

Laval théologique et philosophique



Dialogue sur un dialogue. À propos du *Dialogue* d'Ernest Joós avec Heidegger sur les valeurs

Laurent Giroux

Volume 50, numéro 3, octobre 1994

Problèmes d'éthique contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400876ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400876ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Giroux, L. (1994). Dialogue sur un dialogue. À propos du *Dialogue* d'Ernest Joós avec Heidegger sur les valeurs. *Laval théologique et philosophique*, 50(3), 629–636. <https://doi.org/10.7202/400876ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

□ note critique

DIALOGUE SUR UN DIALOGUE À PROPOS DU *DIALOGUE* D'ERNEST JOÓS AVEC HEIDEGGER SUR LES VALEURS¹

Laurent GIROUX

C'est un beau livre à lire, fort intéressant et audacieux. L'auteur y aborde Heidegger d'une façon inhabituelle. Il ne faut surtout pas y chercher une *exégèse* des textes heideggeriens. D'ailleurs, d'un strict point de vue exégétique ou herméneutique, il y a des ambivalences, des écarts, voire des déviations dont l'auteur n'est généralement pas dupe², mais que nous nous permettrons de souligner selon les exigences de l'exposé. En réalité, on *se sert* ici — habilement du reste — de Heidegger pour l'amener, bon gré mal gré, à la mise en place d'un certain « ordre » de valeur par le biais de cet horizon de signification qu'est le *monde* heideggerien. Sachant par ailleurs que Heidegger ne vise — ni plus ni moins — qu'à déployer la condition ontologique de possibilité de tout horizon de sens *en général*, c'est la lecture détaillée du livre de Joós qui nous dira s'il a outrepassé le maître, ce qu'on n'oserait de toute façon lui reprocher, Heidegger n'ayant pas procédé autrement dans la lecture de ses propres maîtres. Par contre, Joós nous accordera sûrement un dialogue avec lui comme il s'en est permis un avec Heidegger, dialogue qui nous fera peut-être comprendre le rapport exact qu'il entretient avec le texte heideggerien.

L'intention du livre se trouve clairement définie dans l'introduction :

[...] la mise à découvert ou élucidation d'une doctrine des valeurs immanente chez Heidegger, telle qu'elle est incorporée dans le concret comme résultat de l'anthropologie philosophique qui place le Dasein au centre entre l'être et l'étant [...]

Voir si la philosophie de Heidegger livrerait un enseignement qui pourrait être mis en œuvre comme mode de vie.

Et cela, peu importe, précise l'auteur, si Heidegger explicite ou non cette doctrine en termes éthiques. L'objectif est à la fois stimulant et légitime, bien que la manière de vouloir l'atteindre à tout prix puisse provoquer des réticences.

La suggestion première de Joós — s'en tiendra-t-il à cela ? — est qu'il n'y a pour Heidegger qu'une valeur, celle de l'existence appropriée (*eigentlich*) telle que Heidegger la propose dans *Être et Temps* et en laquelle toute action *valable* doit s'inscrire au sein d'un *pro-jet* global d'existence

1. Ernest Joós, *Dialogue with Heidegger on Values. Ethics for Times of Crisis*, « American University Studies », New York, Peter Lang, 1991.

2. Voir, par exemple, p. 116.

marquée intrinsèquement par la finitude et la mort. Autrement dit, il n'y a pas de valeurs reliées à une essence (ou idée) comme chez Platon ni, par conséquent, de théorie des valeurs, pas plus qu'une théorie de la connaissance qui culminerait en une définition de la vérité. La philosophie de Heidegger est un *chemin*, mais sur ce chemin on y rencontre tous les problèmes, laissés à l'état de questions, incluant ceux de la valeur et de la vérité. À l'origine et au terme de ce chemin, il y a comme présupposition le *ÊTRE*, sur lequel on ne peut à proprement parler rien *fonder*, dont on ne peut tirer aucune *conséquence*.

L'être est *transcendance*, cela va de soi ; mais Joós lui attribue également le caractère d'un *pouvoir* (*Vermögen*), interprétation à forte tonalité kantienne dont on ne peut savoir si Heidegger la sanctionnerait puisqu'il n'y a ici aucune référence³, mais dont on pressent qu'elle servira à l'auteur pour dégager ce qu'il a nommé ci-dessus une *doctrine immanente des valeurs*, car l'être comme *pouvoir transcendant* ne peut se déclorer que comme sens et valeur. L'association constante sens/valeur est propre à Joós et ne manque pas d'intérêt ; elle est maintenue à travers tout l'essai comme fondement de l'axiologie qu'il propose, sans pour autant entraîner la conviction quant à la légitimité de l'appui qu'il cherche chez Heidegger. Joós ne renonce pas en effet à récolter chez ce dernier, et cela en un sens encore à déterminer, quelque chose comme un « système » de valeurs. Il entend par système « un *ordre* quelconque ou liens internes » par opposition à une rationalité formelle.

Situé dans l'entre-deux entre *être* et *étant*, seul l'*être-là* (ou *existant*) humain a et donne sens⁴. Mais il s'est emprisonné dans les horizons de significations qu'il a lui-même déployés. Ramener l'être-là à son essentielle possibilité d'*être*, d'être *soi-même*, telle est la visée ultime de l'œuvre de Heidegger. Cette visée est sans aucun doute axiologique, même si Heidegger s'en défend, et elle est *historiale*. Elle s'attache non à l'essence abstraite de l'humain, mais à la destinée (*Geschick*) de son *être* dans le temps. Elle constitue l'objet d'une anthropologie philosophique qui, selon Joós, doit permettre de distinguer entre l'*utile* (choses) et le *valable* (être humain) (p. 6 et suiv.), distinction qui elle-même postule la célèbre *différence* être/étant. C'est en cela que se manifeste, selon Joós, la supériorité de la pensée heideggerienne sur la philosophie analytique et sur la déconstruction derridienne. En faisant un pas en arrière, un saut vers l'*être* par delà l'*étant*, Heidegger accomplit la *transcendance*. L'accomplissement de la transcendance chez Heidegger présuppose en effet une telle *différence*, qui évoque irrésistiblement Hegel et ne peut être franchie que par un bond, la « différence ontologique » entre être et étant, entre le *que* (c'est) et le *ce que* (c'est), duplication originaire du *être* qui paraît irréductible à l'unité d'une seule notion d'être. Cette différence est sous-jacente à celle de l'*ontique* de l'*ontologique* dans *Être et Temps* (p. 12-13). Par rapport aux modes dominants de connaissance, pareille perspective exige un saut qualitatif qui la rend presque inaccessible au lecteur courant, voire même à plus d'un philosophe.

La catégorie du sujet et de l'objet qui auparavant justifiait la *connaissance* [...] sera maintenant remplacée par un sujet qui devient une *subjectivité* capable *par elle-même* (*on its own*) de transformer la connaissance empirique en connaissance rationnelle sur une *échelle qualitative* [...] Cette capacité constituera un élément essentiel de la définition de l'homme (p. 13-14).

En sa capacité de transcendance, l'être humain est *Da-sein*. La transcendance est la constitution fondamentale du *Dasein*. Je m'étonne, toutefois, de l'identification du *da* avec l'élément sensible et du *sein* avec l'élément intelligible dans la connaissance (p. 23), que se permet ici l'auteur, comme pour signaler à sa façon la transcendance dans la facture même du mot *Dasein*. Une fois saisie la démarche d'ensemble, on s'explique mieux ce genre de transposition déroutante par la volonté

3. L'introduction du livre n'étant pas paginée, il nous est impossible à nous-même de préciser notre référence.

4. Cette affirmation est valide, mais elle appelle des nuances infinies si on veut la vérifier et l'interpréter soit dans *Être et Temps*, soit dans les œuvres de maturité, ou encore dans les derniers écrits.

d'établir chez Heidegger lui-même un lien entre l'unique valeur (intelligible) d'existence et la doctrine de la valuation chaque fois singulière des choses du monde (sensible). Mais le *Da* désigne le lieu du dévoilement possible de ce qui n'est ni sensible ni intelligible : la présence du *être* à la fois dans et par delà l'étant. Au #34 de *Être et Temps*, Heidegger identifie l'*être du là* et l'*ouverture de l'être-dans-le-monde*. La transcendance est double, explique Joós : vers soi-même et, du coup, vers le monde. Or, cette double transcendance implique une transgression (ou transvaluation) des valeurs reconnues (p. 21), puisque c'est l'ensemble de l'existence comme *être-au-monde* qui tout d'abord *vaut*, plutôt que chaque action individuelle. Il va sans dire que l'auteur a bien raison de souligner encore une fois cet aspect de ce qu'on ne peut sans ambiguïté nommer « éthique » heideggerienne.

Mais l'être est pour le *Dasein monde*, ce qui nous permet de rattraper un peu plus loin la trame pas toujours obvie de l'exposé (p. 26). En effet, dans la perspective de Joós, la compréhension préontologique que l'être-là a de lui-même et de son monde (sa compréhension d'être) est déjà une valuation. C'est cette valuation qui fonderait les choix existentiels et elle impliquerait la liberté : « La liberté est liberté pour le fondement », cite Joós depuis *De l'essence (ou étance) du fondement* (p. 27). Que la citation appuie ou non l'interprétation précédente, il faut admettre que celle-ci est séduisante. L'être-là n'est jamais neutre à l'égard de son monde, voire même axiologiquement neutre, d'où le sens de la *Befindlichkeit* (disposition d'être permanente de l'être-là) que Joós traduit de façon ambivalente par *affectivity*, tout en y voyant la racine existentielle de toute valuation, c'est-à-dire de la *compréhension* factuelle du monde. Comme, par ailleurs, chez Heidegger, le langage est l'articulation de la compréhensivité de l'être-dans-le-monde⁵, il serait porteur non seulement de significations, mais de valeurs. Ainsi exister (être-là-au-monde), c'est valuer ou évaluer⁶.

Il serait alors sensé de dire que le langage *évalue* le monde en prononçant les *sens* qu'il attribue aux divers phénomènes (p. 27).

Jusqu'à présent, il est possible de saisir comment l'auteur *fonctionne* dans sa lecture de Heidegger, compte tenu de ce qu'il a l'intention d'y trouver, même si ce fonctionnement suscite autant l'étonnement que la curiosité. Mais le lecteur sera de nouveau pris au dépourvu par la description fort peu heideggerienne du monde qui l'attend aux pages 54-55 :

Si nous disons que l'intuition est une manière de *voir*, nous appellerons *monde* quelque chose que nous rassemblons, que nous ramassons en un *portrait*. L'intuition prend une image du monde ou le monde devient *visible* à travers notre vue des entités qui nous entourent. Le monde aura ainsi des caractéristiques autant visibles qu'invisibles (j'entends invisibles pour notre vue corporelle).

Non seulement cette description n'est pas heideggerienne dans ses termes : le monde comme objet ou « effet » d'intuition, le monde comme « portrait », mais elle inverse le rapport entre *monde* et *choses* chez Heidegger. Selon ce dernier, l'être-là s'ouvre *en tant que* monde antérieurement à toute saisie d'étants intramondains, appelés ici entités. L'auteur le sait pourtant pertinemment. Le *Dasein* est « porteur de la signification du monde [...] Il faut donner au monde une ouverture, de sorte qu'il puisse apparaître *comme* monde » (p. 111). Mais cette affirmation pleinement heideggerienne a tout l'air de l'inquiéter : « Cela est-il possible sans les entités » (p. 112) ? Joós semble mal à son aise devant l'idée, qu'il trouve trop kantienne, d'un *comment* (*Wie*) préalable (*vorgangig*)

5. Voir # 34 de *Être et Temps*, non cité par l'auteur.

6. Préférant m'en tenir à l'interprétation de Heidegger que Joós instaure en rapport aux valeurs, je ne m'attarderai pas aux critiques inattendues de Nabert et de Ricœur que l'on trouve aux pages 41-51, dans le prolongement d'une discussion sur la formalisme kantien, ni à celle, vraiment pertinente, de Husserl aux pages 67-86. Ce qui est reproché, en gros, à ces philosophes, c'est d'être incapable de concevoir une éthique qui soit en mesure d'échapper à la subjectivité abstraite et universelle pour rejoindre un monde réel et non seulement présupposé ou postulé comme chez Husserl.

aux choses, « antérieur à ce qui est ». Or, Heidegger voudrait, me semble-t-il, qu'on en reste là, tandis qu'ici, on paraît vouloir à tout prix extraire un *logos* des étants eux-mêmes et en trouver la justification chez Heidegger. À la page 125 apparaît une solution mitoyenne : « Nous nous référons ici à un "système" ou "structure" qui, bien qu'antérieur au "système ontique", n'est *visible* qu'après que les parties du monde, c'est-à-dire les éléments ontiques sont déjà en place. » On notera, encore une fois, la présence de l'intuition dans le « visible ». Enfin, à la page 149, voici une dernière tentative de formulation qui se rapproche davantage de la position heideggerienne : « Pour que les entités puissent émerger dans la mondanisation du monde, les conditions de leur émergence doivent être satisfaites. La première est ce qu'on appellerait l'ordre ontologique lui-même comme horizon où les entités puissent émerger. » Ces hésitations dans la formulation du rapport monde/choses trahissent les difficultés énormes que l'auteur rencontre dans son dialogue avec Heidegger. Et pour cause. Le philosophe Heidegger, en dehors de ses égarements politiques, n'a jamais été pressé de nommer des valeurs concrètes. On connaît les trois célèbres obligations (*Bindungen*) du *Discours du rectorat* : à l'égard de la *communauté du peuple*, à l'égard de *l'honneur et du destin de la nation au milieu des autres peuples* et, enfin, à l'égard du *mandat intellectuel (ou spirituel) du peuple allemand*. Voilà bien des idéaux concrets auxquels correspondent trois *services (Dienste)* obligatoires : service du *travail*, service des *armes*, service du *savoir*. Mais ces valeurs, en tant que modes *imposés* de *l'appropriation* de soi — si tant est qu'une telle association ne soit pas tout simplement contradictoire — ne peuvent certes être fondées philosophiquement sur le rapport ontologique de l'être-là au monde. Une tout autre perspective, transpolitique et peut-être transhistorique, quasi cosmique, se fera jour dans les œuvres de maturité avec l'idée de *monde* comme *donation pure de sens (es gibt...)*, comme *vis-à-vis* des quatre pôles du *Quadruple (Geviert)* d'où naîtra le dialogue originaire.

Dans *Être et Temps*, cette donation s'effectue à travers l'ouverture essentielle de l'être-là *comme* monde. Mais le monde n'en est pas pour autant un rassemblement intuitif d'entités. Or, c'est justement l'inversion de la relation monde/choses qui permet à Joós d'introduire la valuation — toujours singulière — comme rapport premier au monde, et d'interpréter ensuite la *disposition compréhensive (verstehende Befindlichkeit)* comme s'adressant immédiatement à un étant ou à une situation (p. 61). Par ailleurs, il est difficile de concilier la définition que Joós donne du monde avec ses propres affirmations ultérieures :

La valuation doit être au sujet d'un monde. De plus, peu importe comment nous faisons, créons ou concevons le monde, il ne peut être un monde *privé*. Cet énoncé équivaut à dire qu'il n'y a pas de valeurs privées [...]. La valuation implique une obligation de chercher son fondement. Ce fondement à son tour pointe vers un ordre qui requiert l'existence d'un monde [...]. En effet, seul un monde *commun* protège contre l'*arbitraire* (p. 68-69).

Comment accorder l'existence préalablement requise d'un monde, comme fondement de toute valuation, avec sa définition comme regroupement intuitif d'entités, cela reste inexplicé et dépasse ma capacité de compréhension. Comment une communauté d'humains peut-elle en venir à se faire un « portrait » unique de monde à partir de la diversité des entités de ce monde pour rendre possible la valuation de ces mêmes entités ?

L'auteur relie ensuite l'analytique existentielle de Heidegger à la question centrale de l'anthropologie traditionnelle : qu'est-ce que l'homme (p. 87 et suiv.) ? C'est bien ainsi que la question est d'abord posée, c'est-à-dire en termes d'*essence*. Puis il fait remarquer (p. 89), que la reformulation de la question : qu'est-ce que l'homme ? en la question *qui est l'homme ?* est devenue, selon Heidegger, impérieuse pour la philosophie⁷. Cependant, Joós n'exploite pas cette « nuance » et réduit la question ainsi posée à l'exigence pour l'homme « de *prouver* qu'il est réellement *homme* » : « Man is the one

7. Voir à ce sujet le paragraphe # 25 de *Être et Temps*.

who has to bear witness of *what* he is [...] (l'italique est de nous). Man has to *prove* that he is really *man* » (p. 89) ; confondant par le fait même les deux questions, ce qui lui permet de réintroduire de façon un peu inattendue la problématique du langage (voir surtout à la page 91), — il faudrait plutôt dire de la parole (*speech*) — déjà effleurée au bas de la page 27. Il serait en effet impensable d'aborder Heidegger en contournant le sujet de la parole qui, dans *Être et Temps* comme dans l'œuvre de maturité, constitue le lieu ou le *milieu* de rencontre entre l'être-là et son monde, soit sous sa forme dérivée comme *discours déclaratif* dans la métaphysique, soit dans sa relation immédiate avec la *Dite* originaire dans le dire poétique. Néanmoins, quand il discute de la parole comme *caractéristique* distinctive de l'être humain, Heidegger se réfère à la définition traditionnelle. Car la perspective proprement heideggerienne est autre. Dans *Être et Temps*, l'être-là se distingue déjà ontiquement de tous les autres étants non pas en cela qu'il parle, mais parce qu'il est le seul parmi les étants à avoir à *être* son être, c'est-à-dire à exister. Or exister, c'est nécessairement être-dans-le-monde, et dès lors seulement y a-t-il articulation du monde comme complexe de signifiante, d'où émergent ensuite discours, parole et langue. La parole n'est pas la caractéristique fondamentale de l'être humain pour Heidegger et, moins que toute autre, celle qui s'est convertie en discours énonciatif et qui a servi justement à définir l'homme.

Par quel autre biais est-il possible d'introduire (si on ne peut l'en dégager) le phénomène de la valuation dans l'analytique existentielle du *Dasein* ? L'être-là concret, ayant à être son être en tant que sien, *se mesure* en quelque sorte, ou encore *s'évalue* à ses possibilités d'être, lesquelles délimitent factuellement son pouvoir-être, ce qui, comme le souligne Joós (p. 91), ne va pas sans faire intervenir implicitement l'idée de valeur, encore que Heidegger passe systématiquement cette dernière sous silence. La transcendance vers l'être et, du coup vers *son être* propre, impliquant le saut vers un horizon ou univers de signifiante — tel est le sens même d'être-au-monde —, l'auteur est justifié d'identifier être (comme monde) et sens ou signification : c'est l'identité grecque de l'être et du vrai qu'on y retrouve. Mais il veut attribuer au langage le rôle de *conférer* le sens et, selon la force et la profondeur de celui-ci, aussi la valeur. Libre à lui, mais, si l'on parle toujours de Heidegger, c'est alors la signifiante du monde qui fonde d'abord la possibilité du discours, ce dernier s'articulant en langage et *donnant lieu* à la parole. Autrement, on court le risque de ramener Heidegger à un niveau anthropologique qu'il cherche précisément à dépasser. L'idée d'un être-au-monde comme ouverture pure et spontanée, analogue à l'aperception transcendantale kantienne, et sans fondation dans une logique du devenir, comme chez Hegel, est un gros morceau à avaler. On se dispense mal d'un support préhumain, qu'il soit d'ordre historique, anthropologique, biologique ou encore physique. Joós, lui, suppose, et cela chez Heidegger lui-même, une *phusis*, du moins en potentialité, qui sous-tendrait le *monde* heideggerien. Cette nature en puissance demeurerait ouverte et laisserait toute place à un libre pro-jet de signifiante et, bien entendu, de valuation. L'auteur pressent les difficultés de sa position et tâche de s'expliquer : « Je n'ai pas contesté l'existence de l'être-là dans son monde, le fameux [...] être-dans-le-monde [...]. [Mais] *In-der-Welt-sein* a besoin d'un autre fondement ontologique que l'ontologie fondamentale » (p. 99). Il est clair, cependant, que l'on quitte ainsi le domaine de l'ontologie. Ce que l'être-là projette, ce n'est pas une constellation de sens sur fond de monde, lui-même supporté par une quelconque *phusis* en potentialité, mais l'horizon comme tel, et s'il déployait en toute liberté et appropriation cet horizon, la question de l'*obligation* morale au sein du monde ainsi ouvert deviendrait vaine. Mais, partout et toujours, sens et valeur sont imposés et non appropriés authentiquement. L'horizon prédéterminé enclôt au lieu d'ouvrir un espace de vie, et l'obligation devient alors la condition de son maintien.

La suggestion la plus originale — et sans doute aussi la plus risquée — de Joós en rapport avec Kant et dans la perspective d'une éthique heideggerienne possible, c'est l'hypothèse que l'*image* fournie dans le schématisme kantien par l'imagination productive se dédoublerait chez Heidegger en caractéristiques ontiques et ontologiques, les premières étant objet de science et les secondes

objet de philosophie et servant de fondement aux valeurs. C'est ce que l'auteur appelle la *troisième révolution copernicienne*. Ce qui ne manque pas de surprendre dans cette révolution, c'est que l'on puisse dégager d'une *image*, fût-elle le produit d'une faculté transcendante, des éléments d'ordre ontologique. Effectivement, l'ontologique (-existential) correspondant plutôt chez Heidegger au *catégoriel* kantien, même s'il est projeté en quelque sorte *derrière* les phénomènes du monde et non *sur* ces phénomènes comme chez Kant, on se demande comment il est possible de l'obtenir par scissiparité de l'image-schéma. Joós fait grand état de cette découverte et de la distinction, bien heideggerienne celle-là, de l'ontique et de l'ontologique (p. 121 et suiv.). C'est un fait qu'il n'y a rien à comprendre dans l'œuvre de Heidegger en dehors de cette distinction. Elle n'est cependant pas entièrement nouvelle. Elle fait partie du *recul* ou « pas en arrière » qui nous ramène, à travers Hegel et Kant, jusqu'à Platon, voire jusqu'à Parménide, Héraclite et Pythagore. Là où Heidegger innove, c'est en montrant — comme Joós l'explique clairement (p. 125) — que le niveau ontologique lui-même suscite une autre question, celle du *sens de être*. Cette question est liée à la façon dont le monde *s'effectue* ou *se donne* ou, tout simplement, en termes heideggeriens, *se mondantise* (*weltet*) — à condition d'y voir autre chose qu'un phénomène intuitif reliant les étants entre eux. Dans cette dynamique de monde, par delà le système organisé des étants, l'auteur découvre le royaume de la liberté qui devrait être en même temps le lieu du fondement de l'éthique. Pourtant, de façon constante, l'auteur situe le domaine de la valuation à l'*intérieur* du monde et à l'égard des étants singuliers. Heidegger aurait même transformé la problématique classique de *l'étant en tant qu'étant* en la question de l'être de l'étant particulier à l'intérieur du monde de l'être-là, nous ramenant ainsi au plan des valeurs (p. 138-139) !

Comment raccorder tous ces éléments disparates qu'on suppose ici implicites dans la philosophie heideggerienne ? Selon l'interprétation subtile de l'auteur, le monde se *mondantise*, c'est-à-dire prend sens en se déployant *à travers* les significations particulières des étants intramondains, ce qui est censé correspondre à la *valeur* particulière de chacun de ces étants (p. 140-141). Joós tient tellement à faire de la philosophie de Heidegger une philosophie des valeurs par le biais de la singularité des choses que cette tendance le porte même à *traduire* l'allemand en ce sens, quitte à dévier du texte. Ainsi, par exemple, à la page 150, *l'étant en tant qu'un tel* (*Seiendes als ein solches*) viserait l'étant singulier, ce qui est sans doute vrai, mais précisons : en tant qu'*étant*, et non en tant que *singulier* ; pas plus, du reste, que le *on hê on* d'Aristote, qui se trouve au point de départ de toute l'ontologie et auquel Heidegger se réfère constamment⁸, ne désigne *cet* individu.

Il y a trois modes d'*être* pour Heidegger, et c'est là l'un des traits les plus originaux de *Être et Temps* : l'*être-sous-la-main* (ustensilité), l'*être-là-devant* (objectalité) et l'*être-là* (existentialité). Les cas particuliers n'ont, à vrai dire, aucune place dans les exposés heideggeriens, sauf à titre d'exemples. Si la concrétude existentielle intéresse le philosophe, en ce qui concerne l'être humain, c'est uniquement dans la mesure où on peut y découvrir la possibilité de la transcendance vers l'être, le mode particulier de cette trans-gression étant justement inaliénable et laissé au choix et à la décision de chacun (*être-chaque-fois-mien*). C'est justement cela *avoir à être son être*. Joós avait donc raison

8. Autre interprétation tendancieuse : « Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts » (*Was ist Metaphysik ?*, p. 35). « Dans l'être de l'étant se produit la néantisation du rien ». Cet énoncé typiquement heideggerien veut évidemment signifier que l'être même de l'étant, de l'étant en général comme de tout étant singulier, est négation du rien. Cette négation est absolue, comme l'avait saisi Parménide, c'est-à-dire que le rien est tout simplement impensable par lui-même. Or Joós, soucieux de l'individualité des entités en fonction de sa problématique des valeurs, y voit ce qui suit : « La négation du rien se produit comme la négation de l'être (i.e. signification) d'une (je souligne) entité (p. 151). Sans chercher à savoir ce que cette interprétation peut bien vouloir dire, rappelons que le même appétit de singularité-valuation commande le commentaire sur Nietzsche qui commence à la page 153. Sans vouloir discuter la justesse de ce commentaire, on peut suggérer qu'il y a lieu d'être prudent quand on argumente sur la base des métaphores nietzschéennes. À quoi se réfèrent, par exemple, les images de l'œil, de la balance, du goût, de la voie ? »

de dire dans son introduction qu'il n'y a chez Heidegger qu'une valeur, celle de l'existence appropriée. D'où le caractère tendancieux de toute sa démarche vers un processus de valuation axé sur le particulier. D'ailleurs, il ne manque pas d'énoncer en termes non équivoques ce qui me paraît être la thèse défendue dans tout le livre, thèse qui, aussi défendable qu'elle puisse être, demeure une thèse joósienne, ce qui ne veut pas dire anti-heideggerienne : « Il n'y a pas de valeurs abstraites ; le bien et le mal ne deviennent visibles que dans le concret » (p. 156).

C'est ainsi que notre auteur peut réduire toute valuation au sens concret d'un rapport particulier et la moralité elle-même à la

[...] *quête* du sens de chaque chose et de toute rencontre avec le monde.

Donner sens et valeur sont une seule et même démarche. D'où l'apparition d'une formulation adaptée de l'impératif catégorique :

Examine les relations impliquées en de telles rencontres et sois conscient des implications de sens que nous attribuons aux choses (p. 163-164).

Ce nouvel impératif, Joós croit le trouver dans l'invitation suivante empruntée à *Aus der Erfahrung des Denkens (De l'expérience du penser)* : « Va et porte ton manque (référence à la valeur ?) et ton questionnement (référence au sens ?) le long de ton unique chemin », ultimement donc, selon l'interprétation donnée ici, dans la temporalité ou l'historialité propre de ton cheminement. Temporalité du *Dasein*, historialité de son destin collectif. L'historialité est à son tour définie comme « appropriation de sens », celui-ci ne pouvant du reste, pour Joós, qu'être singulier ; appropriation de sa propre destinée, car l'histoire d'un peuple est aussi « envoi » (*Geschick*). La question éthique par excellence devient dès lors celle-là même de l'appropriation formulée par Joós dans les termes suivants :

Comment avoir accès à la sagesse de l'histoire et comment la tourner à notre avantage en notre *présence historique* (p. 171) ?

Doit-on comprendre l'« accès à la sagesse de l'histoire » comme ayant valeur d'appropriation et « la tourner à notre avantage » comme la détermination particulière de sens ? Quoi qu'il en soit, jamais encore, à notre avis, l'auteur ne s'est si bien rapproché du problème éthique tel que compris dans l'œuvre de maturité du philosophe, mais c'est une position où l'éthique individuelle se confond de façon troublante avec celle d'un peuple. Or, l'auteur ni ne clarifie cette distinction entre vivre sa destinée d'être humain (p. 176) et assumer son destin collectif, ni ne montre la tendance d'un certain Heidegger à les faire coïncider. Ce peut être excusable du fait que Heidegger lui-même n'est pas entièrement conséquent en ce qui concerne l'extension du terme *Dasein* : rigoureusement inaliénable dans *Être et Temps* (« chaque-fois-mien », « individualisation radicale »), il s'élargit jusqu'à une dimension quasi cosmique à mesure que l'être même se déplace et acquiert une sorte d'autonomie ou de préséance par rapport à l'être humain qui se distingue en le comprenant. La non-résolution des deux niveaux d'être-là, l'ontogénétique et le phylogénétique, si l'on peut dire, demeure la pierre d'achoppement de toute interprétation de l'œuvre de Heidegger. Mais on pourrait en retenir la conclusion que toute action concrète, individuelle ou collective, se mesure, s'évalue d'après le degré d'appropriation de son être-là dans la temporalité. C'est ce que semble suggérer le dernier paragraphe du *Dialogue* précédant la conclusion (p. 186), où il est question de « l'appropriation du temps comme du nôtre » propre.

Vers la fin de son livre (p. 190), l'auteur reprend vigoureusement sa thèse centrale en empruntant, pour la résumer, les termes dans lesquels Heidegger définit le *comprendre existentiel* : « Il signifie être-projetant vers un pouvoir-être en vue duquel l'être-là chaque fois existe » (*Sein und Zeit*, p. 336),

donnant ainsi, poursuit Joós dans la ligne de sa réflexion, sens à chaque entité individuelle selon la mesure de cette possibilité projetée (p. 191).

BILAN DE CE DIALOGUE SUR UN DIALOGUE

Nous sommes en présence:

1. D'une doctrine heideggerienne de l'appropriation de *son* être, individuel ou collectif ou les deux réunis en un seul, comme sens authentique de l'existence dans le temps.
2. D'une thèse joósienne de la singularité de tout acte de valuation nécessairement dirigé vers les choses ou les actions particulières dans le monde.
3. D'une tentative parfois laborieuse pour fonder la thèse du second dans la doctrine du premier.

À proprement parler, la thèse de Joós pourrait se défendre par elle-même, et il est difficile de voir ce qu'elle gagne à vouloir s'appuyer sur une interprétation de Heidegger qui n'entraîne pas aisément la conviction ; il ne va pas de soi non plus que Heidegger y gagne quelque chose, encore que la lecture de ce dialogue étonnant ne manque pas d'amener le lecteur familier de Heidegger à vérifier et consolider sa propre compréhension du philosophe.