



## L'herméneutique comme pensée de l'être dans *Être et Temps*

Sophie-Jan Arrien

Volume 54, numéro 3, octobre 1998

De la libération. Philosophies et théologies de la libération

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401184ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401184ar>

[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

Arrien, S.-J. (1998). L'herméneutique comme pensée de l'être dans *Être et Temps*. *Laval théologique et philosophique*, 54(3), 543–564.  
<https://doi.org/10.7202/401184ar>

# L'HERMÉNEUTIQUE COMME PENSÉE DE L'ÊTRE DANS ÊTRE ET TEMPS

Sophie-Jan Arrien

Département de philosophie  
Université de Paris IV – Sorbonne

**RÉSUMÉ :** *Plutôt que d'opter pour la perspective historique — largement explorée déjà — qui consisterait à situer l'herméneutique ontologique de Heidegger dans l'histoire de la discipline, nous tâcherons dans cet article de différencier les divers niveaux (méthodologique, existentiel et structurel-fondationnel) sur lesquels se déploie l'herméneutique dans Être et Temps et de montrer à quel point l'emboîtement précis et rigoureux de ces niveaux appelle la nécessité de comprendre la pensée de l'être dans Être et Temps à partir de l'herméneutique et comme herméneutique.*

**ABSTRACT :** *Rather than choosing an historical perspective — widely explored already — which would consist in situating Heidegger's ontological hermeneutic within the evolution of that discipline, we will try in this paper to differentiate the various levels (methodological, existential and structural) through which the hermeneutic is developed in Being and Time and to show to what extent the precise and rigorous articulation of these levels requires an understanding of the thought of being in Being and Time, both from the point of view of hermeneutics and as hermeneutic.*

---

L'herméneutique, on le répète souvent, a définitivement pris pied dans l'ontologie avec Heidegger. Chacun sait que les concepts épistémologiques de l'herméneutique traditionnelle, ceux de compréhension et d'interprétation notamment, se trouvent dans *Être et Temps* « attirés » vers l'être, enracinés dans l'existence propre du *Dasein*<sup>1</sup>. Mais une autre question est de savoir en quelle mesure le problème on-

---

1. La question du « lieu » privilégié de l'herméneutique dans l'itinéraire de Heidegger peut se poser. Pour Gadamer (qui a pourtant fait fructifier mieux que personne l'herméneutique philosophique contenue en germe dans *Être et Temps*), la véritable originalité de Heidegger à ce sujet ne résiderait pas tant dans le texte de 1927 que dans les premiers cours de Fribourg, au début des années vingt. Cf. H.-G. GADAMER, « Heideggers "theologische" Jugendschrift », *Dilthey-Jahrbuch*, 6 (1989), p. 229. Sans chercher ici à relativiser l'importance de ces leçons, il nous semble toutefois légitime de rendre pleine justice à l'effort herméneutique déployé par Heidegger au sein même d'*Être et Temps*. Pour les textes d'avant *Être et Temps* sur l'herméneutique, on consultera les leçons de 1919-1923, publiées ces dernières années dans les tomes 56/57 à 63 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-, citée GA à l'avenir. Cf. aussi le *Natorp-Bericht* d'octobre 1922 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, *Dilthey-Jahrbuch*, 6 (1989), p. 235-269. Pour un survol de la présence herméneutique dans ces leçons, on consultera le livre de T. KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Ber-

tologique gravite lui-même autour de l'herméneutique. La chose ne va pas de soi. Car si l'on convient généralement que l'herméneutique représente davantage qu'un appendice à l'œuvre maîtresse d'*Être et Temps* et que sa portée n'est pas qu'accidentelle, une analyse rigoureuse de la structure argumentative — par laquelle l'herméneutique marque de son empreinte la question ontologique — fait à notre avis toujours partie des *desiderata*<sup>2</sup>. C'est à cette tâche que nous consacrerons ces quelques pages. Nous verrons que le projet ontologique d'*Être et Temps* se révèle ni plus ni moins que *circonscrit*, voire *configuré*, par l'injonction herméneutique formulée dès l'introduction<sup>3</sup>. Simultanément, il deviendra clair que les différents points d'ancrage de l'herméneutique, bien que répondant à une même logique, demeurent irréductibles les uns aux autres et révèlent les multiples couches de signification à travers lesquelles se déploie la question du sens de l'être.

À l'intérieur de ce cadre d'enquête, strictement immanent à l'œuvre, nous laisserons volontairement en suspens plusieurs questions déterminantes pour l'herméneutique *post-heideggerienne* et qu'annonce déjà *Être et Temps*, notamment ce qui a trait aux dimensions langagière, véritative et intersubjective de l'herméneutique (autant d'aspects qui formeront le noyau fondamental de l'herméneutique de Gadamer, du pragmatisme de Rorty et de la *Diskursethik* d'Apel et de Habermas). En revanche, nous débiterons par une brève analyse de l'idée heideggerienne de la compréhension de l'être et de la structure circulaire que cette idée inaugure et projette sur *Être et Temps*. Ces considérations permettront de saisir combien radicalement le problème de l'être se pose d'abord comme le problème d'une compréhension adéquate de l'être auquel l'herméneutique sera censée apporter une solution tant d'un point de vue proprement ontologique que méthodologique (I). Nous découvrirons ensuite les différents « niveaux » (méthodologique, existentiel et structurel-fondationnel) sur lesquels Heidegger déploie l'idée de l'herméneutique dans *Être et Temps* (II).

---

keley, Los Angeles, University of California Press, 1993. Pour une mise en valeur synthétique de la dimension herméneutique dans les premières leçons de Fribourg, cf. O. PÖGGELER, *La Pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'être*, trad. de l'allemand par M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1967 ; ainsi que, pour des références précises aux textes plus récemment publiés, l'introduction historique d'*Ontologie et Temporalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, de Jean GREISCH.

2. J. Greisch est peut-être celui dont la position se rapproche le plus de la nôtre. Si nous voulions reprendre sa « classification » d'ailleurs (cf. *Ontologie et Temporalité*, p. 109), il faudrait identifier notre interprétation de l'herméneutique dans *Être et Temps* à la position « maximaliste », qui voit en *Être et Temps*, contrairement à la position « minimaliste », un ouvrage de part en part herméneutique. J. Greisch, toutefois, qui affirme dans *Ontologie et Temporalité* (comme il l'affirmait déjà dans *Herméneutique et Grammatologie*, Paris, CNRS, 1977, p. 35) l'omniprésence de l'herméneutique dans *Être et Temps*, nous semble laisser sa « démonstration » inachevée. Jusque dans *Ontologie et Temporalité*, en effet, la thèse « maximaliste », bien que récurrente, n'est pas développée pour elle-même — ce que nous tenterons de réaliser —, mais de façon seulement ponctuelle dans le cadre d'un commentaire général d'*Être et Temps*.
3. Cf. M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, § 7 ; dorénavant, nous indiquerons les références à *Être et Temps* dans le texte en utilisant le sigle SZ. Tous les renvois seront basés sur la pagination de l'édition de Niemeyer (17<sup>e</sup> éd., Tübingen, 1993). Les citations correspondent à la traduction d'*Être et Temps* d'É. Martineau (Paris, Authentica, 1985).

## I. L'ÊTRE COMPRÉHENSIF

Relisons les passages initiaux d'*Être et Temps*. C'est en un premier temps la mise en lumière de la mécompréhension et des préjugés tenaces de la tradition à l'égard du problème de l'être qui incite paradoxalement Heidegger à miser sur la « compréhension » de l'être comme point de départ pour relancer la question (SZ §1). Ces préjugés<sup>4</sup>, en effet, s'ils obstruent d'une part l'enquête ontologique en présumant de l'universalité, de l'indéfinissabilité et de l'évidence de l'être, et donc, en dernière instance, de l'inutilité de poser la question de l'être, témoignent par ailleurs et avant tout de la compréhension vague que nous avons toujours de l'être et qui, comme telle, n'est pas à évacuer, mais à expliciter à partir d'une perspective plus originaire. Le regard que jette Heidegger sur le recouvrement traditionnel du questionnement ontologique lui donne, ne fût-ce encore que sous un mode « négatif » (puisqu'il s'agit ici d'une *mécompréhension* de l'être) le point d'ancrage de sa propre enquête : *le fait de la compréhension implicite et moyenne de l'être* (SZ 5). La faible lueur que celle-ci projette en permanence sur l'être révèle, il est vrai, l'obscurité profonde qui entoure le concept de l'être plutôt qu'elle ne l'éclaire. Et pourtant, loin d'être négligeable, cette (mé)compréhension première « annonce » l'être et mérite à ce titre un éclaircissement véritable que seul nous fournira le concept *élaboré* de l'être :

L'interprétation de la compréhension moyenne de l'être ne peut recevoir son fil conducteur que du concept élaboré de l'être. C'est à partir de la clarté du concept *et des modes de compréhension explicite qui lui appartiennent* qu'il faudra établir ce que vise la compréhension obscurcie — ou encore non éclairée — de l'être, et quels types d'obscurcissement, ou d'empêchement d'un éclairage explicite du sens de l'être sont possibles et nécessaires (SZ 6).

La recherche ontologique visant l'élaboration explicite de l'être aura donc une double tâche : 1) expliquer pourquoi la compréhension moyenne et spontanée de l'être, qui représente notre rapport le plus « brut » à l'être, s'entoure nécessairement d'une certaine obscurité et 2) montrer comment, à partir de cette obscurité, la question de l'être pouvait ou devait se heurter à des préjugés qui d'emblée l'ont entravée.

Mais comment éclaircir ce qu'il en est de la compréhension moyenne de l'être à partir du concept élaboré de l'être si ce dernier, comme Heidegger l'affirme, est lui-même fondé et ouvert par la compréhension non élaborée et obscurcie de l'être (« nous nous mouvons toujours déjà dans une compréhension de l'être. *C'est de celle-ci que prend naissance la question expresse du sens de l'être et la tendance vers son concept* ») ? Le cercle qui se manifeste ici entre compréhension première et

4. Il y a d'abord le préjugé ramenant l'être au concept le plus universel, duquel pourraient être « déduites » toutes les catégories réelles. Définition qui ne résout rien dans la mesure où l'universalité de l'être est aussi problématique que le concept qu'elle « définit ». Vient ensuite un préjugé qui, conséquence du précédent, suppose que l'être est indéfinissable : toute tentative en ce sens impliquerait une pétition de principe (puisque toute définition emploie la copule « est » et donc présuppose qu'on ait déjà défini et compris l'être : « l'être est... »). Il y a enfin le préjugé qui consiste à escamoter toute spéculation ontologique en tablant sur l'« évidence » de l'être que nous fournit la compréhension familière de l'être : « chacun comprend : "le ciel est bleu", "je suis joyeux", etc. » (SZ 4). Rien ne sert donc de s'interroger plus à fond : l'être est toujours déjà compris.

concept explicité de l'être est d'autant moins contournable qu'il se répète dès que l'élaboration formelle de la question de l'être reçoit son fil directeur concret : le *Dasein*. Celui-ci représente, parmi tous les étants, l'étant privilégié auquel il appartient en propre, comme mode d'être essentiel, de questionner et de s'ouvrir compréhensivement à l'être. À partir de cette compréhension (pré)ontologique de l'être qui caractérise ontiquement et ontologiquement le *Dasein* (SZ §4), il s'agira pour l'Analytique existentielle de mettre à jour et de rendre transparent en son être cet étant, ouvrant ainsi la voie d'une pleine élaboration de la question de l'être. Mais si Heidegger prétend, comme il le semble, déterminer *en son être* le *Dasein* afin de pouvoir ensuite poser la question du sens de l'être comme tel, n'est-ce pas là « présupposer » dans la question projetée ce que seule la réponse doit apporter ? L'ombre d'un cercle démonstratif ne s'abat-elle pas de nouveau sur le raisonnement de Heidegger ?

À cette accusation<sup>5</sup> Heidegger réplique de façon catégorique que quiconque le blâme ainsi « se met toujours formellement en position de supériorité sous l'angle de l'argumentation, mais renonce justement par là aux possibilités fécondes d'une compréhension positive qui va de l'avant ou plus exactement remonte à ses principes<sup>6</sup> ». Autrement dit, pour Heidegger, les objections formelles n'ont pas leur place dans le domaine de la recherche des principes. Au lieu de ménager un accès adéquat à la vérité et à la compréhension d'une chose, elles obstruent le chemin qui permet ne serait-ce que de pénétrer dans le champ de la recherche. Certes, l'être doit être en quelque sorte « présupposé » dans la détermination ontologique du *Dasein*, mais cela est vrai dans toute recherche ontologique, quelle qu'elle soit. Ce qui distingue, en fait, une telle « présupposition » d'une postulation de principe, c'est que la première incarne une prise préalable de perspective sur l'être, *jaillie de la compréhension moyenne de l'être* dans laquelle nous nous mouvons toujours déjà et qui caractérise de façon *constitutive* le *Dasein*. Nulle fondation déductive n'est envisagée dans le fait de tenir compte pour elle-même d'une telle prise de perspective. Ou encore, pour le dire avec les mots de Heidegger, « s'il ne peut y avoir en général de "cercle démonstratif" dans la problématique du sens de l'être, c'est parce que ce dont il y va avec la réponse à cette question n'est point une fondation déductive mais la mise en lumière libérante d'un fond » (SZ 8).

Mais l'absence de cercle démonstratif dans la problématique du sens de l'être est-elle véritablement établie par cette affirmation ? Oui, dans la mesure où Heidegger se réfère à notre compréhension moyenne de l'être comme à un *fait* qu'on ne peut évidemment pas réfuter logiquement. Mais dans la mesure où ce « fait » est ce qui permet la « mise en lumière libérante d'un fond », dans la mesure où ce « fait » fonde et

5. Ce n'est pas la première fois que Heidegger doit se défendre de pareil soupçon. Déjà en 1921-1922, dans sa recension du livre de Karl Jaspers (*Psychologie der Weltanschauungen*), alors qu'il se met en quête de la « saisie préalable » (*Vorgriff*) qui doit guider une investigation véritable sur la vie, il fait face à un possible reproche du même ordre. La double accusation de pétition de principe dont il est question ici vaut toutefois la peine qu'on s'y attarde. D'une part, comme nous le verrons, parce qu'elle semble constamment menacer Heidegger dans *Être et Temps*, mais également parce qu'elle exige d'entrée de jeu que soit précisé le statut fondamental de la compréhension moyenne de l'être (qui se trouve être en cause dans les deux cas de circularité).

6. M. HEIDEGGER, *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, GA 9, p. 8.

*commande* tant la situation ontique, que l'enjeu ontologique et, on le verra, l'aspect méthodologique de la démarche d'*Être et Temps*, et enfin, dans la mesure où Heidegger, grâce à ce « fait », libère non seulement le fondement sur lequel s'établira toute l'entreprise d'*Être et Temps* (SZ 15), mais aussi la condition de possibilité qu'il assigne à toutes les sciences positives, aux ontologies particulières (SZ 13) et à toute forme de comprendre en général (SZ 12), l'exigence d'une certaine justification théorique de ce « fait » qu'est la compréhension moyenne de l'être apparaît légitime. Or, l'éclaircissement de cette dernière, nous l'avons vu plus haut, ne nous sera donné qu'avec le concept élaboré de l'être. La circularité identifiée au seuil du questionnement de l'être par rapport à la compréhension moyenne que nous avons de l'être se répercute donc d'ores et déjà sur l'ensemble des considérations d'*Être et Temps*. Par là, une tâche implicite mais essentielle à la cohérence du propos de l'œuvre voit le jour : *Être et Temps*, sinon explicitement, du moins implicitement, à travers la cohérence globale de son élaboration, devra tenir compte et rendre compte de cette circularité — même non sophistiquée — sur laquelle il fut sciemment fondé. Voyons comment, pour Heidegger, l'herméneutique devient l'instigatrice et la garante, d'un point de vue ontologique, de la paradoxale rigueur méthodologique d'une telle dynamique.

## II. L'HERMÉNEUTIQUE DANS *ÊTRE ET TEMPS*

### 1. La résistance du *Dasein* et l'herméneutique

Le but de l'Analytique est de procéder à une explicitation compréhensive (*verstehendes Auslegen*) des structures ontologiques fondamentales du *Dasein*. Mais comment cela se fera-t-il ? Comment, tout d'abord, se présentent à nous ces structures ? De même qu'en raison de son être-préontologique le *Dasein* se révèle rapidement comme l'étant à interroger en priorité, on pourrait croire qu'il se dévoilera tout aussi aisément en son être. Cela n'est pas. Car si d'un point de vue ontique le *Dasein* est l'étant qui nous est « le plus proche » — et c'est un euphémisme, puisque, à vrai dire, il s'agit de l'étant que nous *sommes* nous-mêmes —, il nous est, d'un point de vue proprement ontologique, *le plus lointain* (SZ, 15, 311). Cet éloignement ontologique est dû à ce que « le *Dasein* a [...], conformément au mode d'être qui lui appartient, la tendance à comprendre son être propre à partir de l'étant par rapport auquel il se rapporte essentiellement de façon constante et immédiate — à partir du monde » (SZ 36).

Le *Dasein* ne se comprend pas de prime abord comme l'étant spécifiquement ouvert à l'être, mais comme une chose parmi les autres choses, un étant simplement posé dans le monde au milieu des autres étants. L'occultation qui caractérise la marche spontanée du *Dasein* vers lui-même correspond à une « contamination » de son auto-compréhension par sa compréhension du monde. Au lieu de saisir son être à partir de ce qui le constitue en propre, c'est-à-dire l'existence, il l'appréhende à partir des étants qu'il n'est pas lui-même et qui, eux, n'*existent* pas. « L'interférence » qu'opère la compréhension du monde sur l'auto-compréhension du *Dasein* explique donc, de façon simplement indicative pour le moment, que sans être « préontologiquement

étranger à lui-même », le *Dasein* s'avère « ontologiquement au plus loin » (SZ 15). De prime abord et le plus souvent, le *Dasein*, soumis à ce facteur d'éloignement ontologique, existe selon le mode d'être de l'*inauthenticité*.

Mais que cela signifie-t-il concrètement pour la mise en marche de l'Analytique ? Principalement deux choses : 1) de la même façon que la question de l'être a indiqué le choix du *Dasein* comme l'étant à interroger, l'Analytique ne doit pas prendre son élan d'un point de départ extérieur et arbitraire, mais plutôt de ce qu'elle met elle-même en question, à savoir l'existence du *Dasein*. Or, puisque de prime abord et le plus souvent l'exister du *Dasein* se déploie dans l'*inauthenticité*, c'est celle-ci qui devra constituer l'horizon initial de l'Analytique. 2) La saisie *inauthenticité* de l'existence étant l'expression concrète de l'éloignement ontologique qui caractérise l'auto-compréhension du *Dasein*, l'Analytique (qui veut découvrir le *Dasein* en son être le plus propre) aura pour tâche de remonter à contre-courant cette saisie quotidienne et moyenne qu'a de son être le *Dasein* *inauthenticité* pour en dégager, à travers les existentiels, les possibilités ontologiques originaires et fondatrices.

C'est ainsi que la « découverte » des existentiels par l'Analytique correspondra en fait à un travail d'interprétation et d'explicitation de la quotidienneté moyenne du *Dasein*. Les existentiels comme « catégories d'analyse de l'existence » verront le jour grâce à une interprétation s'orientant du dérivé vers l'originaire, de l'*inauthenticité* vers l'*authenticité*. Par ailleurs, puisque l'interprétation ou explicitation existentielle de l'existence constitue elle-même un mode d'exister du *Dasein*, on pourrait encore parler ici d'*auto-explicitation* de l'existence. C'est ce travail d'explicitation ou d'*auto-explicitation* que Heidegger qualifiait déjà avant *Être et Temps* d'*herméneutique* ou, plus précisément, de *phénoménologie-herméneutique*<sup>7</sup>. Dans *Être et Temps*, Heidegger récupère sur un plan expressément ontologique l'analyse de la *résistance* (résistance forcément à l'œuvre face au travail d'auto-interprétation de l'existence) pour expliquer la nécessité d'une saisie *herméneutique de l'être* (SZ §7) au niveau *méthodologique*.

## 2. Le logos herméneutique

C'est au paragraphe 7 que la notion d'*herméneutique* est explicitée, pour la première et dernière fois dans *Être et Temps*, en une demi-page à peine. C'est bien court, comme plusieurs l'ont déjà fait remarquer<sup>8</sup>, pour comprendre le rôle essentiel que Heidegger y assigne à l'*herméneutique*, soit celui d'initiatrice et de point de départ, voire d'assise et de fondement, de la philosophie comprise comme une « ontologie phénoménologique universelle ». Quoi qu'il en soit, une demi-page aussi chargée mérite qu'on s'y arrête à commencer par sa célèbre finale qui fournit un bon point de départ à la discussion :

7. Cf. en particulier, *Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, p. 14 et suiv.

8. Cf. entre autres, J. GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée »), 1993, p. XXV ; et J.-F. COURTINE, « Phénoménologie et/ou ontologie herméneutiques », dans *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 152.

Ontologie et phénoménologie ne sont pas deux disciplines distinctes juxtaposées à d'autres disciplines philosophiques. Les deux titres caractérisent la philosophie elle-même quant à son objet et son mode de traitement. La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de *l'existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique, là où il *jaillit* (*entspringt*) et là où il *re-jaillit* (*zurückschlägt*) (SZ 38)<sup>9</sup>.

« La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle... » — personne n'a jamais contesté que pour Heidegger le questionner philosophique doit reconnaître la primauté de la question de l'être et que pour devenir véritablement fondamentale, la philosophie doit s'afficher comme ontologie. Mais sur l'idée d'une ontologie *phénoménologique* et ses implications théoriques, les positions sont plus partagées. On peut tout d'abord y entendre une simple précision d'ordre méthodologique : « Ontologie et phénoménologie [...] caractérisent la philosophie elle-même quant à son objet et son mode de traitement » (SZ 38) ; l'ontologie nous indique l'objet de la philosophie, c'est-à-dire l'être, et la phénoménologie son mode de traitement, c'est-à-dire la méthode de la recherche. Autrement dit, la phénoménologie serait subordonnée à l'ontologie comme un moyen en vue d'une fin. Mais pour Heidegger, la méthode n'est jamais une simple affaire de technique ou de détail, elle touche déjà au cœur du problème en cause. Être assuré d'une méthode adéquate à notre recherche implique au préalable que nous puissions voir la pertinence profonde de cette méthode en regard de l'objet vers lequel elle nous met en chemin et doit nous donner accès. La phénoménologie ne peut être simplement l'*outil* méthodologique de l'ontologie : elle doit rendre compte de son appartenance originaire à la problématique ou s'effacer. Qu'en est-il donc ?

Comme on sait, Heidegger amorce son analyse du préconcept de la phénoménologie en rappelant l'étymologie du terme : *phainomena* et *logos* (du verbe *legein*)<sup>10</sup>. Traditionnellement, on assimile le *logos* aux concepts de « science », de « raison » ou de « discours ». Mais, selon le philosophe, *legein* signifie plus originairement « faire voir à partir de soi-même ». Quant au terme *phainomena* pris dans son acception la plus originaire, celle qui définira par conséquent le phénomène authentiquement « phénoménologique », Heidegger le définit comme « ce-qui-se-montre-en-soi-même ». Le sens premier de « phénoménologie » serait donc de « faire voir à partir

9. Cette phrase cruciale d'*Être et Temps* a fait couler bien de l'encre ces dernières années. Que ce soit pour discuter du rôle de l'herméneutique dans *Être et Temps* (Cf. J. GREISCH, *Ontologie et Temporalité*) ou encore du rapport qu'elle établit entre phénoménologie et ontologie (Cf. J.-F. COURTINE, « Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit* », dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 81-106 ; et « La cause de la phénoménologie », dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 161-185 ; J.-L. MARION, « L'étant et le phénomène », dans *Phénoménologie et Métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 159-210) ou encore du lien que celles-ci entretiennent avec l'herméneutique (J.-F. COURTINE, « Phénoménologie et/ou ontologie herméneutiques » ; J. GREISCH, *Ontologie et Temporalité*), ces quelques lignes posées au seuil de l'Analytique existentielle — et en conclusion d'*Être et Temps* (p. 436) — invitent à la discussion et ne laissent, semble-t-il, aucun lecteur de Heidegger indifférent. Pour notre part, sans prétendre rendre compte d'un aussi vaste débat, nous tâcherons simplement de mettre en relief les implications pour l'herméneutique que révèle cette phrase.

10. Cette analyse célèbre du terme phénoménologie se retrouve pour l'essentiel au §9 (p. 110-121 en particulier) des *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20.

de soi-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de soi-même » (SZ 34). En ce sens, Heidegger découvre dans l'idée même d'une « phénoménologie » une injonction formelle : la phénoméno-logie doit certes « faire voir » un phénomène, mais pas n'importe comment. Elle doit le faire voir *tel qu'il se montre à partir de lui-même*. Elle aura à caractériser ses objets selon le « comment » de leur apparaître (plutôt qu'en leur *quid*), elle aura à libérer le mode d'accès au phénomène et à déterminer celui-ci en légitimant cette détermination à même le phénomène.

La phénoménologie veut mettre en lumière les phénomènes dans le « comment » de leur monstration. Reste à savoir de *quoi* on parle au juste. Qu'est-ce donc que la phénoménologie aura à « faire voir à partir de lui-même » ? Qu'est-ce donc qui devra, dans la recherche, se montrer en lui-même tel qu'il se montre à partir de lui-même ? Logiquement, si elle espère avoir un impact quelconque, ce dont aura à s'occuper en priorité la phénoménologie ne sera pas ce qui est déjà manifeste mais, au contraire, « ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est en retrait, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent » (SZ 35). Or, ce qui se montre le plus souvent, ce à quoi nous avons affaire de prime abord, c'est l'étant. Mais ce qui fonde l'étant et la compréhension même que nous en avons, ce qui lui donne sens, bien que toujours susceptible de tomber dans l'oubli parce que dissimulé par l'étant lui-même, c'est l'être. L'être, voilà pour Heidegger ce qui mérite de façon insigne de devenir *le* phénomène de la phénoménologie : « le concept phénoménologique de phénomène désigne, au titre de ce qui se montre, l'être de l'étant, son sens, ses modifications et dérivés » (SZ 36).

Ainsi, si la phénoménologie est désignée comme méthode de la recherche fondamentale-ontologique, c'est parce qu'elle forme avec l'ontologie une seule et même recherche<sup>11</sup>, à savoir une recherche tournée vers le sens de l'être à travers ses diverses manifestations. Mieux encore, si l'on accepte que « le phénomène au sens phénoménologique [soit] toujours seulement ce qui constitue l'être » (SZ 37) et que la phénoménologie, d'après sa définition, représente le seul mode d'accès au phénomène trouvant sa légitimation à même le phénomène, alors il faut admettre que « l'ontologie n'est possible *que* comme phénoménologie » (SZ 35). Ainsi s'éclaire la première partie de la citation qui a introduit notre analyse : « ontologie et phénoménologie ne sont pas deux disciplines distinctes juxtaposées à d'autres disciplines philosophiques. Les deux titres caractérisent la philosophie elle-même quant à son objet et son mode de traitement. »

La définition très formelle de la phénoménologie qui permet d'identifier l'être comme *le* phénomène de la phénoménologie exige encore d'être complétée par la détermination plus précise du *logos* — désormais commun — de la phénoménologie

---

11. Cette thèse heideggerienne a été remise en cause, entre autres, par J.-L. MARION, *Réduction et Donation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 90-104. Marion accepte que la phénoménologie puisse et doive devenir phénoménologie de l'invisible mais il récusé qu'il faille pour ce faire l'identifier à l'ontologie.

et/ou de l'ontologie qu'aura concrètement à mettre en œuvre l'Analytique. La particularité du se-montrer de l'être est qu'il se montre constamment, en raison de son essence même, sous le mode négatif du recouvrement (*Verdeckung*) ou plus précisément de la dissimulation (*Verstellung*)<sup>12</sup>. C'est ainsi que, conformément à sa phénoménalité propre, il se montre à partir de lui-même ; là où Husserl concluait « à la nécessité d'une réduction drastique à la présence absolument donnée pour la conscience<sup>13</sup> », Heidegger élève l'être-recouvert (*Verdecktheit*) au titre de « concept complémentaire (*Gegenbegriff*) du "phénomène" » (SZ 36). Quel sera donc le caractère du *logos* qui saura dévoiler l'être tout en respectant cette « phénoménalité de la dissimulation » ?

À la phénoménologie doit correspondre un *logos* qui fasse voir l'être tel qu'il se montre à partir de lui-même. Or, l'être se montre toujours à travers l'étant par lequel il est simultanément recouvert. D'une part, le *logos* recherché devra donc interroger un étant en vue de son être : le *Dasein*. Mais comme de prime abord, conformément au caractère du phénomène en question, cet être reste voilé et dissimulé, ce *logos* aura d'autre part un caractère proprement prospectif et explicatif, c'est-à-dire : herméneutique. *L'herméneutique*, voilà le *logos* de l'ontologie phénoménologique qui devra, dans la perspective d'une saisie du sens de l'être en général, *faire voir l'être tel qu'il se montre à travers l'étant-Dasein et à partir de l'être-dissimulé de celui-ci*, c'est-à-dire à partir de son existence qui, le plus souvent voilée ontologiquement, affiche le caractère d'être de l'inauthenticité. Seule l'herméneutique, si l'on entend ce terme en son sens originel « d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation » (SZ 37), *correspond à l'injonction méthodique de la phénoménologie*. Parce que le phénomène de la phénoménologie (ou de l'ontologie) est inapparent, parce qu'il faut tirer l'être hors de l'obscurité qui le recouvre toujours déjà, il faut passer de la « simple » description à un travail d'interprétation. Comme le disait Heidegger dans un cours de 1925, la description a essentiellement « le caractère de l'interprétation, car ce qui est visé dans la description est accessible par un type spécifique d'expliquer (*Auslegen*)<sup>14</sup> ».

L'herméneutique semble donc cela qui se trouve en mesure d'incarner concrètement et en toute légitimité le *logos* de la phénoménologie comprise comme ontologie. J. Greisch va jusqu'à parler, fort justement à notre avis, d'une transformation de l'ontologie en *onto-herméneutique*<sup>15</sup>. L'être, dont la dissimulation propre exigeait un regard phénoménologique précis, apte à le décrire en lui-même et à partir de lui-même malgré son être-recouvert, rencontre en l'herméneutique ce regard. Celle-ci, en tant qu'explicitation des manières d'être du *Dasein*, permettra le passage à travers les « recouvrements régnants » jusqu'à ce que son être soit phénoménologiquement mis

12. Cf. SZ 36 ainsi que GA 20, p. 119, où Heidegger développe en détail la même problématique.

13. J.-L. MARION, *Réduction et Donation*, p. 91. Pour la position de Husserl, voir les *Logische Untersuchungen*, t. 2, La Haye, Martinus Nijhoff, 1984, §11 et 14.

14. « [...] die Deskription [hat] den Charakter der Interpretation [...], weil das, was Thema der Beschreibung ist, zugänglich wird in einer spezifischen Art des Auslegens » (M. HEIDEGGER, GA 20, p. 190).

15. Cf. J. GREISCH, *Ontologie et Temporalité*, p. 64.

en lumière en vue de l'interprétation du sens de l'être en général. Ce sera par elle que seront ainsi « annoncés à la compréhension d'être qui appartient au *Dasein* lui-même le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être » (SZ 37). L'herméneutique, par ailleurs, même si on l'a jusqu'ici présentée de façon formelle, ne doit pas être confondue avec une méthode au sens cartésien du terme. Elle n'acquiert pas son sens à travers une exposition formelle des étapes à franchir. Non, c'est seulement par son effectuation (dans l'Analytique) qu'elle devrait se préciser : « c'est la recherche même qui nous montrera que le sens méthodique de la description phénoménologique est l'explicitation » (SZ 37). Autrement dit, la méthode phénoménologique de la recherche, en tant qu'herméneutique, ne pourra être déterminée concrètement qu'avec le déploiement de l'Analytique existentielle<sup>16</sup>. C'est ce que nous aurons bientôt à vérifier.

Mais d'abord, que conclure de cette exposition préliminaire et formelle du concept d'herméneutique ? La phénoménologie semblait tout d'abord l'élément-clé de ce paragraphe méthodologique. Heidegger accepte le principe de légitimation à même les choses édicté par Husserl, il le prend à son compte : la description des phénomènes devra être fixée à partir de leur caractère d'être le plus propre. Mais le phénomène propre à la phénoménologie, l'être, s'affirme dans la dissimulation. C'est ici, pour décrire ce qui de prime abord ne se montre pas, l'inapparent, qu'apparaît la nécessité première d'une herméneutique. La description phénoménologique en cause, conformément au se-montrer propre à l'être, aura le caractère de l'herméneutique ; son succès dépendra du succès de l'explicitation de l'existence, de l'étant *Dasein* en ses manières d'être les plus propres. Mais l'ontologie, pouvant et devant être identifiée par son objet et par le mode de traitement de celui-ci à la phénoménologie, l'herméneutique s'annonce simultanément comme la condition de possibilité de la phénoménologie et de l'ontologie dans leur unité nouvelle. Ainsi s'éclaire la seconde partie de la citation-clé qui a amorcé notre analyse : « La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique, là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit* » (SZ 38). L'herméneutique est le moment initial, le point de départ obligé de la philosophie comprise comme ontologie phénoménologique. D'abord présentée comme la méthode du découvrément phénoménologique de l'être, l'herméneutique devient ici bien plus qu'une méthode. Car en elle et par elle sont fixés le lieu et le mode mêmes de la philosophie : l'existence d'où *jaillit* (*entspringt*) le philosophe comme mise en lumière explicite de l'être à partir du *Dasein* et d'où il *rejaillira* (*zurückschlägt*) comme interprétation du sens de l'être<sup>17</sup>.

16. Cette façon de procéder nous entraîne — encore une fois — dans une curieuse dynamique circulaire (qui vaut tant pour les concepts d'existence, d'ontologie et de phénoménologie que pour celui d'herméneutique) dont Heidegger devra rendre compte tôt ou tard. Cf. à ce sujet les analyses de C.-F. GETHMANN, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, Bouvier Verlag, 1974, p. 114 et suiv., ainsi que p. 253 et suiv.

17. Bien sûr, il serait plus juste ici de parler au conditionnel du rejaillissement de la philosophie sur l'existence. Car si le jaillissement initial de la philosophie se déploie herméneutiquement à partir de l'existence,

### 3. L'enracinement existentiel de l'herméneutique dans le cercle du comprendre

Nous avons vu que la compréhension — propre au *Dasein* — préontologique de l'être représentait la plus fondamentale et la plus nécessaire des « prémisses » du projet ontologique heideggerien. Puis, l'herméneutique comprise comme explicitation nous est apparue comme la voie privilégiée que suivrait l'Analytique vers le dévoilement fondamental-ontologique du sens de l'être. La compréhension tout comme l'explicitation se sont donc trouvées d'emblée investies d'insignes et indissociables fonctions. Mais d'où tirent-elles en dernière instance leur légitimité ? Car, à vrai dire, aucun des éléments dont nous disposons jusqu'ici ne nous assure de la solidité des fondations d'*Être et Temps*. Notre compréhension de l'être ? Heidegger l'a posée comme un fait (SZ 5) sans nous en préciser la nature exacte. L'herméneutique ? Il nous l'a proposée à titre d'indication formelle de la méthode. Il faut maintenant justifier ces fondations abstraites — voire dogmatiques — de l'Analytique existentielle, et c'est sous cet angle que nous aborderons la question du cercle du comprendre et de l'explicitation (cf. SZ §31<sup>18</sup>, 32 et 33).

Heidegger, on le sait, définit la compréhension (SZ §31) comme un existentiel du *Dasein*, comme un mode pré-théorique, implicite, de notre rapport au monde qu'on pourrait identifier avec Bultmann à une sorte de « précompréhension<sup>19</sup> » qui représente une détermination constitutive de l'exister humain, qui révèle une dimension ontologique du *Dasein*, un mode d'être propre à l'être-là. La conception traditionnelle du comprendre comme mode de l'intellection ou de l'explication propre à notre faculté cognitive ne constitue, pour Heidegger, qu'un mode dérivé du comprendre originaire. Ce comprendre s'articule d'abord autour de la définition du *Dasein* comme être-au-monde (Cf. SZ §13, 15, et 18). À l'encontre de la tradition, Heidegger ne présente pas le rapport entre l'homme et les étants qui l'entourent par le prisme d'une relation sujet-objet. L'étant n'est pas à proprement parler un objet que le *Dasein*, sujet, observerait. C'est plutôt par le truchement de ses préoccupations que les étants et les autres *Dasein* le concernent. Dire que le monde est toujours déjà compris par le *Dasein* revient à dire que le *Dasein* lui-même est déjà toujours ouvert au monde<sup>20</sup>,

---

jusqu'au terme d'*Être et Temps*, il apparaît que le re-jaillissement annoncé n'en restera qu'à l'état de promesse (puisque l'interprétation du sens de l'être prévue n'a jamais été publiée) et ce, même si la promesse est réitérée à la toute fin de l'œuvre, alors que Heidegger reprend mot pour mot la phrase qui nous occupe (SZ 436).

18. Ce paragraphe, qui, dans *Être et Temps*, forme avec les §29 à 34 une unité analytique, sera évoqué ici, pour plus de clarté et « d'efficacité », en regard des seuls §32 et 33 qui forment par ailleurs le noyau du propos herméneutique de Heidegger.
19. Cf. R. BULTMANN, « Das Problem der Hermeneutik », dans *Glauben und Verstehen*, t. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952, p. 227.
20. À vrai dire, l'ouverture du *Dasein* (le *Là* du *Dasein*) n'est pas seulement constituée par l'existentiel de la compréhension, mais, tout aussi originairement, par celui de l'affection (*Befindlichkeit*) que nous n'aurons pas à élaborer dans le cadre de notre « démonstration ». Notons seulement que le *Dasein* dans le monde est toujours déjà affecté ou intonné. Il ne rencontre jamais l'étant de façon neutre. Au contraire, parce qu'il est toujours déjà jeté dans une certaine tonalité qui permet et détermine son ouverture au monde, le *Dasein* qui rencontre l'étant est toujours déjà conditionné affectivement. Le monde ainsi ouvert originairement au *Da-*

mieux encore, qu'il a toujours déjà ouvert un monde comme complexe de renvois et de significativité dans lequel il se situe lui-même. Dans la compréhension originaires, par le biais de sa préoccupation face aux étants à portée de la main (*zuhanden*) et de sa sollicitude par rapport à ceux qui lui coexistent, le *Dasein* se rencontre lui-même comme pouvoir-être ouvrant. Il s'ouvre à son être et non pas à des objets séparés de lui. Et ce n'est qu'à partir de cette ouverture originelle que devient possible, selon Heidegger, la compréhension comme mode cognitif renvoyant à une relation sujet-objet. Ce mode est considéré comme étant dérivé parce qu'il suppose une rupture entre le *Dasein* et un « monde objectif ». La compréhension originaires ou précompréhension incarne une façon d'être-au-monde du *Da-sein*, il s'agit d'un existentiel constitutif de son « Là » (*Da*). La compréhension au sens dérivé n'est qu'une manière de s'orienter sur le fond de cette compréhension première du *Dasein*.

Mais il ne suffit pas de distinguer un comprendre originaires d'un comprendre théorique dérivé pour que devienne visible la structure existentielle du comprendre en général. Celle-ci, en effet, implique toujours déjà, à l'intérieur même du projet compréhensif qui détermine le *Dasein* comme pouvoir-être, une certaine élaboration *concrète* de ce projet par et pour le *Dasein*. Or, *cette élaboration originaires n'est rien d'autre que l'expression existentielle de l'explicitation, du travail herméneutique*. La saisie, le plus souvent inauthentique, de l'existence fonctionne elle-même comme la *première élaboration ou explicitation concrète* de la précompréhension existentielle de l'être-au-monde. Pour le dire avec J.-F. Courtine : « C'est le *Vorverstehen* lui-même et en tant que tel, la pré-compréhension envisagée dans son effectuation, comme *Vollzugsform*, qui est *Auslegung*, en un sens radical, explicitation toujours déjà à l'œuvre dès lors que la vie se rapporte à elle-même<sup>21</sup>. »

Nous voici donc renvoyés à la relation qui unit explicitation et compréhension<sup>22</sup>, relation dont les pôles circonscrivent le cercle du comprendre ou encore, comme le baptisera Gadamer en 1959<sup>23</sup>, le « cercle herméneutique ». L'explicitation ou interprétation (*Auslegung*) a été traditionnellement perçue comme ce qui précède et doit

---

*sein* et par le *Dasein* consiste en une totalité de tourmures participant à la significativité (*Bedeutsamkeit*) particulière qui structure ontologiquement l'être-au-monde du *Dasein* dans la compréhension.

21. J.-F. COURTINE, « Phénoménologie et/ou ontologie herméneutiques », p. 161.
22. D'autres « versions » des analyses de Heidegger sur le comprendre et l'explicitation peuvent être trouvées dans GA 20, §28, en particulier p. 359 et suiv., et dans *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, p. 143-153.
23. Cf. H.-G. GADAMER, « Vom Zirkel des Verstehens » (1959), dans *Gesammelte Werke*, 2, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1968. On retrouve les idées principales de ce texte dans la deuxième partie de *Vérité et Méthode*. Comme l'indique Gadamer, la réalité du cercle herméneutique a toujours été une partie constituante de tout travail interprétatif, que l'interprète en ait été conscient ou non. Mais c'est avec Schleiermacher que la notion comme telle de « cercle herméneutique » fut explicitement introduite pour définir la relation insaisissable entre le tout et les parties d'une œuvre mais que l'interprète devait constamment garder à l'esprit pour être en mesure de rendre justice à cette œuvre et à son auteur. Avec Dilthey, le cercle herméneutique est plutôt associé à un problème épistémologique lié à notre propre situation dans l'histoire ; la détermination historique de l'homme empêche les « sciences de l'esprit » (*Geisteswissenschaften*) d'accéder à un savoir objectif qui surmonterait tout relativisme historique. En appliquant la notion de cercle herméneutique au propos de Heidegger, Gadamer trouve donc une place à celui-ci dans « l'histoire classique » de l'herméneutique, s'appuyant ensuite sur les possibilités ontologiques du propos heideggerien pour rediriger lui-même, par sa propre théorie herméneutique, cette histoire vers de nouveaux horizons.

permettre la compréhension. Elle vient avant le comprendre comme le moyen en vue d'une fin. Mais Heidegger présente la compréhension comme un phénomène originaire qui définit le *Dasein* lui-même. Il n'est donc plus possible de le considérer comme le simple résultat d'un processus d'explicitation. Celle-ci, bien au contraire, représente, d'un point de vue existentiel, le processus par lequel le *Dasein* s'approprie véritablement ce qu'il a, au préalable, *déjà compris*. Dans l'explicitation, autrement dit, « le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais lui-même. L'explicitation se fonde existentiellement dans le comprendre, celui-ci ne naît pas de celle-là » (SZ 148). L'explicitation, si elle porte toujours sur ce qui est déjà compris, ne vise pas « la prise de connaissance du compris, mais l'élaboration des possibilités projetées dans le comprendre » (SZ 148).

Mais sous quelle forme, plus concrètement, ce travail d'élaboration investit-il la compréhension première de l'être-au-monde ? L'explicitation explicite ce qui est toujours déjà compris *comme ceci* ou *comme cela*. « Le "comme" constitue la structure de l'expressivité de ce qui est compris ; il constitue l'explicitation » (SZ 149). Dès que de l'étant est ouvert pour le *Dasein*, il l'est « comme » ceci ou « comme » cela : le livre que le *Dasein* saisit n'est pas un tas de feuilles : il l'a déjà explicité, bien que non thématiquement, « comme » un outil de travail, d'information ou de divertissement. À l'explicitation s'offre donc « ce qui est ouvert dans le comprendre, ce qui est toujours déjà accessible de telle manière qu'en lui son "comme quoi" puisse être expressément dégagé » (SZ 149).

Heidegger qualifie d'« herméneutique » la structure de ce « comme » (SZ 158), car il régit notre rapport premier au monde sur le mode de la préoccupation, de l'avoir-à-faire besogneux, en interprétant (ou en explicitant) selon un mode pré-théorique et pré-langagier notre comprendre originaire de l'étant. Ce « comme herméneutique », Heidegger l'oppose au « comme apophantique » (ou propositionnel) à l'œuvre dans le langage (*Sprache*) et, plus précisément, dans l'énoncé<sup>24</sup> qu'il considère, dans sa triple fonction de mise en évidence (*Aufzeigung*), de prédication et de communication (*Mitteilung*), comme un mode d'accomplissement second ou dérivé (*abkünftig*) de l'explicitation (SZ 154 et suiv.) Pour l'Analytique, l'énoncé représente en quelque sorte un cas particulier de l'explicitation. S'il ne saurait prétendre au statut fondamental-ontologique du « comme » herméneutique dont il tend plutôt à niveler les possibilités originaires, l'énoncé partagera par ailleurs la structure fondamentale de toute explicitation, à savoir la structure de la pré-acquisition (*Vorhabe*), de la pré-vision (*Vorsicht*), et de l'anticipation (*Vorgriff*)<sup>25</sup>. Qu'est-ce à dire ?

24. Il ne faut pas confondre l'énoncé (*Aussage*) dont il est question ici et le parler (*Rede*) dont Heidegger traitera au §34 comme un existentiel qui détermine co-originaires le comprendre et l'explicitation, et qui exprime l'articulation la plus originaire de la compréhensivité (*Verständlichkeit*). L'énoncé, pour sa part, dans son acception logique traditionnelle, qui en fait le lieu de la vérité sous la forme réductrice (ontologiquement et existentiellement) de « S est P », transforme et « nivelle le "comme" originaire de l'explicitation circonspécté en "comme" de la détermination d'être-sous-la-main » (SZ 158). C'est cette fonction logique réductrice par rapport à l'explicitation existentielle qui lui vaut le titre de « dérivé ». Titre qui exprime donc plus la méfiance de Heidegger envers la logique et l'ontologie traditionnelles et son désir d'en libérer l'énoncé qu'un essai en vue de discréditer ce dernier.

25. Sur la structure de préalable de l'énoncé, cf. SZ 157.

La pré-vision, la pré-acquisition et l'anti-cipation représentent des moments constitutifs de toute explicitation à commencer par celle qui émerge dans le « comme » herméneutique. Celui-ci, on l'a dit, est toujours déjà à l'œuvre dans l'exister compréhensif et projetant du *Dasein*. Mais d'où surgit-il exactement ? D'où vient que le *Dasein* n'arrive jamais devant l'étant comme devant un pur sous-la-main (*Vorhandenes*) indifférent et objectivable ? C'est que, dans et par la compréhension non expresse qui caractérise l'existence circon-specte et soucieuse du *Dasein*, celui-ci est toujours déjà *situé*. Il se meut toujours déjà, grâce à cet ouvrir compréhensif, dans la pré-acquisition d'une totalité de tournure (*Bewandtnisganzheit*) déjà comprise de façon non thématique. C'est dans cette pré-acquisition que se fonde existentiellement l'explicitation. Toutefois, le travail d'appropriation qu'accomplit l'explicitation sur l'ouvrir projetant exige plus qu'une simple pré-acquisition. Il faut encore qu'une pré-vision « fixe ce par rapport à quoi le compris doit être explicité » (SZ 123). Autrement dit, l'explicitation se fera dans tel ou tel sens, selon telle ou telle perspective. Celle-ci, déterminée ou pas, consciente ou non, dirige dans une direction particulière le dévoilement explicitatif de l'étant. La pré-vision sera ainsi ce « qui "prépare" à une explicitabilité déterminée ce qui a été pré-acquis » (SZ 150). Enfin, l'explicitation s'exprime comme explicitation par le biais d'une conceptualité déterminée. Que celle-ci appartienne en propre à l'étant en cause ou encore qu'elle contraigne cet étant à des concepts qui lui sont totalement étrangers, « l'explicitation s'est à chaque fois décidée, définitivement ou avec réserve, pour une conceptualité déterminée ; elle se fonde dans une anticipation » (SZ 150).

C'est ainsi que l'explicitation apparaît comme un travail *sur* et *à partir* d'un déjà-compris, d'un certain pré-donné, comme un travail herméneutiquement situé, c'est-à-dire toujours déjà fondé sur un certain « présupposé ». L'ensemble de ces moments que l'explicitation compréhensive articule, voilà ce qui dégage le *sens* de l'étant compris : « *le sens est le vers-quoi, tel que structuré par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation, du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose* » (SZ 151)<sup>26</sup>.

Mais la relation entre le comprendre et l'expliciter que nous venons de décrire n'a pas seulement dévoilé la structure formelle et porteuse de sens de ce que Heidegger appellera plus loin dans *Être et Temps* (au §45, nous y reviendrons) la « situation herméneutique » de l'explicitation. Elle a avant tout révélé combien la solidarité entre compréhension et explicitation est indéfectible, générant l'émergence d'une dynamique circulaire au cœur de l'Analytique existentielle que nous caractériserons comme cercle du comprendre ou cercle herméneutique. Or, du fait même de cette solidarité,

26. Parce qu'il surgit originellement du mouvement compréhensif-explicatif qui caractérise l'ouverture au monde du *Dasein*, le sens apparaît ici comme constitutif de notre facticité. Il n'est pas détaché de tout ce qui est devenir, historique, factice, comme le veut une longue tradition allant de Platon à la philosophie analytique qui fixe le sens dans l'a-temporalité des Idées ou des énoncés. Pour Heidegger, comme l'exprime clairement O. Pöggeler, « le "sens" n'est pas un monde à soi, qui devrait être saisi comme reposant statiquement en soi ; le sens est au contraire le caractère le plus fondamentalement propre à la vie facticielle et doit, selon sa structure, être saisi à partir de la vie. Celle-ci est, dans sa facticité, un complexe de signification » (O. PÖGgeler, *La Pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'être*, p. 35).

du fait que le cercle herméneutique implique que « toute explicitation qui doit contribuer à de la compréhension doit avoir déjà compris ce qui est à expliciter » (SZ 152), nous pourrions, d'un point de vue logique, avoir derechef l'impression qu'il s'agit d'un *circulus vitiosus* ou encore, dans une perspective méthodologique, d'un procédé d'une efficacité limitée, voire nulle.

L'occultation de la nature du cercle herméneutique dans ces deux cas est claire. Celui-ci, en effet, ne peut être véritablement compris et mis en lumière que dans une perspective ontologique. Il importe donc de se rappeler d'une part, que la compréhension originaire étant le fait même d'exister pour le *Dasein*, celui-ci ne peut se dispenser d'entrer dans ce cercle où il se situe d'ailleurs toujours déjà. D'autre part, comme l'explicitation n'est pas « rien » mais qu'elle renvoie le *Dasein* à sa compréhension originaire pour l'éclairer, le cercle n'est pas vicieux, mais va toujours s'élargissant. Il ne s'agit pas cependant de considérer l'explicitation comme un « plus » par rapport à un « moins » que serait la compréhension. Le *Dasein* n'entend pas se débarrasser, grâce à l'explicitation, de la compréhension originaire en vue d'un comprendre objectif, mais désire éclairer ce comprendre primaire. Quant à la mouvance circulaire de ce travail herméneutique, il n'y a pas à vouloir l'éviter ni à l'éprouver comme une imperfection inévitable (SZ 153), dans la mesure où on ne saurait, ici, tenter d'ajuster le comprendre et l'explicitation « à un idéal de connaissance qui n'est lui-même qu'une forme déchue de comprendre » (SZ 153). L'essentiel est plutôt de bien comprendre ce qui se joue dans le cercle herméneutique en tant qu'il est « l'expression de la *structure existentielle de préalable* du *Dasein* lui-même » (SZ 153).

Le cercle du comprendre ainsi réhabilité, Heidegger nous offre une formule éloquente qui résume l'enjeu de sa démarche herméneutique : « ce qui est décisif, ce n'est pas de sortir du cercle, c'est de s'y engager convenablement ». Que veut dire ce « convenablement » ? Il n'indique pas que l'on doive se résigner naïvement à une situation donnée, à la subir comme une fatalité. Il signifie avant tout qu'il faut s'engager dans le cercle herméneutique en étant conscient de sa structure fondamentale, qu'il faut reconnaître que l'explicitation a pour tâche « première, constante et ultime » (SZ 153) d'élaborer toujours le comprendre dans lequel le *Dasein* s'ouvre à ses possibilités. Loin de mettre en évidence un simple état de fait inévitable, voire méthodologiquement regrettable, le cercle herméneutique se présente comme une tâche où le *Dasein*, étant privilégié, engage pleinement son être. Par ailleurs, dans la perspective plus restreinte d'*Être et Temps*, la *valeur existentielle du cercle herméneutique confirme et justifie, d'un point de vue ontologique, le choix jusqu'ici formel de l'explicitation ou de l'herméneutique comme logos de l'entreprise* : bien plus qu'une méthode, le travail herméneutique en vue du dévoilement de l'être correspond à un mode d'être fondamental du *Dasein* lui-même qui toujours déjà est jeté dans son comprendre explicatif. Reste à vérifier si *dans les faits*, c'est-à-dire dans son développement même, l'Analytique existentielle demeure fidèle à ce *logos* qui sous-tend l'ontologie fondamentale tant d'un point de vue méthodologique qu'existential.

#### 4. L'herméneutique comme pensée de l'être

L'herméneutique ontologique, qui doit mener de la compréhension préontologique de l'être à son concept explicité (§7), ne peut être qu'un cas particulier de la relation circulaire existentielle que Heidegger inscrit entre le comprendre et l'expliciter et que développe l'Analytique du *Dasein* (§31-33). Celle-ci concerne le *Dasein* dans son existence quotidienne et besogneuse, qu'il s'intéresse ou non à la question de l'être en tant qu'être. Mais puisqu'une telle relation décrit la structure de *tout* comprendre quel qu'il soit, elle devrait aussi être en mesure de rendre compte des présupposés ou, comme le dira Heidegger, de la « situation herméneutique » de la recherche ontologique fondamentale elle-même. Or, quelle instance sera apte à vérifier concrètement la conformité d'une telle recherche aux structures originaires du comprendre-explicitatif sinon l'herméneutique ontologique de l'Analytique, c'est-à-dire l'enquête ontologique fondamentale elle-même ? En effet, puisque l'herméneutique ontologique se pose comme recherche *fondamentale*, il lui revient en propre d'assurer la transparence de son propre fondement et de sa structure dynamique originaire. Loin d'être insignifiante, cette capacité à « s'auto-saisir » ou à « s'auto-fonder » se veut une garantie du caractère fondamental de l'Analytique et de la démarche herméneutique qui l'incarne. Heidegger rendra particulièrement clair cet aspect de la recherche au §45, qui entame la seconde partie de l'Analytique, et au §63. Mais pour mieux saisir ce qui en retourne de ces paragraphes, jetons un regard sur les résultats de l'Analytique au terme de sa première « manche » (§1-44).

L'Analytique de la quotidienneté du *Dasein* s'achève sur la détermination de l'être du *Dasein* comme *souci*<sup>27</sup>. Il ne s'agit pas pour nous d'entrer ici dans les analyses complexes que Heidegger propose du *souci* en tant qu'il forme l'être du *Dasein* ; mais plutôt d'indiquer comment cette définition de l'être du *Dasein* pointe vers une ressaisie herméneutique des présupposés qui sous-tendent l'Analytique existentielle. En réalité, ce premier « résultat » de l'Analytique ne vient que confirmer plus concrètement, c'est-à-dire existentiellement, la définition initiale du *Dasein* donnée dans l'Introduction de l'œuvre, à savoir que le *Dasein* est l'étant pour lequel « *il y va en son être de cet être même* ». Si l'être du *Dasein* est le *souci*, c'est que le *Dasein* n'est ni une masse inerte ni un pur *ego*, mais plutôt l'étant qui est essentiellement un pouvoir-être, une ouverture projetante au et dans le monde. Le *souci* ne vient donc pas s'ajouter au fait d'être-dans-le-monde, comme si le *Dasein*, face au monde, devait constamment se soucier de lui-même et du monde. Non, pour Heidegger, le *souci* ne fait qu'exprimer plus précisément *ce que c'est* que l'être-au-monde.

À la différence de la tentative de fondement de la phénoménologie husserlienne<sup>28</sup>, qui reste incapable, aux yeux de Heidegger, de saisir *phénoménologiquement* sa pro-

27. Voir en particulier les §39-44 d'*Être et Temps*.

28. Cf. entre autres, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (La Haye, Martinus Nijhoff, 1984) §33, où Husserl décrète la conscience pure ou *ego* transcendantal comme le fondement absolu et ultime du phénomène. De façon générale, Husserl, pour asseoir sa phénoménologie sur une base philosophiquement sûre, est amené à reconduire principiellement la tâche d'élucidation phénoménologique de l'intentionnalité à un *ego* transcendantal. Pour lui donc, l'intentionnalité *présuppose* un

pre assise transcendantale et qui *présuppose* l'intentionnalité de la conscience sans se comprendre *elle-même* intégralement et expressément dans le flux de l'intentionnalité, le « souci » heideggerien cherche à définir l'existence factice du *Dasein* et à asséoir toute tentative d'explicitation (théorique ou non) dans l'existence elle-même. Autrement dit, l'herméneutique, en tant qu'elle constitue précisément une tentative d'explicitation, devra pouvoir s'interpréter comme une des expressions du *souci* du *Dasein*. Or, justement, qu'est-ce que la démarche herméneutique dans le cadre de l'ontologie fondamentale sinon une confirmation du fait que le *Dasein* est l'étant pour lequel « il y va de son être en son être » ? Si fondamentale qu'elle soit, l'herméneutique n'est en définitive qu'une des diverses façons, pour le *Dasein*, d'y aller « de son être en son être », de se soucier de lui-même. Contrairement, donc, à la fondation husserlienne de l'intentionnalité et de la méthode phénoménologique dans un *ego* transcendantal posé « non phénoménologiquement »<sup>29</sup>, Heidegger réussit à fonder l'herméneutique dans l'être du *Dasein*, le souci, dont elle peut rendre compte — et elle seule peut le faire — par un travail lui-même herméneutique. Mais une fois cette première exigence d'« auto-fondation » remplie, il en reste une autre : l'herméneutique ou plutôt l'Analytique en tant qu'herméneutique du *Dasein* doit encore prouver en quoi, concrètement, *elle seule* rend véritablement compte de l'être du *Dasein* de la façon *la plus originaire*, c'est-à-dire de la façon *la plus conforme* au se-montrer de l'être du *Dasein*. Ce qui explique que Heidegger, immédiatement après avoir défini l'être du *Dasein* comme souci, tente au §45 d'assurer un maximum de transparence à sa propre recherche. Reste à déterminer en quoi l'importance de la dimension herméneutique dans *Être et Temps* se trouvera par là confirmée définitivement.

La recherche ontologique d'*Être et Temps*, nous l'avons vu dès le début de notre analyse, constitue un mode possible d'explicitation, expressément saisi comme herméneutique. Comme l'a mis en relief la description du cercle herméneutique, une explicitation est toujours l'élaboration appropriante d'une compréhension pré-donnée dans la pré-acquisition, la pré-vision, et l'anti-cipation. Le tout de ces « présuppositions », dans le cas d'une recherche donnée, c'est ce que Heidegger appelle la *situation herméneutique* de la recherche (SZ 232). Or, c'est la clarification et la confirmation suffisante de cette situation herméneutique qui permet de statuer sur l'originarité suffisante de la recherche. Les « pré-supposés » qui commandent cette dernière ne

---

fondement absolu. Cette présupposition n'a plus lieu d'être dès lors que le *Dasein* est intentionnalité, est souci. Son être ne se trouve pas dans un fondement transcendantal ou une conscience absolue mais dans la radicalité même de son projet jeté.

29. Pour Heidegger, Husserl a ici échoué dans la démarche la plus radicalement phénoménologique, celle qui consiste à poser un regard phénoménologique sur ce qui fonde le phénomène lui-même. À ses yeux, légitimer à titre de fondement absolu la conscience pure, dont l'être insondable échappe tout à fait au regard, au « comment ? » phénoménologique, c'est trahir la cause phénoménologique, ce n'est là rien moins qu'un acte de foi métaphysique qui occulte les possibilités les plus radicales de la phénoménologie. « L'élaboration de la conscience pure comme champ thématique de la phénoménologie, écrit-il en 1925, n'est pas acquis phénoménologiquement par le retour aux choses mêmes, mais par le retour à l'idée traditionnelle de la philosophie » (GA 20, 147). Dans le même cours, aux §12 et 13 en particulier, Heidegger montrera combien ce « faux-fondement » de la phénoménologie a provoqué le « ratage » (*Versäumnis*) par la phénoménologie husserlienne des véritables questions fondatrices soit la question de l'être de l'intentionnel, celle du sens de l'être lui-même et celle de l'être de l'homme.

doivent pas rester dissimulés, mais venir en lumière et être justifiés dans leur rôle fondateur. Si donc l'originarité de la situation herméneutique propre à l'Analytique doit attester de l'originarité de cette dernière, c'est dire que la différenciation conceptuelle formulée par Heidegger dans son analyse du cercle herméneutique trouve ici une application concrète au cœur de la recherche. À la manière d'un principe régulateur, la situation herméneutique de la recherche suggère la direction que cette recherche doit emprunter en vue de son parachèvement. Voyons donc plus précisément ce qu'il en est du rôle de la conceptualité herméneutique dans la dynamique concrète d'*Être et Temps*.

Heidegger, au §45, prenant pour critère de réussite l'originarité de la situation herméneutique conquise, dresse le bilan de la première tranche de l'Analytique fondamentale du *Dasein*. Lors de cette première évaluation, Heidegger délimite la situation herméneutique de l'Analytique par trois structures fondamentales : le souci, le pouvoir-être compréhensif (ou l'existence) et le « devancement de soi » (qu'implique, par exemple, l'idée de pro-jet). Ces trois structures correspondent, respectivement, aux trois moments de toute compréhension tels que définis au §32, à savoir la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation. Ces trois structures sont indissociables : le souci (pré-acquisition) fonde le pouvoir-être compréhensif (pré-vision) et le devancement de soi (anti-cipation). Reste à savoir si « la multiplicité structurelle contenue dans le phénomène du souci livre la totalité la plus originelle de l'être du *Dasein* factice[.] Est-ce que la recherche antérieure a en général réussi à prendre en vue le *Dasein* comme totalité ? » (SZ 230).

L'Analytique, jusqu'au §45, s'est penchée sur le *Dasein* tel qu'il se montre à partir de lui-même, c'est-à-dire à partir de sa quotidienneté moyenne et donc de son existence inauthentique, à partir de son être-recouvert, dissimulé ; elle a effectué de là une herméneutique ou une interprétation existentielle de l'existence inauthentique en vue de dégager de ce recouvrement les structures d'être fondamentales de l'être-au-monde du *Dasein*. Ce faisant, la mise en lumière phénoménale du souci comme être du *Dasein* s'est faite conformément à la « chose même », conformément au *Dasein* tel qu'il se montre en lui-même et à partir de lui-même. Mais est-ce suffisant ? L'anti-cipation (le devancement de soi), la pré-vision (le pouvoir-être compréhensif) qui a guidé la recherche et la pré-acquisition (le souci) qui l'a circonscrite concèdent-elles une originarité véritable à la démarche ? L'Analytique, en d'autres mots, comme coup d'envoi de l'ontologie fondamentale, a-t-elle atteint son terme, permettant ainsi de passer à l'interprétation du sens de l'être comme tel ? Justement non.

Le *Dasein*, comme l'étant qui existe, est pouvoir-être compréhensif. Toute la question est de savoir si l'Analytique de la quotidienneté rend justice à ce pouvoir-être. Si, dans la quotidienneté, le pouvoir-être s'affirme comme étant inauthentique, c'est parce que le *Dasein* est aussi un pouvoir-être authentique. Or, « l'interprétation antérieure, l'Analytique jusqu'ici, prenant son point de départ dans la quotidienneté médiocre, s'en est tenue à l'analyse de l'exister indifférent ou inauthentique » (SZ 232). Autrement dit, si la situation herméneutique dégagée ne permet pas à l'Analytique existentielle de prétendre à une originarité suffisante, c'est d'abord parce qu'elle n'a pas su prendre en compte concrètement et existentiellement le pouvoir-être

authentique compris dans l'idée d'existence : « tant que la structure existentielle du pouvoir-être authentique n'est pas reprise dans l'idée d'existence, la pré-vision guidant une interprétation *existentielle* manque encore et toujours d'originarité » (SZ 233). Qui plus est, la quotidienneté dans laquelle s'est ancrée l'Analytique, non seulement ne permet pas de déterminer la structure existentielle de l'authenticité dans la pré-vision, mais elle n'apporte aucune assurance que l'être du *Dasein*, défini comme souci dans la pré-acquisition, détermine le *Dasein* dans sa *totalité* possible. Le *Dasein* comme pouvoir-être, en effet, implique aussi le *pouvoir-n'être-pas*. En d'autres mots, si le *Dasein* existe comme pouvoir-être, il faut forcément qu'à chaque fois, en pouvant-être, il « *ne soit pas encore quelque chose* » (SZ 233). Il paraît donc *essentiellement* répugner à « sa saisie possible comme étant total » (SZ 233). Or, si le souci comme pré-acquisition n'englobe pas la totalité du *Dasein* et si le pouvoir-être compréhensif de l'existence ne permet pas comme pré-vision de rendre compte de l'authenticité du *Dasein*, il apparaît clairement que l'Analytique est loin d'avoir atteint son terme : tant qu'elle restera en deçà de la détermination d'être du *Dasein* et, partant, ne sera pas en possession d'une situation herméneutique suffisamment originaire, elle ne saura être en mesure de fonder originairement l'interprétation du sens de l'être.

L'examen de la situation herméneutique de la recherche pointe donc vers la nécessité de dépasser le cap de la quotidienneté moyenne, sous peine de s'y échouer, et de faire voile vers les rives de l'authenticité et de la totalité du *Dasein*. Est-ce dire que le chemin parcouru jusque-là par l'Analytique est un long égarement ? Loin de là. Avant tout parce que, même insuffisant, le travail explicitatif qui a mené vers le souci comme être du *Dasein* inauthentique et non total a ainsi permis « d'atteindre une détermination concrète de l'existentialité de l'existence » (SZ 232-233). Et ce n'est pas rien. Bien plutôt, ce n'est que sur la base du dévoilement de cette situation herméneutique « temporaire », que la démarche existentielle pourra être *reprise* et complétée en vue de l'être véritablement originaire du *Dasein* considéré dans son authenticité et dans sa totalité. Cette tâche de parachèvement sera celle de la seconde partie d'*Être et Temps*. C'est alors que dans l'affection de l'angoisse, le *Dasein*, s'ouvrant à son être-pour-la-mort comme à sa possibilité la plus propre, rencontrera son être-possible authentique et total. C'est alors aussi que sera élucidée la « temporalisation » originaire du *Dasein* à travers l'être-pour-la-mort et que, par cette mise en lumière, l'Analytique trouvera le fil directeur de sa répétition originaire. Car ce n'est que lorsque « les structures ontologiques du *Dasein* antérieurement conquises [...] seront] rétrospectivement libérées quant à leur sens temporel » (SZ 234), que l'Analytique aura conquis la situation herméneutique propre à l'interprétation la plus fondamentale du sens de l'être en général.

Cette libération temporelle des existentiels, voilà en quoi consistera la démarche d'*Être et Temps* jusqu'au paragraphe 63 (la situation herméneutique conquise pour une interprétation du sens de l'être en général et le caractère méthodique de l'Analytique en général) où la recherche accédera à la situation herméneutique qui lui revient originairement :

Avec la résolution devançante, le *Dasein* a été rendu visible phénoménalement quant à son authenticité possible et sa totalité possible. La situation herméneutique où nous nous trouvions auparavant, et qui demeurait insuffisante pour l'explicitation du sens d'être du souci a obtenu maintenant l'originarité requise. Le *Dasein* est désormais porté originairement, c'est-à-dire en son pouvoir-être-tout authentique, à la pré-acquisition ; la prévision directrice, l'idée d'existence, a reçu de la clarification du pouvoir-être le plus propre sa détermination ; avec la structure d'être concrètement élaborée du *Dasein*, sa spécificité ontologique par rapport à tout étant sous-la-main est devenue si nette que l'anticipation de l'existentialité du *Dasein* possède une articulation suffisante pour guider avec sûreté l'élaboration conceptuelle des existentiels (SZ 310-311).

Ce survol des résultats de l'Analytique existentielle, à défaut d'être exhaustif, aura au moins permis d'illustrer notre hypothèse de lecture à savoir que l'entreprise ontologique d'*Être et Temps* se meut concrètement et dynamiquement au sein de la conceptualité herméneutique mise en place par Heidegger aux §31-33. Car que se passe-t-il exactement avec la progression ou, plus précisément, avec la *reprise* de l'enquête existentielle qui mène l'Analytique d'une première situation herméneutique à une autre plus originaire ? L'explicitation caractéristique de l'Analytique prend conscience de son (pré)comprendre et se re-situe sciemment par rapport à lui en vue d'un comprendre et d'une explicitation toujours plus originaire. Ce faisant, Heidegger non seulement se sert dynamiquement des concepts (de pré-acquisition, de pré- vision et d'anticipation) mis en place avec l'analyse du cercle herméneutique en tant que témoins de l'originarité ou de la non-originarité de l'Analytique, mais il démontre concrètement par là la spécificité ontologique-fondamentale de l'Analytique par rapport aux autres types d'explicitation. Celles-ci (y compris les explicitations scientifiques) se meuvent et s'articulent toutes, plus ou moins consciemment, on l'a vu, au sein d'une structure circulaire. Mais ce qui arrive avec l'Analytique existentielle, conformément à sa prétention ontologique-fondamentale, c'est qu'elle se trouve *sciemment conforme à la structure existentielle du cercle herméneutique, c'est-à-dire à la relation ontologique-herméneutique qui unit comprendre et explicitation originairement, en tant que mode d'être du Dasein.*

Cette prise en charge existentielle du cercle du comprendre à même la structure d'*Être et Temps*, alors que se déploie l'importance dynamique du concept de situation herméneutique, est significative. Jumelée à l'indication méthodologique du §7 qui décrivait formellement le cours de la recherche comme herméneutique, elle suffirait éventuellement à illustrer la présence de l'herméneutique au cœur de l'ontologie d'*Être et Temps*. Pourtant, s'arrêter ici équivaldrait à laisser incomplète notre démonstration qui cherche à confirmer la prégnance de la relation circulaire-herméneutique dans l'œuvre et la contrainte structurelle fondamentale qu'elle lui impose. Car pour être véritablement contraignante, la présence du cercle herméneutique doit être en mesure non seulement de rendre compte de la structure formelle qui dirige *Être et Temps*, mais encore de l'idée concrète qui fonde son projet ontologique : *l'idée d'existence* qui, pour essentielle qu'elle soit, n'a pas encore été concrètement légitimée dans son rôle d'indication formelle de la recherche. Mais où donc peut intervenir le cercle herméneutique dans ce processus de légitimation ?

Nous l'avons dit : tout le projet d'une ontologie fondamentale d'*Être et Temps* se base sur le *fait* de la compréhension moyenne et vague que le *Dasein* a toujours déjà de l'être. Même sans disposer de concepts ontologiques adéquats, le *Dasein* se comprend toujours déjà comme être-au-monde et comprend toujours l'étant en quelque façon, qu'il vienne à son encounter sous le mode d'être de l'outil à-portée-de-la-main (*Zuhandensein*) ou de l'étant subsistant sous-la-main (*Vorhandensein*) (SZ 313). C'est au fil de cette compréhension que l'idée d'existence est désignée à titre d'indication formelle de la recherche. Proposée formellement au départ de la recherche comme « essence de l'homme », l'idée d'existence a dirigé l'accomplissement de « l'Analytique préparatoire de la quotidienneté prochaine jusqu'à la première détermination conceptuelle du souci » (SZ 314). Or, l'accession de la recherche à cette première détermination de l'être du *Dasein* comme souci a été rendue possible précisément grâce à « la saisie plus aiguë de l'existence et des rapports, à elle inhérents, à la facticité et à l'échéance » (SZ 314). Avec la mise en lumière du souci, qui permet de distinguer ontologiquement la simple « réalité » et l'existence (SZ 200), c'est donc cette dernière qui semble recevoir une confirmation à titre d'« essence de l'homme ». Dès lors, bien que « formelle et existentiellement non obligeante » (SZ 314), l'idée d'existence ne peut pas ne pas désigner de l'être ; elle devient « ontologiquement chargée ».

Comment pourra-t-on alors clarifier ontologiquement l'idée de l'être sous-jacente à l'existence ? Il a été déterminé, au tout début de la recherche, qu'une telle clarification devait nécessairement passer par « l'élaboration de la compréhension d'être qui appartient au *Dasein* » (SZ 314). Mais justement, n'a-t-on pas aussi réalisé que pareille élaboration exigeait au préalable une interprétation originaire du *Dasein* au fil conducteur de l'idée d'existence ? À l'évidence, le problème fondamental-ontologique déployé dans l'Analytique se meut encore ici en cercle.

Ce cercle, c'est celui du comprendre existentiel, celui de la compréhension de l'être. Il illustre, et de façon insigne, la structure du comprendre en général que nous avons analysée plus haut. Comme à deux reprises déjà<sup>30</sup>, nous n'avons pas affaire ici à un paralogisme. Lorsqu'on objecte à l'Analytique sa circularité, c'est qu'on lui reproche de « présupposer » l'existence ainsi que l'idée de l'être en général pour ensuite interpréter le *Dasein* d'après l'existence et en vue d'élaborer l'idée de l'être. Or, l'Analytique n'étant absolument pas déterminée par la logique de la conséquence, l'accusation de vice démonstratif tombe d'elle-même. Oui, un « cercle » habite l'Analytique, mais il s'agit d'une circularité justifiée existentiellement à travers l'exposition du cercle herméneutique ; le « pré-supposer » qui l'anime n'a rien d'une fausse prémisse, il a bien plutôt, comme l'affirme Heidegger explicitement :

[...] le caractère du projeter compréhensif, de telle sorte que l'interprétation [l'Analytique] qui configure ce comprendre *donne justement la parole pour la première fois à l'étant à expliciter lui-même, afin qu'il décide de lui-même s'il fournira, en tant que cet étant, la constitution d'être en direction de laquelle il fut ouvert, de manière formelle-indicative, dans le projet* (SZ 314-315).

30. Cf. SZ §2 et 32.

Autrement dit, le « cercle » qui s'est fait jour dans l'Analytique n'est pas autre chose que l'expression du *souci*, c'est-à-dire de la constitution d'être du *Dasein* lui-même en tant que pro-jet jeté qui se comprend toujours déjà dans ses possibilités d'être et qui, en *étant*, a à chaque fois « déjà co-projeté préontologiquement quelque chose comme l'existence et l'être » (SZ 315). Par conséquent, loin de nier que le problème fondamental-ontologique se meut dans un « cercle », Heidegger cherche bien plutôt à revendiquer ce dernier : puisque à chaque fois, dans le *Dasein* existant, la circularité du pro-jet compréhensif se manifeste, comment pourrait-on la refuser « à la recherche qui, *étant comme toute recherche elle-même un mode d'être du Dasein ouvrant*, cherche à configurer et à porter au concept la compréhension d'être qui appartient à l'existence ? » (SZ 315)

Ainsi donc *le cercle herméneutique détient dans Être et Temps un pouvoir structurellement et ontologiquement contraignant*. Ce cercle, nous l'avons d'abord vu présenté formellement et de la façon la plus générale dans la perspective de son ancrage existentiel. Nous en avons ensuite retrouvé la conceptualité et identifié les moments dans le mouvement même de la recherche. Enfin, nous pouvons affirmer qu'il caractérise l'être même du *Dasein*. Ce qui éclaire *a posteriori* que l'Analytique se soit elle-même développée conformément à cette circularité : une telle conformité témoigne du souci que la recherche se donne pour respecter sa « devise » phénoménologique — donc herméneutique —, c'est-à-dire montrer la « chose même » en elle-même et à partir d'elle-même, et de ce fait, en conformité avec l'être circulaire et originellement herméneutique du *Dasein*. Dès lors apparaît la cohérence dont la notion d'herméneutique enveloppe rigoureusement et à tous les niveaux (méthodologique, existentiel et structurel) le développement de l'ontologie fondamentale en cours. Et avec le projet ontologique d'*Être et Temps* qui s'avère ainsi de fond en comble herméneutique se trouve légitimée l'identification de l'herméneutique et de la pensée de l'être dans *Être et Temps*.