpus sur lequel porte notre étude se compose non seulement de textes analysant le concept de monde à partir de l'être-au-monde, mais également de travaux consistant à expliciter la question du sens de l'être dans *Être et Temps*. De cette manière, le corpus choisi se concentre sur un moment majeur de la philosophie de Heidegger : le tournant.

Première partie – Le sens du monde dans *Être et Temps* : la question du monde à partir de la constitution fondamentale du *Dasein* comme être-au-monde

CHAPITRE I – La question du monde à partir du sens de l'être

1. Mise en contexte : l'établissement de la question du sens de l'être et le lien avec le problème du monde

Notre propos s'institue à partir de la motivation générale de l'écriture d'*Être et Temps*, laquelle peut être résumée comme la nécessité de poser la question du sens de l'être. Bien que la démarche de notre réflexion se prête à la question du monde, il nous faut placer celle-ci dans son contexte. C'est la raison pour laquelle nous commencerons par exposer la démarche de Heidegger en commençant par saisir la nécessité de la question du sens de l'être. Plus largement, l'intérêt de cette brève mise en contexte sera de montrer en quoi la question du monde s'insère à partir de ce qu'on peut comprendre comme la reformulation du sens de l'être.

Cette introduction générale se situe donc à partir du paragraphe 1 « La nécessité d'une répétition expresse de la question de l'être » : c'est dans le propos de cette partie qu'on peut identifier en quoi la notion d'être souligne l'ambiguïté à laquelle elle se trouve rattachée. Les trois répétitions du terme *être* sont révélatrices de la difficulté à saisir le sens de l'être.

En effet, Heidegger décrit la première répétition comme « concept universel », en tant que l'être est un terme dont la compréhension générale désigne tout ce que l'on comprend par ce terme. L'être compris comme « concept indéfinissable » peut être traduit par une incapacité à définir concrètement son statut, et cela même le différencie de l'étant : il y a une réelle aporie de la définition de l'être qui suppose, comme le précise Heidegger, la question, ou plutôt la reformulation de son sens.

Enfin, la troisième répétition de l'être caractérisée comme « concept évident » témoigne de la compréhension si évidente de l'être qu'elle ne fait même pas office de questionnement de ce terme. Ces répétitions ne font donc que mettre en lumière l'ambiguïté à déterminer le sens de l'être.

On ne peut uniquement souligner l'incapacité à saisir le sens de l'être, il faut déterminer ce que le sens de l'être signifie lui-même, dans le contexte d'*Être et Temps*. Pour

ce faire, on pourrait relever les termes démonstratifs de la démarche de Heidegger : le *questionner*, le *chercher*, et le *demander*. C'est dans le paragraphe 2 qu'on peut comprendre le sens de ces termes de la manière suivante : « Le *questionné* de la question à élaborer est l'être : ce qui détermine l'étant comme étant, ce par rapport à quoi l'étant, de quelque manière qu'il soit élucidé, est toujours déjà compris. L'être de l'étant n'« est » pas lui-même un étant ». Heidegger souligne ici une certaine confusion de l'être et de l'étant. On pourrait mettre en lien une telle confusion avec la position de Heidegger au sujet de la métaphysique, qu'on ne pourrait bien évidemment pas saisir dans sa globalité ici, mais on peut au moins souligner le lien entre le problème de l'être et un certain oubli de la métaphysique⁷.

Ce n'est en aucun cas par ce court résumé qu'on aura pu recueillir l'entièreté de l'élaboration de la question du sens de l'être, mais cette brève mise en contexte nous aura permis de nous rapprocher un peu plus de la notion heideggérienne de l'être. La démarche du philosophe semble s'instituer comme une ontologie de l'être, ce qui laisse à comprendre un refus d'une réflexion métaphysique sur l'être. Attention cependant à ne pas confondre l'ontologie heideggérienne dans *Être et Temps* avec l'ontologie au sens traditionnelle comme science de l'être : en effet, Heidegger précise que « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie ». Sans pouvoir retranscrire l'élaboration de la méthode phénoménologique que présente Heidegger, on peut néanmoins retenir que l'élaboration de la question du sens de l'être nécessite une méthode phénoménologique qui se caractérise par le rejet de tout présumé ; plus précisément, le refus de la caractérisation de l'être comme sujet phénoménologique. Sur ce point, le sens de l'être se précise un peu plus en ce sens où il se distingue rapidement de la notion de subjectivité.

Si ce qui est visé, dans le *questionner*, est l'être de l'étant, cet être est caractérisé par le terme *Dasein* qui permet de constater plus fortement la distinction entre être humain et *Dasein*. L'intervention de ce terme permet, par la même occasion, de mieux comprendre en quoi la démarche de Heidegger, dans son ouvrage de 1927, se situe comme une déconstruction de la notion traditionnelle de l'être, et surtout de sa compréhension. En tant qu'être de l'étant, le *Dasein* se différencie de la notion d'étant. Pour comprendre la distinction entre les deux notions, on pourrait considérer que l'étant est ce qui apparaît, tandis que l'être

⁷ « Or, ce qui caractérise toute la métaphysique traditionnelle selon Heidegger, c'est qu'elle a toujours questionné l'être comme étant celui d'un étant particulier », Schnell A., *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 1986, p. 40

de l'étant n'apparaît pas : à ce sujet, la méthode phénoménologique entreprise par Heidegger se porte sur la notion d'apparence comme ce qui n'apparaît pas.

Pourquoi Heidegger choisit-il le terme de *Dasein* ? Puisqu'il semble représenter l'être de l'étant, à savoir ce qui n'apparaît pas explicitement, le terme de *Dasein* permet d'aborder la notion d'être sans tomber dans la notion d'être humain : le *Dasein* n'est pas seulement un terme nouveau, mais en désignant l'être de l'étant, il se présente comme une définition déjà plus complète de l'être en ce qu'il désigne à la fois l'être humain ainsi que l'être de cet étant. Plus précisément, de quoi se compose le sens du terme *Dasein* ?

En décomposant ce terme, on s'aperçoit que la traduction française divise le mot en deux termes : *Da* ; signifie proprement *là*, tandis que *sein* renvoie au verbe être. Pour autant, bien que la traduction française de ce terme permette de rendre compte de ce dont il se compose, celle-ci peut néanmoins nous induire en erreur puisque l'adverbe *là* ne doit pas être compris comme un complément circonstanciel de lieu. Bien au contraire, la transcription du mot *Dasein* comme *être-là* auquel renvoie la traduction française ne permet pas d'être fidèle au sens allemand : *Da* renvoie à l'ouverture à laquelle est rattachée le terme *être*⁸, au sens de « *l'ek-sistence* » du *Dasein* comme ouverture.

Quand bien même la mise en contexte de la démarche d' *Être et Temps* n'aura pas pu être explicitée dans son entièreté, cette brève introduction générale nous aura permis néanmoins de saisir la nécessité, pour Heidegger, de repenser le sens de l'être par, entre autres, l'intervention du *Dasein* dont l'enjeu fait signe vers un nouveau tournant.

Cependant, comme le propos de notre réflexion est centré sur la question du monde chez Heidegger, il paraît difficile, jusqu'ici, de saisir le lien entre la question du sens de l'être et le monde chez Heidegger. Pourtant, il semble que ce soit à partir de la reformulation de l'être de l'étant comme *Dasein* qu'on peut saisir l'origine d'un tel lien, lequel doit être explicité. En effet, si la question du monde ne semble pas être manifeste, on aura l'occasion de constater qu'elle est sous-jacente à celle de l'être.

En effet, le souci de mener à une définition ontologique du monde se confronte au risque de tomber dans une définition ontique de celui-ci si l'on définit ce concept par les choses qui demeurent dans le monde, car par cela la nature du monde lui-même nous échappe. En partant de l'idée selon laquelle le monde est un caractère existentiel du *Dasein*, il est

⁸ « Le terme allemand qui correspond au « *verbum* » latin est celui de *Zeiwort*, c'est-à-dire un « mot [qui exprime un certain] temps » [...] Pour désigner la manière dont l'être « est », tout en n'« étant » pas, Heidegger emploie la formule « l'être se retire » », *Ibid.*, pp. 40-41

possible de saisir en quoi c'est à partir de la question du sens de l'être que se révèle la problématique du monde. L'analyse de Biemel, dans son œuvre *Le concept de monde chez Heidegger*, nécessite une attention particulière car la partie intitulée *Le problème du monde* met en lumière le lien entre la question du monde et la démarche d'Heidegger, qu'on a pu expliciter brièvement à partir de la découverte du sens du mot *Dasein*, et qui semble s'orienter par l'analyse dite « existentielle »⁹.

2. De l'impossibilité d'isoler la question du monde de la question de l'être

L'explicitation du lien entre la question de l'être et la question du monde, dans le cadre de la réflexion d'*Être et Temps*, implique de se pencher sur la notion d'ouverture présente dans la traduction originale du *Dasein*. En effet, puisque le *Dasein* s'éloigne radicalement d'une conception de l'être au sens d'un sujet philosophique, l'ouverture à laquelle fait référence l'être de l'étant peut être interprétée comme une ouverture de l'être sur lui-même : comme le *Dasein* est l'être que nous sommes à chaque fois, la nécessité de repenser le sens de l'être exprime la tendance de l'être à s'interroger sur lui-même.

S'il y a un lien entre la question du monde et celle de l'être en tant que *Dasein*, on peut mettre en lumière ce point. En ce sens, l'analytique existentielle du *Dasein* s'élargit au monde puisque Heidegger interroge la condition ontologique d'un tel lien entre l'être et le monde. Pour préciser ce point, il paraît nécessaire de se pencher sur la manière dont la question du monde est abordée par Heidegger, dans *Être et Temps*.

En premier lieu, on ne peut qu'appréhender la question du monde, en raison de l'approche ontologique de l'être comme *Dasein* : en effet, si le concept de *Dasein* dépasse la signification de l'être humain en ce qu'il désigne à la fois l'étant et l'être de cet étant, annihilant (ou du moins dépassant) la dimension biologique, psychologique de l'être : on ne saurait appréhender le monde comme l'objet d'un sujet¹⁰. Comment aborder la question du

⁹ L'intérêt de se rapporter à l'analyse de la constitution d'être du *Dasein* est que celle-ci s'élargit « dans une perspective plus large qui inclut également d'autres modes de « comportement » vis-à-vis de l'étant », Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, deuxième édition, Vrin, 2015, p. 56

¹⁰ « la tendance bien comprise de toute « philosophie de la vie » scientifique et sérieuse – l'expression a autant de sens que « botanique des plantes » – contient implicitement la tendance à une compréhension de l'être du *Dasein*. Mais l'on ne peut pas ne pas remarquer, et c'est là un défaut

monde si l'être de l'étant ne figure pas, dans la pensée de Heidegger, comme un sujet ? Ce premier point, encore très vague et restant à préciser, permet néanmoins de saisir l'enjeu autour de la question du monde. De cette manière, reportons-nous au chapitre premier intitulé « Le problème du monde ».

Avant de se concentrer sur l'abord de *l'analytique existentielle* du *Dasein* en rapport avec sa constitution fondamentale, ce qu'il nous faudra évidemment éclaircir, il paraît nécessaire de commencer par décrire ce qu'on doit entendre, dans la pensée heideggérienne, par *monde*. Autrement dit, l'enjeu est de saisir à quel problème renvoie la question du monde. On peut commencer par relever la distinction entre la nature et le monde. Plus précisément, Biemel souligne une première caractérisation ontique du monde :

La réponse la plus immédiate, mais aussi la plus insuffisante, au problème de la nature du monde, est celle qui commence par énumérer ce qu'il y a *dans* le monde. Des animaux, des plantes, des objets, etc. Même si nous réussissons à décrire de la façon la plus complète les différentes espèces d'étants intra-mondains, nous n'arriverons jamais, par ce moyen, à saisir le monde comme tel, mais seulement ce qu'il y a « dans » le monde¹¹.

Puisque l'objet de notre démarche vise le monde comme tel, celle-ci doit nécessairement s'éloigner d'une description ontique du monde : cette indication semble préciser un peu mieux la caractérisation du monde en contraste avec la nature (cette dernière étant saisie ici comme ce qui renvoie à une description ontique du monde ; à savoir les étants dits *intramondains*).

Cependant, cette première caractérisation du monde implique le problème suivant : si le monde comme tel ne se rapporte pas à une définition ontique ; autrement dit, si le monde n'est pas la nature, à quoi se rapporte le monde comme tel désigné ainsi par Biemel ? Par la suite, l'auteur indique que la structure du monde ne peut être comprise que par le biais de l'existence humaine :

Heidegger veut exprimer d'abord que l'interrogation ne s'arrête pas à une description du monde mais tend à dégager la structure essentielle (l'être) ;

fondamental de cette philosophie, que la « vie » elle-même n'y est point prise comme problème ontologique en tant que mode d'être déterminé », Heidegger, Martin, *Être et Temps*, p. 57

¹¹ Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, deuxième édition, Vrin, 2015, p. 20

en ce sens la notion est ontologique. Il veut indiquer ensuite que cette structure est enracinée dans l'existence humaine ; tel est le sens du terme *existential* : « Le « monde », considéré ontologiquement, n'est pas une détermination de l'étant non-humain, mais un caractère du *Dasein* lui-même¹².

Que signifie l'idée selon laquelle le monde est un existentiel ? Il s'agit de comprendre le sens d'existentiel tel que le décrit Biemel : « Tout ce qui est en relation avec l'existence de fait est appelé existentiel (*existenzial*), tout ce qui est en relation avec la structure de l'existence est appelé existencial (*existenzial*)¹³ ». Cela supposerait que le monde, en ce sens, serait rattaché à l'existence du *Dasein*. Déjà, il convient de constater le monde à partir de la compréhension ontologique dont parle Biemel : si celle-ci réfère à l'être du monde, il semble qu'une saisie ontique du monde renvoie aux étants dans le monde, ce qui permet de comprendre, d'un point de vue large, ce que désigne, dans le cadre d'*Être et Temps*, le monde comme tel. Sur ce point, cette définition ontologique du monde se distingue d'une autre définition, laquelle se réfère pourtant à un sens ontologique du monde¹⁴.

Le premier élément qu'on peut retirer de ce fait est le suivant, que la question du monde ne semble pas pouvoir être envisagée indépendamment de l'analyse du *Dasein*. On découvre que le sens ontologique du monde comme existencial du *Dasein* se distingue d'une quatrième définition du monde énumérée par Biemel et qui présente le monde comme « désignant la notion *ontologico-existential* de la *mondanéité* ». Qu'est-ce qui différencie le sens du monde comme caractère existencial du *Dasein* du monde référant à la notion ontologico-existencial de la *mondanéité* ? Autrement dit, comment le monde peut-il être un caractère du *Dasein* et être saisi dans un sens ontologique en même temps ?

¹² Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, p. 22

¹³ *Ibid.*, p. 25

¹⁴ Cette définition se rapporte au deuxième sens du monde présenté par Biemel : « Dans ce sens, la notion du monde peut ne viser qu'une région déterminée de l'étant. Cette région contient d'ailleurs une diversité d'étants. Ainsi, le « monde » du mathématicien comprend « la région des objets possibles des mathématiques » », *Ibid.*, p. 24

Plus précisément, il faut examiner ce qu'il faut entendre par « signification ontologico-existentielle¹⁵ » rattachée au monde : cette expression technique semble désigner ce qui a été découvert un peu plus haut : d'une part, il s'agit du monde parce qu'on cherche sa structure d'être, et d'autre part, il semble que cette structure se dévoile essentiellement à partir du *Dasein*, car le monde serait un caractère du *Dasein*. Cependant, elle se distingue pourtant de la définition du monde comme existentiel du *Dasein* en raison du terme de *mondanéité* évoqué : il semble que la différence à souligner entre ces deux caractérisations du monde est la suivante : la signification ontologico-existentielle du monde désigne la mondanéité du monde ; à savoir l'être de l'étant appelé « monde ». En contraste, le monde comme caractère du *Dasein* renvoie à « ce en quoi (*Worin*) le *Dasein* concret vit ». Plus précisément, cette dernière caractérisation du monde ne semble pas concerner la mondanéité comme structure du monde ; il s'agit plutôt du monde comme élément du *Dasein*.

Ce point paraît déterminant en ce qui concerne la démarche de notre réflexion, puisque la question du monde ne semble pas être envisagée en dehors d'une analyse du *Dasein* : bien au contraire, il semble que le monde se comprenne à partir de cette analyse. En effet, notre introduction exposait naïvement la question du monde dans un rapport indépendant à l'être, mais il semble que notre introduction contenait le présupposé selon lequel la notion d'être était encore rattachée à la conception traditionnelle de sujet : « “Le monde”, considéré ontologiquement, n'est pas une détermination de l'étant non-humain, mais un caractère du *Dasein* lui-même ».

Pour faire un bref récapitulatif de ce qui a été exposé jusqu'à maintenant, l'introduction générale à la question du sens de l'être nous permet de faire le lien avec la question du monde, puisque la particularité de celle-ci est que le monde n'est pas un concept isolé de la question de l'être. Si la question du monde semble être nécessairement contenue dans l'analytique du *Dasein*, on peut constater que dans le cadre d'*Être et Temps*, la compréhension ontologique du monde se tient dans une certaine corrélation avec l'analytique du *Dasein*, et plus qu'une corrélation, le monde comme tel se réfère à un caractère existentiel du *Dasein*.

Pour autant, cette idée, encore trop large doit être explicitée, car il serait trop vague de s'en tenir à l'affirmation selon laquelle la question du monde, en un sens ontologique, ne peut

¹⁵ « Quand il dit que la notion « monde » est une notion *ontologico-existentielle*, Heidegger veut exprimer d'abord que l'interrogation ne s'arrête pas à une description du monde mais tend à dégager la structure essentielle l'être ; en ce que la notion est ontologique », *Ibid.*, p. 22

être appréhendée indépendamment de l'analyse du *Dasein*. Pour ce faire, il convient de préciser en quoi l'analyse du *Dasein*, plus particulièrement, amène à considérer le monde comme compris dans l'analyse du *Dasein*. L'analyse du *Dasein* consiste en une saisie de la nature de l'être de l'étant comme ouverture, mais si le monde est un caractère existentiel du *Dasein*, il semble que l'analyse existentielle qu'expose Heidegger contient nécessairement la question du monde.

La démarche de notre réflexion doit passer par *l'analyse existentielle* du *Dasein*, mais comme ne peut exposer l'ensemble de l'analyse du *Dasein*, la question du monde s'insère dans un des aspects spécifiques de l'analytique du *Dasein*. Plus précisément, l'analyse du *Dasein*, dans le contexte de notre démarche, se positionne à partir de l'aspect, dans l'analyse du *Dasein*, qui souligne l'idée que le monde ne semble pas se saisir comme un concept à part ; aspect qu'on peut lier au concept de « *l'être-au-monde* ». En effet, l'enjeu de notre travail se situe à partir de la tâche d'éclaircir ce concept.

Si on revient à la caractérisation du monde comme *existential* du *Dasein*, on retient de celle-ci que le monde, en ce sens, désigne « ce en quoi le *Dasein* concret vit ». D'un autre côté, la structure du monde dite « ontologico-existential » renvoie à la mondanéité du monde, en tant qu'il s'agit de l'être de cet étant qu'est le monde. Il semble que la question du monde est présente dès lors qu'on interroge « ce en quoi le *Dasein* vit ».

En résumé, on peut constater que d'une part, l'analyse du monde comme tel est contenue dans l'analyse du *Dasein* : à présent, on sait que le monde, dans ce contexte, se réfère à ce en quoi le *Dasein* vit : cette expression semble désigner un rapport entre le *Dasein* et le monde, rapport qui paraît renvoyer au concept de *l'être-au-monde* qu'il convient d'analyser.

CHAPITRE II – Le sens du monde à partir de l’être-au-monde : entre la familiarité et l’étrangeté du monde

La question du monde réfère à « ce en quoi le *Dasein* concret vit », c'est-à-dire au monde comme existentiel du *Dasein*. Mais il renvoie également à une signification *ontologico-existentielle*, selon laquelle ce sens ontologique du monde vise la *mondanéité* du monde : l’être de la structure du monde comme tel. On aura conscience que ce constat fait appel à des termes issus de la traduction française comme la notion de *mondanéité*, par exemple, et que cela implique de les placer dans leur contexte, mais l’orientation de notre réflexion nous amène, précisément, à introduire ces termes à présent.

On a pu voir que la question du monde s’insère à partir d’un moment précis de l’analytique du *Dasein*. Ce moment, cet aspect dont il est question ne prend pas en compte l’analyse du *Dasein* dans son entièreté mais à partir de l’aspect du *Dasein* comme *être-au-monde*. L’invocation de ce concept met en lumière ceci : tout d’abord, l’analyse du *Dasein* tente de saisir ce qui constitue la nature de l’être de l’étant en question ; à savoir l’étant que nous sommes toujours à chaque fois. C’est en ce sens que dès le paragraphe 12¹⁶, Heidegger présente la constitution du *Dasein* comme *être-au-monde*.

De cette manière, le concept d’*être-au-monde* s’impose à nous comme une priorité à étudier dans la mesure où le *Dasein* implique irréductiblement la question du monde. Il s’agit en premier lieu de saisir comment la question du monde se présente à partir de cet aspect de l’analyse du *Dasein*. Plusieurs interrogations peuvent être présentées de cette manière : en premier temps, pourquoi le concept de l’être-au-monde se présente-t-il comme un des aspects essentiels, c’est-à-dire constitutifs du *Dasein* ? Ensuite, en partant de l’étude ontologique du *Dasein* qui se détache d’une conception anthropologique et psychologique de l’être humain, annihilant de ce fait la position du *Dasein* comme sujet, comment la question du monde est-elle envisagée dans ce concept ? Quel statut du monde se révèle à partir de cet aspect spécifique du *Dasein* ? Plus largement, l’étude du concept d’être-au-monde permet-elle de révéler le statut ontologique du monde comme tel ? Tout en ayant conscience de la dimension

¹⁶ « Ces déterminations d’être du *Dasein* doivent désormais être aperçues et comprises *a priori* sur la base de la constitution d’être que nous appelons *l’être-au-monde*. Le point de départ correct de l’analytique du *Dasein* consiste dans l’explicitation de cette constitution », Heidegger, Martin, *Être et Temps*, [1927], p. 62

très large et diverse que mettent en avant ces interrogations, nous pouvons tenter de préciser la raison de se mettre en étude de ce concept, et de quelle manière.

La démarche que propose ici notre travail envisage une clarification du concept de monde par une explicitation du concept d'*être-au-monde*. On cherche à savoir si le phénomène de monde se découvre à partir de la constitution la plus fondamentale du *Dasein*.

Surtout, ce rapport qu'évoque l'intrication être/monde, au sein du concept de Heidegger, met en lumière le rapport qui existe entre l'être et le monde. Ce rapport pourrait faire l'objet de l'interrogation suivante, certes naïve, mais néanmoins évocatrice du concept d'être-au-monde : comment le *Dasein* est-il au monde ? En effet, si le sens du monde renvoyant à un existentiel du *Dasein* fait signe vers « ce en quoi le *Dasein* concret vit », il semble que ce concept vise précisément le rapport ontologique entre l'être et le monde.

Au vu de cela, le projet de l'étude de ce concept commencera par la reformulation du sens d'être-au-monde par une distinction entre l'existentiel et les catégories. A partir de cette clarification, il sera question de se pencher sur la préoccupation du *Dasein*. Nous verrons que la structure ontologique du monde peut être manifestée par une étude ontologico-catégoriale de celui-ci, c'est-à-dire l'être des étants intramondains. Depuis la découverte du monde en tant que significativité, on se demandera si cette définition du monde touche au phénomène de monde en tant que tel.

1. Le contexte et l'étymologie du concept de l'être-au-monde

Premièrement, la compréhension du *Dasein* comme *être-au-monde* implique de se reporter aux termes techniques employés par Heidegger, car il prête une attention particulière à l'étymologie à laquelle renvoie le concept d'être-au-monde. Il paraît essentiel de s'accorder sur la propre compréhension que Heidegger a de la constitution fondamentale du *Dasein*, en tant que celle-ci contient trois sens, trois « perspectives » nécessaires à la compréhension de ce concept¹⁷. Avant de porter notre attention sur l'étymologie, on pourrait commencer par interroger le rapport être/monde que met en avant le concept.

Le concept de l'*être-au-monde*, puisqu'il interroge un certain rapport entre l'être et le monde, implique la saisie d'une certaine relation entre les deux : le premier enjeu que souligne ce concept paraît révéler la nécessité de se pencher sur la nature d'une telle relation.

¹⁷ « *Le au-monde* », « *L'étant* », « *L'être-à...comme tel* » sont les trois expressions contenues dans le concept d'*être-au-monde*.

En effet, l'idée de relation qu'implique le concept de *l'être-au-monde* est à distinguer de la tendance traditionnelle à entrevoir une relation de type spatiale supposée par la relation entre l'expression « être-à » et le « au-monde » et c'est sur ce point que l'on peut introduire un bref contexte autour de ce concept.

En effet, *être-au-monde* ne signifie pas être dans le monde au sens où on l'entend, et être dans le monde se rapporte par là à une toute autre signification, laquelle nous éloigne du concept heideggérien de *l'être-au-monde*. Le contexte de ce concept prend son point de départ dans la confusion qui survient de cette affirmation :

L'« être-au-monde » n'exprime pas un rapport d'inclusion *spatiale* : selon Heidegger, « *in-sein* » serait le dérivé de l'ancien verbe haut allemand « *innan* » qui indique un rapport de « familiarité et d'accointance » avec quelque chose qui inspire la « confiance ». Ainsi, être au monde ne veut pas dire être *dans* le monde, mais être familier avec le monde¹⁸.

Aussi, on peut constater que jusqu'ici, le sens du concept « être-au-monde », en sachant qu'il refuse une connotation spatiale impliquant la position d'un sujet dans un monde, permet d'éviter de s'éloigner d'une telle conception. Plus encore, ce constat nous fait remarquer l'enjeu que semble contenir ce concept : *l'être-au-monde* au sens heideggérien remet en question cette tradition philosophique selon laquelle il y a un sujet dans un monde. C'est le statut non seulement du sujet qui est remis en question, mais notamment celui du monde.

Au sein de l'ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, l'auteur Alexander Schnell souligne l'enjeu de la notion d'*être-au-monde* heideggérienne. C'est dans *Les différentes approches de l'être-là*, et plus particulièrement dans la sous-partie *L'être-au-monde* qu'on peut relever un point intéressant : l'auteur souligne un des aspects présents dans la traduction de Martineau. Sur ce point, l'auteur met en lien l'apport du concept de *l'être-au-monde* et ce qu'il décrit comme « le faux problème de la métaphysique ». Si le concept de *l'être-au-monde* implique une certaine intrication être/monde, il semble qu'il interroge surtout la manière dont le monde est appréhendé par l'être de l'étant, d'un point de vue ontologique :

¹⁸ Schnell A., *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, pp. 63-64

Pour Heidegger, la question de savoir comment un « sujet » peut « sortir » de lui-même et « rencontrer » un « monde extérieur » est un faux problème métaphysique : ce n'est pas un « sujet » isolé qui, en se rapportant à l'objet, constitue le sens de ce rapport, mais ce n'est que parce que l'être-là est toujours déjà au monde que des étants peuvent se manifester à lui au sein de ce dernier¹⁹.

Etre dans le monde se présente donc comme une affirmation fondamentalement différente du sens heideggérien de l'être-au-monde, puisqu'il ne contient pas les termes *être-à* mais *être-dans*, qui supposent une relation spatiale.

Plus loin, et en prenant en compte l'invocation de la notion de familiarité en lien avec le sens de l'être-à, le refus de la connotation spatiale caractérisant traditionnellement la relation entre le sujet et le monde, il semble que l'auteur souligne une idée propre au concept de Heidegger, laquelle est que l'intrication être/monde renvoie à ce qu'on pourrait saisir, au premier abord, comme une unification *Dasein*/monde. En effet, si le *Dasein* n'est pas un sujet dans un monde, comment saisir le statut auquel renvoie l'expression « être-à » ? On peut relever ceci :

l'«éclosion (*Aufgehen*) » de l'être-là dans le monde – « *Aufgehen* » que Martineau n'hésite pas à traduire par « identification » [...] Cette idée – que Heidegger reprend en réalité à Nietzsche – se laisse formuler en ces termes : *l'être-là n'est pas différent du monde, de son monde, ni de la compréhension qu'il en a*. Autrement dit, pour l'être-là, l'être-là, le monde et la compréhension qu'il a du monde (et de cette identité) sont une seule et même chose²⁰.

Pour autant, ce point soulève plus d'interrogations qu'il ne permet d'apporter de réponses : c'est la raison pour laquelle il paraît nécessaire de se reporter à l'étymologie du concept de l'être-au-monde. Ce concept interroge donc la manière dont nous sommes au monde : il n'interroge pas uniquement la manière dont l'être est au monde, mais aussi comment l'être en vient à être au monde.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

Ainsi, Heidegger se réfère à l'étymologie pour apporter une étude précise sur le sens de ces trois termes auquel le concept d'*être-au-monde* renvoie. Commençons alors avec *l'être-à*, dont la traduction provient du terme Allemand « *In-Sein* ». *L'être-à* désigne un *existential* du *Dasein*. On a déjà eu l'occasion de présenter le terme d'*existential*, lorsque nous comprenions que le monde est un *existential* du *Dasein*. En tant qu'*existential*, *l'être-à* est donc un mode d'être du *Dasein*, ce qui fait naître cette idée selon laquelle le *Dasein* est en tant qu'*être-à*, en ce sens que cet *existential* constitue un mode d'être du *Dasein* qui ne peut être qu'en étant au monde.

Jusqu'ici, l'explication de *l'être-à* comme *existential* du *Dasein* ne nous permet pas de saisir son sens, et c'est la raison pour laquelle Heidegger persiste à se rapporter à l'étymologie de ce terme. « *In-Sein* », en tant qu'*existential* du *Dasein*, comporte le sens des mots traduits comme « *habiter* » et « *être familier de...* ». Pour cause, Heidegger explique que « *in* » provient du terme « *innam* », lequel signifie « *habiter* » :

L'expression « *bin* » (« *suis* ») est patente du mot « *bei* » (« *auprès de* ») ; « *ich bin* » (je suis) signifie derechef j'habite, je séjourne auprès de — du monde tel qu'il m'est familier. *Sein* (être) en tant qu'infinitif du « *ich bin* » (je suis), c'est-à-dire compris comme *existential*, veut dire habiter auprès de.... être familier de....²¹

Pourtant, on pourrait émettre une objection à l'exclusion du sens spatial que souligne pourtant la traduction « *habiter* », puisque ce terme présuppose l'idée d'un lieu. Même si *l'être-au-monde* ne désigne pas une position spatiale, il se confronte néanmoins à l'idée que le *Dasein* est au monde en tant qu'il l'habite, ce qui inclut une forme de spatialisation. C'est la raison pour laquelle l'étude de la spatialité du *Dasein* est sollicitée par le concept d'*être-au-monde*. Cela dit, la reformulation de l'étymologie du sens d'*être-au-monde* nous a permis de ne pas réduire la signification du concept uniquement par la question de la spatialité du *Dasein*, mais bien plutôt, on découvre un sens plus large, et, pour ainsi dire, plus original, que de restreindre le concept à une signification d'ordre spatial. Si le *Dasein* est au monde en tant qu'il l'habite et qu'il en est familier, comment penser le sens de ces déterminations de *l'être-à* ? D'ailleurs, ces déterminations font l'objet de l'interrogation

²¹ Heidegger, Martin, *Être et Temps*, p. 63

suivante : on peut habiter un lieu sans qu'il nous soit familier pour autant, c'est la raison pour laquelle il nous faut analyser plus précisément ces deux termes.

Pour commencer, on peut dès lors questionner sous la forme suivante : comment le *Dasein* habite-il le monde ? Comment en est-il familier ? La réponse en est que ces questions ne nous dirigent en aucun cas vers le sens de l'être-à selon Heidegger.

En effet, *être-au-monde* implique, pour le *Dasein*, de l'habiter et d'en être familier. En tant qu'il est au monde, il l'habite. Par cela, le sens d'être-à nous apprend un tout nouveau sens de lui-même si l'on considère que *sein* renvoie à être familier. En ce sens, on se rend compte que le *Dasein*, ayant le mode de l'être-à, est présent en tant qu'*être-au-monde*, dans la mesure où il est toujours lui-même à chaque fois, toujours et déjà dans le monde.

On comprend mieux l'opposition qui divise le concept d'être-au-monde à celui d'être dans le monde. Sur le mode de l'être-à, le *Dasein* n'est pas au monde au sens spatial, du moins pas au premier abord, mais il est toujours déjà dans le monde. Néanmoins, on préférera se concentrer sur ce point juste après avoir décelé le sens de l'être-au-monde, à partir de la particularité de l'être-à d'habiter et d'être familier au monde.

Il semble nécessaire de comprendre en quoi le *Dasein*, sur le mode de l'être-à, habite et est familier au monde. Ces caractéristiques de l'être-à envisagent une étude du rapport de l'être-au-monde, et elles seraient susceptibles de nous mener vers une étude du phénomène de monde.

De cette manière, la première amorce de l'analyse du concept de l'être-au-monde nous a permis de saisir le sens de l'expression « être-à » comme détaché de la conception traditionnelle d'un sujet à un objet. Pour autant, la compréhension de ce concept n'est pas acquise, car elle fait surgir d'autres interrogations, lesquelles les différents enjeux qui se dégagent de ce concept : le *Dasein* habite et est familier au monde. On peut déjà questionner la signification de cette familiarité : est-elle acquise à partir d'un processus de familiarisation avec le monde, ou est-elle fondée sur la détermination de l'être-à dans la mesure où dès que le *Dasein* est au monde, il est nécessairement familier à celui-ci ? Et qu'en est-il du sens d'habiter ? La recherche de la réponse à ces interrogations doit nous permettre d'avoir une compréhension plus approfondie du concept d'être-au-monde.

2. Sur l'étrangeté du monde : de la nécessité de se familiariser au monde

Heidegger a consacré une étude à la question de l'habitation dans ses essais et conférences *Bâtir, habiter, penser*, en 1951. On ne pourra certainement pas développer le propos de sa réflexion dans ce contexte précis, mais l'idée est de se concentrer uniquement sur la particularité du *Dasein* d'habiter et d'être familier au monde en questionnant le fondement de cette manière d'être au monde.

L'objectif sera de saisir le lien entre la familiarité et le fait (au sens de factuelité²²) *d'être au monde*, pour le *Dasein*. On pourra, de ce fait, élargir la compréhension de ce concept en introduisant la notion heideggerienne de *l'être-jeté*.

Ce point nous amènera à envisager la notion d'étrangeté du monde. On aura l'occasion de se concentrer sur le sens du terme *Unheimlichkeit*. Au vu de ces explications, on pourra décrire la nécessité pour le *Dasein* de se familiariser au monde. Cela aura pour conséquence d'envisager de reprendre le sens du monde comme « ce en quoi le *Dasein* concret vit ».

Pour commencer, on peut trouver, dans la partie *L'abandon de la compréhension de l'habitation comme modalité d'être inauthentique*²³, une réflexion sur la notion de familiarité fondée sur le mode de *l'être-à*, qui est déterminante pour la compréhension de *l'être-au-monde*. Il est indiqué que cette familiarité ne semble pas rattachée au fait, pour le *Dasein*, d'habiter le monde. Si le *Dasein* habite le monde, on a pu voir, sans expliquer précisément pour l'instant cette idée, qu'il habite le monde en tant qu'il est toujours et déjà au monde. On peut déjà comprendre cet argument en prêtant notre attention au mode d'être de la préoccupation, lequel provient du mode de *l'être-à* : « *l'être-au-monde*, en tant que préoccupation, est capté par le monde dont il se préoccupe »²⁴. Ce raisonnement paraît déjà en avance en ce qu'il intègre déjà en lui la notion de préoccupation²⁵, que nous n'avons pas encore abordée jusqu'ici. Mais quel est le rapport entre la préoccupation comme mode d'être et la notion de l'habiter et d'être familier du *Dasein* sur le mode de *l'être-à* ? La

²² « La factuelité propre au fait du *Dasein*, ce mode en lequel tout *Dasein* est à chaque fois, nous l'appelons sa *facticité* », Heidegger, Martin, *Être et Temps*, p. 64

²³ Bonicco-Donato Céline, *Heidegger et la question de l'habiter, Une philosophie de l'architecture*, Editions Parenthèses, 2019, p. 35

²⁴ Heidegger, Martin, *Être et Temps*, p. 68

²⁵ « l'expression de « préoccupation » est utilisée dans la présente recherche comme terme (comme existentiel) servant à désigner l'être d'un être-au-monde possible. Si l'on a choisi ce titre, ce n'est point par exemple parce que le *Dasein* serait d'abord et dans une large mesure économique et « pratique », mais parce que l'être du *Dasein* lui-même doit être manifesté comme *souci* », *Ibid.*, p. 65

préoccupation permet en effet de nous renseigner sur ceci, que le *Dasein* est nécessairement préoccupé par le monde par lequel il est capté. *Capté* est un mot significatif et pourtant tiré de la traduction de Martineau, puisqu'il défend l'idée que le *Dasein*, en tant qu'*être-au-monde*, est saisi par celui-ci ; il ne développe pas un certain intérêt pour le monde en ce qu'il est déjà toujours préoccupé par ce dernier.

Y a-t-il un lien entre la préoccupation et la familiarité du *Dasein* sur le monde ? Si la préoccupation est un mode d'être qui provient nécessairement de *l'être-à* du *Dasein*, que doit-on comprendre par le fait d'être préoccupé par le monde ? Si on reprend l'idée que le *Dasein* habite toujours et déjà le monde, on constate qu'il l'habite en étant préoccupé par lui : habiter signifie être préoccupé par le monde.

Le mode d'être de la préoccupation semble être intrinsèque au fait, pour le *Dasein*, d'habiter dans le monde. Qu'en est-il de la familiarité au monde ? Toujours dans la partie *L'abandon de la compréhension de l'habitation comme modalité d'être inauthentique*, celle-ci abrite la sous partie suivante : *L'habitation comme échappatoire à l'angoisse de l'être-au-monde*. On peut y trouver une réponse concernant la question de « l'être familier » au monde. Comme le *Dasein* habite toujours déjà le monde et qu'il est préoccupé par lui, ce point est repris par Bonicco-Donato qui explique que le *Dasein* développe un sentiment d'étrangeté au monde, car la question de l'habiter n'implique pas le fait d'être familier. En habitant le monde, le *Dasein* n'est pas de prime abord familier au monde, d'où le caractère d'étrangeté qui est discuté dans cette sous-partie : l'habiter du *Dasein* renvoie au questionnement de cet habiter²⁶.

Si le *Dasein* est toujours déjà au monde, il est en quelque sorte contraint à l'habiter. Si la notion de familiarité correspond au mode d'être du *Dasein* en tant qu'*être-au-monde*, elle fait surtout signe vers ce qu'on a découvert comme étant le premier mode d'ouverture au

²⁶ Le contraste entre la familiarité et la notion d'étrangeté comme rapport du *Dasein* au monde peut être expliqué par la notion de tonalité affective qui correspond à un des trois existentiels contenus dans l'analyse du *Dasein* : « La tonalité affective est le caractère d'ouverture qui amène *l'être-là* devant son « là » pur. [...] Mais *l'être-là* n'est pas directement à cet *être-jeté*. En effet, ce mode d'ouverture, avant tout refoulement qui est l'objet de la psychanalyse, se présente d'abord et le plus souvent dans le mode du « détournement esquivant (*ausweichende Abkehr*) » Schnell A., *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, p. 70. Cette interprétation semble rejoindre celle de Bonicco-Donato sur ce point : Heidegger semble montrer que la notion de familiarité, bien qu'elle ne soit pas le premier « mode d'ouverture au monde » du *Dasein* comme *être-au-monde*, surpasse en quelque sorte le premier mode d'ouverture au monde qui paraît être désigné par *l'être-jeté* du *Dasein*.

monde, à savoir celui de *l'être-jeté*, que l'on ne peut évoquer ici que brièvement. Comme il est aussi un mode d'être du *Dasein*, *l'être-jeté* paraît nécessaire à introduire puisqu'il serait en mesure d'approfondir la question de l'habiter : *être-jeté* est à saisir, ici, comme le fait, pour le *Dasein*, d'être immergé au monde, et n'a alors pas d'autre choix que d'habiter celui-ci. Bien sûr, ce point nécessiterait une attention particulière et spécifique, c'est pourquoi nous nous contenterons de ne l'aborder qu'en surface pour le moment.

Néanmoins, cette idée élargit notre champ de réflexion puisqu'on peut, désormais, comprendre que la familiarité au monde n'est pas une particularité innée du *Dasein*, mais elle provient du rapport d'étrangeté que le *Dasein* développe envers le monde. Comment le *Dasein* devient-il familier au monde, s'il détient un rapport d'étrangeté au monde en ayant le mode d'être de *l'être-jeté* ? Cette familiarisation semble provenir d'une nécessité de se défaire de ce sentiment d'étrangeté :

Ne pouvant demeurer dans cet état inhospitalier, le *Dasein* cherche à résorber ce sentiment d'étrangeté, de ne pas être chez soi, en trouvant sa place dans le monde, en l'approvoisant, en le rendant plus familier et plus proche de lui par la préoccupation qu'il lui accorde, ce qui permet de nourrir une relation intime avec lui – ce que recouvre l'étymologie du verbe habiter²⁷.

Donc, le *Dasein*, sur le mode de *l'être-à*, habite le monde en tant qu'il est toujours déjà au monde. La préoccupation aura été interprétée, au sein de cette lecture de Heidegger sur la question de l'habiter, comme une manière d'échapper au caractère étrange du monde qui survient de *l'être-jeté*. Nous ne sommes pas en mesure d'avoir une compréhension entière du concept de l'être-jeté, puisqu'il nous faudrait aborder la notion d'*angoisse* qui est essentielle dans le raisonnement d'*Être et Temps*, notion que nous serons amenés à introduire un peu plus tard dans notre travail. On peut néanmoins constater que la question de l'habiter est préexistante à la familiarité du *Dasein* sur le monde.

L'expression « *Unheimlichkeit*²⁸ » renvoie au sentiment d'étrangeté du fait d'être sur le mode de *l'être-jeté*. Plus encore, la traduction de Martineau prête au sens de

²⁷ Bonicco-Donato Céline, *Heidegger et la question de l'habiter, une philosophie de l'architecture*, Editions Parenthèses, 2019, p. 40

²⁸ *Ibid.*

« *Unheimlichkeit* » la notion d'étrangeté, et le fait de ne plus être chez soi²⁹. Il semble que, d'après cette interprétation, le mode d'être de la préoccupation³⁰ tende à une certaine volonté de se familiariser au monde, mais elle rappelle, en même temps, que *l'être-jeté* comme premier « rapport » du *Dasein* envers le monde, premier mode d'ouverture envers ce dernier, est néanmoins plus originaire que la familiarité du *Dasein* envers le monde.

De cette manière, habiter et être familier au monde sont des termes traduits depuis la recherche étymologique de Heidegger, et sont des particularités de *l'être-à* qui dévoilent déjà la manière dont le *Dasein* est au monde. En effet, la familiarité au monde renvoie au premier mode d'ouverture au monde qui semble être caractérisé par le mode d'être de *l'être-jeté*. En cela, on pourrait saisir le mode d'être de la familiarité du *Dasein* comme une manière d'être au monde moins originaire³¹.

A ce titre, nous sommes en mesure de progresser dans notre réflexion en nous reportant au contexte du concept *d'être-au-monde* : on sait à présent que ce dernier remet en cause la question du rapport ontologique entre l'être et le monde ; rapport rendu possible par l'analyse du *Dasein* en tant qu'il rejette, rien que dans sa définition, la notion d'un sujet : « Sujet et objet, cependant, ne coïncident point avec *Dasein* et monde³² ». Ce rapport ontologique dévoile plutôt une certaine intrication entre l'être et le monde. *L'être-au-monde* est un concept qui ne prend pas part à une position subjectiviste, et c'est en cela qu'il remet en question la manière d'interroger le rapport de *l'être au monde*.

²⁹ « ce caractère inquiétant, cette étrang(èr)eté signifie en même temps le ne-pas-être-chez-soi », Heidegger, Martin, *Être et Temps*, [1927], p. 157

³⁰ « L'expression de « préoccupation » est utilisée dans la présente recherche comme terme (comme existentiel) servant à désigner l'être d'un être-au-monde possible. Si l'on a choisi ce titre, ce n'est point par exemple parce que le *Dasein* serait d'abord et dans une large mesure économique et « pratique », mais parce que l'être du *Dasein* lui-même doit être manifesté comme *souci*. Cette dernière expression doit à son tour être saisie comme concept structurel ontologique (cf. chapitre VI de cette section). Le « souci » n'a rien à voir avec la « peine », les « ennuis », les « soucis de la vie » qui se rencontrent ontiquement en tout *Dasein*. Ces phénomènes ne sont possibles ontiquement — tout de même que l'« insouciance » et la « sérénité » — que parce que le *Dasein ontologiquement* compris est *souci*. C'est parce que l'être-au-monde appartient essentiellement au *Dasein* que son être vis-à-vis du monde est essentiellement préoccupation », Heidegger, Martin, *Être et Temps*, p. 65

³¹ « l'être-là ne se découvre pas d'abord comme étant jeté *dans* le monde, mais c'est parce qu'il se détourne de soi-même, en son là nu qui l'effraie, qu'il est *au monde* », Schnell A., *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, p. 70

³² Heidegger, Martin, *Être et Temps*, [1927], p. 67

On peut s'interroger sur les conséquences d'un tel rejet d'un subjectivisme de l'être : si le *Dasein* est toujours et déjà au monde, cela rejoint l'idée déjà découverte selon laquelle le monde est un existentiel, mais implique l'interrogation suivante : quel est le statut du monde, si en tant qu'*être-au-monde*, le *Dasein* habite celui-ci, toujours et déjà ? On peut avoir l'impression que la structure d'être du *Dasein* requiert la présence du monde : être-au-monde devient, ici, une nécessité pour le *Dasein* qui ne peut être que de cette manière : être, c'est être au monde. C'est en cela que *l'être-au-monde* est considéré par Heidegger comme la constitution la plus fondamentale du *Dasein*.

On est mieux à même de comprendre, dès lors, l'idée selon laquelle *l'être-au-monde* est caractérisé comme la constitution la plus fondamentale du *Dasein* en ce qu'elle est le fondement sur lequel le *Dasein* est en tant que tel, toujours et déjà lui-même. Le rejet d'un subjectivisme de l'être fait davantage surgir le projet sous-jacent de *l'être-au-monde*, lequel représente l'intrication entre l'être et le monde, intrication qui annihile la possibilité d'entrevoir une distinction sujet/objet et qui justifie, de ce fait, le rejet du subjectivisme dans la manière du *Dasein* d'*être-au-monde*. Dès lors, le caractère unitaire lorsque l'on évoque le concept de *l'être-au-monde* est explicité.

Par la notion d'intrication, on est tenté de concevoir une certaine nécessité du monde comme « postulat » du *Dasein*, puisque le monde incarnerait le fondement de la structure d'être-au-monde du *Dasein*. En revanche, puisque le monde constitue un caractère *existential* du *Dasein*, il paraît dangereux de se positionner sur l'idée selon laquelle le monde serait le fondement de la structure de l'être. Il y aura matière à rediscuter de cette ambiguïté à propos de l'intrication mise en avant par l'être-au-monde un peu plus tard dans notre réflexion.

Avant cela, revenons à notre réflexion initiale, qui tendait à rechercher le phénomène de monde. Au cours de l'analyse du mode de *l'être-à* par son étude étymologique du sens de l'habiter et de la familiarité au monde, la question du monde est évoquée lorsque la constitution fondamentale du *Dasein* fait signe vers la familiarité comme nécessité pour le *Dasein* de se défaire de l'étrangeté du monde.

Encore une fois, on aura l'occasion de revenir sur la notion d'étrangeté du monde en lien avec le mode d'être-jeté du *Dasein* : le point évoqué ici n'aura pas permis, en effet, de déployer l'enjeu de ces notions, mais on aura pu voir que la notion de familiarité du *Dasein* introduit une certaine manière d'être au monde spécifique, qui nous amène à nous interroger sur la manière *d'être au monde* du *Dasein* : la familiarité conduit à la notion de préoccupation, qui semble désigner ce en quoi le *Dasein* vit.

Jusqu'ici, nous avons pu constater que la conception heideggérienne de *l'être-au-monde* refuse l'idée d'une relation entre l'être et le monde comme saisie d'une relation de sujet à objet impliquant un mouvement de l'être vers le monde. Pour cause, le sens de *l'être-au-monde* se caractérise plutôt par l'idée que le *Dasein* est toujours déjà dans un monde.

La nécessité de prendre en compte la question de l'être en analysant les modes d'être du *Dasein* prend davantage son sens ici, puisqu'il semble que ce soit uniquement sur la base de la constitution la plus fondamentale du *Dasein*, *l'être-au-monde*, que le concept de monde est susceptible d'être dévoilé.

En effet, il nous faut déployer notre réflexion sur l'être-au-monde en nous intéressant désormais à l'être-au-monde préoccupé par le monde, c'est-à-dire, assumer la question ontique : où le *Dasein* vit-il. Il convient donc d'introduire la notion de quotidienneté puisque c'est sur le fondement du monde de la quotidienneté qu'on tentera de savoir si le phénomène de monde se déploie à partir de l'être-au-monde sur le mode d'être de la préoccupation.

Comme la notion de familiarité désigne une certaine manière d'être au monde qui se révèle être un détournement du *Dasein* de son mode d'être plus originaire qu'est celui de l'être-jeté, celle-ci fait signe vers la préoccupation. Jusqu'ici, on a pu saisir la notion de préoccupation comme la manière d'être au monde du *Dasein*, en tant que celui-ci est « capté par le monde dont il se préoccupe ». Il semble qu'on est mieux à même de saisir la suite du développement de l'analyse du *Dasein*, lequel expose le monde de la quotidienneté en lien avec la préoccupation du *Dasein*.

Il s'agit de penser la question du monde à partir du monde de la quotidienneté du *Dasein* ; à savoir, à partir d'une démarche ontique, puisque le monde de la quotidienneté représente, au premier abord, le monde sur lequel vit le *Dasein* toujours et déjà.

La démarche peut nous apparaître comme paradoxale, car elle paraît vouloir trouver une réponse d'ordre ontologique au sein d'une étude ontique du monde dans lequel le *Dasein* vit. Mais le travail de Heidegger semble motiver une recherche de la *mondanité*, laquelle se dévoilerait à partir d'une étude du monde de la quotidienneté.

CHAPITRE III – L’analyse du monde de la quotidienneté à partir de l’interprétation ontologique de l’être de l’étant intramondain

Pour poursuivre l’étude de la constitution fondamentale du *Dasein* comme *être-au-monde*, nous pouvons nous interroger ainsi : que représente le monde de la quotidienneté, dès lors que l’on comprend que le *Dasein* est toujours et déjà au monde sur le mode d’être de la préoccupation ? On se propose d’aborder le monde de la quotidienneté du *Dasein* en interrogeant ce par quoi, concrètement, le *Dasein*, en tant qu’être-au-monde, est préoccupé. Au vu de cela, il conviendra d’introduire l’étant que rencontre le *Dasein*, et plus précisément, l’être de cet étant. En effet, l’étude de la quotidienneté passe nécessairement par un examen de la structure d’être des étants intramondains.

Pour ce faire, nous prêterons notre attention à la structure d’être de l’étant sous ses différents modes d’être qu’il convient de présenter, à commencer par une étude de l’étant à travers le terme allemand original *zeug*. Cela nous permettra de nous immiscer au sein d’une description ontique du monde, en passant par l’interprétation ontologique par laquelle procède Heidegger pour déployer les différents modes d’être de l’étant intramondain.

Nous verrons, par la suite, que l’étant, sous la signification du terme *zeug*, peut se révéler sur le mode d’être de *l’étant-à-portée-de-la-main*, ce qui marquera le second point de la réflexion menée dans ce chapitre.

De ce fait, l’étude des modes d’être de l’étant intramondain dévoilera la manière dont le *Dasein* rencontre ces étants intramondains, et cette rencontre sera étudiée à partir de la notion de commerce, laquelle nous amènera à l’analyse des concepts qui permettent de comprendre mieux à quoi la notion de commerce fait référence, dans la philosophie de Heidegger.

L’analyse de ces concepts devra être en mesure de révéler la structure ontologique du monde en passant par une étude de la quotidienneté. Au vu de cela, la suite de notre démarche s’intéressera à la définition du monde qui se dévoile depuis l’étude du commerce entre le *Dasein* et les étants intramondains.

1. Définition du terme *Zeug* en lien avec l'héritage grec de la notion de préoccupation

L'étude du monde de la quotidienneté vise la question ontique du monde : ce qu'il y a dans le monde. Heidegger propose une interprétation ontologique de l'être de l'étant intramondain. Que signifie ici cette interprétation ontologique si cette étude se rapporte à un étant dans le monde ? Comment est-on susceptible de fonder notre réflexion sur une ontologie du monde ; à savoir l'être du monde, en tant que ce monde renvoie au « tout de l'étant qui peut être sous la main à l'intérieur du monde³³ » si on demeure dans une définition ontique du monde ? L'enjeu de cette partie sera de montrer que l'étude des étants intramondains comporte un intérêt pour notre réflexion en ce qu'elle permet de livrer, en même temps qu'elle se consacre à une définition ontique du monde, à une enquête sur la *mondanéité* du monde. Il nous faudra montrer que Heidegger ne conçoit pas une étude de la quotidienneté en se contentant d'analyser les étants dans le monde, mais cette analyse paraît en lien avec la question ontologique du monde, à savoir la *mondanéité* du monde³⁴.

Plus précisément, l'étude de la quotidienneté tend à dévoiler la structure de l'être de l'étant intramondain, et cette structure a pour objectif de dévoiler la *mondanéité* du monde.

Le projet d'accéder à la *mondanéité* du monde en partant d'une analyse ontique de celui-ci, semble résoudre une fois de plus le problème de l'impasse métaphysique sur la question du monde. En effet, Heidegger interroge l'être du monde, ce qui l'éloigne d'une réflexion ontique de la question du monde. Il semble qu'il voie, à travers l'étude du monde de la quotidienneté, la possibilité de déceler le sens ontologique du monde. Donc, à travers sa démarche, on pourrait saisir l'idée suivante que le monde peut être dévoilé à partir d'une interprétation ontologique de l'être de l'étant intramondain. Sur ce point, la mise en lumière de l'analyse de l'étant nous apparaît comme nécessaire : la compréhension de la signification de l'étant, à partir du travail d'explicitation de Heidegger, doit être en mesure de nous amener à affronter, en premier lieu, la question de l'étant en tant que simple outil pas encore mis au service du maniement du *Dasein*. Plus précisément, qu'est-ce qu'un étant, pris dans le monde ? Nous nous focaliserons sur la compréhension heideggérienne du terme d'outil dans

³³ Heidegger, Martin, *Être et Temps*, [1927], p. 71

³⁴ Heidegger considère que « Ni la description ontique de l'étant intramondain, ni l'interprétation ontologique de l'être de cet étant ne touchent, comme telles, au phénomène « monde » », *Ibid.*, p. 70

la mesure où il porte en lui l'héritage grec de la notion d'outil en relation avec la préoccupation.

On pourra constater que le sens d'outil comme *Zeug* se place en opposition avec la définition husserlienne de l'outil. Ce faisant, l'analyse de l'outil intramondain se fera nécessairement à partir de l'outil en relation avec un environnement, nous laissant, par la même l'occasion, envisager la structure de l'être de l'étant intramondain.

Un étant dans le monde, dit intramondain, est désigné par Heidegger par le mot *Zeug*³⁵ qui signifie « ustensile³⁶ ». Un point, ici, est important à relever, par rapport à l'emploi de ce terme : on ne peut se satisfaire de cette expression puisqu'un outil, pour Heidegger, n'est jamais un étant brut, une chose isolée du monde. C'est pourquoi l'outil est pensé, pour Heidegger, en rapport avec la signification grecque de « chose ». Il nous faut donc considérer l'héritage grec de la notion de chose : « Les Grecs avaient, pour parler des “choses”, un terme approprié *πραγματα*, c'est-à-dire ce à quoi l'on a affaire dans l'usage de la préoccupation (*πραξις*)³⁷ ».

En ce sens, une chose n'est jamais considérée uniquement pour elle-même mais sa structure d'être semble être toujours en rapport avec d'autres étants. En revanche, Heidegger met en lumière le problème suivant, que les grecs auraient laissé de côté la réflexion ontologique de l'outil pour le ramener au statut de chose : « ils laissèrent justement dans l'obscurité le caractère ontologique spécifiquement “pragmatique” des *πραγματα* et déterminèrent “d'abord” ceux-ci comme “simples choses” ». Il convient donc de prendre en considération ceci que pour Heidegger, l'outil n'est jamais pris pour lui seul, parce qu'il fait toujours signe à partir de son usage au sein de la préoccupation.

De cette manière, Heidegger ne retient de la conception grecque de l'outil que son attachement à la question de la préoccupation : il ne semble jamais considérer la chose comme outil sans un certain rapport à son environnement ; rapport qu'il convient d'éclaircir.

Ainsi, nous sommes irrémédiablement renvoyés au mode d'être de la préoccupation du *Dasein*, auquel il semble nécessaire de se rapporter si l'on veut se rapprocher de l'interprétation ontologique de l'être de l'étant intramondain. De cette manière, la structure de l'être de l'étant intramondain paraît se trouver à partir de son usage dans la préoccupation.

³⁵ « Heidegger appelle « *Zeug* » ce que nous rencontrons au premier abord et de façon habituelle dans la vie quotidienne », Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, p. 31

³⁶ « Nous traduisons « *Zeug* » par le terme français *ustensile* en lui donnant toutefois une acception plus large que son sens habituel », *Ibid.*

³⁷ Heidegger, Martin, *Être et Temps*, [1927], p. 73

De cette manière, un outil n'est pas seulement pris pour lui-même, mais la structure de l'être de l'étant intramondain paraît se donner à voir à partir de son rapport aux autres outils, et notamment par le biais de la rencontre entre cet étant et le *Dasein* sur le mode de l'être-à ayant le mode d'être de la préoccupation.

2. La structure *ontologico-catégoriale* de l'étant intramondain comme manifestation de la *mondanéité* du monde : le mode d'être de l'outil-à-portée-de-la-main

La suite de notre réflexion nous amène à penser l'outil en rapport avec le *Dasein* ; plus précisément, à nous demander en quoi consiste la rencontre entre le *Dasein* et l'étant intramondain, et comment cette rencontre est en mesure de nous renseigner sur le phénomène de monde. À partir de cela, il s'agira de se confronter au mode d'être de l'outil en tant qu'il apparaît au *Dasein*.

L'enjeu de cette démarche sera de saisir comment le dévoilement de la structure de l'étant intramondain rend manifeste le phénomène de la *mondanéité*³⁸. Afin de ne pas disperser notre propos, cette partie sera divisée en plusieurs points : d'une part, les notions de *destination* et l'outil, d'autre part, le concept de *tournure*.

Pour ce faire, nous commencerons par considérer un outil à travers son employabilité et son ustensilité, pour nous rendre compte que l'être de l'étant intramondain se révèle dans son usage en tant que celui-ci réfère à un « pour-quoi³⁹ ». Il conviendra de s'intéresser au concept de la « tournure » qui renvoie à la fois au caractère de l'outil à-portée-de-la-main, mais aussi à un certain « en-vue-de-quoi » du *Dasein*. Ces précisions devraient nous permettre d'éclaircir la structure de l'être de l'étant intramondain et d'amorcer une étude de la rencontre avec l'étant, puis d'interroger le fondement de la condition de possibilité de cette rencontre.

Déjà, il convient de constater que Heidegger présente un « schéma » des statuts auxquels se rapporte la question du monde en tant qu'elle est ontologique ou ontique. Cette

³⁸ Nous suivons la démarche de Heidegger, qui peut être résumée en ces termes : « Nous cherchons la mondanéité du monde ambiant (la mondanéité ambiante) en passant par une interprétation ontologique de l'étant intérieur-*au-monde-ambiant* qui nous fait de prime abord rencontre », Heidegger, Martin, *Être et Temps*, [1927], p. 72

³⁹ Biemel écrit, à propos de la signification du terme *Zeug* : « Il désignera pour nous tout ce qui peut servir à... Mais nous devons maintenant nous attacher à préciser la modalité d'être de l'ustensile (*Zeug*) », Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, p. 31

précision nous permet de comprendre à quel « concept » du monde l'étant, saisi dans sa structure d'être, renvoie. De cette manière, l'étant figure parmi une totalité des étants (on aura l'occasion de remarquer que l'étant n'est pas au monde comme l'est le *Dasein*) et cette totalité désigne ce qu'il y a dans le monde : elle se rapporte au monde en tant que « ontico-catégorial ».

Ensuite, l'être de cette totalité d'étant fait référence au monde comme « ontologico-catégorial ». Enfin, la motivation de notre recherche est fondée sur une réflexion « ontologico-existential », car elle peut se présenter sous la forme de cette formulation : en quoi le monde est-il monde ? Cette question vise le concept de mondanéité vers lequel doit tendre l'analyse de la structure d'être de l'étant intramondain. D'ailleurs, cette analyse vise la structure dite « ontologico-catégoriale » de l'étant intramondain, parce qu'elle ne se prête pas à une étude en surface de ce qu'est un étant mais s'intéresse à la structure d'être de cet étant.

2.1 La destination de l'outil

Pour revenir à notre progression, l'entreprise de la compréhension de l'être de l'étant intramondain nécessite de porter une attention particulière au terme original employé par Heidegger : *Zuhandenheit*, qui est traduit par « être de l'étant intramondain ». Cette expression désigne l'être de l'étant qu'est l'ustensile, à partir du sens du terme *zeug*.

Cependant, comment se révèle l'être de l'étant de l'outil ? On a vu que pour saisir l'être d'un étant intramondain, il faut le considérer non pas comme simple chose, mais à partir de son usage dans la préoccupation. Cela pose la question de la rencontre entre le *Dasein* et l'ustensile⁴⁰. Cette rencontre peut être appréhendée par le maniement de l'outil du *Dasein*, maniement dans lequel il découvre l'employabilité de l'outil. Biemel souligne l'idée de Heidegger laquelle est que « la serviabilité désigne la modalité d'être propre à l'outil qui sert à... : l'employabilité, le mode d'être propre au matériau⁴¹ ». Par leur serviabilité, par leur employabilité, la chose en tant qu'étant-sous-la-main nous livre un peu plus la nature de son mode d'être, et elle fait directement référence à la préoccupation du *Dasein* en cela qu'il est

⁴⁰ « De quelle façon l'étant est-il présent au *Dasein* dans sa préoccupation ? Nous l'apprendrons en nous transportant nous-mêmes au sein de la préoccupation, sous ses différentes formes. En vérité, nous ne devons pas nous y transporter parce qu'au fond nous nous y trouvons déjà par notre contact journalier avec l'étant », *Ibid.*, p. 30

⁴¹ *Ibid.*, p. 32.

préoccupé à leur égard. Dans son mode d'être, lequel est appelé « être-à-portée-de-la-main », on comprend que la chose renvoie nécessairement à quelque chose.

La chose s'exprime par la question *à-quoi*, tandis que le *pour-quoi* pourrait faire référence à l'ustensilité de l'outil : celui-ci renvoie à quelque chose d'autre que lui-même en tant que simple chose (*res*). Cette interprétation s'intéresse à la manière dont l'outil se manifeste au *Dasein* : comme il découvre l'employabilité de l'outil en le maniant, le *Dasein* découvre le monde. L'employabilité et l'ustensilité sont des expressions qui permettent de comprendre comment le *Dasein* rencontre les étants outils.

A partir de cela, l'outil est ici compris comme étant-sous-la-main⁴². Ce concept bien spécifique peut être compris comme l'ustensile rendu manifeste par son usage au sein de la préoccupation. L'être de cet outil se révèle dans son usage : il semble que l'être-à-portée-de-la-main révèle ce que Heidegger nomme la structure ontologico-catégoriale de l'être de l'étant intramondain. Un point important à établir ici est le terme de *catégorie* dans l'expression *ontologico-catégoriale*. Ce terme concerne l'étude appliquée aux étants intramondains dans leur manière d'être au monde, qui diffère de celle de la constitution fondamentale du *Dasein* comme *être-au-monde*.

En effet, l'être-au-monde désigne la constitution fondamentale du *Dasein* en tant qu'il est un existentiel, tandis que l'étant intramondain se rapporte à une catégorie, en ce sens où la question de son être, lorsqu'on parle de l'être de l'étant intramondain, ne désigne pas l'être dont il est question dans le concept de *Dasein*.

Nous avons pu voir que leur rencontre est rendue possible par la maniabilité de l'ustensile, lequel est appréhendé par le *Dasein* en tant qu'être-à-portée-de-la-main. Ce qui est donné à saisir, de ce concept, réside en cela que l'être-à-portée-de-la-main se révèle à partir du contexte d'usage auquel il appartient : la structure de son être se dévoile non en ce qu'elle fait signe vers l'unité de l'outil, mais plutôt en faisant référence à un complexe d'organisation auquel fait partie cet ustensile. L'exemple d'une chambre pris par Heidegger, et repris par l'explication de Biemel, qui apparaît dans son chapitre II intitulé « L'être de l'étant intramondain » permet d'illustrer cette idée, que l'ustensile se comprend à partir de l'unité de la chambre : « Dans l'exemple de la chambre, nous ne rencontrons pas d'abord une table, puis une chaise, comme des objets isolés qui, réunis, formeraient l'unité de la chambre ; nous

⁴² « L'être-à-portée-de-la-main est la détermination ontologico-catégoriale de l'étant tel qu'il est, « en soi ». Et pourtant, dira-t-on, de l'à-portée-de-la-main, il « n'y en a » que sur la base du sous-la-main », Heidegger, Martin, *Être et Temps*, [1927], p. 76

rencontrons d'emblée la chambre comme telle⁴³ ». Cette unité⁴⁴ renvoie à l'ensemble des étants qui composent la chambre, ce qui nous permet de constater que la notion de préoccupation, issue de la signification grecque du terme chose, fait référence à cette unité à laquelle appartient et renvoie l'ustensile. Il semble que pour accéder à la structure d'être de l'étant intramondain, celui-ci doive être compris à partir de cette unité.

2.2 La notion de tournure

Pour approfondir cette idée, il nous faut introduire le concept de « tournure » qui désigne « le caractère d'être de l'à-portée-de-la-main ». En tant que caractère d'être, on se rend compte que la tournure ne définit pas l'outil en ce qu'il est un étant intramondain, car l'être qu'elle désigne est « antérieur » à l'ustensile en tant qu'étant intramondain. Plus précisément, la tournure comme totalité laisse entendre que l'étant à-portée-de-la-main est à saisir comme un complexe de renvoi, puisque l'être de l'étant intramondain est saisi lorsqu'il est compris dans une structure de renvoi : c'est à partir d'elle que l'étant est ce qu'il est.

Dans cette mesure, on parle d'un « laisser être » de l'étant dont la structure d'être se déploie en renvoyant toujours à quelque chose. Ici, ce « quelque chose » peut être entendu comme la finalité de l'outil, et cette finalité peut correspondre à ce que Heidegger nomme *zuhandenheit*, comme ce qu'est l'outil à-portée-de-la-main.

La tournure révèle, plus largement, que la structure des renvois à laquelle appartient l'étant s'adresse à l'être-au-monde. C'est-à-dire que l'être de l'étant ne désigne pas un autre étant mais bien la totalité de la tournure ; à savoir, le « en vue de quoi » du *Dasein*. C'est en ce sens que la configuration illustrée par l'image de la chambre représente ce sur quoi le *Dasein*, en tant qu'être-au-monde, rencontre des étants-à-portée-de-la-main en ce que ces étants sont trouvés dans une place et maniés toujours en vue d'une utilisation du *Dasein*. La tournure est, en quelque sorte, ce sur quoi le mode d'être de la préoccupation de l'être-au-monde est effectif, et révèle l'ensemble du complexe d'outil que le *Dasein* rencontre.

⁴³ *Ibid.*, p. 32

⁴⁴ L'unité à laquelle renvoie un ustensile pourrait correspondre à ce que Heidegger désigne par le concept de la *circumspection*, en ce que cette notion peut être définie comme le regard (terme qui ne fait pas appel à la subjectivité) du *Dasein* envers son environnement.

Le laisser retourner qui libère l'étant à la totalité de tournure doit déjà avoir en quelque manière ouvert ce vers quoi il libère. Ce vers quoi de l'à-portée-de-la-main du monde ambiant est libéré, en devenant alors pour la première fois accessible comme étant intramondain⁴⁵.

De ce fait, la préoccupation permet de découvrir ce à quoi renvoient les étants-à-portée-de-la-main : en effet, puisque l'outil renvoie à une chose dans la mesure où il est « quelque chose pour... », On a l'impression, ici, que l'outil, en tant qu'étant-à-portée-de-la-main, est défini par le *Dasein*, car sa structure d'être semble renvoyer directement à l'utilisation, au fait d'être employé pour quelque chose. Plus précisément, il semble que la structure d'être de l'étant-à-portée-de-la-main se révèle à partir du maniement du *Dasein* de cet étant en question. Lorsqu'on tend à saisir l'être de l'étant intramondain comme outil à-portée-de-la-main, nous sommes renvoyés à la préoccupation du *Dasein*, puisque le maniement de l'étant-à-portée-de-la-main renvoie toujours à ce par quoi le *Dasein* est préoccupé :

Le à quoi (*Wozu*) d'un ustensile est déterminé, comme nous l'avons indiqué, par la destination d'un ensemble, laquelle englobant toutes les destinations particulières. [...] Nous appelons ce dernier à quoi le à quoi final (*Worumwillen*) ; c'est en lui que les références constituées par la relation bon pour (le pour-quoi) trouvent leur aboutissement. [...] Le à quoi final est donc enraciné dans l'être du *Dasein*⁴⁶.

De cette manière, c'est la notion de tournure qui permet de mettre en lumière la condition de possibilité de rencontre avec les étants intramondains, à savoir la préoccupation. Plus précisément, la préoccupation semble désigner à la fois l'outil à-portée-de-la-main, dans la mesure où sa structure se comprend à partir d'un complexe ustensilier, mais également le maniement du *Dasein* sur l'outil en question. Ce maniement peut être compris comme, à partir du mode d'être de la préoccupation de l'être-au-monde, la compréhension du *Dasein* sur l'outil. Car la révélation de l'être de l'étant intramondain se révèle au *Dasein*, et évoque alors la compréhension qu'acquiert le *Dasein* sur cet outil, qui est à-portée-de-la-main pour le *Dasein* sur le mode de l'être-à.

La compréhension est à saisir comme une modification de la préoccupation. En revanche, la compréhension advient (dans le cas du maniement d'un outil) de l'utilisation

⁴⁵ Heidegger, Martin, *Être et Temps*, [1927], p. 86

⁴⁶ *Ibid.*, p. 52

d'un outil en vue de quelque chose. Cette distinction entre la préoccupation et la compréhension est mise en lumière ici par l'auteur Didier Frank : « Comment, dans le monde quotidien, le *Dasein* rencontre-t-il l'étant ? [...] La connaissance, qui vise toujours le monde, suppose l'être-au-monde, et d'autre part, elle est une modification de la préoccupation journalière⁴⁷ ». La connaissance peut être comprise ici comme une modification de la préoccupation. On a l'impression que l'être de l'outil à-portée-de-la-main se dévoile à partir de la rencontre entre celui-ci et le *Dasein*. Cette rencontre est rendue effective par l'utilisation de l'outil qui confère au *Dasein* une connaissance sur l'outil, et plus largement sur le monde. L'être de l'étant à-portée-de-la-main semble être appréhendé à travers cette modification de la préoccupation.

Il convient de préciser que ce point ne permet en aucun cas de définir ce qu'est la compréhension dans le cadre d'*Être et Temps* puisque cette notion nécessite une attention particulière. La notion de tournure semble représenter la condition de possibilité de rencontre avec l'étant-à-portée-de-la-main. Plus largement, les rapports d'usage entre le *Dasein* et ce type d'étant qu'évoque la tournure décrit une condition de possibilité de rencontre spécifique : en effet, il semble que cette rencontre se définisse par l'usage précis du *Dasein* au sujet de l'outil dit à-portée-de-la-main : « L'être-là ne rencontre pas l'étant de façon directe et immédiate, dans sa nudité, mais sur le fond d'un « rapport de sens (*Bewandtniszusammenhang*) qui l'inscrit dans un réseau de significations renvoyant les unes aux autres ». Ce point fait intervenir un nouvel élément, lequel est le terme de signification qui semble correspondre aux rapports d'usage établis entre le *Dasein* et les étants à-portée-de-la-main.

Cependant, avant d'aller plus loin, il paraît nécessaire d'effectuer un constat vis-à-vis de la question du monde : si la tournure exprime les rapports entre le *Dasein* et les étants, il semble, comme on a pu voir, que la condition de possibilité de rencontre avec l'étant est fondée dans ces rapports d'usage. Plus largement, ces rapports d'usage décrivent le monde de la quotidienneté, en ce que la rencontre entre le *Dasein* et l'étant est rendue possible par la préoccupation quotidienne du *Dasein*.

Pour autant, cette idée est encore trop large et implique d'être précisée. Il convient de souligner le fait que le rapport d'usage dont il est question ne s'est concentré uniquement sur les étants à-portée-de-la-main : comme cette appellation désigne la structure ontologique d'un ustensile et qu'elle fait référence à l'idée selon laquelle cet étant est disponible pour le *Dasein*

⁴⁷ Franck, Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Les éditions de minuit, 1986, p. 41

en tant qu'il est défini par son employabilité, cette saisie de l'étant intramondain exclut alors d'autres modes d'être auxquels peuvent correspondre un étant intramondain. En effet, l'étant intramondain n'est pas irrémédiablement assigné à une telle définition, et on aura l'occasion de présenter un des autres modes d'être qu'un étant intramondain peut détenir⁴⁸.

Avec cette précision, il convient par la suite de se pencher sur la question du monde en rapport avec ce qui a été présenté jusqu'à maintenant : il paraît important de mettre en lien les rapports d'usage avec l'étant à-portée-de-la-main et le *Dasein* avec l'analyse du monde environnant (*Umwelt*). Plus précisément, et c'est là tout l'enjeu de la question du monde, lequel est que les rapports d'usage contenus dans la préoccupation sur le mode de l'être-au-monde du *Dasein* ne désignent pas le monde d'un point de vue ontologique (puisque ces rapports ont lieu dans le monde de la quotidienneté). Pourtant, il semble que la question du monde est sous-jacente à ces rapports, qui décrivent le monde de la quotidienneté.

De cette manière, c'est le monde de la quotidienneté qui est décrit lorsqu'on parle de rapport entre le *Dasein* et l'étant-à-portée-de-la-main, notamment à travers la notion de commerce avec les étants qui provient de l'analyse de Heidegger.

On a exposé, jusqu'ici, ce qui caractérise la rencontre avec l'étant par la notion de tournure et, au préalable, la description de ce qu'est un étant-à-portée-de-la-main. Il s'agit de préciser en quoi le monde de la quotidienneté est en lien avec le réseau de significations qui provient de la préoccupation de *Dasein*.

Pour l'instant, l'intérêt est de se pencher sur la caractérisation du monde comme la totalité des rapports du *Dasein*, caractérisation qui se trouve encore plus spécifique lorsque Heidegger parle de monde comme significativité. Si le monde est la totalité des rapports, et que ces rapports font référence à l'usage toujours « intéressé » du *Dasein*, cela pourrait expliquer la notion de significativité qui correspondrait, dans ce cas, au sens qu'attribue le *Dasein* aux étants intramondains.

Enfin, il nous faut déjà commencer par comprendre la définition spécifique du monde comme significativité, ainsi que les enjeux qu'elle comporte dans le cadre de notre démarche. L'objectif étant de ne pas seulement décrire les rapports entre le *Dasein* et les

⁴⁸ L'étant-à-portée-de-la-main est traduit par Biemel comme étant-sous-la-main : il semble que ces deux appellations soient synonymes. Si ce mode d'être de l'étant intramondain a retenu notre attention, c'est parce que l'analyse de son mode d'être permet de mettre en lumière la condition de possibilité de la rencontre entre cet étant et le *Dasein* ; rencontre qui implique un fondement ; à savoir le monde de la quotidienneté : « Tout étant se manifeste donc à la préoccupation quotidienne comme un étant-sous-la-main », Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, p. 39

étants intramondains, mais de comprendre en quoi cette description de la quotidienneté permet de saisir le sens du monde comme significativité et dans quelle mesure il correspond à une telle désignation.

3. Le commerce avec les étants : le monde comme significativité

Voici comment peut se présenter, ici, notre propos : tout d'abord, commençons par nous rapporter à la traduction de significativité qui a été introduite juste avant lorsqu'on découvre que le fondement de la rencontre avec l'étant correspond à un certain « réseau de significations ». Ce dont il est question est non pas la nature de la rencontre avec l'étant intramondain mais plutôt la structure de cette rencontre.

De cette manière, à quoi renvoie la notion de significativité, chez Heidegger, et en quoi correspond-elle à une telle caractérisation du monde ? Surtout, comment le monde, dans le contexte de la quotidienneté, en vient à être défini comme tel ? Il nous faudra mettre en lumière ce qu'une telle définition du monde a pour conséquence. On présentera, pour ce faire, la critique assignée à Heidegger concernant l'idée d'un monde matérialiste.

Ainsi, la caractérisation du monde comme significativité provient de l'idée de commerce entre le *Dasein* et les étants. La caractérisation du monde comme significativité provient de l'idée de réseau de significations entre le *Dasein* et les étants. Il y a un point important à considérer ici : le commerce s'insère à partir du mode d'être de la préoccupation du *Dasein*, dans la mesure où c'est dans la préoccupation quotidienne qu'il s'établit des rapports avec l'étant. On a pu voir que ces rapports sont, en quelque sorte, intéressés, puisqu'ils font toujours référence à un « en-vue-de » du *Dasein*, lequel s'approprie des outils, et cette appropriation peut être saisie ici comme la compréhension du *Dasein* sur le monde, compréhension qui fait signe vers une idée de finalité. C'est-à-dire que le *Dasein* manipule des étants car il est préoccupé par eux, c'est aussi ce qu'a pu montrer la notion de familiarité avec le monde : être familier, pour le *Dasein*, revient à manipuler des étants, car cette manipulation correspond à son mode d'être comme être-au-monde :

Le *Dasein* est engagé dans les relations du *pour quoi...*, à *quoi*, à *quoi final* qui lui sont pré-découvertes. Comprenant ces relations, fondements *a priori* de son activité, le *Dasein* saisit sa place au milieu des étants ; il comprend sa propre existence, il se la « donne à comprendre », comme

exprime Heidegger, lorsqu'il dit que l'essence de ces relations est le *be-deuten*⁴⁹.

Ce point nous amène au terme de significations, qui semble lié à ce que Heidegger nomme la *Bedeutsamkeit* : attention cependant à ne pas considérer le terme de signification comme traduction littérale de la *Bedeutsamkeit*. En effet, comme le précise Biemel : « Il est dangereux de traduire *Bedeutsamkeit* par signification ; on pourrait, en effet, donner à entendre par là que le monde n'est autre chose qu'une somme de signes, dont il serait évidemment impossible de démontrer, après coup, la signification et l'unité⁵⁰ ».

Si l'analyse de la notion de tournure implique une analyse ontique du monde, en ce sens où la rencontre avec l'étant se produit dans le monde, elle fait également signe vers le fondement de ces rencontres, fondement qui a été décrit comme un réseau de significations. De ce point de vue, c'est en ce sens que la notion de signification est convoquée ici. A partir de l'analyse de ce terme, la question du monde de la quotidienneté ne concerne plus le rapport entre le *Dasein* et l'étant (rapport défini par la structure ontologique de l'être de l'étant intramondain) mais la condition de possibilité de ce rapport.

De cette manière, le terme de signification s'accorde avec le sens du mot *Bedeutsamkeit* en ce que celui-ci désigne « la structure de ce au sein de quoi le *Dasein* se tient toujours déjà⁵¹ en existant ».

De cela, le monde constitue la totalité des rapports, laquelle est appréhendée par la constitution fondamentale de l'être-au-monde. La signification semble correspondre au fondement sur lequel est rendu possible la rencontre avec l'étant. Le monde, en tant que signification, révèle une caractérisation particulière : en effet, le monde saisi comme signification désigne le monde comme totalité des rapports : mais cette totalité ne fait pas référence à un sens ontique du monde : on a pu le voir, le monde comme totalité des rapports renvoie à une définition ontique de ce qu'il y a dans le monde⁵².

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 56-57

⁵⁰ *Ibid.*, p. 57

⁵¹ « L'expression « toujours déjà » permet de rappeler l'idée selon laquelle le monde ne survient pas après ou avant mais est déjà-là en tant que le *Dasein* est toujours déjà au monde », *Ibid.*

⁵² Ce sens ontique du monde était considéré comme « un concept ontique parce qu'il se réfère seulement à l'étant sans pénétrer jusqu'à l'être de l'étant », *Ibid.*, p. 24. La totalité des rapports en lien avec le monde comme signification est évoquée ainsi : « Elle est ce qui constitue la structure du monde — de ce où le *Dasein* comme tel est à chaque fois déjà. Le *Dasein* est, en sa familiarité avec la significativité, la condition ontique de possibilité de la découvrabilité de l'étant qui fait encontre dans

Par conséquent, la caractérisation du monde comme signification correspond à une définition ontologique de celui-ci puisqu'elle contient le sens du monde comme totalité des rapports, et dépasse, par la même occasion, cette définition. Dans le paragraphe 18 « Tournure et significativité la mondanéité du monde », Heidegger indique ceci : « Le monde, en tout étant à-portée-de-la-main, est toujours déjà "là". Le monde est préalablement — non pas cependant thématiquement — découvert avec tout ce qui fait rencontre. Mais il peut aussi luire en certaines guises de l'usage du monde ambiant ».

On peut également remarquer ceci, que la structure du monde comme significativité génère la critique selon laquelle le monde de la quotidienneté renvoie à un monde matérialiste, réduit aux objets. On a pu s'en apercevoir notamment avec la remarque de Biemel au sujet du sens de la traduction de la *Bedeutsamkeit* : le monde n'est pas, pour Heidegger, « une somme de signes ».

En effet, le monde comme significativité ne renvoie pas à un monde subjectif et matérialiste : c'est-à-dire que le monde dépasse la description ontique selon laquelle il représente la totalité des étants. Plus précisément, la question du monde, au sein de la quotidienneté, nous amène à interroger le fondement du sens de la significativité.

La notion de signification (mot que nous prenons pour synonyme du mot significativité), s'oppose à l'idée que le monde présenté par la pensée de Heidegger soit idéaliste. En effet, on pourrait interpréter la significativité comme faisant référence à un monde déterminé par le sens lui-même que le *Dasein* confère à ses rapports avec les étants intramondains, toujours dans un *en-vue-de* de ses possibilités qu'il déploie toujours. Dans cette mesure, cette présente vision du monde pourrait être qualifiée d'idéaliste, mais cependant elle ne correspond pas à l'analyse du monde de la quotidienneté chez Heidegger.

Pour aller plus loin, le monde comme significativité se révèle être non seulement la totalité des rapports, mais comme ce qui rend possible la condition de possibilité de ces rapports. Ici, le monde comme significativité représente la condition de la possibilité de la rencontre avec l'étant. Puisque cette rencontre a lieu dans le cadre de la préoccupation quotidienne, il semble qu'il désigne la totalité des rapports. Ces rapports sont établis, en quelque sorte, par le *Dasein*⁵³.

un monde sur le mode d'être de la tournure (être-à-portée-de-la-main) et peut ainsi s'annoncer en son être-en-soi », Heidegger, Martin, *Être et Temps*, [1927], p. 87.

⁵³ On ne se sera pas suffisamment penché sur l'idée selon laquelle les rapports entre l'étant intramondain et le *Dasein* renvoient, plus largement, à la finalité du *Dasein* : « Dans la familiarité avec ses rapports, le *Dasein* se « signifie » à lui-même, il se donne originairement son être et son

En tant que condition de possibilité, le monde comme significativité échappe à la critique d'un monde subjectif et matérialiste puisqu'en étant la condition de possibilité des rapports, et donc plus largement, des étants, le monde renvoie à une structure englobant la significativité même des rapports.

De cette manière, la critique attribuant un caractère matérialiste au monde se voit épuisée, puisque la caractérisation du monde de la quotidienneté ne partage pas une telle définition⁵⁴. Si le monde comme significativité représente la condition de possibilité des étants, sa structure inclut en elle les complexes de renvois des outils, et échappe alors à une réduction matérialiste du monde.

De cette manière, si l'être de l'étant intramondain se réfère à un complexe de renvois, ce n'est en aucun cas pour révéler une vision matérialiste du monde, mais bien pour marquer la différence fondamentale entre *catégorie* et *existential*. Par là même, il s'agit de mettre en lumière le fait que la totalité des complexes de renvois ne se restreint pas à cette idée que le monde serait constitué par le sens qu'attribue le *Dasein* à ses rapports, mais qu'elle a pour fondement le monde, en tant qu'il est la condition de possibilité de cette totalité. Le monde ne correspond pas à un réseau de significations propre au *Dasein*, mais plus largement, le monde est le fondement depuis lequel se tient ce réseau.

Ici, il convient de retenir que la significativité ne désigne jamais un monde subjectif du *Dasein* : « L'être du monde, lui, fondé sur la mondanéité du monde, a été caractérisé comme existential ; mais le monde n'en devient pas pour autant une réalité subjective ; au contraire, il

pouvoir-être à comprendre du point de vue de son être-au-monde. Le en-vue-de signifie un pour..., celui-ci un pour-quoi, celui-ci encore un « de » du laisser-retourner, celui-ci enfin un « avec » de la tournure. Ces rapports sont soudés entre eux en une totalité originaire — ils ne sont ce qu'ils sont que comme ce signifier où le *Dasein* se donne préalablement à lui-même son être-au-monde à comprendre. La totalité de rapports de ce signifier, nous la nommons la *significativité* », *Ibid.*, p. 87

⁵⁴ Concernant la critique du monde chez Heidegger comme monde matérialiste, cette critique est plutôt une « objection » présentée par Biemel : « Le monde ne s'évanouit-il pas lorsqu'on le définit par la *Bedeutsamkeit* ? Le monde ne devient-il pas, dans cette hypothèse, un ensemble de signes, une pure subjectivité ? N'est-ce pas une définition purement idéaliste du monde ? » A cette objection, il offre la réponse suivante : « L'être du monde, lui, fondé sur la mondanéité du monde, a été caractérisé comme existential ; mais le monde n'en devient pas pour autant une réalité subjective ; au contraire, il nous donne la possibilité de nous rendre accessible l'étant dans sa matérialité et sa substantialité. Les références constitutives du monde « ne sont pas imaginées ou posées par la «pensée» ; ce sont des relations au centre desquelles la préoccupation circonspecte est toujours déjà installée », *op. cit.*, p. 59

nous donne la possibilité de nous rendre accessible l'étant dans sa matérialité et sa substantialité »⁵⁵.

La critique du matérialisme du monde paraît avoir été épuisée pour laisser place à la caractérisation du monde comme significativité, et plus précisément, comme la condition de possibilité de la totalité des renvois. Cette caractérisation peut correspondre à une ontologie du monde. En tant que condition de possibilité, il semble qu'on puisse saisir ici l'idée que le monde est, par essence, la possibilité des possibilités. La découverte de cette détermination du monde semble nous orienter vers le caractère mondain ; à savoir, l'être du monde.

Pourtant, on pourrait faire remarquer ceci : l'être du monde se découvre dans la quotidienneté du *Dasein*, par le biais de l'analyse de l'être de l'étant intramondain. Il s'agit donc du monde de la quotidienneté. On a pu constater l'idée que le *Dasein* se tient dans la quotidienneté par son mode d'être de la préoccupation. On a également pu esquisser l'idée (sur laquelle on aura l'occasion de se pencher un peu plus loin) selon laquelle le monde de la quotidienneté est ce dans quoi le *Dasein* est le plus souvent, ce qui fait écho à l'«être-jeté» du *Dasein*, et par conséquent à un mode d'être dit « antérieur » à celui du *Dasein* au sein de la préoccupation quotidienne. De ce fait, l'analyse du monde de la quotidienneté exclut nécessairement le monde comme *Unheimlichkeit*. Celle-ci nous permet de comprendre que la quotidienneté dont nous n'avons analysé qu'une partie (à savoir la structure de l'être de l'étant intramondain) paraît représenter le monde depuis le mode d'être de la préoccupation (depuis, donc un certain mode d'être spécifique) du *Dasein* : la quotidienneté est la configuration du monde, telle qu'elle se montre depuis le caractère spatialisant du *Dasein* (nous aurons l'occasion d'aborder cette notion fondamentale pour la compréhension de la constitution du monde ambiant un peu plus tard).

On a l'impression que la mondanéité s'apparente à une définition du monde, laquelle se définit à partir de la préoccupation quotidienne.

Enfin, si le monde comme significativité se révèle à partir du mode d'être de la préoccupation du *Dasein*, il correspond, en un sens, à un mode d'être inauthentique car la préoccupation quotidienne se place en contraste avec le *Dasein* comme être jeté (là encore, on aura l'occasion de se porter plus précisément sur la notion d'inauthenticité plus tard, on ne peut que brièvement l'introduire ici). Par conséquent, le monde comme significativité correspond-il au monde comme tel selon Heidegger ?

⁵⁵ *Ibid.*, p. 59

Ce constat amène à s'interroger sur la préoccupation quotidienne, et plus précisément sur les rapports entre le *Dasein* et l'étant intramondain. En effet, l'étant intramondain a toujours été présenté, jusqu'ici, comme être-à-portée-de-la-main, ce mode d'être de l'étant a permis de saisir la structure ontologique de l'être de l'étant intramondain, et par la même occasion, de découvrir que le rapport ontologique à cet étant renvoie, plus largement, à un réseau de signification qui désigne le monde de la quotidienneté. L'étant-à-portée-de-la-main est toujours pris dans un contexte de signification.

Est-il possible que l'étant intramondain ne soit pas un étant-à-portée-de-la-main, mais un étant qui ne s'inscrit pas dans un complexe de signification ? Par conséquent que le *Dasein*, en tant qu'être-au-monde, détienne un autre rapport que celui déployé dans ses interactions et les étants intramondains ? Ces interrogations semblent mettre en lumière le fait que, bien que le monde comme significativité ne désigne en rien un monde subjectif appartenant au *Dasein* (en tant qu'il serait une projection du *Dasein*), il persiste l'idée que la significativité semble être déterminée depuis la préoccupation quotidienne. Le monde correspondrait-il toujours à une significativité de la totalité des renvois si le *Dasein* n'avait pas pour mode d'être celui de la préoccupation ?

Pour progresser dans notre démarche, on se propose d'interroger une possible modification de l'être de l'étant intramondain non plus comme être-à-portée-de-la-main, en s'appuyant sur l'explication de la rupture de la connexion référentielle.

4. La rupture de la connexion référentielle : l'accès à la mondanéité du monde

Portons notre attention sur les rapports d'usage du *Dasein* envers les étants outils, à partir desquels se dévoile le complexe de significations. Ce point suit l'analyse de la structure ontologique de l'être de l'étant : on a pu voir que l'être de l'étant intramondain, considéré comme être-à-portée-de-la-main, excluait d'autres modes d'être. Cette idée, présente chez Heidegger, est résumée par Biemel de la manière suivante : « Nous pouvons cependant changer de perspective, ne plus voir l'étant que comme objet simplement donné (*bloss Vorhandenes*), l'abstraire des références constitutives propres à l'ustensile ». Cet argument désigne ce qu'on peut saisir comme une modification de l'étant intramondain. Si l'étant n'est plus sous-la-main, se rencontre-t-il toujours au sein de la préoccupation ? Cette modification désigne l'étant non plus comme sous-la-main. À partir de cette modification, comment se

révèle l'étant, en sachant que selon Heidegger, un étant, pris dans le monde de la quotidienneté, ne peut jamais être pris comme objet seul ?

De ce fait, il s'agit d'interroger la nature d'une telle modification en lien avec la description du monde comme significativité. Cette modification est caractérisée par le fait que « l'ustensile perd son caractère ustensilier ou du moins se retrouve menacé de le perdre⁵⁶ ». L'idée se présente ainsi : la perte du caractère ustensilier est-elle une modification de la structure même du monde comme significativité ? Puisque le monde comme significativité renvoie, de manière générale, à la totalité des étants (le *Dasein* a un certain rapport avec eux), si un étant à-portée-de-la-main n'est plus perçu en tant que tel, est-ce que le rapport entre le *Dasein* et cet étant change, et plus largement, cette rupture de la connexion référentielle exprime-t-elle une rupture avec le monde de la significativité ? En ce sens, serait-il possible de sortir du monde de la quotidienneté ? Penchons nous plus précisément sur la nature de la modification d'un étant intramondain : il semble que cette modification mette en lumière une certaine dégradation de l'outil, laquelle peut prendre différentes formes⁵⁷. Comment une telle modification de l'outil à-portée-de-la-main est-elle rendue possible ?

Cette dégradation peut désigner, par exemple, le dysfonctionnement d'un outil qui ne marche plus, qui est cassé. Dans ce cas, l'outil n'est plus sous-la-main mais devient ce qui est traduit par *l'étant-devant-la-main*. Cette transition désigne une modification de l'outil sous-la-main qui devient dès lors un étant devant-la-main. Que signifie cette modification ? Pour comprendre ce point, il faut nous tourner vers la notion de *circonspection* qui concerne le rapport du *Dasein* vers l'outil que nous avons déjà évoqué, et que l'on peut saisir comme « le regard propre au maniement de l'ustensile⁵⁸ ». Or, il semble que la *circonspection* ne correspond plus à cette description dès lors que l'outil devient défectueux et passe alors d'un étant sous-la-main à un étant devant-la-main : la *circonspection* « se heurte au vide et voit

⁵⁶ Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, p. 38

⁵⁷ Concernant la modification de l'outil sous-la-main, Biemel expose trois « dérangements » des « caractères propres de l'ustensile » : le premier décrit une inemployabilité de l'ustensile : « Devenu inutilisable, l'ustensile se fait remarquer ». Ce dérangement de l'ustensile implique une réparation de ce dernier. La deuxième modification désigne « l'absence d'un certain ustensile ». La troisième forme de dérangement que présente Biemel s'apparente à un « ustensile rencontré à l'improviste » ; plus précisément, « Comme ustensile, il suggère une œuvre future. Que cette œuvre s'avère impossible pour l'instant, il se change en obstacle. Dès lors, la tâche présente se fait embarrassante, obsédante ; elle ne va plus de soi et les ustensiles qui sont nécessaires à sa réalisation apparaissent maintenant comme étants-simplement-donnés », *Ibid.*, pp. 38-39

⁵⁸ Franck, Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, p. 46

maintenant seulement ce *pour quoi* et *avec quoi* ce qui manque était à-portée-de-la-main. Derechef s'annonce le monde ambiant⁵⁹ ». Cette perturbation a lieu dans la préoccupation quotidienne : cette détérioration de l'outil se présente comme la rupture de la connexion référentielle. Elle peut être expliquée par les concepts traduits comme la *saturation*. La saturation correspond au changement du mode de présence de l'outil. On parle de saturation lorsque l'outil est inutilisable : « c'est l'être de ce qui traîne encore, et demande à être liquidé⁶⁰ ». Cependant, l'outil usé peut être réparé et redevenir, de ce fait, un étant à-portée-de-la-main. Si l'outil, dans ce cas précis, devient inutilisable, n'est plus destiné à un « pour-quoi », qui est un « en-vue-de » du *Dasein*, il rompt justement avec la destination elle-même, ce qui pourrait expliquer une telle modification de la préoccupation. De cette manière, si l'étant-sous-la-main est usé ou absent, par exemple, il n'a plus le caractère de la destination (que nous n'avons pas présenté jusqu'ici mais qui est caractérisé par Biemel comme « le *qui* est l'ustensile qui sert, et le *à quoi*, l'opération à laquelle il est destiné, sa "raison d'être"⁶¹ »).

A présent, on peut se demander si cette perturbation consiste en une rupture du monde de la significativité. La rupture de la connexion référentielle, si elle décrit une nouvelle manière d'appréhender l'outil, décrit-elle aussi un nouveau rapport au monde, en tant que la *mondanité* se révèle dans la structure de l'être de l'étant intramondain ? Ces interrogations nous écartent, en réalité, du propos de Heidegger au sujet des conséquences d'une rupture de la connexion référentielle d'un étant intramondain. En effet, la rupture de la connexion référentielle qui survient après une modification spécifique de l'étant qui passe d'étant-sous-la-main à étant devant-la-main a toujours lieu dans le monde de la quotidienneté. L'étant devenu étant devant-la-main ne désigne pas une sortie de la préoccupation quotidienne, car ce mode d'être est toujours inclus au sein de la quotidienneté. L'obstacle qui émane de la saturation de l'outil représente une modification de la préoccupation mais cette perturbation a toujours lieu dans la quotidienneté et ne nous permet donc pas de penser que la rupture de la connexion référentielle impliquerait un nouveau rapport du *Dasein* au monde. La modification par laquelle un étant sous-la-main devient un étant devant-la-main nous permet de comprendre que celle-ci ne nous fait jamais sortir du monde de la quotidienneté, mais au contraire, elle met en lumière l'idée qu'elle a toujours lieu dans la préoccupation quotidienne.

⁵⁹ Heidegger, Martin, *Être et Temps*, p. 79

⁶⁰ *Ibid.*, p. 78

⁶¹ Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, p. 52

Donc, la modification de la rencontre avec l'étant devant-la-main n'est pas une modification du monde lui-même : puisque le monde englobe cette modification, la rupture de la connexion référentielle ne peut en aucun cas modifier le rapport du *Dasein* au monde puisque celui-ci enveloppe cette modification. Même devenu un étant devant-la-main, cette modification peut tout au plus modifier le rapport du *Dasein* à cet étant. Dans le cas où un ustensile serait par exemple dysfonctionnel, il est alors modifié en ce qu'il rompt avec son caractère d'ustensile.

De ce fait, la rupture de la connexion référentielle ne correspond pas à une rupture du monde de la significativité, car la saisie de l'étant devant-la-main, bien qu'elle puisse se rapprocher du statut d'un étant « simplement-donné », a toujours lieu dans la préoccupation quotidienne. Même si la modification d'un étant sous-la-main à un étant-devant-la-main implique un changement de rapport entre le *Dasein* et cet étant (en ce que le *Dasein* est affecté par cette modification), il ne s'agit pas d'une modification du monde : par exemple, la détérioration de l'outil ne désigne pas une transition d'un étant-sous-la-main à un étant simplement donné ; encore une fois, la caractérisation heideggerienne de l'outil au sein du monde de la quotidienneté paraît incompatible avec la description d'un étant-simplement-donné⁶².

En effet, jusqu'ici, il a été question de s'intéresser au rapport du *Dasein* avec l'étant, rapport qui nous a permis d'introduire la mondanéité qui se découvre au sein de la structure de l'être de l'étant intramondain car le monde représente la totalité de la signification des renvois. En revanche, nous n'avons pas abordé la question de l'espace qui pourtant doit être nécessairement abordée car elle est constitutive du fondement à partir duquel se produit la rencontre avec l'étant. En découvrant le monde comme ce qui rend possible la manifesteté des étants intramondains, nous n'avons fait qu'annoncer cette découverte, sans pour autant nous pencher sur la question que pose Heidegger lui-même « comment y a-t-il monde ? ». La modification de la préoccupation par la rupture de la connexion référentielle renvoie à cette question, en ce qu'elle met en avant une certaine ouverture du monde qui est toujours déjà là dans la quotidienneté. Par conséquent, nous ne pouvons jamais, dans ce cas précis, sortir de la quotidienneté et envisager un rapport au monde différent de celui du mode d'être de la préoccupation.

⁶² « N'empêche que l'ustensile ne se transforme pas en un étant-simplement-donné ; il demande au contraire à être « réparé » [...] Et cette réparation, ce remplacement doivent lui restituer son caractère propre d'être-sous-la-main », *Ibid.*, p. 38

Néanmoins, nous pouvons nous pencher sur la question du monde ambiant qui n'a pas encore été élucidée jusqu'alors, et cette question ne peut prendre place qu'à partir de la question de l'espace qu'il paraît essentiel d'exposer. Comment aborder la question du monde environnant et quelle forme cette interrogation prend-elle ?

5. Le sens du monde en opposition à la compréhension traditionnelle de l'espace

La question de l'espace avait déjà été annoncée par la définition du monde comme totalité des renvois de signification. Cette description implique la notion d'espace. L'intérêt, ici, est de questionner le fondement de la rencontre entre le *Dasein* et l'étant intramondain et de mettre en lumière le statut particulier de l'espace pris dans l'analyse du monde de la quotidienneté. Comme la rencontre avec l'étant renvoie à une structure depuis laquelle est rendue possible cette rencontre, on a l'impression que cette structure fait référence à la question, plus large, de l'espace.

On aura l'occasion de voir que la question de l'espace ne s'apparente pas à un exposé traditionnel, car la pensée de Heidegger arbore une vision très spécifique de l'espace. Nous commencerons par présenter la notion de la spatialité du *Dasein* : c'est sur son fondement qu'est donné à voir la rencontre avec l'étant intramondain et plus largement, la constitution du monde ambiant. Nous présenterons ainsi le concept de la proximité, à partir duquel la spatialité s'explique par une orientation spécifique du *Dasein*. L'introduction à la spatialité du *Dasein* nécessitera aussi une discussion au sujet de la notion traditionnelle de l'espace. L'étude de cette partie sera donc surtout centrée sur la constitution de la mondanéité depuis le fondement du caractère spatialisant du *Dasein*.

La recherche de la constitution du monde ambiant fait naître la question de l'espace, et plus précisément, l'idée selon laquelle le *Dasein* serait spatialisant. La *découvrabilité* de l'étant intramondain se produit dans la mesure où le *Dasein* est préoccupé par le monde dans lequel il est toujours déjà. On a pu voir que le statut particulier de l'être-au-monde suppose ce qu'on a saisi comme une intrication être/monde qui annihile ainsi un rapport au monde comme une relation de sujet à objet. L'analyse de l'être-au-monde ne rejette pas la question de l'espace, mais il semble que l'analyse du monde de la quotidienneté considère la question de l'espace au second plan, en ce que la notion de préoccupation a permis d'exposer une vue d'ensemble constitutive du monde comme signification. Si l'être-au-monde, comme on a pu

le voir, met en lumière une certaine intrication être/monde, comment la question de l'espace se manifeste-t-elle ? Peut-on parler d'un rapport entre le *Dasein* et l'espace ?

La question de l'espace peut être introduite à partir de la notion de la spatialité du *Dasein* : le *Dasein*, qui a la constitution fondamentale de l'être-au-monde, a le caractère de la spatialité. Ce terme semble évoquer la rencontre avec l'étant, rencontre qui a été caractérisée à partir du mode d'être de la préoccupation, mais qui implique également un rapport de distance avec l'étant. La particularité du caractère spatialisant du *Dasein* est qu'elle ne semble pas se déterminer (du moins au premier abord) à partir d'une notion de distance : dans ce cas, la condition de rencontre avec l'étant paraît en premier lieu faire référence à l'idée que le *Dasein* est rapprochant⁶³.

En cela, il semble que le terme de proximité semble exprimer le rapport qu'entretient le *Dasein* avec les étants, non pas par le biais d'une simple disposition spatiale, mais par l'usage que le *Dasein* accorde aux étants. La proximité permet de déployer l'horizon dans lequel les étants sont accessibles au *Dasein*. Jusqu'ici, la signification de ce terme paraît en contraste avec la compréhension traditionnelle de celui-ci, qui évoque généralement une notion spatiale. En ce sens, la proximité ne se règle pas sur une notion de distance mais plutôt à partir de l'utilisation et de l'emploi de cet étant. Il ne s'agit pas, cependant, de conclure que le caractère spatialisant du *Dasein* ne se définit pas par la notion de distance. Il apparaît que la proximité, dans le cadre d'une vision cartésienne du monde, ne permet pas de révéler ce sur quoi est fondée la rencontre entre le *Dasein* et les étants intramondains. Dès lors, il est important de mettre en lumière la particularité de la proximité chez Heidegger. C'est précisément sur le fondement de la proximité que se règle la distance géométrique, à entendre par là la notion de place⁶⁴ à laquelle fait référence Biemel : c'est par la proximité en termes d'usage dans la préoccupation quotidienne qu'il est possible de mesurer des distances par le biais de critère de distance. Précisément, ce critère ne permet pas d'expliquer le caractère spatialisant du *Dasein*. Le monde d'un point de vue scientifique est abstrait puisqu'il n'est pas fondé sur l'expérience du *Dasein* au sein de la quotidienneté.

⁶³ « Le *Dasein* est essentiellement rapprochant, il rapproche les étants, découvrant par la même la distance (*Entferntheit*). La distance pure ne se révèle donc au *Dasein* que parce qu'il est rapprochant », *Ibid.*, p. 73

⁶⁴ « Il est même faux de dire que notre corps occupe dans l'espace une place analogue à celle des corps matériels ; la place de notre corps ne peut se comprendre qu'à partir de l'activité rapprochante », *Ibid.*, p. 75

Il semble que le monde ambiant (*Umwelt*) soit nécessairement appréhendé par le caractère spatialisant du *Dasein*.

Le monde ambiant se révèle à travers le rapport du *Dasein* envers les étants intramondains, et plus encore, ce rapport semble lié à l'usage employé par le *Dasein* sur les outils. L'usage, qui renvoie exclusivement au mode de la préoccupation, puisque l'être humain manipule des outils dans un but lié à la préoccupation quotidienne, paraît caractériser le monde ambiant.

Le terme de proximité nous a permis d'introduire la manière dont le *Dasein* est, en tant qu'être-au-monde. Pourtant, ce caractère fondamental du *Dasein* suppose le problème suivant : où se situe l'espace, puisqu'il fait référence au monde ambiant ?

Si l'espace correspond à un caractère du *Dasein*, il paraît légitime de demander si la spatialité du *Dasein* ne désignerait pas un aspect subjectif de la constitution du *Dasein* : un caractère à partir duquel le monde se dévoilerait. Dans le paragraphe 13 « Exemplification de l'être-à... à partir d'un mode dérivé : la connaissance du monde », Heidegger évoquait déjà la notion de *sphère intérieure* du *Dasein*, qui impliquait dès lors une ambiguïté concernant la question de la subjectivité. La spatialité du *Dasein* fait également resurgir cette question, puisque décrire l'espace comme un caractère propre au *Dasein* peut prêter à confusion : on se demande où, concrètement, se tient l'espace en tant que fondement du sol sur lequel a lieu la rencontre avec l'étant intramondain.

Il s'avère que, si la spatialité du *Dasein* décrit bien un monde propre à lui, et par conséquent, présente une réflexion subjective du monde de l'être de l'étant, notre réflexion, dans cette perspective, ne rendrait pas totalement compte de la question du monde chez Heidegger, puisque le monde en tant que tel serait exclu : il y aurait un risque de basculer dans une psychologie phénoménologique du monde du *Dasein*.

Cependant, on peut constater que la spatialité ne s'insère pas dans une telle position. En effet, ce caractère propre au *Dasein* se tient dans le monde, et ne doit pas, à aucun moment susciter l'idée d'un monde subjectif, voire fictif. La spatialité se fonde sur la pensée conductrice qui dirige depuis le début notre réflexion, qui est que le *Dasein* est toujours et déjà au monde. Ensuite, puisqu'elle est définie comme un caractère propre au *Dasein*, la spatialité ne permet pas d'être pensée comme subjective, ni objective d'ailleurs, puisque le *Dasein* est spatialisant. Elle est, de ce fait, comprise dans la constitution fondamentale qu'est l'être-au-monde. De plus, l'inclusion de la signification de subjectivité se heurte au sens même du mot *Dasein*, qui, dans sa traduction, comporte l'idée qu'il ne fait jamais référence à une subjectivité. Le *Dasein* ne peut être associé à un *je* psychologique, puisqu'on doit le

saisir comme toujours orienté vers la question du sens de l'être, et non en tant que sujet phénoménologique ayant un vécu.

D'ailleurs, la spatialité du *Dasein* n'exclut pas la question de l'espace comme fondement du sol sur lequel se produit la rencontre avec l'étant ; bien plutôt, l'espace est appréhendé à partir du caractère spatial de l'être-au-monde : c'est parce que le *Dasein* est spatialisant qu'il peut se mettre à rencontrer des étants. Ce faisant, le caractère proprement spatialisant permet aussi de mettre en lumière la notion d'ouverture qui régit le sens même du mot *Dasein* : en tant qu'être-au-monde, le *Dasein* est ouverture au monde. Avant d'approfondir cette idée, il paraît nécessaire d'explorer un peu plus ce qui caractérise la spatialité du *Dasein*, afin de progresser dans notre compréhension du fondement de la rencontre avec l'étant.

Ainsi, la constitution du monde ambiant semble se dévoiler à partir du caractère spatialisant du *Dasein*. Mais cet espace, qui peut être appréhendé dès lors que le *Dasein* est spatialisant (dès lors qu'il est au monde), comment le caractériser ? Cet espace se dévoilant sur le fondement du caractère spatial du *Dasein* n'est-il autre que le monde de la quotidienneté ? Cela implique d'approfondir notre analyse de la question de l'espace, en se portant sur l'idée que l'espace semble se montrer à partir de la spatialité du *Dasein*.

Plus précisément, l'espace ne présuppose pas le monde, en ce sens qu'il n'est pas un caractère du monde. L'espace serait dans le monde : la position de l'espace est à saisir ici comme un co-constituant du monde. L'espace découvert comme tel par le *Dasein*, dans sa constitution fondamentale, suppose une certaine *démondanéisation* du monde. Il ne se découvre pas à partir du rapport de commerce, mais il semble plutôt se découvrir sur le fondement du monde : l'espace se donne à voir depuis la spatialité du *Dasein*⁶⁵. La spatialité du *Dasein* découvre l'espace dans le monde à partir d'une ouverture. Plus précisément, il s'agit de voir que la spatialité du *Dasein* n'exclut pas le mode de la préoccupation dans lequel il se tient toujours déjà en tant qu'être-au-monde : c'est-à-dire que l'espace découvert depuis la spatialité du *Dasein* n'est pas antérieur à la mondanéité du monde comme totalité des rapports référentiels. Cette condition de possibilité des étants semble faire référence à un fondement par lequel est rendu possible la mondanéité, mais en tant que fondement, il suggère une *démondanéisation*.

⁶⁵ « C'est parce que le *Dasein* est spatialisant que l'espace est un élément *a priori*. *A priori* ne signifie d'ailleurs pas que l'espace serait un produit isolé, mais que la nature du *Dasein* fonde la découverte de l'espace ; découverte qui ne se produira que dans la rencontre du *Dasein* avec les étants », *Ibid.*, p. 79

Au vu de ce constat, la question de l'espace ne semble pas résolue dans la mesure où l'on n'accède pas à l'être de l'espace⁶⁶. Bien plutôt, on peut retenir que l'espace, comme co-constituant du monde, renvoie à une structure ontologique du monde comme ouverture, qui n'a été que brièvement évoquée jusqu'ici et qu'il nous faut approfondir. Puisque l'espace se donne à voir depuis la spatialité du *Dasein*, son être ne peut être davantage explicité que si on progresse dans la compréhension de la structure existentielle du *Dasein* : tant que la totalité structurelle ontologique du *Dasein* n'a pas été saisie, la question de l'espace demeure irrésolue. Mais, comme l'ouverture du monde se montre à partir de la spatialité du *Dasein*, celle-ci renvoie à l'ouverture même de l'être de l'étant. Plus précisément, la question de l'espace fait signe vers l'ouverture de l'être. Il semble que l'analyse de l'espace nous oriente vers ce statut originaire du *Dasein* comme ouverture.

En conséquence, il convient de réaliser un compte-rendu de notre réflexion : l'analyse du monde de la quotidienneté ne nous a pas permis d'accéder au phénomène de monde comme tel. La constitution fondamentale du *Dasein* qu'est l'être-au-monde aura cependant engagé la question du monde ambiant, qui, on a pu le voir, s'est révélé à partir de la structure de l'être de l'étant intramondain. Plus largement, c'est à partir d'elle que le monde comme significativité se révèle comme structure ontologique du monde. Ici, le monde de la quotidienneté n'est donc pas restreint à un sens ontique, puisque c'est bien à partir d'une définition ontique du monde ; en partant de là où le *Dasein* vit, on est en mesure d'accéder à la structure ontologique de l'être de l'étant intramondain, laquelle implique une saisie du monde comme significativité. Si le monde comme significativité correspond à une définition ontologique, pourquoi Heidegger parle-t-il d'échec à saisir le phénomène de monde ?

La démarche de Heidegger s'initie à partir du *Dasein*, en son mode d'être de la préoccupation, puisque ce mode d'être dévoile la manière d'être quotidienne de l'être de l'étant. La préoccupation quotidienne constitue une réflexion ontique du monde puisqu'elle implique de se porter sur ce vers quoi, dans le monde, le *Dasein* est préoccupé. Pourtant, c'est dans la préoccupation que se révèle la structure ontologique du monde.

Finalement, la distinction ontique/ontologique se semble pas présente dans la pensée heideggérienne. De cette manière, l'ontologie de l'être de l'étant se fonde sur l'analytique

⁶⁶ Biemel précise d'ailleurs : « Heidegger ne prétend pas résoudre ici le problème de l'espace comme tel ; son seul but est de souligner le rôle de l'espace dans la structure du *Dasein* quotidien », *Ibid.*, p. 79

existentielle du *Dasein*, laquelle est trouvée, de prime abord, au sein de la préoccupation quotidienne.

En revanche, le monde de la quotidienneté ne permet pas, comme on l'a indiqué, de renvoyer au phénomène de monde. En effet, l'analyse du monde de la quotidienneté prend son essor à partir de l'échéance du *Dasein* ; depuis son être-jeté. Pourtant, il semble que le mode d'être de la préoccupation décrit, comme on a pu le voir, un mode d'être qui fait écho à celui de l'être-jeté. C'est en ce sens qu'on peut comprendre que Heidegger parle de déchéance du *Dasein*, ce qui nous amène à présenter une analyse plus précise de la notion d'inauthenticité du *Dasein*.

Sur ce point, l'analyse de la quotidienneté aura fait l'impasse sur les aspects de l'analyse du *Dasein*, lesquels figurent dans le chapitre IV: « L'être-au-monde comme être-avec et être-soi-même. Le "On". » L'orientation de notre travail, qui suit l'analyse de la question du monde chez Heidegger, ne saurait s'appuyer sur l'analyse du *Dasein* en rapport avec la notion de « *mit-sein* », et assume donc d'exclure une grande partie de l'analyse de la quotidienneté. En revanche, la question du monde nous amène à nous pencher plus précisément sur la notion d'inauthenticité, à interroger le statut du monde comme significativité en rapport avec la déchéance du *Dasein* : si le monde comme tel ne s'est pas révélé dans l'analyse du monde de la quotidienneté, peut-on constater un rapport entre cet échec à saisir le phénomène de monde comme tel et l'inauthenticité du *Dasein*, au sein de la quotidienneté ?

L'orientation de notre réflexion, ayant toujours comme objet la question du monde, poursuit l'analyse de Heidegger au sujet du monde de la quotidienneté : la sortie de la quotidienneté nous amène à nous concentrer sur la notion de l'angoisse. Jusqu'ici, nous avons introduit la notion d'être-jeté du *Dasein* par l'explication du terme *Unheimlichkeit*. En revanche, pour mieux comprendre ce qu'est l'être-jeté, il faut passer par un examen de la notion d'angoisse chez Heidegger. De cette manière, la poursuite de notre étude doit prendre en compte l'élargissement des modes d'être du *Dasein*, en ce que notre travail nous a permis de souligner un certain parallèle entre, d'une part, le mode d'être de la préoccupation et le mode d'être de l'être-jeté, et d'autre part, la distinction authenticité/inauthenticité du *Dasein*. Si la question du monde comme tel se révèle à partir d'une analyse du *Dasein*, il semble qu'elle dépende de la modalité d'être dans laquelle se trouve le *Dasein* ; à savoir, l'authenticité et l'inauthenticité. Peut-on affirmer que la question du monde telle qu'on a pu l'exposer ici correspond à une description dite inauthentique du monde, dans la mesure où elle est donnée à voir à partir du mode d'existence du *Dasein* ?

CHAPITRE IV – Le monde comme tel révélé dans le phénomène de l'angoisse

Le propos de ce chapitre peut se présenter de cette manière : d'une part, il paraît important d'effectuer une brève mise en contexte du sens de la notion d'inauthenticité chez Heidegger. Pour ce faire, la mise en contexte de ce chapitre présentera brièvement une discussion sur le « *On* » dans la quotidienneté, par les concepts de *bavardage*, de *curiosité*.

Au terme de ces généralités (et on insiste ici sur le terme de généralités puisque notre travail ne permet en aucun cas de saisir l'entièreté des modes d'êtres associés à l'inauthenticité du *Dasein*), il s'agira de présenter la question du monde en lien avec une certaine rupture avec le monde comme significativité en introduisant notamment la notion de l'être-pour-la-mort. Le phénomène de l'angoisse fera l'objet d'une analyse qui visera à révéler une description du monde comme tel. Enfin, la fin de ce chapitre présentera, de manière très générale, la notion de la temporalité *ek-statique* dans laquelle il s'agira de se focaliser sur la structure temporelle-transcendante comme fondement du monde comme tel.

1. Le « *On* » dans la quotidienneté comme fermeture au rapport originaire au monde

L'analyse de la quotidienneté qui aura été menée jusqu'ici n'aura pas pu saisir la vue d'ensemble à laquelle renvoie l'analyse du monde de la quotidienneté. En effet, notre réflexion suit la question du monde à partir de la constitution fondamentale du *Dasein* comme être-au-monde.

Il s'agit de comprendre en quoi la quotidienneté semble être associée à un certain mode d'être inauthentique du *Dasein* et en quoi la saisie du monde comme tel implique de dépasser ce mode d'être. En effet, si l'analyse du monde de la quotidienneté qui a été effectuée jusqu'ici décrit un mode d'être inauthentique du *Dasein*, il semble que la caractérisation du monde comme significativité soit associée à l'inauthenticité du *Dasein*. C'est d'ailleurs ce que paraît signifier la notion du « *On* » de la quotidienneté, laquelle nécessite un exposé plus précis. Le monde de la quotidienneté contient le « *On* », abordé dans le paragraphe 27 « L'être-Soi-même quotidien et *On* ». Cette notion permet d'aborder l'inauthenticité du *Dasein* et peut être comprise comme une certaine rupture de ce que Heidegger nomme le « soi-même quotidien » du *Dasein*, puisqu'on constate que le caractère existentiel du *On* est la « médiocrité ». Le *On*, plus largement, peut être compris comme ce

dans quoi le *Dasein* ne se rapporte pas à lui-même en tant qu'être ; de cette manière, le *On* semble exprimer une perte d'un rapport du « Soi-même : "je" ne suis pas au sens du Soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du *On* »⁶⁷. En effet, le *On* ne peut être évoqué sans passer à côté du mode d'être de « l'être-l'un-avec-l'autre », qui provient du rapport avec autrui car celui-ci détient une certaine emprise sur nous-mêmes en tant que *Dasein*. Ici, il n'est pas question de faire une étude approfondie sur l'être-avec du *Dasein*, bien que ce mode d'être soit constitutif de la quotidienneté dans laquelle se trouve le *Dasein* en tant que tel. Il s'agit plutôt de voir que dans le rapport à autrui, rapport sur lequel se fonde le *On*, l'être-l'un-avec-l'autre annonce ceci que le *Dasein* perd un certain rapport avec son être pour s'inscrire dans le *On*, dans lequel ce *On* même prend, pour ainsi dire, la place de l'être (en ce que le *Dasein* se détourne de son être même). A ce sujet, on aura eu l'occasion de voir que la préoccupation elle-même participe à un tel détournement de soi-même. Le *Dasein* est éloigné de son Soi-même authentique lorsqu'il est sous l'emprise d'autrui et qu'il est préoccupé par la médiocrité.

Le sens de la médiocrité, ici, illustre la tendance à se fondre dans une opinion générale et impersonnelle. Pour autant, le rapport avec autrui n'est pas associé uniquement à la médiocrité, ou à une idée d'emprise ; l'intérêt n'étant pas de dresser un rapport négatif de la relation avec autrui. Mais dans le cadre de notre discussion, nous sommes contraints de nous limiter à une large vue d'ensemble sur la notion du *On*. Le *On*, s'il exprime une perte d'un rapport du *Dasein* à son Soi-même, peut nous permettre de mieux comprendre ce qu'est l'inauthenticité, dans ce contexte, pour Heidegger :

Lorsque le *Dasein* découvre et s'approche proprement le monde, lorsqu'il s'ouvre à lui-même son être authentique, alors cette découverte du monde et cette ouverture du *Dasein* s'accomplit toujours en tant qu'évacuation des recouvrements et des obscurcissements, et que rupture des dissimulations par lesquelles le *Dasein* se verrouille l'accès à lui-même⁶⁸.

C'est à partir des caractères existentiels de l'ouverture de l'être-au-monde, toujours au sein de la préoccupation quotidienne, que l'on découvre la notion de bavardage, à comprendre comme un certain « parler » du *On*. Dans ce contexte, le bavardage renvoie plus précisément à une compréhension globale mais non approfondie : en somme, il est une

⁶⁷ Heidegger, Martin, *Être et Temps*, [1927], p. 117

⁶⁸ *Ibid.*

« fermeture »⁶⁹. Cette manière d'être-au-monde a toujours lieu dans ce que Heidegger nomme la dictature du *On* : cette traduction résume la notion négative de perte d'une certaine existence authentique du *Dasein*.

Plus encore, le bavardage serait également en lien avec la perte d'un rapport originaire au monde, car étant caractérisé comme fermeture, il semble constituer une réelle impasse à l'accès à un tel rapport au monde : « Ontologiquement : le *Dasein* qui se tient dans le bavardage est coupé, en tant qu'être-au monde, des rapports d'être primaires et originaires au monde, à l'être-Là-avec, à l'être-à lui-même⁷⁰ ».

On peut remarquer ceci, par la suite, que la curiosité comme caractère existentiel de l'être-au-monde semble aussi être associée à un mode d'être inauthentique du *Dasein*, dans la mesure elle est caractérisée par la distraction et l'agitation, lesquelles sont des dispositions constitutives de la curiosité comme étant « partout et nulle part »⁷¹. Elle est également associée à la « présentation », traduction du terme original de *Gegenwärtigen*, exposée par Biemel dans son analyse sur *Le souci et la temporalité*. La présentation représente une manière d'ouvrir le présent par la tendance d'une curiosité « insatiable⁷² ».

Les existentiels du *Dasein* découverts dans la quotidienneté du *On* témoignent d'un certain mode d'être inauthentique du *Dasein* : le sens d'inauthenticité paraît correspondre à la préoccupation quotidienne dans laquelle le *Dasein* se perd dans une préoccupation qui l'éloigne de son authenticité.

On peut saisir, à travers cette vue d'ensemble, comment le *Dasein* se fonde dans un mode d'être inauthentique. On a l'impression que cette modalité d'existence paraît incompatible avec la recherche du monde comme tel. D'ailleurs, cette description du monde est encore trop floue, car on ne serait pas en mesure de dire ce qu'est le monde comme tel ici.

Le constat de cette brève mise en contexte concernant la description du *On* comme ce qui caractérise l'inauthenticité du *Dasein* semble décrire une perte d'authenticité. C'est en ce sens qu'on pourrait parler de recherche de l'authenticité du *Dasein*.

Néanmoins, faut noter que la recherche de l'authenticité du *Dasein* comme moyen d'accéder à un rapport au monde comme tel ne doit pas avoir pour conséquence l'idée que l'authenticité décrirait un mode d'être supérieur à celui de la préoccupation quotidienne. Bien

⁶⁹ *Ibid.*, p. 144

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 146

⁷² Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, p. 135

plutôt, il s'agit d'une modification du mode d'être du *Dasein*. Cette modification a lieu dans la quotidienneté : « l'existence authentique n'est pas quelque chose qui flotte au-dessus de la quotidienneté échéante : existentiellement, elle n'est qu'une saisie modifiée de celle-ci⁷³ ».

La suite de notre étude portera sur la question suivante : comment, depuis la perte de son être authentique dans le *On*, le *Dasein* retrouve-t-il son authenticité ?

C'est à partir de cette brève mise en contexte que nous exposerons la nécessité de sortir de la quotidienneté du *On*, bien qu'il s'agisse plutôt d'une modification de la manière d'être-au-monde.

2. Le monde comme tel révélé dans le phénomène de l'angoisse

L'orientation de notre étude nous amène à porter notre attention sur le chapitre VI « Le souci comme être du *Dasein* », et plus particulièrement sur le paragraphe 40 intitulé « L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein* ». C'est dans le cadre de cette réflexion qu'on peut être en mesure d'explicitier plus précisément la notion de l'angoisse.

Afin de situer notre propos, il convient de reprendre la démarche employée par Heidegger dans ce contexte :

Dans l'intention de pénétrer jusqu'à l'être de la totalité du tout structurel, nous prendrons pour point de départ les analyses concrètes de l'échéance qui viennent d'être présentées. L'identification au *On* et au « monde » de la préoccupation manifeste quelque chose comme une fuite du *Dasein* devant lui-même comme pouvoir-être-Soi-même authentique. Néanmoins, ce phénomène de la fuite du *Dasein* devant lui-même et son authenticité semble aussi peu approprié que possible pour servir de sol phénoménal à la recherche qui suit : dans cette fuite, en effet, le *Dasein* ne se transporte précisément pas devant lui-même !⁷⁴

La notion de fuite dont il est question ici correspond à la perte de l'authenticité du *Dasein* ; perte qui a lieu dans le *On* de la quotidienneté. La mise en contexte très générale présentée précédemment nous a permis de mieux comprendre la perte du pouvoir-être-Soi-même authentique. Le phénomène de l'angoisse permet de recontextualiser

⁷³ Heidegger, Martin, *Être et Temps*, [1927], p. 151

⁷⁴ *Ibid.*, [1927], p. 154

la discussion sur la fuite du *Dasein*. En effet, nous avons présenté le phénomène de l'angoisse en expliquant en quoi l'être-au-monde se définit par sa familiarité au monde. Si la perte du Soi-même authentique du *Dasein* a lieu dans le *On* de la quotidienneté, on peut être amenés à s'interroger ainsi : comment le *Dasein* se réapproprie-t-il son pouvoir-être-Soi-même authentique ? On a évoqué l'idée selon laquelle l'existence authentique du *Dasein* a toujours lieu dans la quotidienneté, en ce qu'elle se présente comme une « saisie modifiée » de « la quotidienneté échéante ». On peut constater que le phénomène de l'angoisse n'intervient pas arbitrairement dans ce contexte, car l'angoisse rompt précisément avec la fuite du *Dasein* devant lui-même.

On avait pu remarquer que le *Dasein* n'est pas familier au monde de prime abord, car le rapport au monde renvoie de prime abord à l'être-jeté du *Dasein* ; autrement dit, à l'idée que le *Dasein*, en étant toujours et déjà au monde, n'a pas d'autre choix que d'exister, et plus encore d'être préoccupé par le monde, en ayant affaire à des étants humains comme non humains. Dans cette mesure, le fait de se rendre familier au monde par le mode d'être de la préoccupation pourrait expliquer, en partie, le caractère de la fuite du *Dasein* devant lui-même. On avait pu voir également que la familiarité au monde venait contraster avec le sentiment d'étrangeté résultant de l'existential de l'être-jeté : « Le mode quotidien sur lequel le *Dasein* comprend l'étrang(èr)eté est le détournement échéant, qui “aveugle” le hors-de-chez-soi ».

Si le rapport originaire au monde renvoie à un sentiment d'étrangeté, le phénomène de l'angoisse semble se découvrir à partir d'un tel rapport au monde. Pour mieux comprendre à quoi renvoie l'angoisse, en premier temps, on peut se référer à la caractérisation suivante de ce concept défini comme une « possibilité d'être du *Dasein* qui doit nous donner une “révélation” ontique sur lui-même en tant qu'étant ». Plus encore, l'angoisse nous oriente vers l'interrogation suivante : de quoi, par quoi le *Dasein* est-il angoissé ? Autrement dit, quel est le fondement de l'angoisse ? Dans ce contexte, il semble que l'angoisse pourrait s'expliquer à partir du caractère d'étrangeté du monde : l'angoisse proviendrait nécessairement du *Dasein* qui est être-jeté. Pourtant, ces indications ne nous permettent pas de définir l'objet de l'angoisse : en effet, la particularité de ce concept est que l'angoisse ne détient pas d'objet déterminé.

Pour comprendre cette idée, on peut se référer à la distinction entre la peur et l'angoisse. La peur est peur de quelque chose ; plus précisément, elle se porte sur un étant intramondain. On peut comprendre que la peur se tient dans la préoccupation, puisqu'elle peut être comprise comme une forme de préoccupation envers un étant intramondain. De cette

manière elle se situe dans la préoccupation quotidienne. Pourtant, on trouve chez Heidegger l'idée suivante que la peur prendrait son fondement dans l'angoisse : en effet, on a l'impression que la peur, rapportée à la préoccupation quotidienne, renvoie au mode d'être inauthentique du *Dasein*, puisque le *Dasein*, en son inauthenticité, est toujours préoccupé par autre chose que lui-même. Si la peur est issue de l'angoisse, il semble que la peur constitue la forme que prend l'angoisse au sein de la quotidienneté. L'origine de la peur, chez Heidegger, nous oriente vers le statut de l'angoisse : l'angoisse ne se trouve donc jamais dans le monde de la quotidienneté, mais nous oriente vers le rapport premier du *Dasein* au monde ; autrement dit, vers le mode de l'être-jeté. Si l'angoisse n'a pas d'objet déterminé, elle exclut le monde de la préoccupation.

D'ailleurs, l'indétermination de l'angoisse ne renvoie à rien d'être à portée de la main. Comment saisir le sens de ce rien auquel fait référence l'angoisse? Si l'angoisse n'a pas d'objet déterminé, elle paraît se fonder sur la contrée en général dont il est question dans la description du monde ambiant. Pour mieux comprendre cette idée, il nous faut préciser le statut du rien au sein de l'indétermination de l'angoisse.

En effet, si l'angoisse n'est pas l'angoisse devant un étant intramondain, elle est caractérisée comme « non-significativité » : ici, l'angoisse annonce une rupture du monde de la significativité. En effet, le monde comme significativité paraît s'opposer au caractère du rien dont il est question dans le phénomène de l'angoisse. A quoi renvoie ce rien et quel rapport peut-on établir entre le monde comme tel et le rien comme indétermination de l'angoisse ?

3. Le « rien » dans l'angoisse comme ouverture du monde comme tel

L'analyse du phénomène de l'angoisse nous mène à la notion du rien qu'il nous faut approfondir. L'objet de l'angoisse étant indéterminé, on a pu voir que le rien ne se rapporte à rien d'étant sous-la-main. Ce constat nous place devant la difficulté de saisir l'identité du rien dans l'angoisse : si le rien ne désigne pas un étant intramondain, il se rapporte néanmoins au monde.

Ici, l'indétermination de l'objet de l'angoisse paraît tout à fait déterminante pour notre réflexion, en ce qu'elle rejette, en quelque sorte, l'exposé qu'on a pu effectuer sur le monde comme significativité : c'est-à-dire que le rien implique toujours la question du monde (puisque l'angoisse est une affection du *Dasein* dont la constitution fondamentale est

l'être-au-monde) mais en même temps, il exclut la définition du monde comme significativité, il rompt précisément avec cette caractérisation du monde.

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 mondanéité pour s'imposer⁷⁵.

Pour cause, le rien de l'angoisse est le monde comme tel ; c'est en cela qu'il apporte une nouvelle caractérisation du monde. Plus précisément, le monde comme tel correspond au monde décrit par Heidegger depuis le début même de l'analyse du monde de la quotidienneté. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de l'introduction d'un monde autre que celui de la significativité, mais bien plutôt il est question d'une modification apportée par l'angoisse ; modification qui entraîne ce qu'on pourrait interpréter comme étant un autre rapport au monde.

Le monde comme tel dont il est question dans l'angoisse est toujours déjà là en ce sens qu'il ne désigne pas une autre dimension opposée au monde de la quotidienneté. Cette caractérisation du rien comme étant le monde en tant que tel nous amène à penser que l'accès à un tel statut du monde semble être rendu possible par l'angoisse. Ici, l'angoisse a été découverte comme une certaine modification de la manière d'être au monde du *Dasein* : modification à comprendre comme la rupture du monde comme significativité. Dans ce cadre là, l'angoisse révèle une modification de la manière d'être-au-monde : « Le s'angoisser ouvre originellement et directement le monde comme monde⁷⁶ ».

Cette explication nous permet de comprendre que c'est l'angoisse qui ouvre le monde comme tel ; c'est à partir de cette modification que l'accès au monde comme tel est rendu manifeste⁷⁷. Si le rien dont il est question dans l'angoisse représente le monde comme tel, on peut constater également que l'ouverture du monde comme tel ne désigne pas une opposition avec le monde de la significativité ; il ne s'agit pas de conclure qu'il y aurait deux mondes distincts. Plus encore, l'ouverture du monde comme tel n'est pas à saisir comme une

⁷⁵ *Ibid.*, p. 156

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Trovato, Vincent, *Le concept de l'être-au-monde chez Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2008. « Au lieu d'ouvrir un monde, l'angoisse laisse le *Dasein* n'ouvrir que la mondéité. Ce qui sombre dans l'*Unbedeutsamkeit*, c'est le monde ambiant et, avec lui tout l'étant intérieur au monde », p. 87

modification du monde comme significativité, car cette modification se produit dans l'affection fondamentale du *Dasein* qu'est l'angoisse.

Par conséquent, une telle ouverture du monde se déploie à partir du *Dasein*. L'analyse du phénomène de l'angoisse, sur ce plan, paraît déterminante car elle n'expose pas uniquement une modification de la manière d'être au monde du *Dasein* ; mais elle constitue simultanément une réponse à notre interrogation, laquelle était de savoir comment accéder au phénomène de monde comme tel à partir du constat de la préoccupation quotidienne comme mode d'existence impropre. Force est de constater que cette réponse est néanmoins insuffisante dans le cadre de notre réflexion puisqu'elle implique de préciser la nature du monde comme tel. On constate ici que la question du monde comme tel suppose d'approfondir l'analyse du phénomène de l'angoisse.

Sur ce point, le phénomène de l'angoisse met en lumière le constat suivant, que l'angoisse est avant tout celle du *Dasein* : il semble que l'ouverture du monde comme tel, manifestée au sein de l'indétermination de l'angoisse, provienne de l'idée sous-jacente qu'on trouve chez Heidegger, selon laquelle : « Ce pour-quoi (en-vue-de-quoi] l'angoisse s'angoisse se dévoile comme *ce devant-quoi* elle s'angoisse : l'être-au-monde⁷⁸ ». D'après cela, il semble que le devant-quoi de ce pour-quoi l'angoisse s'angoisse désigne une certaine position dans laquelle l'être-au-monde fait face à lui-même.

Par conséquent, il s'opère bien une rupture du *On* de la quotidienneté ; et plus précisément, une modification du mode d'être de la préoccupation en ce que le *Dasein*, dans l'angoisse, n'est préoccupé par rien d'autre que lui-même. En effet, la quotidienneté peut être perçue, dans ce contexte, comme la possibilité de fuir son être-soi-même authentique, mais cette fuite prend un terme dès lors que l'angoisse oriente l'être-au-monde vers lui-même.

On peut constater que le phénomène de l'angoisse, plus largement, oriente le *Dasein* vers son être-authentique. On pourrait également conclure que la position de l'être-au-monde, dans l'angoisse, n'est autre que l'ouverture du monde comme tel. C'est d'ailleurs ce que représente le rien dont il est question dans l'indétermination de l'angoisse : devant elle, il semble n'y avoir rien d'autre que l'être-au-monde devant lui-même, en contraste avec la préoccupation.

De cette manière, la question du monde se trouve fortement liée à la recherche de l'authenticité du *Dasein*. Cette recherche nous incite à développer le contexte dans lequel se manifeste l'angoisse. De ce fait, si le monde comme tel a été introduit par le statut du rien

⁷⁸ *Ibid.*, p. 157

dans l'angoisse, il reste encore à se concentrer sur l'origine de cette ouverture du monde comme tel. Dans cette perspective, il est nécessaire d'approfondir l'analyse heideggérienne de l'angoisse et de saisir son fondement, en commençant par l'étude du mode d'être de l'être-déchu du *Dasein*.

La question du monde confirme bien l'idée selon laquelle le monde est un existential du *Dasein*. L'authenticité du *Dasein* n'est pas révélée par une modification externe qui aurait lieu dans le monde ; c'est plutôt dans le tout structurel du *Dasein* que se dévoile le monde comme tel, dans la mesure où le pouvoir-être authentique est fondé dans le souci. Nous saisissons un peu mieux le rapport du *Dasein* à un mode d'être plus authentique, mais ce que nous avons dit ne nous permet pas d'expliquer le fondement du pouvoir-être authentique, notamment à partir de l'être-pour-la-mort comme possibilité absolue du *Dasein*.

En revanche, la suite de notre travail ne peut pas se passer de la notion de temporalité *ek-statique* dans laquelle est donné à voir le fondement du monde comme tel.

CHAPITRE V – Introduction à la temporalité ek-statique : la structure temporelle-transcendantale comme fondement du monde comme tel

On abordera ici la temporalité du *Dasein* dans le cadre d'une introduction qui ne pourra certainement pas exposer l'intégralité de la pensée de Heidegger car un tel travail nécessiterait un élargissement considérable de notre réflexion. Il nous faut assumer de porter un regard imprécis sur la notion de temporalité tout en essayant de viser l'objectif suivant : saisir le lien entre la question du monde comme tel et la notion de la temporalité. Pour ce faire, il conviendra de présenter le concept de transcendance selon Heidegger, en remarquant que sa signification se distingue d'une compréhension traditionnelle du terme de transcendance. Il sera nécessaire de mettre en lien la temporalité et le *Dasein* comme ouverture.

1. La temporalité comme unification des modalités d'être du *Dasein*

Il est question de trouver le fondement dans lequel une telle description du monde se déploie, fondement à partir duquel l'authenticité même du *Dasein* s'insère. Ce fondement paraît être saisi comme la temporalité du *Dasein*.

Une telle notion peut en premier lieu être comprise comme l'unité depuis laquelle le *Dasein* se comprend à partir de ce qu'il a été, de ce qu'il est et de ce qu'il s'apprête à devenir : pour tenter de saisir en terme général le sens de la temporalité chez Heidegger, on peut s'appuyer sur la notion d'extase temporelle, laquelle fait référence aux trois moments que représentent le passé, le présent et l'avenir. Notre explication tient compte de l'analyse de Biemel concernant la mise en lumière de ces trois moments.

Tout d'abord, pourquoi employer le terme *extase* ? On parle de moment temporel, ici, dans la mesure où le passé, le présent et l'avenir constituent des phases du temps, lesquelles sont exclues en même temps qu'elles s'unissent. Pour éclaircir notre propos, on peut se reporter aux notes de Biemel : « Les phases s'impliquent les unes les autres et en même temps elles s'excluent mutuellement. C'est pourquoi Heidegger appelle les phases temporelles ek-statique. On pourrait dire que leur exclusion mutuelle constitue précisément le lien qui les unit⁷⁹ ». Ce lien qui les unit est la temporalité même. La notion de *passé-présent* permet

⁷⁹ Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, p. 126

d'illustrer cette unification par l'exclusion des ces trois moments temporels : l'exemple de l'enfance, sur lequel s'appuie Biemel, met en lumière l'idée que le souvenir de l'enfance se manifeste dans le présent. Le passé, dans la pensée heideggerienne, ne semble pas être compris comme un temps qui a été et qui n'est plus, mais bien plutôt il est en quelque sorte le fondement à partir duquel le présent est présent. Le présent comme moment temporel est associé à la notion de présentation qui fait référence à un certain rendre-présent : dans cette extase, l'avenir est manifeste dans la mesure où le présent anticipe nécessairement les possibilités du *Dasein* à venir.

Ce point de vue très global nous permet de nous approcher un peu plus de la notion de la temporalité. A partir de la temporalité, il faudra expliquer la notion de souci comme tout structurel englobant ces modes d'être, ainsi que la notion de transcendance qui nécessite un éclaircissement. Ce lien est mis en évidence par l'idée que la temporalité fait signe vers la transcendance du *Dasein*. L'analyse de la temporalité doit être nécessairement élargie à la notion de transcendance du *Dasein*. L'intérêt est de voir en quoi la transcendance du *Dasein*, sur le fondement de la temporalité, permet de saisir le lien entre la question du sens de l'être et la question du monde.

2. La transcendance du *Dasein* comme fondement de la relation avec le monde

La notion de transcendance nécessite une clarification. Chez Heidegger, la transcendance ne désigne pas un dépassement au sens spatial. Le travail de cette partie s'appuiera sur l'interprétation de Biemel dans son chapitre « Le problème de la transcendance » : on se concentrera sur la particularité de la transcendance chez Heidegger que souligne Biemel. Au terme de ces brèves analyses, on verra en quoi la question du monde prend son sens à partir de la transcendance, dans laquelle se révèle la relation entre l'être de l'étant et le monde.

Si la transcendance ne fait pas référence à un dépassement au sens spatial du terme, c'est que Heidegger insiste sur l'idée que la transcendance désigne un « dépassement de l'étant ». Cela signifie que dans ce dépassement l'étant se révèle au *Dasein*, mais ce dernier ne le dépasse pas dans le sens où il abandonnerait cet étant pour se transporter ailleurs. En tant que transcendant, le *Dasein* acquiert une compréhension de l'étant, compréhension qui constitue le dépassement : la transcendance acquiert une compréhension qui n'abandonne pas l'étant en le dépassant mais le contient toujours, en un sens, au sein de la compréhension.

On ne s'appuiera sur la notion de compréhension que dans le cadre de notre exposé sur la transcendance, car il convient de rappeler que la compréhension constitue une modalité d'être complexe qui intervient dans l'analyse de Heidegger de *L'être-à... comme tel* : de ce fait, elle nécessiterait une attention particulière. Il s'agit donc de présenter la compréhension que Heidegger caractérise ainsi dans le paragraphe 31 « Le Dasein comme comprendre » : « Affection et comprendre caractérisent, en tant qu'existenciaux, l'ouverture originaire de l'être-au-monde⁸⁰ ».

Si la compréhension comme mode d'être du *Dasein* intervient au sein de la présentation de la transcendance, c'est parce qu'elle est, avec la disposition affective, co-constituante de la transcendance : cette idée est soulignée par Biemel. De manière générale, ce point nous permet de souligner que d'une part, la transcendance n'est effective que par la constitution du *Dasein* comme être-au-monde : c'est-à-dire que notre analyse précédente du monde de la quotidienneté soulignait le rapport du *Dasein* avec les étants. Ce rapport est inscrit dans le mode d'être de la préoccupation du *Dasein*.

Par conséquent, la transcendance semble révéler le rapport du *Dasein* au monde sur deux plans déployés par Biemel, au travers desquels est censée se trouver la question du monde. D'une part, l'être-au-monde est en relation avec des étants humains ou non-humains, car il est fondé sur le mode d'être de la disposition et de la compréhension : il ne peut être transcendant s'il n'est pas au préalable préoccupé par l'étant qu'il rencontre ; par là même, la disposition affective comme « lien originel qui unit le *Dasein* à l'étant » révèle une certaine compréhension du *Dasein* sur l'étant qu'il rencontre et plus largement sur le monde. La compréhension se caractérise par un dépassement de l'étant comme on a pu le voir. Ici, la transcendance s'expliquerait par la manière dont le *Dasein* se projette au monde, en tant qu'ouverture et rencontre des étants.

Cette signification de la transcendance n'est pas sans rappeler la modalité *d'ek-sistence*, au sens d'ouverture, dans lequel le *Dasein* se projette dans ses possibilités. Sur ce premier plan, la relation du *Dasein* au monde semble se révéler dans la propre constitution du *Dasein* comme ouverture : dans cette ouverture, le *Dasein* rencontre les étants, mais par la même occasion, comme il acquiert une certaine compréhension des étants, il comprend le monde. Mais cette relation avec le monde se saisit en premier lieu par le *Dasein* comme ouverture.

⁸⁰ Heidegger, Martin, *Être et Temps*, [1927], p. 130

Le deuxième plan sur lequel la relation entre le *Dasein* et le monde se dévoile repose sur la définition préalablement découverte du monde comme condition de manifestation des étants. On constate que le *Dasein* accède à cette constitution du monde par la rencontre avec les étants. Biemel souligne que la transcendance semble désigner ce vers quoi tend le *Dasein*. La transcendance met en lumière la relation entre le *Dasein* et le monde : relation qui ne désigne jamais une relation de sujet à objet, puisque le monde ne constitue pas un objet séparé du *Dasein*.

Plus encore, Biemel parle de relativité du monde : « Le monde est essentiellement relatif au *Dasein*⁸¹ ». Cette idée peut être mise en parallèle avec l'explication du monde comme existentiel du *Dasein*. La transcendance dévoile le monde comme ce vers quoi le *Dasein* tend toujours. C'est en ce sens que Biemel présente le monde comme ayant « le caractère fondamental du à-quoi-final⁸² ».

Plus précisément, cette relation dans laquelle le *Dasein* tend vers le monde pourrait correspondre aux deux points évoqués précédemment ; à savoir, le *Dasein* comme ouverture et la manifestation des étants. Ces deux éléments mettent avant tout en lumière la manière dont le *Dasein* est au monde : ici, le mouvement du *Dasein* vers le monde comme ce vers quoi il tend semble correspondre à l'ipséité du *Dasein* que Biemel caractérise ainsi : « Pour que le *Dasein* puisse se réaliser comme être-soi (*Selbstsein*), il doit avoir dépassé l'étant. Dans ce dépassement, il comprend que son ipséité est liée à un pouvoir-être⁸³ ». Le *Dasein*, dans sa constitution fondamentale qu'est l'être-au-monde, tend aussi bien vers le monde qu'il tend, par la même occasion, vers lui-même ; c'est-à-dire vers ce qui touche à l'essence même du terme *Dasein* ; à savoir, son pouvoir-être.

Par conséquent, la transcendance paraît s'instituer comme le fondement de la relation du *Dasein* au monde : cette relation révèle le monde comme la manifestation des étants vers laquelle le *Dasein* se projette toujours, et c'est dans cette projection vers ses possibilités qu'il tend vers son pouvoir-être : « en transcendant, l'être humain dépasse l'étant comme tel et en entier et il débouche sur le monde⁸⁴ »

Un élément reste à préciser : si la transcendance a su mettre en lumière le rapport entre le monde et le *Dasein*, il convient de préciser un peu mieux l'idée selon laquelle le monde

⁸¹ Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, p. 160

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 159

⁸⁴ Fédier, François, *Le temps et le monde, De Heidegger à Aristote*, Paris, Pocket, 2010, p. 285

détient le caractère d'un en-vue-de-quoi selon Heidegger. En effet, pourquoi, exactement, détient-il le « caractère du à-quoi-final » ?

Cette caractérisation permet de comprendre que le monde semble être associé à la réalisation du *Dasein* comme être-soi : en étant rattaché à cette réalisation, on comprend mieux l'emploi du terme de *relativité* utilisé par Biemel.

De plus, l'être-soi vers lequel tend le *Dasein* est rendu possible par la transcendance, par laquelle se dessine ce qui constitue l'essence du *Dasein* comme ouverture. De cela, le monde comme manifestation des étants trouve son fondement dans la transcendance du *Dasein*, au sein de laquelle il s'institue comme ce à partir de quoi le *Dasein* se projette. Ici, le monde se trouve fortement lié à l'ipséité même du *Dasein* : c'est dans la projection de ce dernier que le monde se dévoile en tant que tel. Ce constat paraît confirmer l'idée selon laquelle, et ce depuis l'analyse du concept de l'être-au-monde, le monde ne peut jamais être détaché du *Dasein*, et plus particulièrement de la question du sens de l'être.

3. La question du monde sur le fondement de la question du sens de l'être

Tout au long de cette première partie, l'idée selon laquelle le monde est un existential du *Dasein* n'a fait qu'être confirmée. En tant que constitutif de l'analyse du *Dasein*, le monde n'est pas décrit comme concept, et on a pu voir que si la question du monde, dans *Être et Temps*, ne figure pas en tant que concept isolé, elle est nécessairement comprise à partir de la constitution fondamentale qu'est l'être-au-monde.

La question du monde aura été résolue à partir de l'analyse de ce dans quoi le *Dasein* vit : ce point doit souligner l'idée que le monde de la quotidienneté ne correspond pas à une définition inauthentique du monde : on ne peut jamais faire l'expérience du monde comme tel dans la quotidienneté.

Cette étude nous aura permis de cerner d'autant plus l'enjeu de Heidegger de décrire le monde de la quotidienneté sans révéler une description purement ontique et subjective : le monde de la quotidienneté, décrit comme significativité, s'apparente à une description ontologique. Plus précisément, et même si la quotidienneté semble être associée à la déchéance du *Dasein* qui, en étant préoccupé par le monde, se détourne de son pouvoir-être authentique, la description du monde comme significativité ne doit pas pour autant être assignée à une analyse imparfaite du monde : le monde de la quotidienneté correspond à ce dans quoi le *Dasein* vit, par conséquent, même dans une modalité d'être inauthentique, la

description du monde de la quotidienneté est fidèle à l'analyse du *Dasein* en ce tant que la quotidienneté représente ce dans quoi le *Dasein* est le plus souvent.

De cette manière, l'inauthenticité du *Dasein* ne correspond pas à une vision erronée de l'analyse des existentiels du *Dasein*⁸⁵. De ce point de vue, et si le rapport originaire au monde est fondé dans l'angoisse, le monde de la quotidienneté ne disparaît pas pour autant, mais l'angoisse, en tant qu'affection du *Dasein*, modifie le rapport au monde.

La question du monde ne se rapporte pas à la problématique principale d'*Être et Temps*. On peut constater que le monde dépend de l'analyse de la question du sens de l'être. Egalement, en tant qu'existential du *Dasein*, il passe, pour ainsi dire, au second plan en ce que la question du monde ne paraît jamais résolue. Cependant, l'analyse de l'angoisse a permis de découvrir un sens du monde dit « originaire », autrement dit un rapport premier au monde en ce que le *Dasein* est lui-même précisément.

De ce fait, la question du monde s'oriente nécessairement à partir des modalités d'existence du *Dasein*, lesquelles sont surtout représentées par la modalité authentique et inauthentique du *Dasein* : l'analyse du monde de la quotidienneté, bien qu'elle soit en contraste avec le monde comme tel dans l'angoisse, ne représente non pas deux mondes différents, mais bien ce qu'on peut saisir comme étant une modification de la modalité d'être du *Dasein*. Lorsque Biemel indique que « Le monde est essentiellement relatif au *Dasein*⁸⁶ », on constate que cette remarque semble caractériser le statut du monde dans *Être et Temps* : cette caractérisation est marquée par l'idée que le monde demeure toujours une projection du *Dasein*. D'ailleurs, la transcendance telle qu'elle se définit chez Heidegger tend à souligner le fait que le monde ne parvient pas à être distingué de l'être-là : c'est en ce sens qu'on la comprend comme une relation entre l'être-au-monde et le monde.

Enfin, bien que le monde soit révélé comme tel dans le phénomène de l'angoisse, il est toujours, finalement, dévoilé à partir d'une projection du *Dasein*. Il semble que le statut du monde s'achève sur ce qu'on pourrait saisir comme un paradoxe : le monde est relatif au *Dasein*, ce qui a pour conséquence que le concept de monde ne parvient pas à se détacher

⁸⁵ « Il ne faudrait pas considérer en effet que l'homme perd nécessairement de son ipséité chaque fois qu'il se tourne vers l'étant. (Pareille interprétation a reçu un certain crédit, du fait que Heidegger est parti, de son analyse, du *Dasein* quotidien pour qui, en général, le rapport à l'étant est effectivement perte de soi.) Il faut donc insister sur la possibilité d'un rapport authentique du *Dasein* à l'étant, pour ne pas s'exposer à croire que seul le philosophe réfléchissant sur lui-même possède ce privilège de retrouver le caractère véritable du *Dasein* », *Ibid.*, p. 176

⁸⁶ *Ibid.*, p. 160

entièrement d'une métaphysique de la subjectivité, dès lors que le monde apparaît comme relatif au *Dasein*.

Sur ce point, la suite des travaux de Heidegger nous amène à interroger le concept de monde après *Être et Temps*, plus particulièrement à partir de la conférence *L'origine de l'œuvre d'art*. Pourquoi s'intéresser particulièrement à cette conférence ? En effet, l'intérêt de cette conférence est qu'elle présente une étude tout à fait spécifique sur le concept de monde.

Plus particulièrement, c'est en 1935, lors d'une conférence intitulée originalement *Der Ursprung des Kunstwerkes*, qui fera l'objet de l'ouvrage nommé *Holzwege*, paru en 1949, que la question du monde fait l'objet d'une étude dont l'approche diffère de celle d'*Être et Temps*, au premier abord. Elle apparaît en 1935 dans la recherche de l'essence de l'œuvre d'art.

Ensuite, il paraît nécessaire de se confronter à l'étude du monde dans *L'origine de l'œuvre d'art*, afin d'effectuer un travail de comparaison.

L'intérêt est de voir quelle vision du monde Heidegger exprime, en rapport avec le problème du monde qui figurait dans *Être et Temps*. Plus encore, est-ce qu'il est question d'une nouvelle approche du concept de monde, laquelle viendrait enrichir l'analyse de la question du monde d'*Être et Temps* ?

Deuxième partie – De *Être et Temps* à *L'origine de l'œuvre d'art* : le sens du monde dans le tournant de la pensée de Heidegger

CHAPITRE I – Après *Être et Temps* : le concept de monde en parallèle de la critique de l'esthétisme moderne

1. Le sens du monde dans *L'origine de l'œuvre d'art* : le parallèle avec la critique de la technique

Avant de se pencher sur le propos de la conférence sur l'œuvre d'art, il apparaît nécessaire de rappeler la problématique dans laquelle se situe le concept de monde : cette brève mise en contexte nous permettra de mieux comprendre le discours que le philosophe tient sur le concept de monde, après l'achèvement d'*Être et Temps*.

En quoi le sens du monde dans *L'origine de l'œuvre d'art* se déploie-t-il en contraste de la critique du monde technique ? Dans la mesure où la critique de la technique correspond à la question de l'oubli de l'être (et plus précisément à l'oubli de l'oubli de la question de l'être), on voudrait montrer que le sens du monde dans *L'origine de l'œuvre d'art* semble se construire en opposition à la critique heideggérienne de la technique. Dans cette perspective, il paraît important de dresser un bref résumé de cette critique.

Pour introduire notre propos, on peut s'intéresser à l'expression de monde moderne employée par F. Neyrat lorsqu'il fait référence au monde comme *image-monde* : ce concept permet de préciser l'utilisation de l'expression de monde moderne qui paraît trop vague. En effet, celle-ci est utilisée pour illustrer l'idée selon laquelle « Le monde est un étant

“placé devant soi”, “arrêté et fixé par l'homme dans la production et la représentation⁸⁷” ». Pour comprendre plus précisément l'expression de monde moderne, il convient de se rapporter à la notion de *Gestell* que Heidegger conçoit comme étant : « la dernière époque de l'être⁸⁸ », ou encore comme désignant « le rassemblement indifférencié, la

⁸⁷ Neyrat, Frédéric, *L'indemne, Heidegger et la destruction du monde*, Paris, Sens & Tonka éditeurs, 2008, p. 152

⁸⁸ *Ibid.* Il convient de préciser que cette caractérisation est lié à l'interprétation heideggérienne du nihilisme : en effet, l'auteur précise, sur la même page, ce que le nihilisme signifie : « toute venue à la

mathématisation donc, de l'étant dans sa totalité afin d'assurer sa disponibilité⁸⁹ ». Ici on s'intéresse à la signification du terme *Gestell* en lien avec la critique du monde moderne, le but n'étant pas de présenter l'entièreté des enjeux rattachés à ce concept qui nécessiterait une attention bien particulière.

A partir de cette description correspondant au monde moderne selon Heidegger, on aura l'occasion de voir que la réflexion sur le monde dans *L'origine de l'œuvre d'art* permet de faire le lien avec une telle critique. De plus, si le monde moderne tel qu'il est décrit à partir de la notion de *Gestell* est critiqué, c'est parce que l'Homme moderne fuit le monde.

Encore une fois, ce constat peut faire penser à l'interprétation heideggérienne du dernier homme dans la philosophie de Nietzsche, lequel est « im-monde », en ce sens qu'il s'éloigne du monde :

On peut montrer, de façon plus précise, comment le développement de la technique dans les temps modernes – en termes heideggériens : le projet métaphysique d'une technique qui arraisonne la nature – provoque inéluctablement une déchéance de la pensée et un appauvrissement du monde⁹⁰.

En réalité, la critique de la technique s'étend à d'autres pensées philosophiques, notamment chez Hannah Arendt dont la pensée partage quelques similarités avec la critique de la technique heideggérienne : en effet, la traduction du terme d'aliénation, dans la pensée de la philosophe, peut correspondre à l'appauvrissement du monde selon Heidegger. Dans ce cas précis, l'aliénation désigne une double fuite que l'auteur décrit ainsi : d'une part, « La retraite en direction de l'objet, qui pousse l'homme à fuir la Terre pour l'univers », et d'autre part, « La retraite en direction du sujet, qui pousse l'homme à fuir le Monde pour le moi⁹¹ ».

Dans le cadre de *L'origine de l'œuvre d'art*, c'est l'esthétisme moderne que cible Heidegger lorsqu'il associe le statut de cette discipline à un appauvrissement du monde.

présence de l'étant en tant qu'étant implique l'oubli de l'être, ou encore : la désoccultation (de l'être) reste occultée en tant que désoccultation », p. 72

⁸⁹ Grondin, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, deuxième édition, PUF, 2011, p. 102

⁹⁰ Mattéi, Jean-François, *L'ordre du monde, Platon – Nietzsche – Heidegger*, Paris, PUF, 1989, p. 162

⁹¹ *Ibid.*, p. 164

2. La critique de l'esthétisme moderne : la perte du monde de l'œuvre d'art

Premièrement, on peut comprendre que la critique souligne la réception de l'œuvre d'art telle qu'elle s'impose dans l'esthétisme moderne : il convient, en premier lieu, de savoir à quoi correspond la conception de l'œuvre d'art dans l'esthétisme moderne. Celle-ci peut être résumée de la manière suivante :

What is the 'aesthetic' conception of art? The essential thing about art, on this approach, is that it is beautiful. Post-eighteenth-century German even builds this into the definition of art: 'fine art', as opposed to 'craft', is '*die schönen Künste*'; literally, 'the beautiful arts'. A successful artwork is one which is beautiful, possesses, that is, 'aesthetic appeal'. Art is expected to produce 'aesthetic experiences', which is to say that it, and nature too, is 'examined and evaluated on the basis of its capacity to produce the aesthetic state'⁹².

Ici, l'auteur souligne la valorisation de l'expérience dans la réception de l'œuvre d'art. Il semble que le primat de l'expérience dont il est question dans l'esthétique marque une certaine rupture avec la conception de l'art que semble partager Heidegger⁹³, rupture interprétée (notamment dans l'article de Julian Young) comme la mort de l'art, théorie qui semble appartenir à Hegel⁹⁴ et partagée, en partie, par Heidegger. Il semble que la notion

⁹² Young, Julian, *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge, 2001, p. 9

⁹³ « That 'aesthetics' has displaced 'philosophy of art' reveals, Heidegger believes, that we have abandoned the ethical conception of art. Art, he holds, no longer provides, nor is expected to provide, guidance as to how to live. Rather, it is designed to provide 'aesthetic experiences' », *Ibid.*

⁹⁴ « Heidegger's stance towards the Hegelian position is as follows. With regard to the first proposition – the Hegelian definition of (great) art – he is in full agreement. In the Nietzsche volume he says, to repeat, that 'great art' is great insofar as it 'makes manifest' the 'truth of beings as a whole i.e. the unconditioned, the absolute' (*N I*, p. 84). What is important here, is the 'i.e.': it is used to equate Hegel's characteristic term 'the absolute' with his own 'truth of beings'. In 'The Origin' itself, as we will see, Heidegger's leading idea is that the great artwork is 'the happening of truth', i.e. 'truth of beings' (*PLT* p. 39). It is clear, therefore, that, on the side of the content of the artwork, *what* it is that it 'makes manifest', Heidegger takes

d'expérience⁹⁵ dans l'esthétisme contribue à la mort de l'art dont parle Heidegger, en contraste avec la conception éthique de l'art que paraît souligner le philosophe :

The point Heidegger seeks to emphasize is that the introduction of this synonymy (indeed, surveying the contemporary scene, the virtual *replacement* of 'philosophy of art' by 'aesthetics') is no mere matter of terminology but represents, rather, the triumph, in both theory and practice, of a particular conception of art over an older, as one might call it, 'ethical' conception which took for granted that the point of art was to be 'truth'-disclosing⁹⁶.

En conséquence, l'esthétisme moderne contraste avec l'aspect éthique que représente la conception du « grand art » expliquée par Heidegger. J. Young associe cette conception du « grand art » à la pensée de Nietzsche : « What makes art great is not only and not in the first place the high quality of what is created. Rather, art is great because it is [answers to] an absolute need⁹⁷ ».

On a pu voir que la question initiale de Heidegger, laquelle recherche la modalité d'être de l'œuvre d'art, paraît encore une fois souligner le contraste avec la conception esthétique de l'œuvre d'art. En effet, la démarche de Heidegger soutient une dimension phénoménologique de l'œuvre d'art en tant que chose, tandis que l'esthétisme la considère comme produit.

La valorisation de l'expérience dans l'esthétisme n'est pas présente uniquement dans l'aspect « *stress relief* » de l'art sous le prisme de l'esthétisme, mais elle implique un certain subjectivisme.

L'œuvre, considérée comme produit, suppose un rapport à l'artiste, par conséquent à une notion de création : « En effet, associée à un acte créateur, l'œuvre d'art est placée dans un tout autre débat dans lequel l'être œuvre de l'œuvre ne figure plus ». Plus encore, la conception de l'œuvre comme produit implique un rapport à un sujet : c'est aussi en ce sens

himself to be repeating (or maybe interpreting) Hegel », Young, Julian, *Heidegger's Philosophy of Art*, p. 7

⁹⁵ Pour préciser ce qu'il faut entendre par *expérience*, on peut se référer à ce que Julian Young désigne : « We enjoy the aesthetic state because it is a form of stress relief, a moment of lyric *stasis* in the midst of busyness, a holiday from the anxious world of willing and working », *Ibid.*, p. 11

⁹⁶ *Ibid.*, p. 8

⁹⁷ *Ibid.*, p. 11

que l'expérience esthétique désigne une certaine expérience vécue du sujet qui implique une relation de sujet à objet. Ici, la caractérisation de l'œuvre comme produit (œuvre-produit) peut être comprise comme la modalité d'être intermédiaire entre l'œuvre comme chose et l'œuvre en tant qu'œuvre.

La démarche de Heidegger peut être saisie comme une remise en question de la conception traditionnelle de l'œuvre d'art : interroger la choséité de l'œuvre d'art, c'est tenter de dépasser la caractérisation traditionnelle de celle-ci, ou du moins questionner l'essence de l'œuvre d'art à partir d'une interrogation phénoménologique.

La réflexion autour de l'œuvre d'art met en lumière l'enjeu figurant dans la réception de l'œuvre d'art ; à savoir l'espace qu'une œuvre habite. Ici, il ne s'agit pas uniquement de l'œuvre d'art prise pour elle-même, mais à l'effet qu'elle produit dans l'espace. L'institutionnalisation de l'œuvre d'art dans les musées, les expositions, les ateliers, souligne la réflexion au sujet de la mise en scène d'une œuvre. C'est dans la seconde moitié du XX^e siècle que l'idée d'installer les œuvres se développe particulièrement.

Par ailleurs, l'installation des œuvres d'art permet, en un sens, d'introduire la notion de monde de l'œuvre, et par la même occasion, de se détacher de l'idée selon laquelle la cause de l'œuvre est l'artiste. Pour autant, cette compréhension est encore trop technique, car il s'agit du monde de l'œuvre en tant qu'œuvre-produit. Plus encore, puisqu'il s'agit d'interroger l'être-chose de l'œuvre, le contexte artistique demeure dans une conception encore trop technique, car il est question du monde de l'œuvre.

C'est en cela qu'on peut considérer ce qu'on peut appeler la perte du monde de l'œuvre, en ce sens où, dans le cadre d'une exposition, l'œuvre d'art est encore considérée comme être-produit ; comme productrice d'un monde.

Non seulement la démarche de Heidegger tend à s'éloigner de la conception technique de l'œuvre d'art, mais elle paraît dénoncer une certaine perte du monde des œuvres d'art, lesquelles seraient « retirées de leur monde ». Dans le souci de penser le rapport de l'œuvre à l'espace qu'elles occupent, les œuvres, installées dans des expositions, sont déplacées⁹⁸ : leur installation paraît aller à l'encontre de la recherche de l'essence de l'œuvre.

A travers la dimension phénoménologique de la modalité d'être de l'œuvre d'art, il apparaît que la question du monde désigne non pas le monde de l'œuvre dans un contexte

⁹⁸ « Les sculptures d'Egine au musée de Munich, l'*Antigone* de Sophocle dans la meilleure édition critique sont, en tant qu'œuvres, arrachées au rayon de leur présence qui est propre », Heidegger, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Gallimard, 1962, p. 42

d'exposition artistique, mais bien plutôt le monde à partir de l'œuvre, indépendamment de sa conception technique d'œuvre comme produit.

La notion du monde semble survenir lorsque Heidegger met en lumière la conception esthétique de l'art en lien avec une perte d'essence de l'œuvre d'art. Il semble que sur ce point, la question de l'origine de l'œuvre d'art convoque la notion de monde. Elle fait référence, dans ce contexte, à la recherche phénoménologique de Heidegger : si, en nommant des œuvres telle que la cathédrale de Bamberg, « le monde dont ces œuvres faisaient partie s'est écroulé⁹⁹ », la perte de monde de l'œuvre paraît être associée à la recherche de l'essence de l'œuvre, en réaction au problème selon lequel « Les œuvres ne sont plus ce qu'elles ont été ». La démarche du philosophe semble tendre vers la dimension phénoménologique de l'œuvre en tant qu'œuvre ; et par la même occasion, le monde de l'œuvre en tant que telle.

⁹⁹ *Ibid.*

CHAPITRE II – Le monde dans l'être-œuvre de l'œuvre : sur la question de la vérité de l'être

L'orientation que suit notre réflexion s'appuie sur l'analyse de l'œuvre comme être-chose : celle-ci doit nous permettre de repérer le statut du monde dans l'œuvre. En premier lieu, la démarche de ce chapitre consistera à exposer la description de l'œuvre comme être-chose. Ce faisant, il s'agira de saisir en quoi cette modalité d'être de l'œuvre nous rapproche un peu plus du sens du monde. L'enjeu sera de voir en quoi la description du monde marque une rupture avec le monde de la quotidienneté, par le dépassement de l'œuvre comme être-produit. A partir de ce constat, nous nous intéresserons au statut de la vérité comme *alètheia*.

1. De l'être-produit à l'être-œuvre de l'œuvre : la rupture avec le monde de la quotidienneté

Concentrons-nous sur l'analyse du tableau de Van Gogh comme tentative de cerner l'essence de la chose au sein d'une œuvre d'art. Cette démarche doit nécessairement partir de l'œuvre envisagée comme produit. Ici, le produit dont il est question représente une paire de souliers de paysan. En tant que produit, ces souliers renvoient à leur utilisation quotidienne, mais avant tout au couple matière/forme qui constitue, au premier abord, les souliers : « Un tel produit sert à chausser le pied. Matière et forme varient suivant l'usage, soit pour le travail aux champs, soit pour la danse¹⁰⁰ ».

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 33



Vincent van Gogh, *Les vieux souliers aux lacets*,
huile sur toile, musée Van Gogh, Amsterdam

Le premier constat de cette description présente l'œuvre d'art comme être-produit, à partir de laquelle est rendue manifeste l'utilité de la chose en question ; à savoir les souliers de paysan. Dans ce contexte, on pourrait associer le caractère utilitaire des chaussures à la caractérisation de l'étant à-portée-de-la-main, puisqu'il détient le caractère du pour-quoi et renvoie à un complexe ustensilier. L'être-produit de l'œuvre correspondrait, en un sens, au caractère utilitaire de l'outil au sein du complexe ustensilier se tenant dans la préoccupation quotidienne. En effet, c'est dans l'ouvrage de 1927 que l'être de l'étant-à-portée-de-la-main se révélait dans son utilité, toujours pris dans le contexte de la préoccupation quotidienne. Heidegger nous oriente vers « ce qu'il y a de proprement produit dans le produit » dans la mesure où la notion d'utilité rattachée au produit doit être éclaircie : l'utilisation du produit dont il est question dans l'œuvre d'art fait référence à l'usage de la paysanne qui porte ses chaussures. Plus encore, l'usage de ces chaussures est implicite, car l'œuvre de Van Gogh illustre les souliers indépendamment de tout détail susceptible de nous renseigner sur l'utilisation de ces chaussures.

L'interprétation de Heidegger met en lumière l'idée que l'utilité des chaussures se remarque à travers l'aspect physique des souliers : « Dans l'obscur intimité du creux de la

chaussure est inscrite la fatigue des pas du labeur¹⁰¹ ». Ici, l'être-produit de l'œuvre dépasse la simple explication du rapport de la chose à son utilité, plus précisément, l'œuvre d'art dépasse le caractère utilitaire du produit, puisque l'analyse de Heidegger nous oriente vers le contexte dans lequel s'inscrivent les souliers :

« La muette inquiétude pour la sûreté du pain, la joie silencieuse de survivre à nouveau au besoin, l'angoisse de la mort imminente » font partie des détails auxquels renvoient les chaussures de la paysanne. Ce contexte est même décrit par Heidegger comme « le monde de la paysanne¹⁰². »

Ici, l'être-produit ne se restreint pas à son caractère utilitaire, mais il fait plus largement référence au monde de la chose. Ce qu'on nomme la mondéité du monde, dans le contexte d'*Être et Temps*, ne se dévoilait qu'à partir de la rupture de la connexion référentielle : à partir du dysfonctionnement d'un outil. Or, dans l'œuvre, le produit que représentent les chaussures est révélé en tant que chose.

Il semble que le monde de la paysanne corresponde à un dépassement de l'œuvre d'art comme produit : l'interprétation du tableau de Van Gogh met en lumière l'idée que l'œuvre d'art ne s'arrête pas au caractère utilitaire du produit ; mais bien plutôt, c'est à partir de la conception de l'être-produit que se donne à voir l'ouverture d'un monde ; à savoir, ici, le monde de la paysanne. Le monde de la paysanne correspond à l'œuvre dans sa saisie phénoménologique. Il contraste avec le monde de l'œuvre au sens technique. Pour autant, la difficulté consiste à saisir le monde de la paysanne, en raison du caractère abstrait de la description des souliers par Heidegger, comme l'interroge Julian Young, « *Which world is it that the artwork opens up?*¹⁰³ ». Par conséquent, l'analyse de Heidegger nous permet de comprendre le monde de la paysanne comme un dépassement de l'œuvre en tant que produit. Ici, l'œuvre d'art semble être considérée comme un produit qui renverrait à autre chose. Plus encore, le monde de la paysanne rompt avec la conception de l'œuvre comme produit : l'utilité du produit n'est plus caractérisée comme la cause du produit, mais celui-ci renvoie à autre chose. Plus encore, c'est dans l'analyse heideggérienne du tableau de Van Gogh que se révèle la mondéité du monde.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 34

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Young, Julian, *Heidegger's philosophy of art*, p. 19

Pour approfondir cette idée, on peut se référer à l'exemple du temple pris par Heidegger : en tant qu'œuvre d'art, le temple met en lumière la particularité de se défaire de la conception de l'œuvre d'art comme être-produit ; il paraît nécessaire de voir ce qui se produit dans l'œuvre pour que celle-ci dépasse une telle conception. On a vu que l'œuvre d'art est traditionnellement conçue à partir de la notion de création ; à partir de sa dépendance à l'artiste. Sur ce point, l'œuvre d'art est conçue comme un produit à la fois parce qu'elle est issue d'un processus de fabrication, mais également parce qu'elle renvoie à son utilité.

Le temple n'est pas identifié comme le produit d'un artiste puisque sa réalité matérielle illustrée par le couple matière/forme n'est pas identifiée à un artiste. En conséquence, sa cause formelle est devenue anonyme, en raison du temps passé.

Dans cette mesure, le temple se détache partiellement, voire entièrement de son caractère utilitaire, en contraste avec l'époque où il était conçu en vue de son utilité. Dans le cadre d'un temple abandonné, on pourrait constater un oubli beaucoup plus flagrant du temple comme être-produit, en ce sens où, saisi dans un cadre naturel où la nature aurait envahi la structure matérielle du temple, lequel serait également abîmé par l'usure et le temps. Ici, on peut constater un dépassement de l'œuvre comme être-produit.

Puisque le temple comme œuvre n'est plus saisi dans un contexte utilitaire, il n'est plus défini à partir de son usage quotidien, ni identifié comme production : c'est en cela qu'on peut parler de rupture du monde de la quotidienneté.

Plus encore, la rupture de la chose avec son utilité dans le monde de l'œuvre n'est pas seulement évoquée ici pour émettre une comparaison avec le monde de la quotidienneté. Il s'agit de montrer ici que le dépassement de la chose nécessairement rattachée à son utilité ; dépassement qui se produit dans le monde de l'œuvre, correspond à l'accès à la chose comme telle : la mondéité du monde révèle la chose comme telle. En contraste, le monde de la quotidienneté est conçu à partir du prisme de la préoccupation du *Dasein*. Il correspond donc à une certaine manière d'être inauthentique à partir de laquelle le monde se révèle depuis l'affairement du *Dasein*, le monde de l'œuvre révèle un rapport originel aux choses¹⁰⁴. Sur ce

¹⁰⁴ « Ainsi, les objets qui se retrouvent dans le monde ambiant du *Dasein* échappent le plus souvent au questionnement sur l'Être, se cachant derrière leur utilité, et sont ainsi invisibles au *Dasein* préoccupé dans son commerce avec l'étant au sein du monde. Il en est de même pour les matériaux à partir desquels les produits sont formés. Or, pour Heidegger, l'œuvre d'art, contrairement au produit, met plutôt en relief cette matière qui la constitue, que ce soit le bois d'une sculpture, la toile d'une peinture ou les mots d'un poème », Bruneault Frédéric, *L'art et l'œuvre d'art compris à la lumière de l'analytique existentielle de l'être-au-monde chez Heidegger*, p. 45

point, le caractère utilitaire et constitutif de la chose, dans la préoccupation quotidienne, permet notamment de remarquer l'idée suivante, que l'outil à-portée-de-la-main est seulement regardé comme chose lorsqu'il est, par exemple, défectueux.

C'est en ce sens qu'on pourrait parler, dans ce contexte, d'ascension du statut du monde vers un accès à l'essence des choses. Plus encore, et pour se reporter à l'exemple du temple, l'œuvre, selon Heidegger, n'est plus identifiée comme l'objet d'un artiste : le monde dont il est question dans l'œuvre-temple semble même rompre avec tout rapport d'utilité, comme on a pu le voir.

Le dépassement de la chose comme étant sous la préoccupation du *Dasein* révèle le monde comme une ouverture. Finalement, la question du monde souligne un contraste entre le monde de la quotidienneté et le monde installé par l'œuvre. La dimension de l'œuvre, dans l'analyse de Heidegger, met en lumière l'aspect phénoménologique du monde : il est un déploiement originel des choses, qui contraste avec le monde de la quotidienneté où la chose est ustensile.

De ce fait, si l'œuvre n'est plus considérée comme être-produit, le tableau de Van Gogh ainsi que le temple ne sont plus conçus comme des produits : en ce sens, il se produirait une re-chosification du produit. L'interprétation heideggérienne considère ces œuvres comme des choses ; plus encore, elle met en lumière l'idée que l'œuvre, dans ce contexte, rendrait sensible à la présence immédiate des choses.

Précédemment, nous avons évoqué l'idée que l'œuvre d'art ouvre un monde. Il semble que le dépassement du produit en chose correspondrait à cette ouverture du monde, à cet accès à la mondéité du monde.

A partir de la rupture de l'œuvre comme être-produit, il convient d'éclaircir le travail de Heidegger à partir du moment où l'œuvre semble être comprise comme chose, indépendamment de sa notion d'utilité. Pour ce faire, reportons nous à ce que présente le philosophe à propos de l'analyse du tableau de Van Gogh et que nous avons saisi jusqu'ici comme le dépassement de l'être produit vers une re-chosification de l'œuvre : « La toile de Van Gogh est l'ouverture de ce que le produit, la paire de souliers de paysan, est en vérité. Cet étant fait l'apparition dans l'éclosion de son être. L'éclosion de l'étant, les Grecs la nommaient ἀλήθεια ». Si la notion de dévoilement apparaît ici, il semble qu'elle constitue l'être-produit en ce qu'il est. Ce que nous avons nommé dépassement de la conception de l'œuvre comme produit paraît désigner, pour Heidegger, l'être-produit du produit.

Néanmoins, l'être-produit de l'œuvre rompt avec la notion d'utilité qui le caractérise traditionnellement. L'aspect abstrait de l'interprétation heideggérienne du tableau de Van

Gogh nous a permis de mieux comprendre la nature du monde de l'œuvre. Il apparaît que la mise en lumière du monde de la paysanne est en lien avec la notion d'*alètheia*.

Il s'agit de porter notre attention sur les termes que fait apparaître la description du monde dans l'œuvre : comment saisir le monde comme ouverture, et quel est le statut de l'*alètheia* dans l'œuvre ? L'enjeu est de montrer que la notion de vérité comme *alètheia* place le concept de monde dans une nouvelle perspective que celle d'*Être et Temps*.

2. Le monde à partir de la perspective de la vérité de l'être

L'objectif est de se concentrer sur la notion d'*alètheia* présente dans l'analyse de l'œuvre : en effet, on aura l'occasion de voir que le sens de la vérité comprise comme *alètheia* est déterminant pour le sens du monde.

En premier lieu, l'œuvre, après avoir été installée, installe un monde : « Être-œuvre signifie donc : installer un monde ». L'installation d'un monde est illustrée par le temple : en quoi le temple, en tant qu'œuvre, installe-t-il un monde ? Au premier abord, l'installation du temple est caractérisée par la signification suivante : « ériger pour vouer et glorifier ». Bien que le sens de l'installation du temple diffère de l'installation comme simple aménagement, autrement dit comme mise en place de l'œuvre dans le cadre d'une exposition artistique, ce sens d'installation renvoie à l'acte créateur de l'artiste dont l'objectif serait de « vouer » ou encore « glorifier ». Qu'est-ce que l'œuvre, en tant que temple, installe, après avoir été installée ?

L'installation du monde qui a lieu dans l'interprétation du temple désigne bien, comme on a pu le voir, une rupture avec l'œuvre comme produit : le temple, dans cette mesure, ne figure plus comme un objet. Il semble que la mise en œuvre de la vérité survient à partir de la dimension du temple comme être-chose.

En premier lieu, revenons sur l'idée selon laquelle « cet étant fait apparition dans l'éclosion de son être. L'éclosion de l'étant, les Grecs la nommaient ἀλήθεια ». Ici, l'apparition de l'étant semble faire référence au monde de la paysanne dont il était question dans l'interprétation de Heidegger du tableau de Van Gogh. Pour autant, doit-on associer l'idée de l'ouverture du monde dans l'œuvre à la manifestation de l'étant ? Il semble que pour comprendre une telle caractérisation du monde au sein de l'œuvre, il faille se reporter à la notion de vérité. Cette notion est introduite dans la mesure où l'œuvre d'art, en même temps qu'elle produit un monde, met en œuvre la vérité. Comment comprendre que cette idée situe le sens du monde dans une nouvelle perspective ?

Premièrement, en quoi l'œuvre d'art, à partir de la rupture avec la tradition et la conservation, détient-elle un lien avec la vérité ? De ce fait, il convient de constater que la notion de vérité est, pour Heidegger, la traduction de l'*alètheia* comme processus de dévoilement.

Pour préciser un peu mieux cette idée, il paraît important de souligner l'idée d'éclosion qui caractérise la notion grecque de la vérité : c'est-à-dire que la manifestation de l'étant semble être le résultat d'un processus qui n'a pas été explicité jusqu'à présent. L'*alètheia* semble être associée à l'ouverture par laquelle l'œuvre rend sensible à la présence immédiate des choses. Cette idée avait été introduite précédemment, mais elle nous est rendue plus précise en ce qu'elle semble correspondre à la vérité comme *alètheia*¹⁰⁵.

Ensuite, la vérité comme processus de dévoilement a lieu dans l'œuvre, en tant que l'œuvre est mise en œuvre de la vérité. Il convient d'éclaircir cette idée : l'œuvre d'art semble mettre en place la vérité en même temps qu'elle laisse advenir cette dernière. Ici, la mise en œuvre de la vérité fait référence au verbe *Stellen*, qui signifie poser, mettre en place. Le sens de cette mise en place est caractérisée par le verbe grec *Setzen*, lequel renvoie à l'acte de poser, ici au sens de poser une statue. En opposition, la vérité comme laisser advenir paraît désigner une ouverture et contraste avec l'idée que l'œuvre instituerait la vérité. Comment comprendre ces deux approches ?

Pour préciser ce point, reprenons l'exemple du tableau de Van Gogh, dans lequel l'être de l'étant est rendu manifeste : l'ouverture de l'étant semble pouvoir être saisie à la fois comme une mise en place de la vérité, mais aussi comme un laisser advenir de la vérité. En effet, la mise en œuvre de la vérité n'implique pas une incompatibilité avec le laisser advenir de la vérité : l'ouverture de l'étant qui a lieu dans l'œuvre désigne une mise en place de la vérité¹⁰⁶ qui est aussi un laisser advenir.

De cette manière, l'éclosion de l'étant qui a lieu dans l'œuvre d'art paraît correspondre au processus de l'*alètheia* : l'apparition de l'étant implique la condition de possibilité de la

¹⁰⁵ « C'est naturellement la vérité que les Grecs nommèrent *alètheia*, non pas l'ouvert du Là, qu'en aucune manière ils n'ont nommé, et encore moins pensé. Inversement, le *horsretrait* (*Unverborgenheit*) ne constitue ni ici, ni en général l'« objet » propre de la méditation heideggerienne, mais, uniquement, ce qu'il appelle ici même « l'essence de la vérité » », notes de Martineau, Emmanuel, *De l'origine de l'œuvre d'art (Vom Ursprung des Kunstwerkes)*, texte allemand inédit (1935) et traduction française, Authentica, hors commerce, 1987, p. 59

¹⁰⁶ « Heidegger's first step in elucidating this provisional definition is to replace 'happening of truth' with 'opening up of world'. The artwork is something which 'opens up a world' », Young, Julian, *Heidegger's Philosophy of Art*, p. 19

manifestation de l'étant. Ce point peut nous amener à nous porter sur le travail d'interprétation du mythe de la caverne de Platon par Heidegger, traduit en français par *La doctrine de la vérité chez Platon*¹⁰⁷, réflexion issue de la conférence de Heidegger ayant eu lieu en 1955, intitulée *Was ist das – die Philosophie*¹⁰⁸ ? Il semble pertinent de présenter brièvement le propos de l'interprétation heideggérienne du mythe de la caverne au sujet de la vérité perçue comme *alètheia*. Plus précisément, Heidegger conserve le terme original d'*alètheia* pour souligner la manifestation de l'étant en train d'apparaître, même si la définition grecque implique nécessairement ce qui est traduit comme un « revirement » de l'essence de la vérité comme *alètheia* ; la vérité comme « ajustement » du regard qui est déjà contenue dans la représentation platonicienne de l'Idée. Heidegger utilise le terme *Unverborgenheit* qui pouvait être compris, dans *La doctrine de la vérité chez Platon*, comme l'apparaître depuis un certain voilement de l'être¹⁰⁹.

En l'occurrence, l'utilisation du a-privatif par le terme de non-voilement met en lumière l'idée de Heidegger selon laquelle l'*alètheia* désigne un processus de lutte entre ce qui est voilé et le non-voilé¹¹⁰. Cette notion de lutte, sur laquelle il nous faudra revenir par la suite, nous amène à constater l'ambivalence qui réside au sein du dévoilement, en particulier à partir de l'être comme ce qui permet à l'étant d'apparaître tout en se retirant¹¹¹. La notion d'*alètheia* désigne l'ouverture à partir de laquelle apparaît l'étant.

¹⁰⁷ Heidegger, Martin, *Questions II*, trad. Kostas Axelos et Beaufret Jean, Editions Gallimard, 1956

¹⁰⁸ Aux Editions Günther Neske, Pfullingen, 1956

¹⁰⁹ « Entendue à partir d'*alètheia*, « vérité veut dire *Unverborgenheit* de l'être » (GA 13, 206) : décloison de l'être, désabritement de l'être, suspension du retrait de l'être, être comme ouvert sans retrait – *Unverborgenheit* disant littéralement : l'éclat (*heit*) de ce qui se soustrait (Un) à ce mouvement d'échappement, de retrait et de mise à l'abri qui est en tout temps le sien (*verborgen*). », France-Lanord Hadrien, *Dictionnaire Martin Heidegger*.

¹¹⁰ Young, Julian, *Heidegger's Philosophy of Art*, « Heidegger calls this 'truth as disclosure' or 'aletheia' (PLT p. 51), which he sometimes writes 'a-letheia' to highlight the idea of the foundation of truth as consisting in a coming-out-of-oblivion », p. 23

¹¹¹ « La ligne directrice de l'argumentation heideggérienne développée dans *Der Ursprung des Kunstwerkes*, conférence prononcée en 1936, consiste à montrer que l'œuvre d'art a trait à la vérité, dans le sens où le combat originel – *der Urstreit* – entre l'être et l'étant, c'est-à-dire entre ce qui fait apparaître et ce qui apparaît, se trouve présenté dans l'œuvre », Klesis – revue philosophique: Später Heidegger/2010 = 15 © Beaucamp, Maxime, « *L'origine de l'œuvre d'art : penser l'artiste à partir du conflit terre/monde* » 28, p. 28

L'intervention de la vérité au sens d'*alètheia* comme dévoilement fait intervenir la difficulté suivante : le monde, jusqu'ici, a été désigné comme ouverture. C'est-à-dire qu'il est manifeste à partir du moment où l'œuvre d'art se détache de sa conception de produit.

C'est par l'interprétation du tableau de Van Gogh, d'ailleurs, que le monde comme ouverture se révèle ; en effet, le monde de la paysanne décrit par Heidegger suppose que l'œuvre n'est plus pensée comme produit. Là encore, l'œuvre est considérée comme chose, ce qui implique que Heidegger n'a pas encore trouvé ce qu'il appelle *l'être-œuvre* de l'œuvre. Le monde caractérisé comme ouverture présente les souliers de la paysanne autrement que par leur utilité : cet accès à la dimension phénoménologique de l'œuvre est désigné comme une « éclosion ».

Dans ce cas, comment saisir le monde comme ouverture et la vérité comme mise en œuvre de l'œuvre ? Il convient de constater que l'œuvre d'art, saisie comme chose, révèle ce qui est œuvrant en elle, à savoir la vérité. Dès lors, la manifestation de la vérité peut être comprise comme une transition de l'être-chose à l'être-œuvre de l'œuvre.

Il semble que la mise en œuvre de la vérité revienne à décrire le monde comme ouverture dans l'œuvre. Le statut de la vérité mise en place par l'œuvre laisse à penser que le monde se voit inscrit dans une nouvelle perspective qui, plus largement, fait référence à la question centrale de la philosophie de Heidegger : celle du sens de l'être. Par conséquent, *l'alètheia* fait resurgir le débat de la métaphysique traditionnelle (concernant l'oubli de l'être) qui déjà, avec Platon, délaissait la question du dévoilement pour prôner le statut de l'Idée.

Si le statut de la vérité comme *alètheia* retient notre attention ici, c'est parce qu'il situe le concept de monde dans une perspective qui se démarque de la démarche d'*Être et Temps*, sur ce point que *l'alètheia* met en lumière la relation de l'être à la vérité : en effet, si la question de l'être n'est plus délaissée, ce n'est plus le sens de l'être dont il s'agit dans l'analyse de l'œuvre, mais plutôt de ce qu'on peut saisir comme la vérité de l'être¹¹². La suite de notre orientation nous amène à développer plus précisément en quoi le statut de *l'alètheia*

¹¹² St-Amand, Olivier, *La continuité entre les concepts « Monde » dans Être et Temps et de « Quadriparti » dans le second Heidegger*, Université de Sherbrooke, 2001, « La recherche de la vérité dans *Être et Temps* est comprise comme une quête au sens actif, un travail de l'être-là [...] Mais voilà que dans la seconde philosophie, ces deux aspects de la vérité sont modifiés. Au lieu d'une quête, c'est une écoute. L'échec de *Être et Temps* a montré à Heidegger que supposer l'être comme quelque chose de saisissable faisait de l'être un étant. Ainsi c'est la survenue ontologique qui force une nouvelle compréhension de la vérité. On ne peut pas comprendre l'être, écoutons donc plutôt ce qu'il nous offre », pp. 62-63

présente une perspective qui inclut le monde à partir d'une interrogation différente de celle de 1927. En quoi cette démarche est-elle différente ?

Si le monde de l'œuvre d'art se révèle à partir d'une telle ouverture de l'étant, ce point nous amène à l'idée suivante que l'œuvre installe un monde. Comment comprendre que l'œuvre installe un monde sans risquer de tomber dans une conception technique du monde de l'œuvre ? Et surtout, comment se caractérise le monde à partir du dévoilement de la vérité au sein de l'œuvre ?

CHAPITRE III - Le sens du monde dans la perspective du Quadriparti

Jusqu'ici, le statut du monde nous a amené à considérer ce qui se produit dans l'œuvre : d'une part, celle-ci est installante en tant qu'elle installe un monde, et d'autre part, elle met en œuvre la vérité. Si on a l'impression que l'analyse de l'œuvre est portée sur la notion grecque de vérité, celle-ci comporte des enjeux déterminants pour le concept de monde. Pour préciser notre propos, on peut exposer la notion de combat entre la terre et le monde : cette notion provient du statut de l'*alètheia*. L'intérêt de cette partie sera de montrer que le rapport entre le monde et la notion de terre présente une nouvelle perspective pour le concept de monde.

On a pu voir que le sens de la vérité comme *alètheia*, dans l'analyse de l'œuvre, annonce un détournement de la question du sens de l'être pour se porter davantage sur la question de la vérité de l'être. Le sens du monde est nécessairement pris à partir d'une nouvelle perspective qui représente un enjeu majeur dans le tournant de la philosophie de Heidegger. Il s'agit de montrer que, même si le tournant comme événement primordial dans la pensée du philosophe se produit à partir de 1949, on peut comprendre que *L'origine de l'œuvre d'art* contient en partie les prémices de ce tournant.

Plus encore, ces prémices peuvent être en lien avec l'évolution du sens du monde. Par les prémices du tournant, on peut comprendre, non seulement le détournement du sens de l'être, mais également l'annonce du Quadriparti qu'on peut mettre en lien avec le sens du monde dans l'œuvre.

Dans cette partie, il s'agira de montrer en quoi la notion de Quadriparti est présente dans l'œuvre et en quoi le sens du monde est influencé par celle-ci. On aura l'occasion de voir que l'influence du Quadriparti constitue une évolution de la question du monde. Sur ce point, il paraît nécessaire de saisir en quoi consiste précisément cette évolution dans la mesure où celle-ci évoque un contraste avec l'analyse du sens du monde dans l'œuvre de 1927. C'est à partir de la notion de lutte terre/monde que se donnent à voir les prémices du Quadriparti.

1. L'influence du Quadriparti : le sens du monde à partir de la relation
Terre/Monde

La particularité de la notion de Terre, dans le contexte de l'analyse de l'œuvre d'art, implique de souligner qu'elle ne désigne pas la terre comme matériau traditionnel. D'ailleurs, dans ce contexte, la terre ne se présente pas comme un élément physique, mais met plutôt en lumière l'aspect symbolique de cet élément. Pour autant, la matière ne disparaît pas dans l'œuvre d'art. C'est-à-dire que l'œuvre-temple fait ressortir les caractéristiques des éléments en son sein :

L'œuvre-temple, au contraire, en installant un monde, loin de laisser disparaître la matière, la fait bien plutôt ressortir : à savoir dans l'ouvert du monde de l'œuvre. Le roc supporte le temple et repose en lui-même et c'est ainsi seulement qu'il devient roc [...] Tout cela peut ressortir comme tel dans la mesure où l'œuvre s'installe en retour dans la masse et dans la pesanteur de la pierre, dans la fermeté et dans la flexibilité du bois, dans la dureté et dans l'éclat du métal¹¹³.

Si on peut parler de rapport ici, c'est parce que le monde, en tant qu'ouverture, semble se tenir en lien avec la terre. Afin d'illustrer notre propos, il paraît nécessaire de reprendre l'exemple du temple où peut être perçu ce rapport : « Debout sur le roc, l'œuvre qu'est le temple ouvre un monde et, en retour, l'établit sur la terre, qui, alors seulement, fait apparition comme le sol natal (*heimatlicher Grund*)¹¹⁴ ». Le statut de la terre et du monde dans l'œuvre s'établit dans un rapport de lutte, à saisir au sens du mot original *Urstreit*, qui signifie conflit primaire. Dans l'œuvre, le monde, en tant qu'ouverture, contraste avec le statut de la terre : « reposant sur la terre, le monde aspire à la dominer. En tant que ce qui s'ouvre, il ne tolère pas d'occlus. La terre, au contraire, aspire, en tant que reprise sauvegardante, à faire entrer le monde en elle et à l'y retenir¹¹⁵ ».

Comment s'organise cette lutte au sein de l'œuvre-temple ? Le temple est œuvre en tant qu'œuvre, dans la mesure où il ouvre un monde : cette ouverture nécessite la présence de la terre, puisque cette dernière s'institue comme le fondement du monde.

¹¹³ Heidegger, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 49

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 45

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 52-53

Plus encore, la lutte entre la terre et le monde dans l'être-œuvre de l'œuvre est d'autant plus soulignée puisque la terre est saisie comme réserve en contraste avec le monde comme ouverture. Peut-on saisir la lutte entre la terre et le monde comme celle qui a lieu entre le voilé et le non-voilement ? Il semble que la terre puisse être associée à la position de l'être comme fondement de l'étant : son apparition en tant que réserve confère au monde le statut de l'étant, puisque la réserve peut être comprise comme ce à partir de quoi l'étant peut advenir en tant qu'étant. Ici, on comprend davantage le rôle de la terre comme un « laisser advenir ».

De plus, dans cette circonstance de lutte, la caractérisation du monde comme ouverture soulignerait d'autant plus l'idée que le monde refuse l'héritage de sa provenance, à savoir la réserve de l'être : concrètement, l'ouverture du monde désignerait, en ce sens, le dépassement du retrait, ou plutôt la lutte contre le retrait.

En ce sens, on comprend mieux pourquoi le monde dans l'œuvre n'est jamais décrit comme étant, puisqu'il fait référence à la dimension sous-jacente à l'étant, c'est-à-dire à ce qui apparaît dans l'œuvre.

D'après l'interprétation de Heidegger, au sujet de cette notion de lutte caractérisant le rapport entre le monde et la terre, on découvre la nécessité de cette dualité : en effet, le statut de la terre ne paraît pas pouvoir se comprendre comme un simple élément en opposition avec le monde en tant qu'ouverture.

De ce fait, le monde se comprend à travers le rapport qu'il détient avec la terre, en ce que l'ouverture de l'étant requiert le fondement à partir duquel il apparaît. Ce fondement semble désigner le monde. On a vu que ce conflit tirait son sens du terme original de *Urstreit* qui signifie conflit primaire : cela signifie que ce rapport de lutte caractérise l'essence de l'être-œuvre. Notre travail s'est appuyé sur la spécificité du sens de vérité en rapport avec son héritage grec afin de souligner l'idée que le monde, dans l'œuvre, désigne le fondement à partir duquel l'étant apparaît.

Le combat monde/terre est déterminant pour comprendre le concept de monde : il semble représenter ce que Heidegger nommera, dans ses travaux ultérieurs, le Quadriparti¹¹⁶.

Même si cette notion n'est pas nommée explicitement, elle est pourtant présente et apporte une description du monde qu'on pourrait qualifier de nouvelle : si le Quadriparti est présent dans la seconde philosophie de Heidegger (laquelle débute à partir de 1949) il n'est en effet pas présent dans la réflexion sur l'œuvre, mais on peut constater que celle-ci porte

¹¹⁶ Mattéi, Jean-François, *L'ordre du monde, Platon – Nietzsche – Heidegger* : « Heidegger nomme *Geviert* – « cadre » ou « quadriparti » – où les choses viennent au monde », p. 154

néanmoins en elle les germes, pour ainsi dire, de cette notion. En effet, l'exemple du temple a pu être associé à la notion de Quadriparti de cette manière :

Ce temple qui reflète dans la pierre le visage du monde grec, et accorde le clair tranchant du ciel (*téménos*) au repli obscur de la terre, permet au mortel en prière de faire face au dieu immortel, appelé à la présence dans l'enceinte sacrée. Par le temple qui « est là, simplement », le Quadriparti a lieu¹¹⁷.

On constate alors que le Quadriparti, certes présent dès ce qu'on appelle la seconde philosophie de Heidegger, n'est pas explicite dans *L'origine de l'œuvre d'art*, mais comme on a pu le voir, le monde décrit dans l'œuvre annonce déjà en quelque sorte le Quadriparti : de ce fait, il appartient au sens du monde présent la seconde philosophie de Heidegger, ce qui a pour conséquence le constat d'une césure entre le monde dans *Être et Temps* et celui dans l'œuvre. Le lien entre le combat terre/monde et la thèse du Quadriparti est déterminant puisqu'il permet de saisir le statut du monde à partir de cette notion :

Le « jeu du monde », le *Geviert* est sans totalisation. Son mouvement incessant prend ici la forme d'un combat. Car le monde veut devenir monde jusqu'au bout, il est le désir manifeste de la manifestation toute entière, il « aspire à dominer la terre » et ne « tolère pas l'occlus » qu'elle comprend. Le monde tend à l'image-monde. La terre, quant à elle voudrait maintenir le maximum d'occlusion, elle « aspire, en tant que reprise sauvegardante, à faire entrer le monde en elle et à l'y retenir¹¹⁸.

Mais en quoi l'annonce du Quadriparti déjà présent, même si bien-sûr non abouti dans *L'origine de l'œuvre d'art*, marque-t-elle ce qu'on peut comprendre comme une évolution du concept de monde ? Premièrement, la notion de terre représente un élément qui place le concept de monde dans une dynamique différente de celle d'*Être et Temps*, en ce sens où le combat caractérisé par la relation Terre/Monde met en lumière, comme on l'a vu, ce que désigne le sens d'*alètheia* comme étant le conflit primaire, à savoir le voilement du voilé. De

¹¹⁷ Mattéi, Jean-François, *L'ordre du monde, Platon – Nietzsche – Heidegger*, p. 166

¹¹⁸ Neyrat, Frédéric, *L'indemne, Heidegger et la destruction du monde*, p. 65

cette manière, cette mise en œuvre de la vérité instituée par l'œuvre constitue un discours sur l'être qui s'intéresse à la vérité de l'être¹¹⁹.

Pourtant, ce changement de perspective sur la question de l'être semble être effectif lors du tournant de la pensée de Heidegger qui s'instaure plus tard dès 1949¹²⁰. Ce changement de perspective annoncé dans l'analyse de l'œuvre est déterminant puisque les travaux de Heidegger délaisseront la question du sens de l'être pour privilégier le discours sur la vérité de l'être.

Plus encore, le statut du combat Terre/Monde est significatif de la thèse du Quadriparti, en ce que la terre est un concept qui se retrouve dans le Quadriparti : elle fait référence à ce qui est distingué comme étant la terre première et la terre seconde¹²¹. C'est un peu plus tard, dans l'analyse de l'œuvre, qu'on comprend le rôle déterminant de la terre « seconde ». Sur ce point, Frédéric Neyrat indique que « la terre première doit être poétisée pour devenir support, pour devenir sur-la-terre : ce que veulent dire les mots “sur la terre” ne subsiste que pour autant que l'homme habite la terre et, en habitant, laisse la terre être comme terre¹²² ». Le concept de monde, au sein de la dynamique du combat avec la terre, contraste avec la critique du monde moderne : plus précisément, le monde dans l'œuvre n'a rien à voir avec le monde décrit comme « image-monde ».

Ainsi, le monde comme Quadriparti pourrait correspondre au statut du monde dans l'œuvre d'art: « La parole est l'ouverture au monde, elle s'effectue dans l'acte de parler ; le là, c'est la parole. L'homme séjourne dans la parole, elle représente l'une des manifestations les

¹¹⁹ Heidegger précisera d'ailleurs dans le supplément de 1960, que « Tout l'essai sur *L'Origine de l'œuvre d'art* se meut sciemment, et pourtant sans le dire, sur le chemin de la question de l'essence de l'être ».

¹²⁰ Grondin, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, deuxième édition, PUF, 2011, « Heidegger écrira dans l'introduction de 1949 à « Qu'est-ce que la métaphysique ? », le document le plus précieux sur cette révolution : « sens de l'être » et « vérité de l'être » disent la même chose » [...] La trace de la vérité de l'être remplacera celle du sens de l'être, reflet de la subjectivité métaphysique, fera place à une vérité entourée d'un voile, une *alètheia* présente dans sa *lethe*, ainsi qu'avait commencé à le suggérer « De l'essence de la vérité ». La révélation du voilement de la vérité accaparera dorénavant les efforts de Heidegger », p. 96

¹²¹ Neyrat, Frédéric, *L'indemne, Heidegger et la destruction du monde*, « La terre première est définie comme « celle qui porte et qui sert [...] Terre-nature, terre-support [...] dire Heidegger dans « L'origine de l'œuvre d'art » . [...] Mais cette terre ne devient habitable qu'en tant que seconde », p. 160

¹²² *Ibid.*, p. 161

plus prestigieuses de la proximité¹²³ ». Dans la mesure où « L'homme est cet étant qui entend l'être et existe sur le fond de cette entente de l'être¹²⁴ », la place du langage dans *L'origine de l'œuvre d'art* peut être perçue en contraste avec la parole dans le contexte du monde de la quotidienneté : « la parole peut dégénérer dans la quotidienneté en bavardage [...] Les mots sont privés de leur puissance originelle et vidés de leur énergie symbolique¹²⁵ ». C'est toujours dans la perspective de la transition du sens de l'être vers la vérité de l'être qu'on peut saisir l'évolution de la question du monde. En effet, celle-ci se développe en parallèle de la notion très importante de poésie : on peut comprendre que cette transition implique le passage de la philosophie à la parole poétique dans laquelle se trouve le sens du monde, et cette transition permet de mieux rendre compte de l'évolution de la pensée de Heidegger entre *Être et Temps* et la suite de ses travaux : « Dans *Être et Temps*, la poésie n'est pas encore dans le champ de l'investigation de la pensée. Le poète, pour Heidegger, est un partenaire du penseur lorsqu'il atteint l'originale en le faisant venir au langage¹²⁶ ». L'émergence de la poésie dans la philosophie de Heidegger confère au concept de monde un sens qui se démarque de la question du monde dans le prisme de la philosophie d'*Être et Temps* : le sens du monde se détermine à partir de la question de l'habitation d'une nouvelle manière d'être au monde, comme le montrera la question de l'habitation dans la suite de la pensée de Heidegger. Cependant, nous nous en tiendrons à l'idée que le sens du monde dans la conférence sur l'art contient les prémices du Quadriparti, dans la mesure où cette notion sera explicitée par la suite.

Pour revenir à la notion de terre, dans *L'origine de l'œuvre d'art*, celle-ci est déployée également en contraste avec la critique du monde moderne en ce sens où ce concept échappe à la compréhension traditionnelle de la terre et correspond réellement à la signification heideggérienne de sauvegarde¹²⁷. On peut comprendre l'importance majeure du combat entre terre et monde en ce que la compréhension du concept de monde est réellement effective lorsque la notion de lutte n'est pas comprise au sens traditionnel, mais comme ce qui fait que

¹²³ Trovato, Vincent, *Le concept de l'être-au-monde chez Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 42

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 109

¹²⁷ Neyrat, Frédéric, *L'indemne, Heidegger et la destruction du monde*, « Seule l'œuvre d'art laisse être la terre, et se situe ainsi aux antipodes de l'expérimentation scientifique. Le regard scientifique [...] provoque deux événements majeurs lorsqu'il tente de s'inscrire dans le réel : il fait fuir l'être, et détruit l'étant », p. 164

le monde ne parvient jamais à devenir un étant : le rôle de la terre est capital. On pourrait dire que grâce à sa relation à la terre, le monde est monde et n'est jamais décrit comme un étant. C'est dans cette mesure que la notion de terre est fondamentale : elle permet au monde de prendre pleinement son sens. Le monde est monde parce qu'il est en relation avec la terre.

A partir de cela, on constate que le sens du monde est saisi dans une nouvelle perspective. Pour aller plus loin, et puisque cette nouvelle perspective est en lien avec le tournant dans la pensée de Heidegger, le sens du monde, dans *L'origine de l'œuvre d'art*, appartient davantage à ce qu'on nomme la seconde philosophie de Heidegger, marquant de ce fait une césure avec le sens du monde dans *Être et Temps*.

Dans notre première partie, le sens du monde se déployait à partir de l'analytique existentiel du *Dasein*. On avait évoqué l'idée que *L'origine de l'œuvre d'art* se situe déjà dans la transition vers le primat de la vérité de l'être, délaissant la question du sens.

Cette transition implique nécessairement une rupture avec la métaphysique de la subjectivité : même si le rôle du *Dasein* constituait, dans *Être et Temps*, le moyen par lequel nommer l'être de l'étant sans faire référence à l'existence humaine, ce qu'on appelle l'échec de *Temps et Être* souligne l'idée que *Être et Temps* ne parvient pas entièrement à se détacher de la métaphysique de la subjectivité. Par conséquent, il est impossible de voir le monde, dans l'œuvre de 1927, autrement que comme une projection du *Dasein*.

Cependant, le fait de délaissier le sens de l'être pour se concentrer sur la question de la vérité peut mener à un dépassement de la métaphysique à part entière. Plus précisément, on voudrait montrer que le dépassement de la subjectivité dont il est question dans ce qu'on appelle le tournant, aussi appelé *Kehre*, attribue au concept de monde un sens nouveau en ce qu'il ne correspond plus au sens du monde dans *Être et Temps*.

2. Le dépassement de la métaphysique : le monde dans la perspective de la poésie

On voudrait montrer, dans cette sous-partie, une des conséquences de l'évolution de la question de l'être chez Heidegger dans *L'origine de l'œuvre d'art*, en retenant l'idée que cette conférence n'est pas encore inscrite dans la seconde philosophie de Heidegger¹²⁸. Pourtant,

¹²⁸ Grondin, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* : « Au fil des années 30, Heidegger semble avoir temporairement interrompu ses réflexions sur le tournant de la métaphysique et de sa figure moderne, la subjectivité, pour s'allier au nazisme », p. 126

l'enjeu de notre réflexion s'appuie sur le fait que les années 30 contiennent les prémices de ce qu'on nomme sa seconde philosophie : « Au milieu des années 30, Heidegger reprend le chemin de ses réflexions et (re-découvre) peu à peu l'ampleur de la problématique du tournant¹²⁹ ». En effet, le début de l'analyse de l'œuvre ne prend pas en considération le statut du *Dasein*. Le monde est décrit indépendamment de la position du *Dasein*, ce qui contraste avec la description du monde de la quotidienneté :

the structure of world, at least as set out in part 1, division 1 of *Being and Time*, seems crucially to be determined by the structure of the "toward-which" or "in-order-to" of equipmental ordering, and as such, appears ultimately to depend upon a set of essentially human concerns, purposes, and interests, so the world itself begins to look like a "project-tion" of being-there's own existentiality¹³⁰

Non seulement le monde n'est plus une projection, mais il est décrit comme un évènement. En effet, et même si le *Dasein* apparaît un peu plus loin dans l'analyse de l'œuvre, l'œuvre d'art s'adresse au *Dasein*, non pas en tant que sujet (ce qu'il n'est jamais, d'ailleurs), mais elle le convoque devant l'ouverture de l'étant.

Le tournant, aussi appelé *Kerhe*, correspond au délaissement de la métaphysique dont dépendait encore *Être et Temps*. Le tournant est lié à la question du monde dans *L'origine de l'œuvre d'art*, puisque son sens même ne correspond plus à la question du sens de l'être. D'une certaine manière, le sens du monde, compris dans cette transition, évolue donc dans une nouvelle perspective. Le dépassement de la métaphysique, s'il correspond au passage à la seconde philosophie de Heidegger, consiste à se pencher sur la question de la vérité de l'être.

De plus, et pour revenir à l'influence du Quadriparti dans le statut du monde, il convient d'évoquer le point suivant : le sens du monde comme Quadriparti exclut une représentation métaphysique du monde. Plus particulièrement, la caractérisation du monde de la quotidienneté dont il était question dans *Être et Temps* paraît incompatible avec le statut du monde dans l'œuvre, et c'est une des conséquences de l'influence du Quadriparti que l'on voudrait souligner ici. En effet, le Quadriparti rompt avec l'idée que le monde représente la totalité des étants : dans la conférence sur l'œuvre d'art, le monde prend son sens comme ouverture.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Malpas, Jeff, *Heidegger's topology, Being, Place, World*, Londres, p. 156

Ici, on peut s'intéresser à la notion de garde de l'œuvre qui intervient lors de l'analyse de l'œuvre comme être-créé et qui permet de préciser ce point : la garde de l'œuvre peut être comprise comme la réception de l'œuvre en tant que réception du dévoilement de la vérité : encore une fois, le choc dont parle Heidegger paraît se situer précisément dans une telle réception dont on avait évoqué l'aspect inhabituel du monde qui en émane.

Mais surtout, la garde de l'œuvre souligne l'idée évoquée plus haut selon laquelle l'œuvre convoque le *Dasein*, et s'adresse non pas à un spectateur devant une œuvre, mais à l'être de l'étant qu'incarne la notion de *Dasein* :

Ce savoir qui, en tant que vouloir, prend racine dans la vérité de l'œuvre et ne reste qu'ainsi un savoir, n'arrache pas l'œuvre à son repos en elle, ne la traîne pas dans la vaine sphère de l'expérience vécue [...] La garde de l'œuvre n'isole justement pas les hommes sur leur « vie intérieure » : elle les fait entrer, au contraire, dans l'appartenance à la vérité advenant dans l'œuvre, et fonde ainsi l'être avec les autres, les uns pour les autres (*das Für- und Miteinandersein*) en tant qu'endurance du *Dasein* s'exposant dans l'Histoire à partir de son rapport à l'ouvert¹³¹.

Le *là* présent dans la traduction du terme *Dasein* est en relation avec l'œuvre comme telle. Le rapport entre le *Dasein* et l'œuvre s'établit dans la mesure où l'œuvre s'adresse au *Dasein* comme ouverture. C'est ce que la notion d'ek-sistence incarne. Malgré l'aspect inhabituel du monde dans l'œuvre, la réception de l'œuvre s'adresse à l'être de l'étant en tant qu'ouverture.

L'intérêt de la réflexion heideggérienne au sujet de l'œuvre d'art réside dans l'aspect phénoménologique que son analyse déploie. Le monde de l'œuvre est plus originel que le monde de la quotidienneté décrit dans *Être et Temps*.

Le déploiement du monde provient du fait que l'œuvre n'est autre qu'elle-même : « Mais qu'y a-t-il de plus ordinaire que ceci : que de l'étant soit ? Par contre, dans l'œuvre, ceci : qu'elle soit en tant que telle, est précisément l'extraordinaire¹³² ».

Il faut noter que le monde dans lequel se tient toujours le *Dasein* ne doit jamais être saisi comme une projection (terme utilisé par Françoise Dastur) au sens de monde du *Dasein*.

Cependant, la question du monde dans *Être et Temps* s'établit à partir de l'*analytique existentielle* du *Dasein*. L'*être-au-monde*, qui est la constitution fondamentale du *Dasein*,

¹³¹ Heidegger, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 76

¹³² *Ibid.*, p. 73

permet de comprendre ce qu'est le monde. La fin de notre première partie soulignait l'intrication flagrante entre la question du sens de l'être et celle du monde. Désormais, la question du monde dans l'œuvre n'est plus déployée sous le prisme de l'*être-au-monde*.

La description du monde installé par l'œuvre ne rejette pas, pour autant, la présence du *Dasein*. Mais la notion de garde de l'œuvre fait appel précisément au *Dasein* : elle le lie à l'ouverture de l'être, dans la mesure où l'étant se manifeste à partir de cette ouverture.

Conclusion

En suivant la réflexion de Heidegger sur la nécessité de poser la question du sens de l'être, on a vu que la question du monde est nécessairement appréhendée à partir de l'analyse du *Dasein*. Non seulement le monde ne figure pas comme concept, mais la problématique du monde prend son essor sur la constitution fondamentale du *Dasein* en tant qu'il est être-au-monde. A partir de ce constat, le monde s'est découvert comme existentiel du *Dasein* : on a pu voir qu'en tant qu'aspect de la modalité d'existence de l'être de l'étant, le monde paraît impossible à saisir comme un objet. Ce point de la réflexion impliquait de comprendre en quoi être au monde suppose une compréhension du monde qui fait référence à l'existence du *Dasein*, et non, de prime abord, à une connotation spatiale traditionnelle. Il semble que la question du monde se pose à partir du *Dasein* comme être-jeté. De ce fait, le monde se comprend, d'une part, comme *Unheimlichkeit*, et d'autre part, comme monde de la quotidienneté. Mais cette distinction est à saisir non pas comme une description de deux mondes différents, mais comme une modification de la modalité d'existence du *Dasein* : l'existence est caractérisée par Heidegger comme inauthentique, ou authentique. La question du monde se règle sur l'analyse du *Dasein* puisqu'il est préoccupé par le monde.

On a vu que le concept de monde comme significativité ne fait pas une description matérialiste du monde, mais une description qui renvoie à ce qui caractérise proprement la préoccupation quotidienne. On a pu également remarquer que même si le monde de la quotidienneté correspond, en un sens, à la modalité d'existence inauthentique du *Dasein*, l'analyse de la quotidienneté ne fausse pas notre compréhension du monde ; bien au contraire, et même si le monde de la quotidienneté contraste avec la notion d'étrangeté lorsque le *Dasein* se rapporte à l'angoisse, c'est dans la préoccupation quotidienne que se révèle le monde comme significativité.

Cependant, la saisie du monde comme tel révélée dans l'angoisse nous a permis de voir que la compréhension du monde n'est possible que sur le fondement du *Dasein* comme pouvoir-être soi-même. En somme, la problématique du monde est fondée sur la question de l'être, plus précisément sur le rapport du *Dasein* à son ipséité la plus propre.

La deuxième partie nous a permis d'appréhender le concept de monde à plus grande échelle, en observant la forme qu'il prend dans *L'origine de l'œuvre d'art*. Nous avons pris en compte l'évolution du concept de monde chez Heidegger entre les deux œuvres, et, par conséquent, l'évolution de sa pensée.

Le premier point que l'on a pu soulever est l'idée que, dans *L'origine de l'œuvre d'art*, la critique de la technique se déploie en parallèle du sens du monde. En effet, le sens du monde à partir de l'analyse de l'être-œuvre de l'œuvre se situait déjà en opposition avec la critique de l'esthétisme moderne, dans la mesure où l'analyse de l'être-œuvre de l'œuvre conférait au monde une dimension phénoménologique qui permet de saisir la chose en tant que chose.

C'est à partir de ce contexte que l'on a pu saisir la motivation du propos de *L'origine de l'œuvre d'art*. Heidegger semble justement dénoncer l'esthétisme moderne qui cause un appauvrissement du monde.

La description du monde à partir de l'être-œuvre de l'œuvre a mis en avant un dépassement de la notion d'usage qui constituait pourtant l'être des étants-à-portée-de-la-main dans le monde de la quotidienneté. Cette description a permis d'identifier la dimension phénoménologique du monde, qui permet à la chose de dépasser son caractère d'usage habituel. Dans la mesure où la critique de la technique allait de pair avec un appauvrissement du monde, on a pu voir que l'aspect phénoménologique du monde le décrit comme une ouverture. Cet aspect phénoménologique a surtout mis en évidence un point fondamental, lequel est le statut de la vérité comme *alètheia*. On a pu voir que le double mouvement de l'œuvre installant un monde et mettant en œuvre la vérité constitue un point central dans le propos de l'analyse de l'œuvre.

Dans le cadre de notre réflexion, le concept de monde a pu être déployé à partir de la conception de la vérité comme *alètheia* : plus précisément, la question du monde se déploie à partir d'un revirement de la question de l'être, qui ne porte plus sur le sens mais plutôt sur la vérité de l'être.

En ce sens, on a pu observer dans *L'origine de l'œuvre d'art* les prémices du tournant dans la pensée de Heidegger. Le concept de monde se situe dans une nouvelle perspective qui renouvelle la question de l'être en délaissant l'héritage métaphysique qui apparaissait encore à la lecture d'*Être et Temps*. Nous avons observé alors les prémices du Quadriparti, présentes dans la description du temple, et dans la lutte de la terre avec le monde.

De manière plus précise, et pour répondre concrètement aux interrogations qu'ont soulevées notre travail, le sens du monde dans *Être et Temps* s'établit dans la perspective de l'analytique existentielle du *Dasein*. Autrement dit, le monde se comprend à partir de la modalité d'existence authentique du *Dasein*, puisque la rupture du monde de la préoccupation, comme on a pu le voir avec le phénomène de l'angoisse, révèle le monde comme tel. Nous avons dit précédemment qu'il n'y a pas deux mondes distincts, mais bien

plutôt des modalités d'existences plus ou moins authentiques et propres au *Dasein*. C'est à cause de ce constat que le monde dépend de la question de l'être, et qu'il est même perçu comme projection du *Dasein* : en effet, Biemel qualifiait le monde comme étant « relatif » au *Dasein*.

Le sens du monde dans *L'origine de l'œuvre d'art* se découvre à partir de la question de l'être, non plus portée sur son sens, mais sur la vérité de l'être. Plus précisément, le monde devient le lieu du sens dès lors qu'il est considéré à partir du langage : « Seul le langage humain est à même de pouvoir signifier l'être, transcendantal ou naturel, et fait du monde le lieu du sens »¹³³. On peut percevoir l'évolution du concept de monde dans *L'origine de l'œuvre d'art* comme une nouvelle perspective dans laquelle le rôle du langage, fondamental dans la seconde philosophie de Heidegger, donne lieu à une nouvelle manière d'être au monde, et plus précisément, à l'accès au monde : « La parole est l'ouverture au monde, elle s'effectue dans l'acte de parler. Le là, c'est la parole¹³⁴ ».

L'évolution de la question du monde de 1927 jusqu'à *L'origine de l'œuvre d'art* constituait l'enjeu principal de notre exposé. Dans *Être et Temps*, le monde était associé à la modalité d'existence authentique du *Dasein* qui se révélait, comme on a pu le voir, dans le phénomène de l'angoisse. En ce sens, la question du monde n'est pas résolue tant que la question de l'être ne l'est pas.

A partir de l'intérêt pour la vérité en relation au retrait, le concept de monde s'enrichit, en ce sens qu'il se déploie dans une perspective qui tend à ne jamais objectifier le monde. L'intérêt de comprendre le statut du monde, dans *L'origine de l'œuvre d'art*, parallèlement à la critique de la technique, était de comprendre que le monde n'est jamais voué à devenir un étant, et donc jamais voué à devenir « im-monde ».

De ce fait, le conflit terre/monde représente un élément majeur, puisque le sens du monde se comprend à partir de la relation à la terre. On pourrait dire que le sens du monde caractérisé dans la conférence sur l'art désigne le rapport de l'étant à l'être. On a pu mettre en parallèle le statut du conflit terre/monde, et ses liens avec le Quadriparti.

Si les deux statuts du monde se distinguent, c'est parce que le concept de monde dans *Être et Temps* se déployait dans la perspective de l'héritage de la métaphysique, alors que la question du monde dans *L'origine de l'œuvre d'art* annonce déjà ce qu'on nomme la seconde philosophie de Heidegger, à savoir le monde comme Quadriparti.

¹³³ Trovato, Vincent, *Le concept de l'être-au-monde chez Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 43

¹³⁴ *Ibid.*, p. 42

L'évolution de la question du monde témoigne surtout d'une transition dans la pensée de Heidegger : elle se détourne de la question du sens de l'être pour s'intéresser désormais à la question de la vérité de l'être. S'engage alors une réflexion sur le rôle de la poésie, avec l'émergence de la parole dans la seconde philosophie de Heidegger : « la recherche d'une compréhension de l'être par le biais d'un langage adapté, dont la poésie est une figure possible : autre pensée rejetant définitivement la philosophie dans le champ de la représentation¹³⁵ ». Si *Être et Temps*, comparé au tournant de la philosophie de Heidegger, paraît encore attaché à l'héritage de la métaphysique, la question du monde se déployait déjà dans une perspective innovante, en marge de la conception traditionnelle du concept de monde. Dans cette mesure, l'évolution de la question du monde chez Heidegger, entre les deux œuvres étudiées, nous a permis de cerner la transition dans la pensée de Heidegger, ce qui nous amène à constater que le sens du monde, dès *L'origine de l'œuvre d'art*, se situe dans une perspective opposée à celle d'*Être et Temps*, puisqu'il s'inscrit dans le tournant de la pensée du philosophe, et qu'il renouvelle ainsi les enjeux de la question fondamentale de la question de l'être.

¹³⁵ Trovato, Vincent, *Le concept de l'être-au-monde chez Heidegger*, p. 107

Table des matières

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Sommaire | 3 |
| Introduction | 6 |
| Première partie – Le sens du monde dans <i>Être et Temps</i> : la question du monde à partir de la constitution fondamentale du <i>Dasein</i> comme être-au-monde..... | 12 |
| CHAPITRE I – La question du monde à partir du sens de l’être..... | 12 |
| 1. Mise en contexte : l’établissement de la question du sens de l’être et le lien avec le problème du monde | 12 |
| 2. De l’impossibilité d’isoler la question du monde de la question de l’être | 15 |
| CHAPITRE II – Le sens du monde à partir de l’être-au-monde : entre la familiarité et l’étrangeté du monde..... | 20 |
| 1. Le contexte et l’étymologie du concept de l’être-au-monde..... | 21 |
| 2. Sur l’étrangeté du monde : de la nécessité de se familiariser au monde..... | 26 |
| CHAPITRE III – L’analyse du monde de la quotidienneté à partir de l’interprétation ontologique de l’être de l’étant intramondain | 32 |
| 1. Définition du terme <i>Zeug</i> en lien avec l’héritage grec de la notion de préoccupation | 33 |
| 2. La structure <i>ontologico-catégoriale</i> de l’étant intramondain comme manifestation de la <i>mondanéité</i> du monde : le mode d’être de l’outil-à-portée-de-la-main..... | 35 |
| 3. Le commerce avec les étants : le monde comme significativité | 42 |
| 4. La rupture de la connexion référentielle : l’accès à la mondanéité du monde . | 47 |
| 5. Le sens du monde en opposition à la compréhension traditionnelle de l’espace | 51 |
| CHAPITRE IV – Le monde comme tel révélé dans le phénomène de l’angoisse | 57 |
| 1. Le « <i>On</i> » dans la quotidienneté comme fermeture au rapport originaire au monde..... | 57 |
| 2. Le monde comme tel révélé dans le phénomène de l’angoisse..... | 60 |
| 3. Le « rien » dans l’angoisse comme ouverture du monde comme tel | 62 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CHAPITRE V – Introduction à la temporalité ek-statique : la structure temporelle-transcendantale comme fondement du monde comme tel | 66 |
| 1. La temporalité comme unification des modalités d’être du <i>Dasein</i> | 66 |
| 2. La transcendance du <i>Dasein</i> comme fondement de la relation avec le monde | 67 |
| 3. La question du monde sur le fondement de la question du sens de l’être | 70 |
| Deuxième partie – De <i>Être et Temps</i> à <i>L’origine de l’œuvre d’art</i> : le sens du monde dans le tournant de la pensée de Heidegger..... | 73 |
| CHAPITRE I – Après <i>Être et Temps</i> : le concept de monde en parallèle de la critique de l’esthétisme moderne | 73 |
| 1. Le sens du monde dans <i>L’origine de l’œuvre d’art</i> : le parallèle avec la critique de la technique | 73 |
| 2. La critique de l’esthétisme moderne : la perte du monde de l’œuvre d’art..... | 75 |
| CHAPITRE II – Le monde dans l’être-œuvre de l’œuvre : sur la question de la vérité de l’être | 79 |
| 1. De l’être-produit à l’être-œuvre de l’œuvre : la rupture avec le monde de la quotidienneté..... | 79 |
| 2. Le monde à partir de la perspective de la vérité de l’être | 84 |
| CHAPITRE III - Le sens du monde dans la perspective du Quadriparti | 89 |
| 1. L’influence du Quadriparti : le sens du monde à partir de la relation Terre/Monde..... | 90 |
| 2. Le dépassement de la métaphysique : le monde dans la perspective de la poésie | 95 |
| Conclusion..... | 99 |
| Table des matières..... | 103 |
| Bibliographie..... | 105 |
| Œuvres principales | 105 |
| Œuvres secondaires..... | 105 |

Bibliographie

Œuvres principales

- Heidegger, Martin, *Être et Temps*, [1927], trad. Martineau, Emmanuel, Paris, Authentica, Edition numérique hors commerce, 1985
- Heidegger, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad., Wolfgang Brokmeier, Gallimard, 1962
- Heidegger, Martin, *Questions II*, trad. par Kostas Axelos et Beaufret Jean, Paris, Editions Gallimard, 1956
- Heidegger, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde – Finitude – Solitude*, Cours du semestre d'hiver 1929-1930, Trad. De l'allemand par Daniel Panis, Gallimard, 1992
- Heidegger, Martin, *Méditation*, Trad. de l'allemand par Alain Boutot, Gallimard, 2019
- Heidegger, Martin, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Trad., de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn, Gallimard, 1967 pour la traduction française
- Heidegger, Martin, *Essais et Conférences*, Gallimard, 1958

Œuvres secondaires

- Balazut, Joël, *La structure métaphysique du monde moderne, Heidegger et la question de la technique*, Paris, L'Harmattan, 2016
- Balazut, Joël, *L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger*, Klesis, revue philosophique, 2010
- Beaucamp, Maxime, *L'origine de l'œuvre d'art : penser l'artiste à partir du conflit terre/monde*, Klesis, revue philosophique : Später Heidegger, 2010
- Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, deuxième édition, Vrin, 2015
- Bonicco-Donato, Céline, *Heidegger et la question de l'habiter, Une philosophie de l'architecture*, Editions Parentheses, 2019
- Bruneault, Frédérick, *L'art et l'œuvre d'art compris à la lumière de l'analytique existentielle de l'être-au-monde chez Heidegger*, un article de la revue Horizons Philosophiques, Volume 14, Numéro 2, printemps 2004, p. 37–56

- Escoubas, Eliane, *L'Esthétique*, Paris, Ellipses Edition, 2003
- Fédier, François, *Le temps et le monde, De Heidegger à Aristote*, Paris, Pocket, 2010
- Ferry, Luc, *Heidegger, L'oeuvre philosophique expliquée*, format audio, 2017
- Franck, Didier, *Le problème de l'espace chez Heidegger*, Paris, Les Editions de Minuit, 1986
- Grondin, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, deuxième édition, PUF, 2011
- Gruber, Emmanuelle, *Phénoménologie et œuvre d'art chez Heidegger*, Université de Montréal, 2005
- Hadrien France – Lanord, *Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Les Editions du Cerf, 2013
- Jaran, François, *De la différence entre l'histoire comme évènement (Geschichte) et l'histoire comme science (Historie) chez Heidegger*, Klesis, revue philosophique, Später Heidegger, 2010
- Jesuha, Thomas, *Dasein, monde et mouvement chez Heidegger*, un article de la revue Philosophiques, Volume 43, numéro 1, 2016
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *La fiction du politique, Heidegger, l'art et la politique*, Christian Bourgeois Editeur, 1987
- Loiret, François, *La question du monde*, Paris, Editions Kimé, 2016
- Malpas, Jeff, *Heidegger's topology*, Being, Place, World, Londres,
- Mattéi, Jean-François, *L'ordre du monde, Platon – Nietzsche – Heidegger*, Paris, PUF, 1989
- Neyrat, Frédéric, *L'indemne, Heidegger et la destruction du monde*, Paris, Sens&Tonka, éditeurs, 2008
- Saint-Amand, Olivier, *La continuité entre les concepts « Monde » dans Être et Temps et de « Quadriparti » dans le second Heidegger*, Université de Sherbrooke, 2001
- Schnell A., *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, 256p., 2005
- Schürch, Franz-Emmanuel, *Heidegger et la finitude*, Klesis, revue philosophique, Später Heidegger, 2010
- Sinclair, Mark, *Note sur le problème du génie dans « L'origine de l'œuvre d'art »*, Klesis, revue philosophique, Später Heidegger, 2010
- Trovato, Vincent, *Le concept de l'être-au-monde chez Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2008

- Young, Julian, *Heidegger's philosophy of art*, Cambridge, 2001