

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LE SILENCE DE L'ETRE-SEUL ET DE L'ETRE-AVEC
DANS *ETRE et TEMPS* DE HEIDEGGER**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Şehnaz İpek GÖRGÜN

Directeur de Recherche : Yrd. Dç. Dr. Ömer AYGÜN

FEVRIER 2011

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LE SILENCE DE L'ETRE-SEUL ET DE L'ETRE-AVEC
DANS *ETRE et TEMPS* DE HEIDEGGER**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Şehnaz İpek GÖRGÜN

Directeur de Recherche : Yrd. Dç. Dr. Ömer AYGÜN

FEVRIER 2011

Mémoire pour l'obtention du DEA

Février 2011

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier Yrd. Doç. Dr. Ömer Aygün, mon directeur de recherche dont les conseils ont fait une grande contribution à mon travail et m'a permis de mener cette thèse. Je lui remercie pour toute son attention, sa patience et aussi son soin. Je tiens aussi à remercier à Prof. Dr. Zeynep Direk et Prof. Dr. Melih Başaran pour leurs enseignements philosophiques. Je tiens à remercier à Clémence Durand pour son avis sur l'édition de cet ouvrage.

Ma reconnaissance s'adresse aussi à ma famille, Canan Görgün et Hasan Görgün pour l'encouragement, le soutien et la clairvoyance qu'ils m'ont offerts. J'exprime ma gratitude à Serpil Ögün et ma cousine Pınar Bahtiyaroğlu qui ont partagé le cours de cette thèse intellectuellement aussi bien que émotionnellement.

J'aimerais exprimer ma gratitude à mes amis, Özge Gence, Ceren Bozkurt, Mehmet Kemaloğlu et Saniye Tural qui ont pris part dans le cours de ce travail intellectuellement aussi bien que émotionnellement.

TABLES DES MATIERES

Abréviations	vi
Résumé	vii
Abstract	xii
Özet	xvii
Introduction	1

Première Partie

Le Silence de l'Être-Seul	14
Chapitre I	Le Silence de l'Être-Seul à la Modalité Inauthentique	15
Section I	L'Être-au-Monde et La Compréhension	16
Section II	Les Effets du Silence sur L'Interprétation, Le Sens et Le Problème d' <i>Ecouter</i> (<i>Obéir-Horchen</i>)	20
Section III	Le Silence de l'Être-Seul dans Le <i>On</i> et Le <i>On-dit</i> (<i>Gerede</i>).....	26

Chapitre II	Le Dépassement Au Mode Authentique Par le Silence	33
Section I	La Disposition (<i>Stimmung</i>) et Le Mode de La Dispositibilité (<i>Befindlichkeit</i>)	34
Section II	L'Entrelacement du Silence Avec Les Phénomènes du Mode Authentique	39

Deuxième Partie

Le Silence de l'Être-Avec	65	
Chapitre I	Le Silence Gênant	67
Chapitre II	Le Silence de La Mort et de La Consolation	76
Conclusion	88	
Bibliographie	92	
Özgeçmiş	97	

ABREVIATIONS

ET : HEIDEGGER, Martin, **Etre et Temps**, Trad. François Vezin, Paris: Editions Gallimard, 1986

RESUME

Dans cette étude, notre premier objectif est de démontrer que dans la philosophie de Heidegger, le silence est traité avec ses propriétés constitutives, unificatrices, destructives et productives dans la constitution ontologique du Dasein et dans sa compréhension du monde. Cette approche est différente de celle de certains philosophes majeurs de la pensée occidentale¹ qui considèrent le silence comme un simple domaine de la négation de la rhétorique et de la parole. Ou bien ils entendent le silence comme un « problème » sans la considération de son rôle constitutif, ou bien ils l'ignorent tout simplement. Même si Heidegger n'a pas défini précisément le silence en « gardant le silence » sur la définition du terme «silence», il a conçu l'Etre-seul dans son ensemble par le silence et le *Rien* où le silence a attribué son caractère. Ce faisant donc, Heidegger a pris position contre les diverses conceptions du monde qui confinent la langue à l'intérieur des frontières de la logique et de la représentation de la réalité des faits, tout en excluant le silence de la zone du langage.

Notre prochain objectif est d'étudier la possibilité d'une expérience authentique du silence au sein de l'effondrement des conversations quotidiennes et de la publicité : à la différence de Heidegger, nous voulons chercher cette possibilité sans quitter la zone d'*être-avec* où l'Etre-seul n'est pas séparé des autres, mais peut encore partager sa solitude. D'autant qu'il a affirmé que avec l'*appel de la conscience morale* ou l'*angoisse*, le Dasein est ramené de la zone publique de l'*On* et il est retiré vers lui-même, Heidegger a également déclaré que le Dasein est jeté au monde, aux possibilités et à l'*On*. Donc, même si Heidegger souligne un retrait existentiel, il mentionne également qu'il ne fait pas de séparation entre l'Etre-seul et de l'*On*, dans le contexte ontique-ontologique. Pourtant, on se demande si une «zone» de l'*On* peut être le domaine de la « projection » et « l'être-avec » qui comprend des possibilités authentiques: Est-il possible d'avoir

¹ Par exemple Platon, Hegel, Saussure et Wittgenstein, dont les textes seront discutés brièvement dans la partie d'introduction.

l'expérience d'un silence authentique sans laisser le zone public? Est-il possible pour une sorte de silence (qui peut écrouler l'*On-dit* du statut public, des idéologies et des identités sociales) d'amorcer l'effondrement de l'*On* d'une manière silencieuse? Pourquoi Heidegger n'envisage t-il pas un tel pilier du silence pour la «zone» de l'Autrui, même s'il a déjà mis le silence dans le fondement ontologique du Dasein, dans l'essence du langage et dans la compréhension du monde? En d'autres termes, nous interrogerons également la démarche de Heidegger dans ce contexte existentiel.

Dans la partie d'introduction de notre étude de thèse, nous allons résumer *le lieu inexistant* du silence en s'appuyant sur les perspectives logocentristes et phonocentristes et la relation entre le silence, et reformuler l'histoire de la philosophie et l'attitude de Heidegger envers le silence.

Dans la première section, nous allons examiner comment la compréhension de Heidegger du monde et de l'Être-seul prend forme ensemble avec le silence en s'en tenant à la terminologie heideggérienne d'*Être et Temps*. Avant d'étudier le fait de garder le silence, la parole et le *On/On-dit*, on va donner une brève information sur l'être-au-monde du Dasein grâce aux commentaires de Heidegger sur la question. Ensuite nous analyserons comment Heidegger conceptualise l'interprétation, le sens et l'*écouter*, ces concepts étant les plus importants dans le mode inauthentique de l'existence. Pour comprendre comment le silence est effectif dans l'analyse ontique-ontologique du Dasein, ces concepts pourront nous aider à comprendre la signification du silence dans la pensée de Heidegger.

D'un autre côté, nous suggérons que dans la vie quotidienne du Dasein, le silence est *là* ; existant dans l'*écouter*, le sens, la compréhension et l'interprétation. Le silence peut se *montrer* à la fois en fournissant les écarts entre la pensée et l'audition afin de les rendre possibles, ainsi qu'en fournissant l'espace nécessaire pour la possibilité de la langue, donc en fournissant la communication et le dialogue. Mais cela ne constitue pas les seules fonctions du silence, car nous

observons les fonctions nombreuses du silence dans l'appel de la conscience morale, l'angoisse et le *Rien* aussi. Grâce au caractère silencieux du silence ces phénomènes se *révèlent* et nous voyons comment le Dasein est soustrait à ses possibilités. En outre, le silence influence aussi la façon dont ces phénomènes *apparaissent* : tout en silence.

Nous avons expliqué l'être-au-monde du Dasein dans la première section, aussi. On a suggéré que cette caractéristique définie par Heidegger ne doit pas être comprise à travers une distance entre le Dasein et le monde, parce qu'il ne fait pas de séparation entre eux. Donc, nous avons aussi dit que la compréhension est formée par cette caractéristique de penser le Dasein et le monde ensemble. En pensant la compréhension, on a dit que le Dasein existe et opère dans l'être-au-monde et nous ne pouvons pas séparer l'orientation du Dasein vers le monde et le mode du savoir. La compréhension est liée au pouvoir-être du Dasein, en révélant sa possibilité d'être. Après cette analyse de l'être-au-monde, on a incorporé trois phénomènes interdépendants dans l'être-au-monde du Dasein : l'*interprétation*, le *sens* et l'*écouter*, afin d'aborder le silence. Vers la fin de cette section, on a étudié comment le silence fonctionne dans cette structure, en considérant la possibilité du silence d'avoir un caractère ontique-ontologique.

Dans la dernière section de la première partie, après avoir essayé de définir le lieu du silence dans l'*écouter*, on a interprété la pensée de Heidegger qui affirme que notre sensation et notre perception travaillent ensemble au cours de l'audition, et que ce que nous entendons n'est pas le bruit pur, mais le son *de quelque chose*. On a également dit que le silence est nécessaire en tant qu'écart, afin que la compréhension devienne possible.

Au lieu de penser le silence avec une définition d'« écart » entre les actions ou la perception, on a suggéré que le silence est aussi nécessaire pour créer des écarts qui produisent du sens. C'est de cette manière que garder le silence (*Schweigen*) est, pour Heidegger, une autre

possibilité d'expression discursive. Ici, Heidegger a tendance à envisager de garder le silence d'une façon particulière: afin d'être en mesure de *se taire*, le Dasein doit avoir quelque chose à dire, lorsqu'il a une révélation authentique ou riche de lui-même².

En considérant le dépassement au mode authentique par le silence, nous avons expliqué la formation de la relation entre le silence et l'existence inauthentique du Dasein dans la quotidienneté du monde. Selon Heidegger nous devons penser l'existence du Dasein en tant qu'unité, en conceptualisant les modes authentique et inauthentique ensemble. Cependant, cette unité des modalités ne nie pas l'existence de quelques différences entre elles. Bien que le mode inauthentique aie toujours la possibilité de révéler la structure existentielle du Dasein, il faut le transmettre au mode authentique afin d'avoir cette idée d'ensemble du mode d'existence. En outre, nous affirmons que le silence ne fonctionne pas seulement au mode inauthentique, il a aussi son rôle dans le cadre authentique. Donc, on verra ainsi comment le silence fonctionne dans la comparaison entre la peur et l'angoisse, de quelle façon il donne son caractère à l'appel de la conscience morale et fournit la base pour l'être et *le rien* en leur donnant son caractère silencieux. En outre, on va comprendre pourquoi le langage quotidien s'écroule quand nous le transposons au mode authentique tout en expliquant le silence dans le pouvoir-être authentique.

Afin d'avoir un point de vue sur le silence dans les cadres authentique et inauthentique, nous devons comprendre leur mode d'existence et la relation entre eux et les différents phénomènes. Dans cette section, on va analyser comment le silence prend effet sur les concepts de disposition, d'angoisse, de rien et d'appel de la conscience morale, en s'appuyant sur la terminologie de Heidegger. Il sera vu ici comment et pourquoi le silence donne son caractère silencieux à la résolution et à la décision existentielle.

² ET, H 165.

Dans la deuxième partie, nous allons examiner deux exemples, «Le Silence Gênant» et «Le Silence de La Consolation», pour explorer la possibilité d'une expérience authentique du silence où l'*On-dit* et l'espace public s'écroulent, mais où «l'être-avec » reste intact.

La deuxième partie questionne la possibilité de la réalisation de l'importance du silence au sein de la communication dans l'être-avec. Bien sûr, il y a des nombreuses variations et modalités du silence et nous ne pouvons pas généraliser toutes modalités comme l'absence de discours. En outre, comment Heidegger a expliqué, le silence de quelqu'un peut raconter beaucoup tandis que le bavardage ou l'*On-dit* peut ne rien dire. Donc, cette partie nous fait interroger le silence avec sa fonction constructive dans l'analyse du Dasein profondément. En fait, le caractère silencieux de l'angoisse, du *rien*, de l'appel de la conscience morale et de l'étrangeté sont efficaces dans la révélation des possibilités de l'Être-seul.

Comme nous avons mentionné dans la partie de la Conclusion, à part des nombreux rôles comme constitutif, unificateur, destructif et productif, nous pouvons dire que la pensée du silence dans *Être et Temps* de Heidegger est différente de la pensée occidentale qui, l'ignore ou le réduit à une simple négation de la voix, de la parole ou de la rationalité. Spécialement, on peut dire que ce rôle se manifeste dans l'investigation de la constitution de l'Être-seul et la compréhension du monde dans la philosophie de Heidegger. Malgré ce rôle central du silence dans *Être et Temps* est considéré avec l'Être-seul, nous avons mentionné que le silence continue d'avoir son rôle dans l'Être-avec. Donc, nous avons aussi exploré la possibilité d'un silence authentique dans le cadre public de l'*On*.

ABSTRACT

In this study, our primary goal is to demonstrate that in the philosophy of Heidegger, silence is included with its constitutive, productive, destructive and unifying qualities in the ontological constitution of Dasein and the understanding of the world. This approach is of course unlike some major philosophers³ of the history of Western philosophy, who consider silence as a simple negation of the field of rhetoric and speech, either by understanding it as a "problem" without considering its productive/constitutive role, or by simply ignoring it. Even though Heidegger did not specifically define silence by remaining "silent" on the definition of the term "silence", he conceived Being as a whole with silence, and "nothingness" where silence has attributed its character. By this way, Heidegger has also taken a stand against the various conceptions of the world, which confine and condemn language within the borders of logic and the representation of factual reality while excluding silence from the "area" of the language.

Our next goal is to investigate the possibility of an authentic experience of silence within the collapse of daily conversations and publicity: but, without leaving the "field" of Being-together where Being-alone is not separated from the Others but it can still share its solitude. Forasmuch as Heidegger has claimed that in case of anxiety and the call of consciousness, Dasein is pulled away from the public area of the Others and it is withdrawn to itself, he has also stated that Dasein is thrown into the world, possibilities and towards Others. This circumstance makes the withdrawal become only an existential situation. We are wondering if the "area" of the Others is considered as the *area* of *projection* and *being-together*, which only includes authentic possibilities: Is it possible to have the experience of an authentic silence without leaving the public "area"? Is it possible for a kind of silence (that is able to dent daily conversations, public status, ideologies and identities) to maintain a pillar for sharing the collapse of the public identities and conversations with the Others, in a silent manner? Why did Heidegger not presume

³ Such as Plato, Hegel, Saussure and Wittgenstein, whose texts will be discussed briefly in the introduction part.

such a pillar for the “area” of the Others, while putting silence within the ontological foundation of Dasein, the essence of language and the understanding of the World? In other terms, we also aim to question Heidegger’s “maneuver” within this existential context.

In the introduction part of our thesis study, we are going to summarize Heidegger’s attitude towards silence, the *non-existent place* of silence in logocentrist and phonocentrist perspectives and make a brief investigation of the relationship between silence and the history of philosophy.

In the first section, we are going to examine how Heidegger’s understanding of the World and Being-alone are shaped together with silence by sticking to the Heideggerian terminology of *Being and Time*. Before examining the fact of *keeping silent*, speech and idle talk, we will give brief information on being-in-the world of Dasein by Heidegger’s comments on the issue. Then we will analyze Heidegger’s way of conceiving interpretation, meaning and listening, since these concepts are the most important ones, considering the inauthentic mode of existence. In the way of understanding the effectiveness of silence in the ontic-ontological analysis of Dasein, these concepts are going to be the ones that are going to help us understand the meaning of silence in Heidegger’s thought.

On the other hand, we suggest that silence is *there*, in the everyday life of Dasein, existing in hearing, meaning, understanding and interpretation. Here, silence can reveal itself by providing gaps between thinking and hearing to make them become possible, while providing space for the possibility of language, thus communication. Nevertheless these are not the only functions of silence, for we keep its many other roles in the call of conscience, anxiety and nothingness, too. Provided by the silent nature of silence, these phenomena are revealed and we become able to see how Dasein is thrown towards its possibilities. In addition, silence is also effective on the occurrence of these phenomena : all in silence.

We have explained Dasein's being-in-the-world in the first section, too. We have suggested that such character defined by Heidegger is not to be understood within distance between Dasein and the world, as he does not make such separation between them. Thus, we have also mentioned that understanding is formed by the considering of Dasein and the world together. In such consideration, Dasein exists and operates within being-in-the-world and we are not able to separate Dasein's way of knowing and its orientation towards the world. Therefore, understanding is also related to Dasein's potentiality-for-*Being*, by revealing its possibility of being. After such analysis, we have also incorporated three phenomena, regarding Dasein's being-in-the-world, in order to investigate silence: understanding, *hearkening* and meaning. Towards the end of the first section, we have also discussed on how silence works in this structure, while considering the possibility of its ontic-ontological character.

After attempting to define the role of silence in *hearkening*, we interpreted Heidegger's thoughts on how our sensation and perception works together during hearing, and how we understand what we hear as the *sound of something* instead of pure noise. In addition, we have claimed that silence is also necessary in providing space for understanding to become possible.

Instead of considering silence with the term « space » between actions and perception, we suggested that silence is equally necessary for creating space that helps the production of meaning. This is the reason why *keeping silent* (Schweigen) is another possibility of discursive expression for Heidegger. Here, Heidegger has the tendency of contemplating silence in a particular manner : in order to be capable of *staying silent*, Dasein needs to have something to say, whenever there is an authentic revelation of himself⁴.

⁴

ET, H 165.

In terms of the passage towards the authentic mode by silence, we have explained the formation of the relation between silence and Dasein's inauthentic mode of existence within the *worldliness* of the world. According to Heidegger, we have to conceptualize the existence of Dasein as unity, by considering authentic and inauthentic modes of existence together. However, such unity does not deny the differences between them. Even though the inauthentic mode always has the possibility to reveal the existential structure of Dasein, there is always the necessity to be transmitted towards the authentic mode to have the idea of the unified mode of existence. In addition, we affirmed that silence does not only function within the inauthentic mode, but it also has its role in the authentic framework. Following this discussion, we tried to figure out how silence works during the comparison of fear and anxiety, and in what manner it donates its character to the conscience call, while forming the base for being and *nothingness*, silently. Furthermore, we explained the connection of silence with authentic potentiality-for-being, and aimed to understand why daily language collapses when we pass over to the authentic mode.

In order to build a perspective towards the «issue» of silence within the authentic and inauthentic frameworks, we had to understand these modes themselves and the relationship between them and the various phenomena included in them. So in this section, we have also discussed how silence can be effective on such concepts like disposition, anxiety, *nothingness* and the conscience call, by working on Heidegger's own terminology. By this way we would be able to understand why and how silence donates its silent character to resolution and the existential decision.

In the second section, we discussed the two examples, “the Disturbing Silence” and “the Silence of Consolation”, while investigating the possibility of an authentic experience that could take place in such a silence where daily conversations and the public area is disrupted but the state of “being-together (*être-avec*)” remains untouched.

Actually, the second section questions the possibility of the realization of the importance of silence within the daily communication of being-together. Of course there are numerous variations and modalities of silence and we cannot generalize all modalities as the absence of speech. Furthermore, as Heidegger has previously explained, the silence of someone can tell so much whereas the idle talk or daily chatter may not *say* anything at all. Therefore, this section makes us deeply investigate silence with its constructive and destructive roles in the analysis of Dasein. Moreover, the silent character of anxiety, of *nothingness*, of the conscience call and uncanniness is effective in the revelation of the possibilities of Being-alone.

As we have mentioned in the conclusion part of our study, besides its constitutive, unificatory, destructive and productive roles, it is possible for us to state that the thought of silence in Heidegger’s *Being and Time* is different than the thought of the Western philosophers who ignores silence or reduces it to a simple negation of sound, speech or rationality. Unlike them, Heidegger’s philosophy shows that silence manifests itself clearly in the investigation of Being-alone and the understanding of the world. However, such role of silence is only considered together with Being-alone in Heideggerian thought. Therefore, our primary goal in this study has become exploring the possibility of authentic silence within the public framework of the They, by the discussion of the mentioned problematics.

ÖZET

Bu tez çalışmasında öncelikli amacımız, Batı felsefesi tarihinde sessizliği yok sayan, onu sadece varlığı konuşmanın varlığına bağımlı, basit bir olumsuzlama alanı olarak gören, veya onu bir meseleden ziyade, bir “problem” olarak algılamaya eğilimli olabilen bazı düşünürlerin⁵ aksine Heidegger’ in felsefesinde sessizliğin, Dasein’ in ontolojik tesisinde ve dünya anlayışında kurucu, doğurgan, yıkıcı ve bütünleyici nitelikleriyle algılandığı gerçeğine işaret etmektir. Spesifik olarak sessizliğin tanımını yapmamış ve söz konusu tanım hakkında “sessiz” kalmayı tercih etmiş olsa da Heidegger, varlığı ve varlığın ontolojik tesisini, sessizlikte ve sessizliğin karakterini atfetmiş olduğu “hiçlik” ile bir bütün halinde tasavvur etmiştir. Bu sayede, dili mantık yasalarıyla sınırlayan ve onu olgusal gerçekliğin bir temsili olmaya mahkûm eden, sessizliği ise dil “alanından” dışlayan dünya tasarımlarının karşısında bir tutum sergilemiştir.

Bir sonraki amacımız ise, Heidegger’ in sessizliğin üzerine inşa etmiş olduğu bu varoluşsal yapıda, yalnız olan Varlık’ın diğerlerinden kopmadan yalnızlığı paylaşabildiği, gündelik konuşmaların ve kamusal alanın çöküntüye uğradığı; ama “birlikte-olma (*être-avec*)” durumunu varoluşsal bağlamda bile terk etmeden otantik bir tecrübeye vakıf olabileceği bir sessizliğin olanaklarını soruşturmak ve sonuca vardırma çalışmaktır. Zira *Varlık ve Zaman* adlı eserinde Heidegger, kaygı ve vicdanın çağrısı gibi durumlarda Dasein’ in kendine doğru geri çekildiğini ve başkalarının kamusal alanından uzaklaştığını belirtmektedir; ancak ona göre Dasein, dünyaya, olanaklara ve başkalarına fırlatılmıştır; bu yüzden de bahsi geçen geri çekilme ve uzaklaşma tamamen varoluşsal bir durumdur. Dolayısıyla Heidegger, varoluşsal bir geri çekilmeye değinse bile, yalnız olan Varlık’ı ontik-ontolojik bağlamda başkalarından asla izole etmediğini belirtmektedir. Oysa biz, “başkaları” alanının sadece otantik olanaklar içeren bir *fırlatılma* ve *birlikte-olma alanından* ibaret olup olmadığını merak etmekteyiz: Başkaları’nın kamusal alanını terk etmeden tecrübe edebileceğimiz bir otantik sessizlik mümkün müdür? Gündelik

⁵ Giriş bölümünde metinlerinden kısa örnekler vereceğimiz Platon, Hegel, Saussure veya Wittgenstein gibi.

konuşmaları, statü, ideoloji ve kimlikleri çöküntüye uğratabilen bir sessizlik, Varlık'ın bu çöküntüyü başkalarıyla sessizce paylaşması için bir zemin oluşturabilir mi? Sessizliği Varlık'ın ontolojik temeline, dilin özüne ve dünya anlayışına yerleştirmesine rağmen Heidegger, başkaları alanında böyle bir zemine neden ihtimal vermemiştir? Başka bir deyişle, ikinci aşamamızda Heidegger'in varoluşsal bağlamda gerçekleştirmiş olduğu bu “manevra”yı sorgulamayı da amaçlıyoruz.

Tez çalışmamızın giriş bölümünde kısa bir sessizlik-felsefe tarihi ilişkisini, söz merkezci ve ses merkezci bakış açılarında sessizliğin *olmayan yerini* ve Heidegger'in sessizlik hakkındaki duruşunu tartışmalı olarak özetleyeceğiz. İlk bölümde ise *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in dünya anlayışının ve “yalnız Varlık”ın sessizlikle birlikte nasıl şekillendiğini Heidegger'in terminolojisine sadık bir biçimde incelerken, ikinci bölümde de gündelik deneyimlerden yola çıkarak tanımladığımız iki örnek - “Rahatsız Edici Sessizlik (*Le Silence Gênant*)” ve “Tesellinin Sessizliği (*Le Silence de La Consolation*)” - üzerinden gündelik konuşmaların ve kamusal alanın çöküntüye uğradığı; ama “birlikte-olma (*être-avec*)” durumunun varoluşsal bağlamda bile terk edilmediği, sessizlik içinde gerçekleşebilecek otantik bir tecrübenin olanaklarını sorgulayacağız.

Çalışmamızın ilk bölümünde ise Heidegger'in dünya ve yalnız Varlık anlayışının sessizlikle beraber nasıl biçimlendiğini *Varlık ve Zaman*'ın terminolojisine sadık kalarak irdedeleyeceğiz. *Sessiz kalma* durumunu, konuşmayı ve gündelik konuşmayı tartışmadan önce ise Heidegger'in dünya-içinde-varlık kavramına değineceğiz. Daha sonrasında, Heidegger'in anlama, anlam ve dinleme gibi kavramları nasıl açıkladığını özellikle inotantik mod üzerinden tartışacağız. Dasein'in ontik-ontolojik tesisinde sessizliğin kudretini anlama serüvenimizde bu kavramlar, sessizliğin Heidegger felsefesindeki yerini de anlamamıza yardımcı olacaktır.

Sessizliğin *orada*, Dasein'in günlük hayatında da mevcut olduğunu, duyma, anlam, anlama ve açıklama gibi kavramlarda da Dasein'a katıldığını da iddia etmekteyiz. Bu bağlamda sessizlik, düşünce ve duymanın arasında boşluklar sağlayarak onların meydana gelmesini de olanaklı kılarken, bir yandan da dilin ve dolayısıyla iletişimin de meydana gelmesini sağlamaktadır. Mamafih sessizliğin rolleri bunlardan ibaret değildir ; sessizlik, kendisini vicdanın çağrısında, kaygıda ve hiçlikte de açıklamaktadır. Zira sessizliğin *sessiz* doğası tarafından bu fenomenler de aslında açılmış olurlar ve bizler de bu sayede Dasein'in olanaklarına doğru fırlatılmışlığını yakalamış oluruz : tamamen sessizlik halinde, sessizliğin içinde.

İlk bölümde Dasein'in dünyada olmağına da değinmiş bulunmaktayız ; ancak Heidegger tarafından atfedilmiş olan bu özelliğin, Dasein ve dünya arasında herhangi bir ayırım yapmak amacıyla kullanılmadığını da belirtmemiz gereklidir ; çünkü bu tarzdaki bir ayırma Heidegger hâlihazırda karşı çıkmıştır. Dolayısıyla anlama kavramının da Dasein ve dünyanın birliteliği anlayışı üzerinden yaklaşmak gerekir. Bu açıdan baktığımız zaman, Dasein'in dünya-içinde-varlık olarak dünyada var olduğunu ve yaşantısını sürdürdüğünü, bizlerin ise Dasein'in bilme biçimiyle onun dünyaya yönelmişliğini bu nedenle birbirinden ayıramayacağımızı görürüz. Bu noktada Dasein'in varoluşsal olanaklarının da anlama ile bağlantılı olduğunu, bu bağlantı sayesinde onun olanaklarının açıldığını da fark ederiz. Bu analizi takiben, Dasein'in dünya-içinde-varlık olması üzerinden sessizliğin bu yapı içerisinde nasıl işlediğini, onun ontik-ontolojik karakterinin olanakları ışığında tartışmış olacağız.

Sessizliğin kulak verme/duyma-anlama (*hearkening*) üzerindeki önemini inceledikten sonra duyma esnasında meydana gelen duyumsama ve algılama ilişkisini Heidegger'in ne şekilde açıkladığının üzerinde duracağız ve saf bir gürültü duymak yerine o sesi *bir şeyin* sesi olarak nasıl anladığımızı konuşacağız. Ayrıca sessizliğin bu ilişkinin meydana gelmesi ve anlamanın da mümkün olması için gereken boşluğu nasıl sağladığına da değineceğiz.

Bu çalışmamızda sessizliği sadece olaylar ve algımız arasındaki “boşluk” olarak ele almak yerine sessizliğin, anlamın oluşması, anlamın üretimi için de gerekli olan boşluğun üretimi adına sahip olduğu öneme değinmeyi amaçlamaktayız. Tam da bu nedenle *sessiz kalmak (Schweigen)* Heidegger’in açısından konuşmanın olanaklarından biri olarak ele alınmaktadır. Burada Heidegger, sessizliğe özellikle yer vermektedir : otantik bir açılmanması söz konusu olduğunda, Dasein’in *sessiz kalabilmek* için muhakkak söyleyecek bir şeylerinin olması gerekmektedir⁶.

Sessizlik yardımıyla otantik moda yapılan geçişi tartışırken ise, dünyanın *dünya olmaklığının* içerisinde Dasein’in inotantik varoluş biçimi ve sessizlik arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiğini gözlemlemiş olacağız. Zira Heidegger’e göre Dasein’in varoluşunu bütünsellik içerisinde, otantik ve inotantik modların birlikteliği üzerinden anlamalıyız. Mamafih, bu tarz bir birlik bile bu modaliteler arasındaki farkları göz ardı etmemize yardımcı olamaz. Hatta, Dasein’in varoluşsal yapısının inotantik modda açılmanma olasılığı her zaman mevcut olsa bile, bütünselleşmiş bir varoluş anlayışına erişebilmek için otantik moda geçiş zorunluluğu baki kalacaktır. Bunların yanında sessizlik ise salt inotantik modda işlemekle kalmaz ; ama otantik çerçevesinde de yerini korur. Bu tartışmayı takiben sessizliğin, bu iki modun önemli fenomenleri olan korku ve kaygı arasındaki karşılaştırmada nerede bulunabileceğini ve varlık ile hiçliğin olabilmesi için gerekli zemini *sessizce* hazırlayıp, vicdanın çağrısına kendi karakterini nasıl bahşettiğini de açıklamaya çalışacağız. Ayrıca, sessizliğin varlığın otantik anlamda, olanaklarıyla olan bağlantısı üzerinde durup, otantik moda geçildiğinde dilin neden çöküntüye uğradığını da tartışacağız.

Otantik ve inotantik modalitelerdeki sessizlik “meselesine” yönelik bir bakış açısı geliştirirken bu modların kendisini, aralarındaki ilişkiyi ve sahip oldukları çeşitli fenomenleri de beraberinde anlamamız gerekmektedir. Bu nedenlerden dolayı açılmanma, kaygı, *hiçlik*, ve

⁶ ET, H 165.

vicdanın çağrısı gibi bazı kavramlarda sessizliğin nasıl etkili olabileceğini Heidegger'in kendi terminolojisi üzerinden irdelemeyi amaçlamaktayız. Bu sayede, çözümlenme ve varoluşsal karar aşamasına Dasein'in gelişini ve sessizliğin bu iki fenomene kendi sessiz karakterini nasıl bahsettiğini de görmüş olacağız.

İkinci bölümde ise “Rahatsız Edici Sessizlik” ve “Teselli Sessizliği” örnekleri üzerinde tartışıp, kamu alanındaki günlük konuşmaların çöküntüye uğradığı; ancak birlikte-olma durumunun (*être-avec*) kesintiye uğramadığı sessizlik biçimlerinde otantik bir deneyimin olanaklarını soruşturmayı planlıyoruz.

Aslında çalışmamızın ikinci bölümü, birlikte-olmanın içindeki günlük iletişimde bulunan sessizliğin öneminin olanağına yöneltilmiş bir soruşturmayı kapsamaktadır. Elbette sessizliğin farklı biçimleri ve oluşumları mevcuttur ve bu formların tamamını konuşmanın yokluğu çatısı altında genelleştirmek doğru olmayacaktır. Ayrıca Heidegger'in de daha önceden belirtmiş olduğu üzere, gündelik sohbetler veya günübirlik konuşmalar hiçbir şey *söylemezken*, birisinin sessizliği bizlere çok daha fazlasını *anlatabilir*. Bunun yanında kaygının, *hiçliğin*, evde-olmamanın (*Unheimlich*) ve vicdanın çağrısının yalnız Varlık'ın olanaklarının açıklanmasındaki rollerini göz önünde bulundurarak çalışmamızın, söz konusu bölümü Dasein'in analizi kapsamında sessizliğin yapıcı ve yıkıcı özellikleriyle göz önünde bulunduracağımızı belirtmeliyiz.

Tez çalışmamızın sonuç kısmında da belirttiğimiz gibi, birleştirici, tesis edici, yıkıcı ve üretken rollerinin yanında sessizliğin, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eserinde diğer Batı felsefesi düşünürlerinden daha farklı bir biçimde incelendiğini savunuyoruz –ki bu filozoflar açık bir biçimde sessizliği yok saymış, veya onu sesin, konuşmanın ya da rasyonalitenin basit bir olumsuzlamasına indirgemıştır. Buna rağmen, sessizliğin az önce bahsetmiş olduğumuz rolleri de Heidegger düşüncesinde sadece yalnız Varlık üzerinden tartışılmıştır. Dolayısıyla çalışmamızdaki öncel amacımız bu iki sorunsal üzerinden ilerleyerek otantik bir sessizliğin olanaklarını araştırmak haline gelmiştir.

INTRODUCTION

« *Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence* »

Ludwig Wittgenstein⁷

Pourquoi donc faut-il garder le silence sur ce dont on ne peut pas parler?

Est-il possible de réduire le monde à la somme des relations entre les *objets* et les faits, donc de réduire le langage à des mots et signes afin que nous puissions signifier exactement ce dont nous parlons? Si la réponse est affirmative, l'obligation de garder le silence nous montre que partout où nous pouvons parler, ce dont nous « ne pouvons parler » n'a jamais son lieu dans *ce* monde et dans le langage. C'est-à-dire, si le monde est la totalité des faits, et si les faits correspondent «réellement» aux relations entre les *objets* et des états des *choses*⁸, le langage n'est pas seulement «ce dont nous parlons» aux frontières de la réalité. En d'autres termes, la réalité devient « la subsistance des états des choses et leur non-subsistance (que nous nommerons fait positif et fait négatif) »⁹. Donc, ce qui n'existe pas «réellement» dans le *monde* (qui est « tout ce qui a lieu »¹⁰) doit être pensé à l'extérieur des frontières de « ce dont nous pouvons parler ». A partir de là, « ce dont nous pouvons parler » doit découler de la totalité des faits, comme conséquence de cette compréhension de la « réalité ». Cela revient à dire qu'on ne peut pas parler sur ce qui « n'existe pas dans ce monde » au sens corporel. Donc les frontières du monde

⁷ Ludwig Wittgenstein, **Tractatus Logico Philosophicus**, Trad. Gilles-Gaston Granger, Paris: Editions Gallimard, 1993, p. 112.

⁸ **Ibid**, pp. 33-34, 37.

⁹ **Ibid**, p. 37.

¹⁰ **Ibid**, p. 33.

deviennent les frontières de *notre* monde et de *notre* langue¹¹. Mais après l'interdiction de Wittgenstein, nous pouvons nous demander: Est-ce que nous pouvons penser le silence à l'intérieur des « frontières » de ce dont nous pouvons parler ? Sommes-nous sûres que de telles frontières existent au sein de notre compréhension du *monde* ? Cette réflexion peut amener une multitude d'interrogations, mais nous viserons ici à s'interroger sur la possibilité de définir et de limiter le silence comme une zone de non-existence et de non-sens. Au contraire, pouvons-nous penser le silence comme constitutive et productive dans notre compréhension du monde ?

L'attitude de comprendre et de définir le silence en tant que zone *inexistante* de non-existence et de non-sens pose le problème suivant : nous essayons de limiter le silence en le définissant comme sur quoi nous « ne pouvons rien prononcer de plus ». Même si nous disons que l'indicible n'a pas de place dans ce *monde* ou dans le langage, nous affirmons qu'il devient un signe qui montre une situation, une condition et une location. S'il n'y avait pas d'ineffable dans la réalité, il ne serait pas nécessaire d'appeler l'ineffable dans le langage qui doit être la conception du *monde* et de la « réalité ». Avec une telle conception, nous simplifions le *contenu* et la fonction du silence à une négation inutile et vide de parole. Et une telle opposition à la parole nous amène à penser deux éléments distincts (silence/parole) où le silence n'est même pas une *chose/objet/événement* : l'existence (la *non-existence*) du silence est déterminée par sa dépendance au discours. Bien que Wittgenstein soit devenu plus tolérant dans sa deuxième période sur l'existence des mots qui ne correspondent pas aux objets certains, il continue à prétendre que tous les mots ont leur sens, et que leurs sens sont toujours transcrits par les mots. Selon lui, c'est l'objet que le mot représente¹² et il persiste à ignorer le silence aux frontières du langage, car il n'y a pas d'objet que le mot « silence » peut représenter.

¹¹ **Ibid**, pp. 37, 47, 91-93.

¹² Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, Trans. G.E.M Anscombe, Oxford: Blackwell Publishing, 2001, pp. 2-6.

La signification du silence a été démentie à travers l'histoire de la philosophie par la priorité donnée à la parole et à l'expression vocale. D'ailleurs, au lieu de refuser l'*existence* du silence dans le langage, comme Wittgenstein, certains philosophes majeurs vont penser le silence comme un défaut. Un exemple de Platon peut être montré ici:

«Socrates : ...Or l'ignorant est au-dessous du savant, le lâche au-dessous du brave, l'homme qui parle mal au-dessous de l'homme qui parle bien, le lourdaud au-dessous de l'esprit pénétrant. Parmi tant de défauts et d'autres encore qui se forment ou sont innés dans l'âme de son ami, fatalement l'amant se réjouira des uns et fera naître les autres, sous peine d'être privé de son plaisir du moment. Il n'échappera pas non plus à la jalousie, et il interdira à son ami beaucoup de relations utiles qui pourraient faire de lui un homme dans le sens le plus élevé du mot, et il lui causera ainsi un grand préjudice, surtout en le privant de ce qui le rendrait tout à fait sage, je veux dire la divine philosophie ; l'amant l'en détournera nécessairement dans la crainte de s'attirer ses dédains. »¹³

Ici, malgré le fait que Platon ait donné des exemples de défauts mentaux et sociaux, il réfère à la difficulté de parler (« l'homme qui parle mal »). Il donne des oppositions telles que lourdaud/esprit pénétrant, ignorant/savant, lâche/brave et il pense qu'être lent à parler ou parler mal est au-dessous de « parler bien ». Il ne s'agit pas seulement d'opposition, car l'usage d'adjectifs tels que « ignorant », « lâche », etc. nous montre une claire hiérarchie. En plus, Platon affirme que celui qui a des défauts en tant que tels sera jaloux de ceux qui ont ces attributs. Ainsi, celui qui a ces défauts sera dépourvu de sagesse. Cette attitude de Platon nous montre que le silence de quelqu'un ou son être-lent à parler est certainement un immense défaut qui doit être corrigé. Le silencieux ou le taciturne est chassé de la région du savoir et de la sagesse où pénètre l'esprit.

¹³ Platon, « Phèdre, » **Œuvre de Platon**, Trad. E. Chambry, Paris : Librairie Garnier Frères, 1922, p. 232. En addition, nous voulons demander ici : Est-il Socrates qui parle dans le dialogue ? Si la réponse est affirmative, où est Platon ? Si le parleur est Socrates, pourquoi Platon est silencieux dans tout le texte ?

Mais, pourquoi le silence de quelqu'un signifie un défaut ? Le silence et l'ineffable ont-ils pour signification le non-vrai et l'irrationnel, comme l'affirme Hegel¹⁴ ? Pouvons-nous dire que garder le silence signifie être savant ?

Chez Hegel, on témoigne d'une exclusion tout à fait pareille envers l'ineffable:

« ... ce que l'on nomme l'ineffable n'est rien d'autre que le non-vrai, l'irrationnel, le simplement opiné. »

Comme le remarque Jean Hyppolite,

«...C'est bien sans doute dans le savoir humain qui s'interprète et se dit, qu'apparaît le Logos, mais l'homme ici n'est que le carrefour de ce savoir et de ce sens. [...] Il n'y a donc pas pour Hegel d'ineffable qui serait en deçà ou au delà du savoir, pas de singularité immédiate ou de transcendance ; il n'y a pas de silence ontologique, mais le discours dialectique est une conquête progressive du sens. »¹⁵

Donc, comme nous voyons le silent condamné dans le *Phèdre* de Platon, Hegel exclut l'ineffable du domaine de la rationalité. Nous voyons la même situation dans le commentaire de Jean Hyppolite aussi.

Hormis ces affirmations « *spirituelles* » sur le silence, on peut aussi s'intéresser aux discussions de Saussure, qui donne la priorité à l'intermédiation des idées et des sons dans la formation du langage :

¹⁴ G.W.F. Hegel, **Phénoménologie de l'Esprit**, Trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris : Editions Gallimard, 1993, p. 119.

¹⁵ Jean Hyppolite, **Logique et Existence**, Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 25.

« Pour se rendre compte que la langue ne peut être qu'un système de valeurs pures, il suffit de considérer les deux éléments qui entrent en jeu dans son fonctionnement : les idées et les sons.

Psychologiquement, abstraction faite de son expression par les mots, notre pensée n'est qu'une masse amorphe et indistincte. [...] Prise en elle-même, la pensée est comme une nébuleuse où rien n'est nécessairement délimité. Il n'y a pas d'idées préétablies, et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue.

Le rôle caractéristique de la langue vis-à-vis de la pensée n'est pas de créer un moyen phonique matériel pour l'expression des idées, mais de servir d'intermédiaire entre la pensée et le son, dans des conditions telles que leur union aboutit nécessairement à des délimitations réciproques d'unités. La pensée, chaotique de sa nature, est forcée de se préciser en se décomposant. Il n'y a pas donc ni matérialisation des pensées, ni spiritualisation des sons, mais il s'agit de ce fait en quelque sorte mystérieux, que la « pensée-son » implique des divisions et que la langue élabore ses unités en se constituant entre deux masses amorphes. [...] Ce sont ces ondulations qui donneront une idée de l'union, et pour ainsi dire de l'accouplement de la pensée avec la matière phonique. »¹⁶

On peut prétendre que les affirmations de Saussure donnent la priorité à l'intermédiation des idées et des sons. Malgré qu'il affirme que le rôle caractéristique de la langue n'est pas de créer un moyen phonique matériel pour l'expression des idées, Saussure avance l'idée que la langue doit servir d'intermédiaire entre la pensée et le son. Cette attitude de Saussure nous montre la nécessité de l'intermédiation des pensées et des sons pour la formation, l'occurrence et l'usage de la langue. Mais il nous manque ici la position du silence. Est-ce que le silence a un rôle dans ce cadre d'intermédiation ? Où est le silence : Entre les idées ? Avant les sons ? Pouvons-nous dire que le silence a un rôle fournisseur dans la possibilité de la formation de la langue, des idées et des sons ? Malheureusement, on ne peut trouver de réponses à ces interrogations car l'existence du silence correspond à la « non-existence ». Saussure souligne l'existence des idées et des sons, et du rôle « intermédiaire » de la langue mais il ne dit rien sur l'existence du silence dans le texte. Comme l'affirme Derrida, Saussure fait une distinction entre le mot réel et son image mais il fait d'une image acoustique une réalité, dont la seule originalité est d'être

¹⁶

Ferdinand de Saussure, **Cours de Linguistique Générale**, Paris: Payot, 1972, pp. 155-156.

intérieure¹⁷. Donc, malgré le fait que Saussure pense le mot réel et son image (avec la considération de « signifié » et « signifiant ») en terme d'unité, il fait cependant une distinction entre les deux. Cependant, nous ne pouvons *rien* trouver sur l'existence du silence. Où est le silence ?

En fait, le silence n'est pas signifié exactement, il est ignoré en tant qu'élément de la langue, mais il est aussi perçu comme une situation de la négativité. Nous voyons que selon Saussure, sans les mots, notre pensée peut seulement être une masse amorphe, indistincte, comme une nébuleuse. Donc, lorsque nous ne pouvons pas utiliser des mots, notre pensée devient vague et désorganisée. L'existence (la « non-existence ») du silence est en dehors des frontières de la langue encore une fois, et quand le silence arrive dans notre monde des *choses* facticielles, nous ne pouvons en faire l'expression. Par suite, nous ne pouvons pas communiquer avec les autres et nous sommes frustrés face au silence.

Contrairement à Platon, à Hegel, à Saussure et au-delà de la philosophie occidentale, nous pouvons observer des affirmations qui réservent beaucoup plus d'attention au silence, sans le définir en tant que « défaut, le non-vrai, irrationnel ». Par exemple, dans le Bouddhisme Zen, le calme d'esprit et la réalisation du rien impliquent le silence:

¹⁷ Jacques Derrida, **La Voix et Le Phénomène**, Paris: Presses Universitaire de France, 1967, p. 51 et Jacques Derrida, **De La Grammatologie**, Paris: Les Editions de Minuit, 1967, pp. 22-24.

« Sans le rien, il n'y a pas de naturel –pas de véritable être. Le véritable être vient du rien, d'instant en instant. Le rien est toujours là, et tout surgit de lui. [...] Vous ne devriez pas avoir votre propre idée quand vous écoutez quelqu'un. Oubliez ce que vous avez dans la tête et écoutez simplement ce qui est dit. Mais si vous avez une idée à comparer à ce qui est dit, vous n'entendrez pas tout ; votre compréhension sera partielle ; ce n'est pas le naturel.

Quand vous faites zazen, vous êtes dans le calme intégral de votre esprit ; vous ne sentez rien. Vous êtes assis, c'est tout. [...] Quand vous faites zazen, vous ne devriez pas essayer d'atteindre quoi que ce soit. Garder le corps droit signifie ne se fonder sur rien. Gardez simplement le corps droit sans vous pencher ni vous adosser. De cette manière, vous atteindrez physiquement et mentalement le calme intégral.»¹⁸

Selon le Bouddhisme Zen, la vérité est liée au rien, et le rien est silencieux, le rien est le silence en tant que tel. C'est pourquoi nous ne pouvons pas « dire » ou faire l'expérience de la vérité de notre existence par les mots et les phrases. La sagesse d'une telle vérité ne peut être comprise que dans le silence, car la vérité est ineffable¹⁹.

Un deuxième exemple d'un éloge implicite du silence se trouve dans l'*Ancient testament*. Quand le Dieu appelle Moïse, il déclare qu'il lui a donné le titre de « Prophète » et la mission d'amener les Juifs à la Terre Promise et de parler avec le Pharaon²⁰. Moïse rejette sa mission en disant qu'il ne peut parler beaucoup et qu'il ne peut pas devenir un tel prophète. Mais le Dieu force Moïse à se taire pendant l'illumination et la révélation, et il insiste en lui donnant la mission. Après quoi, Moïse continue de garder son silence et Aaron devient son assistant et son porte-parole par la volonté de Dieu. Mais, si Aaron est celui qui parle, pourquoi Dieu a-t-il choisi Moïse comme Prophète ? Pourquoi Dieu a-t-il choisi quelqu'un qui n'avait pas de grandes

¹⁸ Shunyu Suzuki, **Esprit Zen, Esprit Neuf**, Trad. Sylvie Carteron, Paris: Editions du Seuil, 1977, pp. 138, p. 154. «La Voie sans pensée coïncide avec l'homme et l'homme sans pensée coïncide avec la Voie » Masumi Shibata, **Dans Les Monastères Zen au Japon**, Paris: Maisonneuve et Larose, 1997, p. 87.

¹⁹ H.J. Störig, **İlk Çağ Felsefesi: Hint Çin Yunan**, Çev. Ömer Cemal Güngören, Ankara: Yol Yayınları, 1993, pp. 91-94.

²⁰ Dennis Kurzon, **Discourse of Silence**, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1998, pp. 99-104. *Prenez*: Exodus 4.13-7.1.

capacités à parler? S'il y avait une connexion entre être le Prophète et le pouvoir de parler, Aaron serait la personne désignée pour cette mission.

Nous avons considéré quelques exemples de l'histoire de la pensée occidentale jusqu'ici, en contraste au Bouddhisme Zen ainsi qu'au judaïsme. Avec les exemples de Wittgenstein, Platon, Hegel et Saussure, nous voyons que le silence est réduit à une simple négation de la parole ou totalement ignoré et laissé seul en dehors des frontières du langage. La question s'impose: Pouvons-nous montrer un philosophe qui est lui-même libéré de la dépendance aux sons? Est-ce la totalité de la philosophie occidentale qui ignore le silence ou l'assimile à un défaut et un vestige de l'irrationnel ?

« La langue est fondée sur le silence. Le silence est la mesure la plus à l'abri de la rétention. Elle détient la mesure, en ce qu'il présente d'abord des mesures.»²¹

L'auteur de ces phrases ci-dessus, c'est Martin Heidegger. Maintenant, on peut commencer à s'interroger sur la façon dont Heidegger considère le silence. Quand on examine les textes de Heidegger, on observe qu'il reconnaît et il accepte l'*existence* du silence dans l'analyse de l'Être-seul et de la relation entre le *Rien* et l'Être. En outre, il a également pensé le silence comme appartenant à l'essence du langage. En ce qui concerne le langage, Heidegger affirme qu'au lieu de tenter de définir sa nature, nous devons faire l'expérience du langage en tant que tel. Mais afin d'avoir la relation entre l'Être et la langue, nous devons comprendre comment Heidegger conçoit l'essence du langage avec le silence. On peut brièvement dire que selon lui la réticence (ou la taciturnité) dans le silence dérive de l'origine du langage, c'est le lieu d'un déchirement (*der Aufriß*), ou simplement la « gravure », où nous trouvons la « conception » et l'unité de l'essence

²¹ Martin Heidegger, **Contributions to Philosophy (from Enowning)**, Trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1989, p. 359.

du langage²². Une telle unité inclut l'agrégation du parleur, de la parole, de ce qui est dit et de l'ineffable. C'est pourquoi Heidegger affirme que la langue est enracinée dans le silence, car le silence est la «terre» qui garde la langue vivante. Et dans la mesure où la langue est le fondement du Dasein, le silence se situe dans le Dasein²³.

Dans l'analyse ontologique de la structure du Dasein, on peut voir pourquoi Heidegger apporte une attention particulière au silence. Dans la pensée heideggérienne, le silence est partout, et on ne peut pas dire ou parler d'une région spécifique afin de montrer une certaine location de son existence. Selon Heidegger, le silence est dans toutes les phases de notre constitution dans ce monde, où nous sommes projetés. Mais nous ne sommes pas séparés analytiquement des étants. A la différence des philosophes comme Wittgenstein et même Hegel²⁴, le silence a son rôle dans notre compréhension du monde et dans notre relation avec les choses.

²² Dans cette « conception », on peut observer le déploiement essentiel de la parole, car l'essence du langage comprend à la fois la parole et le *dire* qui fonctionnent avec la signification. Notre recherche va seulement focaliser sur le silence dans *Etre et Temps* considérant l'analytique existentielle de l'Etre. Mais, afin de donner l'information brève sur les autres œuvres de Heidegger après *Etre et Temps*, on peut dire qu'il pense le silence dans l'essence du langage : Dans l'essence silencieuse du langage, la signification peut être vue comme un événement très important. Avec le silence, nous comprenons comment nous avons la capacité de parler. De plus, la signification faite par le *dire* (*die Sage*) devient un événement de l'appropriation (*Ereignis*), afin de faire l'apparition de toutes les choses signifie avec l'événement de la appropriation. En outre, selon Heidegger, le *dire* signifie « montrer » : faire quelque chose d'apparaître, de permettre au quelque chose d'être vue et entendu et l'*Ereignis* conduit ce qui arrive à la présence et ce qui se retire à soi-même. Donc, *Ereignis* ne peut pas être conceptualisé comme quelque chose qui seulement conduit ce qui arrive à la présence, mais aussi son absence. Martin Heidegger, « The Way to Language, » **Basic Writings**, Trans. and Ed. David Farrell Krell, San Francisco: HarperCollins Editions, 1993, pp. 406-408, et Martin Heidegger, **Contributions to Philosophy (from Enowning)**, Trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1989, p. 359.

²³ A ce point, on peut comprendre comment la perspective heideggérienne est efficace dans la langue. Heidegger a pensé la langue comme chez l'homme, et il y a une relation essentielle entre l'essence de l'homme et l'essence du langage car le pouvoir de parler est ce qui distingue l'homme en tant que l'homme. Et la parole de l'homme manifeste la parole du langage et la parole du langage manifeste le discours comme événement ; c'est pour ça l'homme est déjà dans le langage et auprès du langage. Martin Heidegger, « The Way to Language, » **Basic Writings**, Trans. and Ed. David Farrell Krell, San Francisco: HarperCollins Editions, 1993, pp. 406-408, Peter McCormick, « Heidegger Sur Le Chemin du Langage, » **Philosophiques**, vol. 1, n° 2, 1974, pp. 15-36, Martin Heidegger, **Contributions to Philosophy (from Enowning)**, Trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1989, p. 359.

²⁴ «...Par conséquent, ce que l'on nomme l'ineffable n'est rien d'autre que le non-vrai, [l']irrationnel, [le] simplement opiné. » G.W.F. Hegel, **Phénoménologie de l'Esprit**, Trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris : Editions Gallimard, 1993, p. 119. Avec telle affirmation, on peut dire que le silence peut être considéré aux termes négatifs, et donc ce n'est pas possible pour nous de penser un type de réalité où le silence a une

Heidegger montre le rôle du silence en expliquant l'expression discursive. Mais contrairement à Wittgenstein, il affirme que d'une certaine façon, lorsqu'il garde le silence, le Dasein doit avoir quelque chose à dire²⁵ (Cette attitude peut être vue dans l'approche de la poésie, aussi²⁶). Selon Heidegger, le silence de quelqu'un peut raconter beaucoup, tandis que d'autres peuvent parler pendant heures et ne rien dire. Dans la philosophie de Heidegger, cette attitude détermine sa perspective du silence dans l'explication des modalités et phénomènes comme le *Rien*, l'angoisse, l'interprétation et le sens. On discutera l'importance du silence dans ces modalités et phénomènes dans les parties suivantes. Dans notre deuxième partie, nous rechercherons la place du silence dans l'Être-avec aussi bien que dans l'Être-seul.

Lorsque l'on lit *Être et Temps*, on voit que Heidegger explique l'analyse de l'Être-seul en termes de temporalité, de modalités inauthentique et authentique. En outre, Heidegger place le silence au centre de la vie de l'homme et de la langue. Mais dans la pensée heideggérienne, les Autres existent seulement en tant que ceux qui bavardent (l'*On-dit*). L'On est pensé comme le propriétaire d'une zone sociologique où le Dasein est jeté. L'analyse de Heidegger se focalise donc sur l'Être-seul tout en considérant l'analytique existentielle du Dasein et son investigation. En d'autres termes, l'Être-seul devient l'acteur premier d'*Être et Temps*. Par conséquent, la majeure partie du silence est relié avec l'Être-seul et sa possibilité d'avoir une expérience authentique. Cependant, dans le cadre de la modalité de l'existence inauthentique, une telle expérience semble impossible d'un point de vue heideggerien. Même si, au cours de notre analyse de la relation entre l'Être et le silence chez Heidegger, il nous faudra nous concentrer sur

place. *Prenez*: Bernard P. Dauenhauer, **Silence: the Phenomenon and Its Ontological Significance**, Michigan: Indian University Press, 1998, p. 87.

²⁵ **ET**, H 165.

²⁶ Selon Heidegger, le poème est capable d'évoquer l'image de ce qui a été ainsi figuré et donc malgré que nous lisions les mots et les phrases, le sens que nous entendons peut être quelque chose très différente. L'énonciation est entrelacée dans l'imagination poétique dont le poète énonce le contenu. Ici, on peut voir que le silence du poète nous donne l'état pur de la parole pure, car le silence devient ce qui provoque l'occurrence de l'imagination poétique. «...C'est le site pour la venue des choses présence logée au cœur de l'absence.» Martin Heidegger, **Acheminement Vers la Parole**, Trad. Jean Baufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris: Editions Gallimard, 1976, p. 23.

l'Être-seul, ce questionnement aussi s'impose: Il en ressort le questionnement suivant : Pouvons-nous avoir une expérience authentique au sein de l'environnement public de l'*On* ?

Contrairement aux explications données sur l'entrelacement de Dasein et l'*On* ou sur les autres entrelacements, authentique-inauthentique ou ontique-ontologique, Heidegger propose d'autres séparations. Il prend en compte les nombreuses descriptions/variations/identités/expériences en utilisant la terminologie suivante: « authentique », « inauthentique », « le Dasein », « l'*On* », même s'il prétend que les séparations qu'il souligne sont existentielles²⁷. Plus spécifiquement, considérant sa compréhension de l'*On* et de l'être-dans-la moyenne²⁸, il insiste sur le fait que le Dasein n'est pas isolé des autres car le Dasein est déjà dans l'être-avec et le soi du Dasein n'est pas opposable à l'altérité²⁹.

En dépit du fait que Heidegger affirme ne pas faire de séparation entre l'Être « seul » et l'être-avec; Dasein a besoin d'échapper à l'*On-dit*, à son image et à son identité publique dans l'*On* pour pouvoir rechercher son ipséité, acquérir sa résolution et pouvoir affronter les possibilités de son existence. En outre, le Dasein est perdu dans l'*On*, et l'*écoute* de l'appel de la conscience morale peut seule rendre le Dasein à lui-même. Et cela silencieusement :

²⁷ Cette attitude de Heidegger peut être vue dans l'explication de la mort aussi: il a affirmé qu'il ne parle pas de la mort comme un événement d'une *expérience* corporelle, mais un événement *existentielle*, contrairement aux questions de Levinas et Derrida comme "Ma mort, est-elle possible malgré que je n'aie son expérience?". Nous venons discuter cette attitude en le deuxième chapitre de la deuxième partie, aussi.

²⁸ «... les *sondages d'opinion* dégagent comme moyenne des comportements et des options qui pourraient être une illustration ontique de phénomène que Heidegger a en vue avec cette notion», Jean Greisch, **Ontologie et Temporalité: Esquisse d'Une Interprétation Intégrale de Sein und Zeit**, Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 115.

²⁹ Jean Greisch, **Ontologie et Temporalité: Esquisse d'Une Interprétation Intégrale de Sein und Zeit**, Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 162.

« L'Insistance sur la quotidienneté démarque l'analytique existentielle d'une approche 'scientifique' qui se désintéresse du 'monde vécu' quotidien. Le pari heideggérien consiste à admettre que l'être de l'homme ne se révèle pas seulement dans certaines situations exceptionnelles, dans la domaine de l'art, de la religion ou de la maladie mentale, mais tout d'abord, dans les attitudes les plus quotidiennes et plus irréfléchies. »³⁰

Si l'homme se révèle dans les attitudes plus quotidiennes et plus irréfléchies, pourquoi donc l'écroulement de l'*On* est-il la condition d'une révélation authentique ? Ici, on peut introduire quelques interrogations sur la recherche de Heidegger. Dans les exemples du « Silence Gênant » et du « Silence de La Consolation », qui sont ancrés dans le quotidien, nous avons l'intention d'interroger les possibilités d'une expérience authentique qui se produit dans le partage de la solitude avec l'autrui. Dans ces deux exemples, nous témoignons de l'écroulement de l'*On-dit* mais aussi avec la continuité de la reconnaissance de l'existence d'un autre, sans abandonner le « domaine » de l'*On*. En d'autres termes, nous voulons comprendre ces deux expériences quotidiennes où l'homme peut aussi se révéler à lui-même tout en étant-avec.

Comme nous l'avons souligné plus haut, notre premier objectif est de démontrer que dans la philosophie de Heidegger, le silence est fourni avec ses propriétés constitutives, unificatrices et productives dans la constitution ontologique du Dasein et la compréhension du monde. Cette approche est différente de certains philosophes de la pensée Occidentale qui considèrent le silence à l'extérieur des frontières de la langue ou qui le réduisent à un simple domaine de la négation de la parole. Notre deuxième objectif est d'interroger un type du silence ontologique où nous pouvons avoir une *expérience* authentique avec l'écroulement de l'*On-dit*, mais sans négliger le « domaine » de l'être-avec.

³⁰

Ibid, p. 115.

Afin d'atteindre ces deux objectifs, on va essayer de discuter la compréhension du silence chez Heidegger dans son analyse de l'Être-seul, dans la première partie. Et dans la deuxième partie, nous rechercherons la possibilité d'un silence authentique dans l'être-avec.

PREMIERE PARTIE

LE SILENCE DE L'ETRE-SEUL

Dans *Etre et Temps*, nous pouvons voir que les modes inauthentique et authentique d'existence du Dasein de Heidegger sont pensés ensembles lors de sa constitution existentielle-ontologique. Néanmoins, en observant certaines *expériences* diverses (et ontologiques) du Dasein telles que « l'appel de la conscience morale », « l'angoisse » et « l'étrangeté », nous voyons aussi comment le dépassement au mode authentique peut s'accomplir.

D'un autre côté, nous suggérons que dans la vie quotidienne du Dasein, le silence est là ; existant dans l'*écouter*, le sens, la compréhension et l'interprétation. Le silence peut se *montrer* à la fois en fournissant les écarts entre la pensée et l'audition afin de les rendre possibles, ainsi qu'en fournissant l'espace nécessaire pour la possibilité de la langue, donc en fournissant la communication et le dialogue. Mais cela ne constitue pas les seules fonctions du silence, car nous observons les fonctions nombreuses du silence dans l'appel de la conscience morale, l'angoisse et le *Rien* aussi. Grâce au caractère silencieux du silence ces phénomènes se *révèlent* et nous voyons comment le Dasein est soustrait à ses possibilités. En outre, le silence influence aussi la façon dont ces phénomènes *apparaissent* : tout en silence.

Cette partie analyse le rôle du silence dans ces phénomènes (Chapitre I), et puis, dans la transition de l'inauthentique à l'authentique dans l'Etre-seul (Chapitre II).

Chapitre I

Le Silence et l'Être-Seul dans la Modalité Inauthentique

Dans *Etre et Temps*, la modalité inauthentique est importante dans la caractérisation des activités et modalités quotidiennes du Dasein. Nous devons ici considérer les deux spécificités majeures qui peuvent décrire son existence dans le monde ; son être-avec l'*On* qui définit son identité publique et son être-au-monde qui nous montre un style de vie du Dasein dans le monde. En outre, nous pensons que les modalités inauthentiques comme l'*écouter*, la compréhension, l'interprétation et les modes de la disponibilité ont toujours la possibilité d'aider le chemin et le dépassement à l'exposition et l'ouverture de la constitution existentielle-ontologique du Dasein. De plus, on peut dire que le silence est toujours efficace dans l'occurrence et la formation de ces modalités. C'est pourquoi on va tenter d'expliquer ce phénomène en s'interrogeant sur son niveau d'interaction avec les niveaux divers de la modalité inauthentique.

Avant d'étudier le fait de garder le silence, la parole et le *On/ On-dit*, il faut donner une brève information sur l'être-au-monde du Dasein grâce aux commentaires de Heidegger sur la question. Ensuite nous analyserons comment Heidegger conceptualise l'interprétation, le sens et l'*écouter*, ces concepts étant les plus importants dans le mode inauthentique de l'existence. Ces concepts pourront nous aider à comprendre la signification du silence dans la philosophie de Heidegger ; spécialement pour comprendre comment le silence est effectif dans l'analyse ontologique-ontologique du Dasein. Ainsi, il faut premièrement analyser la façon dont l'être-au-monde et ces trois modalités existentielles fonctionnent dans la structure conceptuelle de la constitution ontologique. Après l'explication de la relation entre le caractère de l'existence de Dasein et l'impression de l'*On* en termes heideggériens, on discutera de la possibilité d'existence du silence dans ce cadre.

Section I : L'Être-au-Monde et La Compréhension

Les deux concepts que nous examinerons ici sont nécessaires pour comprendre le mode d'existence du Dasein dans le monde, parce qu'ils définissent le caractère du mode d'existence du Dasein et ils impliquent la manière dont il comprend le monde autour de lui et sa relation avec les étants. En outre, afin de comprendre pourquoi le silence a une signification particulière dans l'analyse existentielle du Dasein, nous devons aussi comprendre la relation entre le Dasein et le monde.

Le premier concept qu'on va examiner ici est celui de l'être-au-monde. Ce concept nous explique comment le Dasein est orienté au monde, et comment il existe, *dé-loignant* dans *l'engagement*, sans se distinguer lui-même et sans distinguer les étants. Le concept suivant sera la compréhension, qui permet de comprendre la manière dont le Dasein appréhende les étants quand il les rencontre.

Au sens ontologique, lorsque nous faisons référence à l'être-au-monde, cela ne signifie pas l'occupation de l'espace ou le fait de subsister dans l'espace. En fait, ce que nous entendons en termes heideggériens est le Dasein, vivant dans le monde, orienté vers le monde ainsi que vers l'accomplissement de ses actes dans le monde. Cependant, cette caractéristique définie par Heidegger ne doit pas être comprise à travers une distance entre le Dasein et le monde, car Heidegger ne fait pas de séparation entre eux. En déclarant que le Dasein est essentiellement *dé-loignant*, il essaie de faire disparaître l'éloignement (entre le Dasein et le monde) créé par d'autres philosophes, car l'être-là « ménage, en tant que l'étant qu'il est, chaque fois la rencontre de l'étant dans la proximité »³¹. Bien sûr, en définissant le Dasein comme *dé-loignant*³², Heidegger utilise une stratégie destinée à résoudre le problème épistémologique de l'intégration

³¹ ET, H 105.

³² ET, H 87, 95-96, 100-101.

de la substance avec le monde extérieur. Par conséquent, nous devons comprendre le Dasein ensemble avec le monde, en étant encore orienté vers le monde, afin que cette perspective unitaire permette d'envisager l'être-au-monde du Dasein à travers un ensemble cohérent où les étants existent entièrement.

De cette manière, nous pouvons voir comment Heidegger essaie de passer au delà de l'objet. Dans l'utilisation du matériel ; quand nous avons affaire à un outil, ou un étant, on s'en saisit comme une chose qui se présente à nous, et nous connaissons et nous saisissons son usage ainsi que son mode d'utilisation³³. Nous allons véritablement au-delà de l'objet lors de son utilisation, nous nous pensons avec lui, au lieu de le concevoir comme une chose séparée de nous. En prenant l'exemple du marteau, nous ne regardons pas un marteau comme une chose séparée, mais nous l'utilisons, et quand nous l'utilisons, nous ne le pensons pas en tant qu'alliage de fer et de bois. Lors de l'utilisation du marteau, notre relation avec lui devient primordiale³⁴.

Dans ce contexte, on peut faire un parallèle entre *l'engagement* du Dasein dans le monde, et l'engagement du marteau à la main. Comme le soutient Heidegger, si une chose est engagée, elle nous conduit à l'endroit où nous pouvons y participer³⁵. Nous pouvons appliquer cette idée à la relation entre le Dasein et le monde. Le marteau possède son *utilisabilité* (*Zuhandenheit*) et se manifeste de la sorte pour Heidegger. Cette circonstance signifie que l'engagement de ce marteau dans le monde est ontologiquement relié au monde (la totalité des engagements). Ici, la totalité des engagements nous amène au *pour-quoi* (*das Wozu/Washeit*), où le Dasein se définit comme être-au-monde³⁶. Par conséquent, il est difficile de nier l'importance de l'utilisabilité, qui n'indique pas seulement l'engagement du Dasein, mais qui nous conduit aussi à l'être-au-monde du Dasein.

³³ ET, H 69.

³⁴ ET, H 69.

³⁵ ET, H 84.

³⁶ ET, H 60-62, 78.

Selon Heidegger, le Dasein existe et opère dans l'être quotidien au monde, il est déjà-après-le-monde et donc, nous ne pouvons pas séparer l'orientation du Dasein vers le monde et le mode de savoir³⁷. Cette structure unitaire de savoir qui dérive de l'intégralité des termes ontique-ontologique de l'existence nous aide à considérer la signification de l'orientation du Dasein vers le monde, tout en obtenant son sens et en devenant entier avec lui. C'est principalement pour cette raison que Heidegger n'est pas d'accord avec l'explication de la réalité par la matérialisation des relations spatiales, parce qu'il ne voit pas le monde comme une extension, ou comme quelque chose composée des restes des données mathématiques. Donc il considère d'abord l'enquête ontologique avant les explications ontologiques sur le monde, l'existence et le savoir.

Cette discussion nous permet aussi de comprendre pourquoi Heidegger ne définit pas la compréhension comme le calcul ou comme la faculté de distinguer. Au lieu de cela, Heidegger préfère définir la compréhension comme l'être existentiel des possibilités du Dasein d'être, où l'être-là « découvre par lui-même le point où il en est avec lui-même »³⁸. En d'autres termes, la compréhension élucide la structure existentielle, révélant sa possibilité d'être ou son pouvoir-être (*sein können*). Bien entendu, il faut considérer cette possibilité avec l'être-au-monde du Dasein, parce que l'engagement du Dasein de telle manière signifie le caractère de la compréhension en tant que projection³⁹. C'est donc là que le Dasein considère la compréhension en tant que projection, non pas en termes cognitifs mais existentiels, avant lui-même, comme le pouvoir-être de devenir réel. Mais ici, le type de projection que Heidegger mentionne n'est pas lié au comportement face à un projet⁴⁰. En effet, cette possibilité de projection et de compréhension, naît de l'être jeté du Dasein, comme sa facticité propre, puisque le Dasein s'est déjà projeté avec l'aide de ce mode actuel, dans lequel il est conscient de son pouvoir-être (*sein können*) simplement parce qu'il en est propriétaire. Sinon, il ne serait pas possible pour le Dasein d'élucider ou de révéler quelque chose dont il n'a jamais été propriétaire auparavant. Mais pour

³⁷ ET, H 60-62.

³⁸ ET, H 144f.

³⁹ ET, H 145.

⁴⁰ ET, H 145.

comprendre comment la compréhension fonctionne et ce qu'elle est, nous avons besoin d'étudier l'interprétation et le sens.

Section II : Les Effets du Silence Sur L'Interprétation, Le Sens et Le Problème D'Ecouter (Obéir-*Horchen*)

Nous avons expliqué l'être-au-monde du Dasein dans la première section. On a suggéré que la caractéristique définie par Heidegger ne doit pas être comprise à travers une distance entre le Dasein et le monde, parce qu'il ne fait pas de séparation entre eux. A partir de ce point de vue, nous avons aussi dit que la compréhension est formée par cette caractéristique de penser le Dasein et le monde ensemble. Sur la compréhension, on a dit que le Dasein existe et opère dans l'être-au-monde et nous ne pouvons pas séparer l'orientation du Dasein vers le monde et le mode du savoir. Cette expression nous montre que la compréhension est liée au pouvoir-être de Dasein, en révélant sa possibilité d'être. Après l'analyse de la relation entre la compréhension et l'être-au-monde, maintenant nous devons incorporer trois phénomènes interdépendants dans l'être-au-monde du Dasein : l'*interprétation*, le *sens* et l'*écouter*, afin d'aborder notre sujet principal, le silence. Vers la fin de cette section, donc, on va étudier comment le silence fonctionne dans cette structure, avec la possibilité de silence d'avoir un caractère ontique-ontologique en s'interrogeant sur les possibilités de l'interpréter.

La projection du Dasein vers ses possibilités comme la compréhension et sa modalité d'être-au-monde peut être considérée non seulement pour la connaissance, mais aussi pour l'ouïe. Selon Heidegger, nous n'entendons pas les bruits de prime abord. En ce qui concerne le pouvoir-être d'audition, il réfère à un certain type primordial d'audition qui est appelée l'*écouter/l'obéir (horchen)* ⁴¹. Cette ambiguïté entre l'écoute et l'obéissance dans le verbe allemand *horchen* n'est pas fortuite. Car, pour Heidegger, l'*écouter* inclut une audition avec compréhension en termes phénoménaux, un pouvoir-être d'audition, par la sensation et la perception des sons, des tons, des voix, etc. Donc, au lieu d'entendre un bruit, n'ayant aucun sens, Heidegger affirme que notre sensation et perception travaillent ensemble au cours de l'audition. Donc, ce que nous entendons n'est pas toujours le son lui-même, mais le son *de quelque chose*. Ainsi, nous n'entendons pas le

⁴¹ ET, H 164.

bruit pur en tant que tel. En fait, ce que nous entendons est le vent du nord, le bruit d'un pic de craquage de bois ou le son provenant d'une moto⁴². De même que nous allons au-delà de l'objet de notre vue, pour comprendre le marteau en tant que marteau et non comme une combinaison de bois, fer etc., de même nous comprenons les sons en tant que bruit *de quelque chose*. Cette fois nous sommes au-delà de l'objet de l'ouïe, en tant que structure unitaire. La question s'impose: si ce type d'audition est primordial, pourquoi et comment est-il possible que nous ne puissions pas entendre des bruits purs ? Comment disons-nous que les sons que nous entendons sont les sons *de quelque chose*, si nous en sommes à la première instance de l'audition ? Qu'en est-il des sons que nous ne pouvons pas décrire, peut-on encore dire qu'ils sont le bruit de quelque chose, même si nous ne pouvons pas identifier ce «quelque chose» ?

Ici, Heidegger aurait fondé sa réponse en se référant à trois points importants. Le premier point réside dans la description de *l'écouter*. Si *l'écouter* inclut la sensation, la compréhension et la perception, il serait également possible de prétendre que le son entendu mais non identifié est «le bruit *de quelque chose* ». Puisque nous n'éprouvons pas la sensation pure et la perception en jeu, le son que nous entendons, tout en restant inidentifié, est bien le bruit *de quelque chose*. Ainsi, nous ne devons pas trouver des sons que nous entendrions d'abord. En outre, ce bruit ne peut pas être appelé un bruit pur seulement du fait que nous ne sommes pas en mesure de l'identifier exactement comme bruit du vent, d'une voiture, d'un animal ou d'une personne. *L'écouter* implique une compréhension au niveau primordial, donc nous identifions ce que nous entendons comme le son «*de quelque chose*», même si cette chose reste indéterminée, et non comme « un bruit pur »⁴³.

⁴² ET, H 164.

⁴³ Ici, nous avons besoin de nous souvenir l'appel de la conscience morale que nous examinerons à la chapitre prochaine, comme une exception très importante en considérant *l'écouter*. Donc, nous devons remarquer que *l'identité* de l'appel de la conscience morale ne peut être conceptualisée avec la compréhension de "quoi", parce que Heidegger distingue le discours ontique et l'appel de la conscience morale en impliquant sa *source* ambiguë.

Prenez Jean-Luc Nancy, "The Decision of Existence," **The Birth to Presence**, Trans. Brian Holmes, Indiana: Stanford University Press, 1993, p. 91.

Quant au deuxième point important : compte tenu de son existence en tant qu'être-au-monde, et de la compréhension, le Dasein est déjà au-delà du savoir. Grâce au pouvoir-être reposant sur cette structure existentielle, nous sommes en mesure d'affirmer que le Dasein comprend des sons sur une base significative qui lui permet d'évaluer le son *écouté* quand la sensation arrive. Ceci nous mène à l'être « en tant que » (*Als-Struktur*) du Dasein, la structure pour quelque chose. Nous considérons toujours que les sons dépendent d'un contexte significatif, parce que le Dasein est déjà avec le monde. Autrement dit, sa compréhension s'exerce toujours déjà dans sa structure existentielle, et cela donne la priorité au contexte significatif sur l'acquisition des données sensorielles. Ainsi, au lieu de considérer les sons que nous entendons comme « bruit », nous devons rappeler que toute structure (dans ce contexte, il s'agit d'une structure sonore) que nous percevons a une finalité. En d'autres termes, Heidegger ne conçoit pas le Dasein comme un étant au début du stade de la perception et de la compréhension, ou simplement une page vierge des perceptions qui sont traitées avec les données acquises à partir des expériences sensationnelles. En un mot, le Dasein est déjà engagé dans le monde, jeté aux possibilités indépendantes de son consentement, déjà saisi par la compréhension. Et l'être « en tant que » (*Als-Struktur*) mentionné ici correspond à l'engagement de l'être-là dans le monde, puisque *l'écouter* du Dasein des sons ne peut être séparé du contexte significatif qui les fait devenir des sons «*de quelque chose*».

Compte tenu de cet engagement total, le troisième point pourrait dériver de l'application de l'approche heideggérienne de l'interprétation de *l'écouter*. L'interprétation, comme « l'occupation des possibilités projetées dans la compréhension », constitue en fait la structure où nous pouvons saisir l'explicitation de ce que nous comprenons. En d'autres termes, ce que nous comprenons devient articulé⁴⁴. En outre, ce qui est rendu explicite est déjà engagé dans notre révélation du monde⁴⁵. Si nous nous souvenons que l'interprétation est également capable de révéler le «là» (*Da*) du Dasein, nous pouvons affirmer que l'interprétation est produite dans l'engagement du Dasein avec le monde, à travers sa compréhension. Donc, on peut aussi relier l'interprétation avec

⁴⁴ ET, H 148-149, 153.

⁴⁵ ET, H 150.

l'être-au-monde du Dasein. En fait, par le biais du phénomène du *sens*, l'interprétation est liée à la structure existentielle du Dasein. Ce fondement ontologique est nécessaire à l'avance, par sa capacité à révéler la structure de ce qui est compris.

Par ailleurs, avec l'intelligibilité des étants au sein de leurs propres possibilités, nous pouvons aussi penser que lorsqu'elles sont comprises et interprétées, elles ont aussi un sens⁴⁶. De plus, puisque le sens n'est pas simplement l'occurrence d'une projection qui est donc le révélateur d'avoir, de *la structure existentielle à préalable (Vorstruktur)* et de la conception, nous ne pouvons pas le considérer simplement comme la signification liée à des mots ou à des connaissances⁴⁷. De cette manière, nous pouvons aussi concevoir que le sens se réfère à l'état du Dasein de l'être, dans le monde. En termes ontologiques, ce pourrait être la raison pour laquelle le sens survient dans le contexte existentiel.

La conceptualisation heideggérienne de la compréhension, l'interprétation et du sens peut aussi être examinée avec *l'écouter*, les sons et le silence. Premièrement, dans *la structure existentielle à préalable*, où la structure est déjà appréhendée par le Dasein, nous sommes en mesure d'évaluer et d'interpréter les sons et leur direction, tonalité, volume et leur *quoi (das Was)*. On perçoit les sons pour quelque chose parce que notre engagement total dans le monde nous donne aussi un *acquis préalable (Vorhabe)* et une *visée préalable (Vorsicht)* où nous évaluons ce que nous entendons dans cette *structure*. En outre, la *saisie préalable (Vorgriff)* nous révèle par cette *structure* ce que nous entendons. En d'autres termes, nous considérons le son comme étant le son «de quelque chose». Par conséquent, grâce au fondement ontologique fourni par l'utilisation de ces trois concepts, nous sommes maintenant en mesure d'interpréter et de révéler la structure existentielle de ce que nous entendons, de façon à pouvoir produire des sens. Ainsi, nous saisissons le lien entre *l'écouter* et le sens, à la base de notre processus de compréhension et d'interprétation.

⁴⁶ ET, H 151.

⁴⁷ ET, H 148-151.

Qu'en est-il du silence ? Pouvons-nous comprendre et interpréter le silence, afin de produire des sens ? Est-il possible de révéler la structure existentielle du silence à travers l'interprétation et le sens ? Par ailleurs, le silence a-t-il une structure existentielle ? D'autre part le silence est-il quelque chose de si absurde qu'il faille le comprendre et l'interpréter pour saisir son sens ? Puisque cette étude n'a pas l'intention de donner une définition précise du silence, il serait plus juste de s'interroger sur la façon dont le silence crée des possibilités de compréhension et d'interprétation. Le silence non seulement inclut l'existentialité sans être forcément constitué par tout type de structure existentielle, mais il contribue aussi à nous révéler la constitution ontologique du Dasein. Alors le silence existe déjà et il nous ramène à la révélation authentique de soi.

D'abord, le silence permet de fournir les écarts nécessaires à la formulation des pensées. Parce que, s'il n'y avait pas de silence, notre pensée serait constituée par une seule pensée, entièrement⁴⁸. En outre, ces écarts sont non seulement nécessaires pour penser, mais ils sont également efficaces pour la perception et la compréhension. Si l'on en revient à notre discussion sur *l'écouter*, où l'audition et la compréhension fonctionnaient ensemble, nous avons besoin du silence dans toutes les étapes de la compréhension. Premièrement, afin d'entendre un bruit dehors, par exemple un chien qui aboie, nous avons besoin du silence. Même s'il n'existe pas de silence absolu, parce que même dans le silence nous entendons notre rythme cardiaque, notre circulation sanguine ou notre respiration⁴⁹, le silence est toujours là. Il peut aussi fournir un écart pour entendre l'aboiement d'un chien qui va devenir audible. Puis, on entend l'aboiement qui est propre au chien, entre notre audition et la compréhension. Donc, il devrait y avoir le silence fonctionnant comme un écart rendant possible la compréhension. En outre, entre la compréhension et l'interprétation, un écart est aussi nécessaire pour produire un sens, tel que *le chien est irrité, le chien aboie fort*, ou tout simplement *les aboiements sont irritants*. Ces exemples ne nous donnent pas une définition théorique du silence, mais révèlent son caractère,

⁴⁸ Bernard P. Dauenhauer, **Silence: the Phenomenon and Its Ontological Significance**, Michigan: Indian University Press, 1998, pp. 118-119.

⁴⁹ John Cage, **Silence: Lectures and Writings**, London: Marions Boyars Publishers Ltd., 2009, pp. 8-17.

avant tout, pratique. C'est ici que nous voyons la première manifestation de notre thèse, nommément, l'apparition du silence, non pas comme *objet* défini, mais comme constitutif, unificateur et productif dans la constitution ontologique du Dasein.

Est-il possible d'inverser cet argument, en posant que si le silence fournit une base pour la perception et la compréhension, il peut aussi devenir le thème entier, ou l'acteur principal? Le silence devient-il un moyen de communication lorsqu'on le pense comme acteur principal? Peut-on instrumentaliser le silence afin de créer l'oppression, la résistance, la violence, la tranquillité, la paix ou l'harmonie ? Nous tentons ici de nous tenir loin de la définition du silence en tant qu'écart entre les pensées, etc. En réalité, le silence est trop large pour être défini, par conséquent, trop difficile à localiser en indiquant seulement ces écarts. Toutefois, on peut encore prétendre que le silence est partout et que, dans toutes les étapes de notre enquête, la compréhension et l'interprétation deviennent visibles grâce aux écarts fournis par le silence dans la formulation des pensées. Néanmoins, afin de comprendre l'importance du silence au sein de l'analyse du Dasein, nous devons discuter la place du silence dans la philosophie de Heidegger, dans les concepts de *On-dit* et du souci.

Section III : Le Silence de L'Être-Seul Dans Le *On* et Le *On-dit* (*Gerede*)

Dans la dernière section, après avoir essayé de définir le lieu du silence dans *l'écouter*, on a interprété la pensée de Heidegger qui affirme que notre sensation et notre perception travaillent ensemble au cours de l'audition, et que ce que nous entendons n'est pas le bruit pur, mais le son *de quelque chose*. On a également dit que le silence est nécessaire en tant qu'écart, afin que la compréhension devienne possible. Au lieu de limiter le silence à une définition d' « écart » entre les actions ou la perception, on a suggéré que le silence est aussi nécessaire pour créer des écarts qui produisent du sens, comme *le chien est irrité, le chien aboie fort*, ou tout simplement *les aboiements sont irritants*. C'est de cette manière que garder le silence (*Schweigen*) est, pour Heidegger, une autre possibilité d'expression discursive. Ici, Heidegger a tendance à envisager de garder le silence d'une façon particulière: afin d'être en mesure de *se taire*, le Dasein doit avoir quelque chose à dire, lorsqu'il a une révélation authentique ou riche de lui-même⁵⁰. Néanmoins, pourquoi considère-t-il ce genre de silence d'un point de vue discursif, en y apposant la condition d' «avoir quelque chose à dire »? Par ailleurs, pourquoi fait-il une relation entre le silence et la révélation authentique de soi-même?

Afin de répondre à ces questions, nous devons comprendre comment on peut garder le silence tout en ayant quelque chose à dire. Avant, on a cherché à expliquer les connections entre le silence et certains concepts tel que l'interprétation, la compréhension ou *l'écouter*. Ici, nous pouvons voir que Heidegger ne donne pas un rôle passif à l'égard de celui qui garde le silence pendant la communication. Bien qu'il paraisse que celui qui garde le silence ne fait rien au cours de la conversation, Heidegger souligne deux facteurs: l'ouïe et la compréhension, qui fournissent la base de la parole discursive. Donc, dans cette section, on va analyser la relation entre garder le silence et *l'On-dit*, prenant en considération le fonctionnement de *l'On* dans le style de vie du Dasein.

⁵⁰

ET, H 165.

Tout d'abord, Heidegger fait valoir que l'audition est constitutive du discours, alors que *l'écouter* est la façon existentielle de l'être-ouvert comme être-pour-autrui. En ce qui concerne le sens de l'ouïe, le Dasein peut être ouvert authentiquement à son pouvoir-être le plus propre, quand il peut entendre et ainsi comprendre, puis élaborer son être-avec, en écoutant ce que le *On* dit⁵¹. Selon Heidegger, nous sommes déjà avec l'orateur au cours d'une conversation, c'est-à-dire que nous entendons les mots d'abord avec l'aide de notre sens de l'ouïe, dans l'audition primaire et existentielle où nous sommes donc à la proximité de ce qui est compris. Ici, ce qu'on entend est cette audition qui implique effectivement un pouvoir-être d'audition, quelque chose de primordial qui consiste à entendre/comprendre aux côtés de l'autre. En d'autres termes, comme être-au-monde, le Dasein en tant que celui qui parle s'est déjà exprimé⁵². Donc, ce que nous *écoutons* n'est jamais quelque chose qui est exprimé ou énoncé pendant une conversation, mais cette audition est ce qui rend l'énonciation et le discours possible.

Pour Heidegger, lorsque le parler et l'ouïe sont existentiellement possibles, l'audition primordiale et existentielle devient également possible. Ici, Heidegger ne fait pas de séparation entre la compréhension et l'audition primordiale. Au lieu de définir l'écoute comme la base de la compréhension, Heidegger donne la priorité à la compréhension, comme condition essentielle de *l'écouter*. Pour être capable d'*écouter*, nous devons déjà être en mesure d'entendre et de comprendre.

Quelle est l'importance de se taire dans cette relation ? Comment pouvons-nous faire le lien entre «avoir quelque chose à dire » et le silence? Selon Heidegger, on peut non seulement comprendre, mais aussi faire comprendre en gardant le silence dans la communication⁵³. Comme nous l'avons vu ci-dessus, Heidegger n'a pas séparé l'audition primordiale et la compréhension. En conséquence, lorsque nous sommes à l'écoute tout en gardant le silence pendant la communication, nous pouvons être en mesure d'entendre et de comprendre de façon

⁵¹ **ET**, H 163f.

⁵² **ET**, H 164.

⁵³ **ET**, H 164f, 165.

primordiale. On peut donc affirmer que garder le silence constitue la base de l'audition/la compréhension, tout en offrant également la base de l'écoute.

Deuxièmement, Heidegger affirme que nous pouvons faire comprendre en gardant le silence, car il prétend que le silence peut aussi dire beaucoup de choses et peut devenir plus significatif que le fait de parler. On peut parler tout le temps et pourtant ne rien dire, car celui qui ne peut rester silencieux est celui qui parle en permanence⁵⁴. Pour Heidegger, si quelqu'un a quelque chose à dire, il va choisir de garder le silence, car cela signifierait qu'il est à la disposition de la révélation de lui-même, d'une manière authentique. En d'autres termes, celui qui parle tout le temps est celui qui passe du temps avec le *On-dit* (*Gerede*). C'est-à-dire, celui qui ne peut rester silencieux ne pourra pas être révélé à son être ontologique-existential. Il tente d'échapper à la réalisation ou au sentiment de la facticité de son existence, en préférant les conversations superficielles ; le *On-dit*/le bavardage. Donc, le «quelque chose à dire» dans la pensée de Heidegger ne découle pas de l'On-dit. Au lieu de cela, il découle de l'ouverture du Dasein, comme être-au-monde, en se séparant⁵⁵ de l'*On* et revient à son pouvoir-être pour être lui-même en saisissant sa propre existence. Selon Heidegger aucun d'entre ces faits ne peut être achevé pendant l'*On-dit* et la «mondanité» du monde ; de ce fait, garder le silence devient le moyen le plus important d'avoir quelque chose à dire à travers l'existence authentique.

Bien sûr, il serait injuste d'appréhender le *On-dit* d'un point de vue complètement négatif. En fait, le *On-dit* est relié à l'être quotidien du Dasein, avec son être-avec-un-autre⁵⁶. Il faut également considérer l'utilisation de la langue et la communication comme les deux éléments importants pour comprendre et interpréter l'analyse du Dasein comme être-au-monde et être-avec l'*On*. En outre, Heidegger affirme que le discours est exprimé par l'énonciation et la langue est le moyen de se prononcer⁵⁷. Il faut rappeler ici que, puisque la langue est ancrée dans la révélation de la constitution ontologique du Dasein, ce à quoi notre parole tend va inclure la compréhension

⁵⁴ ET, H 165.

⁵⁵ On va discuter la problématique de la séparation dans la deuxième partie, "Le Silence de L'Être-Avec"

⁵⁶ ET, H 177.

⁵⁷ ET, H 167-168.

du monde révélé⁵⁸. Cela nous donne l'occasion d'interpréter la compréhension du Dasein des possibilités de compréhension moyenne, parce que le langage fournit la capacité pour l'être-là de parler de son état primordial, en tant qu'être-au-monde.

D'autre part, Heidegger met l'accent sur la compréhension moyenne, que nous avons déjà mentionnée. En réalité, il souligne ici que l'intelligibilité moyenne définit les limites de notre compréhension du discours⁵⁹. Cela signifie que notre compréhension primordiale du fond d'une conversation est toujours limitée dans une certaine mesure. Ainsi cette situation nous empêche de comprendre ce dont quelqu'un parle réellement. Nous comprenons la conversation, ce que le *On dit* quand il utilise la langue pour exprimer le discours. Cependant, nous ne comprenons pas les étants eux-mêmes ou la nature même du parler⁶⁰. Pour cette raison, selon Heidegger, nous ne sommes pas en mesure de comprendre les étants de manière primordiale, nous pouvons seulement les comprendre à un certain niveau. Par ailleurs, au lieu de chercher à tout comprendre sans se saisir soi-même, on a tendance à passer sur la forme primordiale des étants et le contenu réel de la conversation. On fait ainsi de la conversation superficielle, sans fondement⁶¹.

L'acte de révélation peut aussi se transformer en un acte de fermeture selon Heidegger. Car, bien que nous ayons la possibilité de saisir la façon primordiale dans le discours, *l'On-dit* (*Gerede*) implique toujours la possibilité d'oublier notre objectif de révéler les entités elles-mêmes, ou le contenu réel des conversations. Au lieu de découvrir quelque chose, on peut se retrouver à dépasser le contenu réel de notre conversation. Même si nous pouvons examiner l'état-existential-ontologique de la disponibilité (*Befindlichkeit*), de l'être-au-monde et de l'authenticité, *l'On-dit* peut nous en empêcher. Ainsi, *l'On-dit* nous décourage de l'enquête en ignorant tout simplement ce qui se trouve au centre de chaque conversation. Jean-Luc Nancy explique cette controverse, en interprétant le *Rede* dans le mot *Gerede* en tant que situation où la communication est inauthentique. Dans le *Rede*, on parle avec l'autre mais on ne participe pas

⁵⁸ ET, H 168.

⁵⁹ ET, H 168.

⁶⁰ ET, H 168.

⁶¹ ET, H 168-169.

réellement à la communication, c'est pourquoi nous avons tendance à passer à côté de l'occasion de communiquer primordialement avec l'Être⁶². Nous pouvons aussi voir comment Heidegger interprète cette situation :

“L'état d'explicitation qui se divulgue publiquement exerce un pouvoir qui a même déjà décidé des possibilités d'être disposé, c'est-à-dire qui empiète sur la principale manière qu'a le Dasein de s'exposer au monde. Le *On* prédétermine la disponibilité, il prescrit ce qu'on « voit » et comment le voir.”⁶³

C'est ici que Heidegger indique un obstacle à l'enquête de l'analyse du Dasein. On peut aussi appeler cette obstruction de la communication et de la relation primordiale comme une immobilisation de la compréhension primordiale⁶⁴. Comme nous l'avons discuté précédemment, il est possible d'interpréter l'usage de la langue/l'expression du discours afin de saisir une compréhension primordiale. Cependant, en comprenant comment *l'On-dit* fonctionne, nous ne pourrions pas atteindre ce but. En d'autres termes, la domination publique de notre vie quotidienne forme nos actions, notre façon de sentir, de penser, de parler et de nous exprimer. Cette situation se reflète aussi sur *l'On-dit*. Quand nous avons tendance à agir selon notre point de vue sur le monde qui est façonné publiquement, on a tendance à dépasser l'enquête de l'Être-seul, en passant du temps à éluder le mot, sans utiliser notre potentiel d'interprétation de l'usage de la langue ou d'interroger l'essence de la langue. Mais ici, il nous faut revenir à la question du fonctionnement du silence dans le retrait du Dasein. Compte tenu de la capacité de *l'On* sur la formation de la perspective et la vie quotidienne, garder le silence apparaît comme un facteur important pour le retrait du Dasein de *l'On-dit*, vers sa propre existence authentique et son pouvoir-être.

⁶² Jean-Luc Nancy, “The Decision of Existence” **The Birth to Presence**, Trans. Brian Holmes, Indiana: Stanford University Press, 1993, p. 89.

⁶³ **ET**, H 170.

⁶⁴ Jean-Luc Nancy, “The Decision of Existence” **The Birth to Presence**, Trans. Brian Holmes, Indiana: Stanford University Press, 1993, p. 90.

L'*On* n'est pas déterminé *après* l'arrivée du Dasein au monde, en fait il est déjà là. À vrai dire, le Dasein ne *tombe* dans l'*On*, il y est projeté. L'être-au-monde du Dasein est donc lié à l'*On* depuis le « début ». Compte tenu de ce que Heidegger a dit sur l'existence de l'Être-seul, le Dasein est déjà-après-le-monde, il est donc déjà existant avec l'*On*. Par conséquent, nous ne pouvons pas séparer l'Être-seul et l'être-avec de façon analytique, quand nous parlons de son existence dans le monde. En outre, nous souvenons l'être-jeté comme l'une des propriétés les plus importantes de l'existentialité du Dasein. Si le Dasein est jeté dans ce monde, le choix de la condition de son atterrissage au monde et de son atterrissage à lui-même n'existe pas. Par conséquent, le Dasein ne peut pas changer le fait qu'il est jeté, et le fait d'être-jeté n'est pas contrôlé. L'être-jeté n'est pas quelque chose de rencontré, en tant que l'être ensemble du Dasein avec l'*On*. En d'autres termes, le Dasein n'est pas seulement jeté au monde, mais il est aussi jeté à l'*On*. Cette circonstance permet au Dasein de se découvrir au monde et à l'*On*⁶⁵.

Garder le silence constitue une base pour l'audition après la compréhension et *l'écouter*. Afin d'appréhender le fondement central d'une conversation ou de comprendre les possibilités de son être, le Dasein a besoin de garder le silence. En outre, comme Heidegger le souligne, quelqu'un peut parler en permanence et finir par ne rien dire. Considérant que c'est le cas pour le type exact de l'*On-dit*, et que l'*On* façonne la disponibilité, l'être-là ne sera pas en mesure de faire une recherche plus approfondie ; parce qu'il continue d'éluder les mots avec l'*On-dit* et de produire un bavardage superficiel quotidien. À ce stade, afin d'avoir quelque chose à dire à l'existence authentique et non à la base quotidienne de l'*On-dit*, le silence permet au Dasein de se retirer à lui-même ; non seulement pour se retirer de l'*On-dit*, mais aussi du point de vue du monde, qui est publiquement posé par l'*On*.

⁶⁵ Jean-Luc Nancy, "The Decision of Existence" **The Birth to Presence**, Trans. Brian Holmes, Indiana: Stanford University Press, 1993, p. 89.

Par conséquent, le silence n'est pas le signe de l'ignorance, ou la faculté du muet ou de celui qui n'a rien à dire. Le silence fonctionne comme accès à l'être-là afin de prendre du recul par rapport au « monde » déjà interprété, et pour atteindre la possibilité de comprendre son pouvoir-être propre et de méditer sur les possibilités de son existence authentique.

En recherchant la fonction du silence dans *L'Être et Temps* de Heidegger, nous avons, dans ce chapitre, exploré les termes fondamentaux de l'analyse heideggerienne du cadre inauthentique du Dasein tels que la compréhension, l'interprétation et la disponibilité. Nous avons conclu que le silence n'est pas un cas d'exception négligeable ou secondaire ou purement négatif par rapport à la parole, à l'attitude théorique et la rationalité, mais plutôt un facteur positif qui relie les existentiels du Dasein et en fournit la possibilité même dans le mode inauthentique. Dans la chapitre prochaine, on va observer comment le silence fonctionne dans le mode authentique avec ses manières de relier les phénomènes comme l'angoisse, le *Rien* ou l'étrangeté, en également donnant la possibilité. D'autre part, reste à voir la fonction du silence dans le dépassement au mode authentique; nous verrons que c'est le silence qui constitue la condition indispensable de ce dépassement.

Chapitre II

Dépassement Au Mode Authentique Par Le Silence

Nous avons expliqué la formation de la relation entre le silence et l'existence inauthentique du Dasein dans la quotidienneté du monde. Selon Heidegger nous devons penser l'existence du Dasein en tant qu'unité, en conceptualisant les modes authentique et inauthentique ensemble. Cependant, cette unité des modalités ne nie pas l'existence de quelques différences entre elles. Bien que le mode inauthentique aie toujours la possibilité de révéler la structure existentielle du Dasein, il faut le transmettre au mode authentique afin d'avoir cette idée d'ensemble du mode d'existence. En outre, nous affirmons que le silence ne fonctionne pas seulement au mode inauthentique, il a aussi son rôle dans le cadre authentique. Donc, on verra ainsi comment le silence fonctionne dans la comparaison entre la peur et l'angoisse, de quelle façon il donne son caractère à l'appel de la conscience morale et fournit la base pour l'être et *le rien* en leur donnant son caractère silencieux. En outre, on va comprendre pourquoi le langage quotidien s'écroule quand nous le transposons au mode authentique tout en expliquant le silence dans le pouvoir-être authentique.

Afin d'avoir un point de vue sur le silence dans les cadres authentique et inauthentique, nous devons comprendre leur mode d'existence et la relation entre eux et les différents phénomènes. Dans cette section, on va analyser comment le silence prend effet sur les concepts de disposition, d'angoisse, de rien et d'appel de la conscience morale, en s'appuyant sur la terminologie de Heidegger. Il sera vu ici comment et pourquoi le silence donne son caractère silencieux à la résolution et à la décision existentielle.

Section I : La Disposition (*Stimmung*) et Le Mode de La Disposibilité (*Befindlichkeit*)

Bien que le contraste entre la peur et le silence de l'angoisse sera examiné dans la section prochaine, il faut néanmoins expliquer comment la disposition fonctionne dans l'analyse du Dasein. Puisque la caractéristique de la disposition peut être définie comme une existentielle fondamentale pour Heidegger, la disposition (*Stimmung*) peut être traduite par « humeur », un phénomène qui peut parfois aider l'être-là à se trouver, car elle permet au Dasein de se révéler à lui-même⁶⁶. La disposition peut être considérée comme un phénomène un peu compliqué, parce qu'il peut être utilisé à la fois dans la divulgation et l'inauthenticité de Dasein en cachant son être-jeté, mais même quand il le cache de façon inauthentique, il participe toujours aux possibilités de découverte du Dasein⁶⁷.

La disposition est capable de révéler « là » où le Dasein *est* lui-même en le révélant. Ontologiquement, en montrant l'*est* du Dasein et en étant primordial à l'être au lieu de son *été* ou son *sera* (*le passé* ou *l'avenir*, le « d'où/provenance » et « à où »⁶⁸) l'être *là* du Dasein est toujours révélé en tant qu'il est toujours remis à. Parce que, être le « pas encore », est celui qui n'est *pas encore* entièrement⁶⁹. Si le Dasein est fondamentalement jeté à cet être « là », il ne peut pas regarder directement à la facticité de son existence. Mais comme l'affirme Heidegger, le Dasein peut se regarder en se tournant vers lui-même, et puis s'en détourner⁷⁰. C'est pourquoi la disposition implique la révélation et la dissimulation : même lorsque le Dasein est sûr de son passé ou de son futur, la disposition inclut toujours cette possibilité pour le Dasein de revenir *là* où il *est*. Par conséquent, la mode de la disposibilité (*Befindlichkeit*) souligne le fait d'être existant dans le « maintenant » et d'être jeté *là*. Bien entendu, cette humeur doit être considérée

⁶⁶ ET, H 134-135.

⁶⁷ ET, H 134-138.

⁶⁸ ET, H 135.

⁶⁹ ET, H 135.

⁷⁰ ET, H 134-136.

avec l'actualité de l'être « là », comme une priorité des toutes les humeurs psychologiques⁷¹. Cet « être là » est lié à l'être-au-monde du Dasein, car Heidegger comprend la révélation du Dasein avec son être-jeté, comme un moment où le Dasein se soustrait à lui-même en s'évadant.

La disposition n'est pas quelque chose que nous choisissons d'avoir ou de rejeter à l'avance. Selon Heidegger, nous sommes assaillis par une humeur et nous ne pouvons pas dire qu'elle ne provient que du «dehors» ou du «dedans», mais elle provient principalement de la nature de l'être-au-monde⁷². Il est également possible de considérer les humeurs comme les bâtisseurs de la constitution de l'existence humaine fondamentale⁷³. Ainsi, tout comme le tuner d'une radio qui est accordé selon différentes fréquences, le Dasein est toujours disposé dans un mode de disponibilité. En fait, c'est la raison pour laquelle Heidegger envisage l'ouverture de Dasein au monde avec l'être-au-monde. En tant que caractère existentiel de l'être-au-monde, l'ouverture du Dasein est existentiellement constituée par la disposition, car c'est une implication primordiale du mode de la disponibilité⁷⁴. Nous ne pouvons en effet concevoir le mode de disponibilité comme une disposition psychologique. D'un point de vue existentiel, plus que d'une humeur qui se ressent seulement sur le plan ontique, l'humeur chez Heidegger signifie la disposition d'un mode de disponibilité en tant que contemplation pure⁷⁵.

Pour Heidegger, la disposition a une fonction dans la divulgation de l'Être-seul. En outre, la disposition souligne aussi l'importance de sa présence existentielle quand le Dasein se rend au monde par le mode de disponibilité. Le mode de la disponibilité fait d'importance au Dasein d'une manière qui va finalement le faire se soustrait. Ici, la peur peut être montrée comme un bon exemple d'un mode de disponibilité.

⁷¹ ET, H 134-135.

⁷² ET, H 136-137.

⁷³ Stephen Mulhall, **Heidegger and Being and Time**, London: Routledge, 1997, p. 78.

⁷⁴ ET, H 137-138.

⁷⁵ ET, H 138.

Suivons donc Heidegger dans son analyse de la peur. Lorsque nous sommes confrontés à quelque chose que nous craignons, quelque chose d'*effrayant*, nous sommes confrontés à quelque chose au-monde⁷⁶. L'être *effrayant* est l'étant que nous impose la peur, en tant que menace à notre existence en raison des possibles dommages qu'il pourrait causer. Heidegger préfère appeler ces circonstances « possiblement dommageables » comme la *nocivité*, un contexte d'engagements qui proviennent d'une région déterminée, en incluant dans son caractère définitif⁷⁷. Selon Heidegger, l'étant néfaste qui nous menace n'est pas encore à distance de frapper. Il est encore à venir, probablement proche. En d'autres termes, la *nocivité* (*Abträglichkeit*) de cet étant néfaste se révèle en se rapprochant, mais à une distance lointaine, la *nocivité* est dévoilée et perceptible⁷⁸. Le rapprochement de la possibilité que l'être soit blessé ou endommagé est plus effrayant que l'entité nocive en tant que telle, elle en devient plus menaçante. Cependant, nous devons également nous souvenir que si l'étant nocif se rapproche, il y a aussi une possibilité de lui échapper. Donc, malgré la *nocivité* d'une entité et son niveau de menace, le « elle peut et ne pas arriver » est toujours inclus⁷⁹.

Dans l'*avoir peur lui-même*, Heidegger prétend que l'étant menaçant gagne en importance car il ne constitue pas une menace établie après une anticipation de sa *nocivité*. Mais il aussi constitue l'étant qui doit être libéré et se découvre à l'avance dans son propre être-effrayant. La peur, comme un mode de la disponibilité, est déjà engagée à la circonspection, et dans l'*avoir peur lui-même*, la peur se clarifie elle-même. Donc, en nous souvenant la modalité de l'être-au-monde, la révélation se déjà trouve dans ce mode de la disponibilité, à côté de sa possibilité de s'approcher, l'être est libérée existentiellement⁸⁰.

⁷⁶ Emmanuel Lévinas, *Ölüm ve Zaman*, Çev. Nami Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, p. 59,

ET, H 138.

⁷⁷ **ET**, H 140.

⁷⁸ **ET**, H 141.

⁷⁹ **ET**, H 141.

⁸⁰ **ET**, H 141.

Heidegger mentionne un autre point sur la peur, *pour-quoi la peur a peur*⁸¹. Ce qui fait craindre le Dasein est son être même. En d'autres termes, le Dasein est *le vivant*, qui craint lui-même son propre être. En tant qu'être-au-monde, le Dasein est encore une fois découvert par un mode de la disponibilité, cette fois par la peur. Selon Heidegger, la peur divulgue le Dasein « compromis et abandonné à lui-même »⁸². Nous pouvons interpréter la description de cette situation, l'existence ininterrompue du Dasein dans le monde, comme une conséquence inévitable du fait d'être jeté au monde. En outre, la peur est quelque chose à découvrir en soi, révélant le monde et notre existence à nous-mêmes, tout en révélant de façon ininterrompue le côté menaçant et dévoilant de l'être-au-monde. Donc on ne peut pas séparer l'être-au-monde du Dasein et la peur.

La peur nous aide également à comprendre l'engagement du Dasein dans le monde. Ici, il est nécessaire d'examiner la peur et la crainte dans le contexte de la divulgation. Le monde est divulgué aux côtés de ses étants chaque fois que le Dasein est divulgué⁸³. Si l'on se rappelle les affirmations antérieures de Heidegger sur l'engagement du Dasein et son être dé-loignant (l'être-déjà-aux-côtés-du-monde), nous pouvons affirmer que la peur ne doit pas être séparée de l'être dé-loignant. En tant que disposition révélatrice de soi, la peur nous aide à voir que le Dasein est divulgué au monde, et le monde est divulgué au Dasein. Autrement dit, avec la peur, nous pouvons voir que le Dasein est vulnérable et qu'il se révèle au monde et que les *étants* qui s'engagent dans le monde peuvent affecter et menacer le Dasein⁸⁴.

Comment pouvons-nous relier la disposition à l'existence authentique du Dasein? Par ailleurs, que pouvons-nous dire au sujet de la disposition dans le fondement ontologique du Dasein? De quelle manière la peur, comme mode de la disponibilité, diffère de l'angoisse? Comment le silence se rapporte à cette structure? Afin de répondre à ces questions,

⁸¹ ET, H 141f.

⁸² ET, H 141.

⁸³ Bernard P. Dauenhauer, **Silence: the Phenomenon and Its Ontological Significance**, Michigan: Indian University Press, 1998, p. 129.

⁸⁴ Stephen Mulhall, **Heidegger and Being and Time**, London: Routledge, 1997, p. 78.

nous devons nous arrêter sur l'analyse du Dasein et expliquer comment l'angoisse fonctionne en tant que mode de la disponibilité.

Section II : L'Entrelacement du Silence et des Phénomènes du Mode Authentique

i) La Caractéristique Silencieuse de L'Angoisse en Comparaison Avec La Peur

Dans la première section nous avons examiné la peur en tant que mode de la disponibilité et comme existentielle fondamentale du Dasein. La peur manifeste deux aspects : la peur a un *objet*, quelque chose au-monde ; deuxièmement, la peur entraîne implicitement la possibilité pour le Dasein de se divulguer avec son existence ininterrompue au monde en tant qu'une conséquence inévitable de l'être-jeté-au-monde. D'autre part, l'angoisse diffère de la peur comme mode de la disponibilité du fait que nous ne pouvons pas désigner un étant ou une chose comme cause de l'angoisse.

Avant d'étudier l'angoisse comme mode de la disponibilité au sein de l'analyse existentielle, nous devons préalablement préciser dans quelles conditions l'angoisse devient différente de la peur, afin d'éviter toute confusion.

Comme on l'a montré précédemment, Heidegger affirme que lorsqu'il rencontre quelque chose de menaçant, le Dasein recule face à la peur de ce qui est dévoilé. En reculant, Heidegger suggère que le caractère de la fuite est un recul du Dasein en tant que *dévalement* au monde et à l'*On*. Bien que le Dasein doit être amené à lui-même et à sa propre existence, il « passe à côté » chaque fois qu'il se fuit lui-même⁸⁵. L'interprétation phénoménologique de cette circonstance est aussi possible. En se détournant, Heidegger indique également que, bien que le retrait du Dasein est existentiel, ce retrait implique aussi une divulgation en tant que détournement, vers «là» (*Da*). En relation avec le phénomène de *dévalement*, où le Dasein est déjà retombé au monde où

⁸⁵

ET, H 185.

il est conduit par sa coexistence dans le *On*⁸⁶, il se retire, il se détourne de quelque chose. Par «quelque chose», nous entendons un étant rencontré par le Dasein. En outre, Heidegger affirme que cette *entité/personne* doit être le même genre d'être que celui qui se retire : qui est le Dasein lui-même⁸⁷. Pour que le Dasein confronte ce qu'il craint, il doit y avoir une *chose* à craindre, à savoir une *entité nocive* qui provoque la peur. Ici, la peur est ce qui s'approche bien qu'il puisse aussi rester à distance. Par conséquent, dans la fuite, on peut voir la rétraction du Dasein qui se détourne vers *là*, vers les *étants* au monde, en étant lui-même coulé ou absorbé dans l'*On*⁸⁸. Toutefois, lorsque nous considérons l'angoisse et le phénomène de dévalement, nous pouvons voir que le détournement du Dasein devient une rétractation ou retrait, compris comme une possibilité d'apparition de la peur⁸⁹.

Il n'est pas possible de séparer l'angoisse faisant face à elle-même et le mode de la disponibilité. Contrairement à la peur, ce rapport dérive de l'ambiguïté d'un certain terrain où l'angoisse est construite. Toutefois, lorsque l'angoisse est générée par elle-même nous ne pouvons pas définir des *étants* à l'intérieur du monde⁹⁰. En d'autres termes, nous ne pouvons pas définir une nocivité définitive qui serait la possibilité de la réalisation d'un dommage estimé. Cela signifie qu'il n'y a pas d'*objet* de l'angoisse, car il n'y a pas d'*étant* que nous pourrions définir comme une source de nocivité. Par conséquent, nous ne pouvons pas montrer la source de la menace, donc nous ne pouvons pas estimer les dommages possibles ou la distance entre l'étant menaçant et nous-mêmes. Pour cette raison, les *étants* intérieurs au monde ne sont pas pertinents pour souligner la cause ou la source/l'*objet* de l'angoisse⁹¹. Ainsi, l'engagement avec les choses du monde ne sert à rien, puisqu'elles deviennent superficielles dans l'identification de la source de l'angoisse. Chez Heidegger, c'est là que tous les types ontiques de l'engagement commencent à s'effondrer⁹² parce qu'il n'y a pas d'explication ontique qui nous permet de comprendre ce qui fait

⁸⁶ ET, H 176.

⁸⁷ ET, H 185-186.

⁸⁸ ET, H 186.

⁸⁹ ET, H 186.

⁹⁰ ET, H 186-187.

⁹¹ ET, H 186.

⁹² ET, H 186.

que l'angoisse devient possible. Néanmoins, Heidegger mentionne que le seul endroit que nous pouvons aborder en termes d'existence ontique est «nulle part». En termes d'être quelque *chose* ou quelque part, il est impossible de définir une direction spécifique. Si il y a menace, sa « source » est déjà «là-bas », quelque part, et nulle part, mais encore assez proche pour exercer sa menace⁹³.

« Une fois que l'angoisse s'est calmée, le parler quotidien a coutume de dire : « au fond ce n'était rien ». Tout en parlant ontiquement cette expression atteint en réalité exactement ce *que* c'était. Le parler quotidien n'a d'autre but qu'une préoccupation et un débat où c'est l'utilisable qui est en cause. Ce devant quoi l'angoisse s'angoisse n'a rien d'un utilisable intérieur au monde. »⁹⁴

Ici, le point crucial dans l'analyse du Dasein, l'angoisse expose « quelque chose » que la peur et tout engagement ontique dissimule : le *Rien*. Quelle est la source de l'angoisse ? Rien. D'où surgit-elle ? De nulle part. Quelle précaution le Dasein peut-il préparer pour affronter l'angoisse ? Aucune.

Expliquons-nous. Qu'entendons-nous par *rien* et nulle part au monde? D'un point de vue Heideggerien, le néant ne comporte pas *l'entité* à l'intérieur du monde, ni l'ensemble des entités. En fait, c'est le monde en tant que tel, l'être «monde» du monde. Pour Heidegger, l'être angoissé révèle le monde de façon primordiale en tant que monde et par le biais du «rien». Nous soulignons la quiddité de l'angoisse, mais comme quelque chose à comprendre sans spécification, parce que sa quiddité ici souligne un néant total qu'il est impossible se situer de façon ontique.

En termes ontologiques, Heidegger affirme que le monde appartient essentiellement à l'être-au-monde du Dasein. Donc, si le monde lui-même devient une menace partout et nulle part, l'être-au-monde alors devrait affronter l'angoisse qui s'angoisse. Ainsi, à la différence de la

⁹³ ET, H 186.

⁹⁴ ET, H 187.

peur, l'angoisse comme mode de la disponibilité révèle le monde en tant que tel ; indépendamment des *choses* engagées. Lorsqu'il est angoissé, le Dasein est renvoyé à sa possibilité d'être authentique au monde. Par ailleurs, l'angoisse est ce qui individualise le Dasein en se révélant comme quelque *chose* qui comprend et se projette sur les possibilités⁹⁵.

En outre, le sentiment d'étrangeté (*Unheimlich*) apparaît dans l'angoisse, en tant que situation contrastée avec le sentiment d'existence quotidien du Dasein à l'intérieur de *l'On*. Si nous revenons à l'être-au-monde du Dasein, nous voyons que son existence à-côté-du-monde et sa participation à l'intérieur de *l'On* constituent un sentiment d'auto-assurance, qui est ensuite agité par l'angoisse⁹⁶. De cette manière, le Dasein en tant qu'être-au-monde est individualisé par l'angoisse, qui le retire de *l'On* et du monde quotidien. Ce n'est plus le marteau cassé ou le chien enragé qui est révélé comme étant, mais plutôt la totalité du monde, ou le simple fait d'être-là du Dasein. C'est ici que la familiarité quotidienne s'effondre avec la transition au mode authentique et avec le passage de l'être-au au fait d'être absorbé par l'être étranger/*pas-chez-soi*. En raison de son implication d'étrangeté, l'angoisse doit être comprise comme une source de menace pour l'existence quotidienne à l'intérieur de *l'On* du Dasein⁹⁷. Cependant, nous ne devons pas oublier que ni l'angoisse, ni l'étrangeté ne sont créés par un facteur tiers de l'environnement où le Dasein est jeté. En réalité, les deux phénomènes viennent du Dasein lui-même, essentiellement situé en dessous de son être-au-monde et présenté dans son là⁹⁸. A partir de là, nous pouvons affirmer que ces caractéristiques sont celles qui nous aident à conceptualiser l'angoisse d'un point de vue authentique sur l'existence du Dasein.

Pour les raisons mentionnées ci-dessus, nous pouvons affirmer que l'angoisse découle de l'ambiguïté et l'absurdité, qui nous mènent au *rien* comme une circonstance qui ne prévoit pas l'objet de sa nocivité. Par conséquent, si le «rien» constitue un point de départ, alors la nécessité de regarder *en lui-même* est produite, car «rien» nous permet de nous interroger sur notre propre

⁹⁵ ET, H 188.

⁹⁶ ET, H 189.

⁹⁷ ET, H 189.

⁹⁸ ET, H 189.

existence. Le *rien* n'a pas de point de référence qui pourrait nous permettre de désigner un étant comme la source de l'angoisse, mais il contient des possibilités d'existence. Cependant il peut être considéré comme *inexistant* dans le mode inauthentique de l'existence. D'où la réponse : « Au fond, ce n'était rien. »

Grâce à la possibilité de non-existence, nous pouvons maintenant tenter de révéler la possibilité d'être. Bien que cela puisse apparaître contradictoire en termes inauthentiques, Heidegger mentionne que l'angoisse nous conduit au *rien*. En avance, le *Rien* est ce qui nous force de nous retirer du monde quotidien en nous concentrant plus sur les possibilités de notre propre existence. Une fois que nous «ne sommes pas-chez-nous», nous pouvons alors nous diriger vers notre Etre propre. Le *rien* vaporise le sentiment d'appartenance au monde inauthentique et nous isole de notre engagement quotidien à l'intérieur du monde et il peut se révéler également dans un type ontologique de la nudité.

ii) L'Appel de La Conscience Morale et Le Silence

Quelle est la raison d'aborder la question de l'appel de la conscience morale ici? Y a-t-il une relation entre l'appel de la conscience morale et le silence? Comment peut-on situer cet appel dans le cadre heideggérien de l'existence authentique? Pouvons-nous situer l'appel de la conscience morale? En outre, qu'entend-on par le terme «conscience morale»?

Lorsque l'on s'arrête sur la recherche existentielle, on peut voir que tous les éléments de la terminologie de Heidegger, tels que la conscience, l'angoisse, l'étrangeté sont interdépendants. Ainsi, afin de comprendre le silence dans la philosophie de Heidegger, nous avons aussi besoin de comprendre la relation entre ces concepts.

Tout d'abord, la conscience morale doit être comprise comme un facteur important en ce qui concerne l'ouverture, ainsi que dans la compréhension authentique du pouvoir-être du Dasein. On ne peut pas comprendre la conscience morale comme un fait qui se produit avec son *utilisabilité*, ou comme un élément biologique. Heidegger affirme que la conscience morale se fait connaître comme un fait dans l'existence *factuelle*. Sur la question de l'analyse du Dasein, nous avons déjà mentionné que nous sommes constitués par le mode de disponibilité, par la compréhension, par le dévalement et le discours⁹⁹. Mais pour comprendre le pouvoir-être authentique du Dasein, nous avons besoin de l'aide de la conscience morale, qui révèle les éléments mentionnés. Ici, la conscience morale est de plus nécessaire pour le retrait à Soi du Dasein.

Pourquoi le retrait à Soi du Dasein est-il nécessaire? La réponse de cette question réside dans l'existence du Dasein dans l'*On*. Dans la première section, nous avons dit que le Dasein est jeté dans l'*On* autant qu'il est jeté au monde. Donc, le Dasein est aux-côtés-du monde, tout en existant déjà avec l'*On*. Bien que l'ipséité du Dasein constitue un mode d'existence et non pas un étant là-devant, le Soi du Dasein est pulvérisé et fané par le Soi de l'*On*. Donc, la question "qui?" concernant le Soi-même du Dasein trouve réponse avec le Soi de l'*On*¹⁰⁰. En d'autres termes, l'ipséité du Dasein dans le mode inauthentique ne peut pas être comprise comme le «moi, moi-même» mais comme le propre du Soi de l'*On*¹⁰¹. D'un point de vue ontologique, Heidegger affirme qu'être perdu dans l'*On* conduit le Dasein à se piéger dans une inauthenticité jusqu'à s'y perdre. Par conséquent, nous pouvons voir que dans cette perdition, la vision du Dasein de ses possibilités et de ses chances de les choisir est une véritable nébuleuse. Ceci résulte du fait que l'être-là abandonne lui-même des possibilités définitives, et c'est pourquoi nous ne pouvons pas accorder beaucoup d'attention en général à la voix de la conscience morale dans le monde quotidien, malgré le fait que nous résidions toujours conformément à l'existence de l'être de l'étant¹⁰².

⁹⁹ ET, H 269.

¹⁰⁰ ET, H 267-270.

¹⁰¹ Stephen Mulhall, Heidegger **and Being and Time**, London: Routledge, 1997, p. 125, et ET, H 267.

¹⁰² Martin Heidegger, "Qu'est-ce Que La Philosophie?", Trad. Kostas Axelos et Jean Beaufret, **Questions I et II**, Trad. Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédier, Gérard

« Quand la langue coule au silence, elle est oubliée »¹⁰³

L'environnement public de *l'On* a aussi des effets sur l'authenticité du Dasein en termes d'audition. En écoutant *l'On*, et en se perdant parmi le public, Heidegger affirme que le Dasein n'a pas d'écoute de lui-même. Sur ce point, Heidegger spécifie que le Dasein doit être ramené à lui-même, révélant son pouvoir-être. Il peut y avoir une interruption du discours inauthentique avec l'intervention de la conscience morale, afin de se retirer de l'environnement inauthentique vers une audition où son propre Soi devient possible. Cette interruption doit prendre la forme d'un appel révélant l'authenticité du Dasein, de sorte qu'elle soit un appel en termes authentiques, car l'appel d'une source inauthentique ne peut rompre le flux de *l'On-dit*. Heidegger comprend l'appel de la conscience morale comme un appel à être entendu, en appelant au pouvoir-être-Soi-même du Dasein¹⁰⁴. En outre, Heidegger définit notre compréhension de cet appel comme « notre désir d'avoir une conscience », car il nous donne quelque chose à comprendre, qui constitue l'ouverture¹⁰⁵. Ainsi, avec l'appel de la conscience morale, nous pouvons être en mesure d'utiliser la conscience et parvenir ainsi à une compréhension primordiale du mode authentique.

Qui appelle dans l'appel de la conscience morale ? Qui est son émetteur et son destinataire¹⁰⁶ ? Quel est le contenu de l'appel de la conscience morale ? Comment pouvons-nous nous assurer que l'appel entendu est bien l'appel de la conscience morale ? Existe-t-il un énoncé permettant à tous de comprendre et d'entendre ? Plus nous avançons dans notre réflexion, plus il devient possible de se rendre compte que Heidegger ne fournit pas des réponses pratiques à ces questions en termes ontiques. Toutefois, cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de réponses. En fait, il ne fournit pas de réponses provenant du mode inauthentique et publiquement déterminé.

Granel, Micel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau, Alphonse de Waelhens, Paris: Editions Gallimard, 1968, pp. 317- 344.

¹⁰³ Bernard P. Dauenhauer, **Silence: the Phenomenon and Its Ontological Significance**, Michigan: Indiana University Press, 1998, p. 135.

¹⁰⁴ **ET**, H 269.

¹⁰⁵ **ET**, H 269.

¹⁰⁶ **ET**, H 270.

Puisqu'il s'agit d'une discussion existentielle concernant le mode authentique, c'est impossible de chercher des réponses dans le mode inauthentique de l'existence. Est-ce que Heidegger opère une mystification de l'appel de la conscience morale ?

Rappelons-nous, pourtant, que le cas de l'angoisse était le même. En écartant l'angoisse de la peur, Heidegger n'avait pas l'intention de la mystifier. Plutôt, il désignait la nécessité de changer notre perspective. Lors de la précédente comparaison entre la peur et l'angoisse, il était impossible d'estimer le niveau de nocivité de l'angoisse, contrairement à la peur. La peur naît d'une certaine *chose* ou des étants à l'intérieur du monde, mais *rien* au-monde ne peut être identifié comme source d'angoisse. Afin de comprendre l'angoisse, nous avons dû changer notre stratégie en essayant de comprendre ce que l'angoisse est, à travers un point de vue ontologique. Alors maintenant, le même type de changement de perspective doit être exercé en s'interrogeant sur l'appel de conscience morale. Car, lorsque l'appel de la conscience morale survient, nous en avons fini avec les mots et les modes d'expression sociales qui découlent de la publicité de l'*On*. En étant ce qui écoute l'*On* et ne parvient pas à se connaître, le Dasein doit être ramené à lui-même par une intervention authentique de cet appel¹⁰⁷. En outre, le type nécessaire d'*audition* doit être une *audition perdue*¹⁰⁸, c'est-à-dire, ce type d'appel doit être entendu avec la conscience morale, et non par la perception sensorielle. Par conséquent, nous ne pouvons pas rechercher, discuter ou essayer d'expliquer l'appel de la conscience à travers la terminologie des paroles de l'existence inauthentique, car, en termes ontologiques, l'interruption radicale seulement peut être faite par le silence¹⁰⁹.

Peut-être est-il possible maintenant de répondre à nos questions ci-dessus: Quel est celui qui appelle? Quel est le destinataire de l'appel? Est-il possible d'ignorer cet appel? Comment peut on

¹⁰⁷ ET, H 271.

¹⁰⁸ ET, H 270f.

¹⁰⁹ Malgré que nous ironiquement essayons d'utiliser le mode inauthentique de parler pour communiquer avec le lecteur en train d'essayer aussi de parler sur un phénomène de l'authenticité. Nous espérons que nous tentative naïve pour telle traduction implique et fournisse l'opportunité de comprendre ce que nous ne pouvons prononcer plus : l'ineffable.

s'assurer que l'appel est destiné à nous et non pas à quelqu'un d'autre? Que se passe-t-il si nous n'interprétons cet appel de manière erronée? En outre, comment devons-nous interpréter l'appel?

« ...Le Dasein, dans la mesure où il s'entend d'abord et le plus souvent en s'explicitant à partir de ce qui l'occupe, est *ce* qui est laissé sur place par l'appel. Ce qui n'empêche pas le soi-même d'être clairement et irremplaçablement touché. Non seulement l'interpellé est pris en vue par l'appel « sans acception de sa personne », mais celui qui appelle se tient pour sa part dans une surprenante indétermination. Aux questions de nom, d'état, d'origine et d'autorité la réponse ne se refuse pas seulement, mais alors même que celui qui appelle ne prend aucun masque pour appeler, il ne donne pas la moindre possibilité, pour une entente du Dasein se repérant « sur le monde », de se le rendre familier. L'auteur de l'appel –et cela fait partie de son caractère phénoménal– se dérobe absolument à toute identification possible. »¹¹⁰

En un mot, l'appel de la conscience morale est silencieux. Le caractère silencieux de l'appel de la conscience morale peut être vu à plusieurs niveaux. Contrairement aux autres appels faits dans la publicité de l'*On*, il est impossible d'identifier un émetteur public précis et un destinataire pour l'appel de la conscience morale. Bien que Heidegger prétend que le Dasein est à la fois l'appelant et l'appelé, il mentionne aussi qu'une fois que le Dasein est divulgué, l'identité de ce qui émet l'appel perd son évidence¹¹¹. Dans l'appel de la conscience morale, le Dasein est à la fois celui qui appelle et celui qui est interpellé, mais pas dans des rôles ou identités publiquement pré-déterminés¹¹². En d'autres termes, le propriétaire de la voix de l'appel n'est nul autre que le Dasein lui-même. Par conséquent, il nous faut noter que le mode d'appel n'a rien à voir avec le Dasein en tant que figure publique¹¹³. L'appel de la conscience morale n'appelle pas le Dasein à accomplir son devoir professionnel, religieux, social ou familial. C'est une raison importante pour laquelle l'appel aussi bien que l'appelant ne donnent pas plus d'informations sur l'émetteur de l'appel ou son destinataire. Ils restent silencieux et ne mentionnent pas l'identité publique ou le statut social qui est fourni par l'*On*. Ici, nous voyons comment le silence «dit» ou exprime la façon dont les rôles sociaux s'effacent dans le mode authentique de l'existence

¹¹⁰ ET, H 274f.

¹¹¹ Martin Stern, « Le Silence Chez Heidegger, » *Lapsus*, No : II, 2008 et ET, H 278.

¹¹² Stephen Mulhall, Heidegger **and Being and Time**, London: Routledge, 1997, p. 126, et ET, H 272f.

¹¹³ Stephen Mulhall, *Ibid*, p. 126.

simplement en «ne disant rien». Bien sûr, en utilisant *rien*, nous sommes encore en train d'utiliser la terminologie inauthentique de l'*On*, car pour accomplir une telle interruption ontologique, les mots doivent être enfouis dans le silence, et garder le silence peut être considéré comme la façon plus précise d'interrompre. En gardant le silence, il peut n'y avoir aucune voix, ou pas d'expression orale transmise par les mots, mais l'appel de la conscience morale implique toujours la capacité de retirer le Dasein à ses possibilités.

A ce stade, nous devons rappeler que Heidegger ne sépare pas le Dasein et le monde par une stricte distinction entre « l'intérieur et l'extérieur » ou entre « le Dasein et le monde ». Par conséquent, il ne faut pas mettre de côté la stratégie de retrait du Soi de l'*On* à lui-même, en tant que tentative d'ignorer totalement l'*On* et le mode inauthentique de l'existence. Bien que l'appel de la conscience morale *surpasse* tous les types de descriptions et d'identités données par l'*On* et divulgue le pouvoir-être authentique, cela ne signifie pas que l'*On* n'est pas atteint¹¹⁴. La priorité va au Dasein, qui est appelé à être ramené à lui-même et ses propres possibilités.

Donc, que peut-on dire du contenu de l'*appel*? S'il est un appel, il devrait y avoir un énoncé. Qu'énonce l'appel de la conscience morale? Que faut-il dire? D'autre part, « dit »-il? Déclarant que l'appel de la conscience morale est considéré comme un mode de discours, Heidegger mentionne qu'il existe quelque chose de dicible lors de l'utilisation du discours¹¹⁵. Ici, on peut au moins affirmer que le discours vise essentiellement à se prononcer sur l'objet de la discussion. Par conséquent, en tant que mode de discours, l'*appel* doit bien avoir un objet de discussion. Et si cet objet n'existait pas? En outre, comment peut-il y avoir un objet dicible lorsque personne ne *parle*? Heidegger surmonte ce problème en disant que l'énonciation vocale n'est pas l'essentiel du discours. Il affirme en effet que le silence de quelqu'un peut dire beaucoup¹¹⁶, alors que son bavardage peut dire rien du tout.

¹¹⁴ ET, H 273.

¹¹⁵ Stephen Mulhall, **Heidegger and Being and Time**, London: Routledge, 1997, p. 125, et ET, H 271 – H 273.

¹¹⁶ ET, H 165.

Voilà enfin le point crucial où Heidegger se distingue des philosophes majeurs de la pensée occidentale qui réduit le silence à une simple négation ou l'ignore tout simplement : pour Heidegger, loin de l'exclure, le discours authentique apparaît seulement dans le silence. Nous voyons que le silence s'est manifesté dans l'appel de la conscience morale à de nombreux niveaux à savoir l'appelant, le destinataire, son caractère, etc. Le silence de l'*appel* donne une forme à son contenu. Par conséquent, dans le silence le Dasein peut avoir quelque chose à dire. En d'autres termes, c'est le lieu de la révélation authentique et riche de Soi¹¹⁷, parce que l'appel de la conscience morale est le moyen primordial de parvenir à la révélation authentique et riche du Soi. Il est maintenant possible pour nous d'affirmer que le silence a une signification essentielle pour l'interruption du bavardage de l'*On*. En fait, nous comprenons l'*appel* comme une sorte de discours, qui comprend une qualité importante du Dasein dans la constitution ontologique¹¹⁸.

Quand nous disons que le Dasein est à la fois l'appelant et le destinataire, nous nous référons à la définition de Heidegger de l'appel de la conscience morale comme indépendant de nos plans quotidiens et d'avenir. En même temps, l'appel peut même surgir contre notre volonté¹¹⁹. Toutefois, si nous sommes les propriétaires et les destinataires de l'appel, comment peut-il exister contre notre volonté? Ici, il faut comprendre qu'il s'agit du propre pouvoir-être du Dasein, en l'envisageant comme quelque chose au-delà de lui-même (qui lui tombe *dessus*): l'appelant n'est autre que le Dasein, mais au-delà et sur lui-même. Bien que l'émetteur de l'appel de la conscience morale est le Dasein en tant que propriétaire de sa voix silencieuse, l'appel est effectué à l'Etre-là qui s'est perdu dans la publicité de l'*On*¹²⁰. En outre, si l'on reconsidère la relation entre l'appel de la conscience et le dévalement du Dasein, l'angoisse et l'étrangeté, nous serons également en mesure de comprendre comment le Dasein peut faire l'appel, malgré sa

¹¹⁷ ET, H 165.

¹¹⁸ ET, H 271f.

¹¹⁹ ET, H 275f.

¹²⁰ Stephen Mulhall, Heidegger **and Being and Time**, London: Routledge, 1997, p. 126, et ET, H 278f.

volonté. Ici, nous avons aussi besoin de clarifier comment le silence fournit l'*espace* nécessaire pour tous ces phénomènes¹²¹.

« La conscience morale parle, jamais à haute voix. La conscience morale n'appelle qu'en silence, c'est-à-dire que l'appel s'élève du fond de l'étrangeté sans voix et amène le Dasein qu'il interpelle à se retrouver calmement en paix avec soi-même. Le parti-d'y-voir-clair-en-conscience entend ainsi cette parole silencieuse de la seule manière qui lui convienne dans le silence gardé. Elle cloue le bec à l'*On-dit* et au bon sens de l'*On*. »¹²²

La citation ci-dessus apporte une image plus claire de la formation de l'appel de conscience morale, de son contenu et fonctionnement. En outre, Heidegger souligne comment l'angoisse et l'étrangeté sont liées par le silence, la réticence et l'appel de la conscience morale. Dans la partie précédente, nous avons expliqué comment l'étrangeté fonctionne avec l'angoisse. En tant qu'Etre jeté, l'ouverture du «là (*Da*)» du Dasein est aussi révélée, et de plus, le Dasein est confronté au fait qu'il *est*. En outre, chez Heidegger, chaque fois que le Dasein fuit ce fait, il s'enfuit face à l'étrangeté¹²³. L'angoisse étant le facteur qui révèle l'étrangeté, nous pouvons affirmer que l'étrangeté se produit dans le visage de l'angoisse, comme une confrontation avec le *Rien* du monde et cet environnement fait passer l'appel de la conscience moral par l'étrangeté¹²⁴.

¹²¹ Par conséquent, le silence devient un *facteur* important sur la constitution ontologique de l'Etre; par la façon dont il connecte les deux modalités, authentique et inauthentique de l'existence. Bien que nous allions essayer de comprendre l'importance du silence dans la survenue de la possibilité de la formation d'un espace ontologique, nous pouvons voir qu'il devient de plus en plus un facteur, un acteur qui a la capacité de devenir à la fois le fond et la figure. Par conséquent, le silence devient l'espace lui-même, mais il peut également interférer avec le mode authentique de l'existence de l'Etre. Cette capacité permet de silence des caractéristiques à la fois passive et active, dans le même temps.

¹²² **ET**, H 296.

¹²³ **ET**, H 276f.

¹²⁴ **ET**, H 280.

Nous avons maintenant une idée plus claire sur l'environnement de l'appel de la conscience morale et son propriétaire. Le Dasein dans l'angoisse, en tant qu'être-jeté, confronté au *Rien* du monde, en n'étant pas-chez-lui et incapable d'estimer la nocivité de l'étant, devient le propriétaire de l'appel de la conscience morale¹²⁵.

Comme l'appel de la conscience morale ne se prononce pas vocalement, nous ne pouvons pas introduire ou discuter de ce qui est parlé, mais la *voix* silencieuse continue à perturber le discours de l'*On*¹²⁶. En outre, garder le silence est une possibilité essentielle du discours et, puisque celui qui « garde le silence quand il veut nous faire comprendre quelque chose, doit avoir *quelque chose à dire*», la raison du silence de l'appel de conscience morale devient évidente. L'appel veut faire comprendre quelque chose sur la nature propre du pouvoir-être du Dasein¹²⁷. Finalement, est-il possible de dire qu'entendre d'une manière ordinaire et inauthentique n'est pas suffisant à la connaissance de l'appel de conscience morale? Si nous en revenons à l'*écouter*, où nous avons discuté la possibilité d'une audition existentielle qui implique à la fois entendre et comprendre, nous avons affirmé qu'il y a une possibilité d'un type existentiel d'entente dans le mode inauthentique de l'existence, par la sensation et la perception des sons, des tons et des voix. Chez Heidegger, l'*écouter* pourrait nous aider à aller au-delà de ce que nous entendons, car nous entendons toujours le bruit *de quelque chose*, et non un bruit en tant que tel. Toutefois, l'appel de la conscience morale n'inclut pas une voix sonore/acoustique en nous permettant d'entendre ou d'*écouter*. En d'autres termes, nous ne pouvons pas proposer une réponse authentique au *pour-quoi* (*das Wozu/Washeit*) de l'appel et la principale raison de cette controverse réside dans le caractère silencieux de l'appel. Comme Heidegger l'affirme, même en parlant, le silence de l'*On* peut faire comprendre¹²⁸, et dans l'appel de la conscience morale comme un discours authentique silencieux, le discours quotidien de la publicité de l'*On* et notre audition ordinaire s'effondrent. En outre, il n'existe pas de contre-discours à l'appel de la

¹²⁵ ET, H 277.

¹²⁶ Stephen Mulhall, Heidegger **and Being and Time**, London: Routledge, 1997, p. 126.
Et si nous ratons l'appel? Y a-t-il ce type de possibilité?

¹²⁷ ET, H 164f, et H 296.

¹²⁸ ET, H 164f.

conscience morale, et l'appel supprime l'audition en ramenant le Dasein de l'intensité du bavardage à la réticence de la conscience morale¹²⁹. Par conséquent, au lieu de faire comprendre quelque chose à quelqu'un en gardant le silence au cours de la parole, l'appel de la conscience morale amène la nécessité de la compréhension par l'étrangeté du Dasein lui-même, tout en silence. Donc, le silence de l'appel de la conscience morale permet au Dasein de se comprendre.

iii) Répondre à L'Appel de La Conscience Morale

Le Dasein est divulgué de façon primordiale, dans sa réponse à l'appel de la conscience morale en manifestant son objectif d'avoir conscience dans la réticence¹³⁰. En d'autres termes, la réticence devient un élément important dans la façon dont le Soi du Dasein se divulgue. Par conséquent, la réticence (et donc, le silence) devrait être considérée comme un caractère de la résolution authentique. En outre, ce caractère silencieux peut aussi aider à l'ouverture de nouveaux champs de sens et d'interprétation tout en clarifiant le Soi du Dasein et ses possibilités¹³¹.

Dans la partie précédente, nous avons discuté comment l'audition ordinaire dans le mode inauthentique de l'existence s'effondre face au *rien*, dans l'angoisse. Selon Heidegger, répondre à l'appel de la conscience morale nécessite un autre type d'audition, impliquant une compréhension authentique, qui nous aide à suivre l'appel. Ici, nous avons besoin de rappeler que la voix de la conscience morale ne se réfère pas à un phénomène acoustique. En fait, la voix de la conscience morale est perçue comme un *appel*, où le sens de l'ouïe n'est pas sollicité. On ne se trouve donc pas en présence d'un usage inauthentique de l'audition comme dans tout type d'audition. Le mode existentiel de l'entendre se fait en silence qui est nécessaire pour suivre et entrer le contenu

¹²⁹ ET, H 296.

¹³⁰ ET, H 297.

¹³¹ Bernard P. Dauenhauer, **Silence: the Phenomenon and Its Ontological Significance**, Michigan: Indian University Press, 1998, p. 129.

de l'appel. Grâce à la compréhension et la *saisie* de l'appel, on parvient enfin à une pleine expérience de la conscience¹³².

La résolution peut être démontrée comme la réponse ontologique à l'appel de la conscience. Bien sûr, ce que nous entendons par la réponse ne doit pas être entendu comme une réponse au cours d'une conversation¹³³. Car l'appel lui-même étant silencieux, il n'y a pas actuellement aucune façon de répondre à tel appel par quelque articulation linguistique rendue par l'usage de la parole inauthentique. Comme Heidegger l'a décrit précédemment, le type de discours inclut dans l'appel de la conscience morale est le discours authentique : la parole authentique qui ne parle pas, qui appelle et retire le Dasein à lui même, à son pouvoir-être. En outre, l'appel de la conscience morale est plus d'une expression dans laquelle *rien* n'est exprimé. Par la suite, il y a ni question, ni déclaration ou jugement qui répond à l'appel. La réponse à un tel appel est donc destinée à être silencieuse.

Le silence n'est pas seulement inclut dans le caractère de la réponse de l'appel de la conscience morale, mais il caractérise aussi la façon dont nous comprenons l'appel. Comme il l'a été mentionné dans la partie précédente, nous écoutons l'appel d'une manière qui inclut à la fois l'entendre et le comprendre. Cette *audition* nous rappelle que l'on se trouve au-delà du son et que nous l'*écoutons* comme le bruit de quelque chose. L'*écouter* ici consiste à la fois à la compréhension et à la perception par les sens. Toutefois, l'appel de la conscience morale ne fournit aucun étant que nous pourrions désigner comme la source du *pour-quoi* (*das Wozu/Washeit*) de l'appel. Par conséquent, il n'y a pas de son audible et pas de possibilité d'en faire l'expérience par la perception. Au contraire, *l'audition perdue* de l'appel de la conscience morale nous amène à une compréhension authentique de l'appel, où le soi du Dasein devient à la fois celui qui appelle et celui qui est interpellé. Ici, on peut voir l'aspect de l'existentialité qui est

¹³² ET, H 280.

¹³³ ET, H 280-282.

ajouté à l'*audition*. Par conséquent, le silence est nécessaire dans le processus de la compréhension et l'interprétation de l'appel de la conscience morale, aussi.

Dans cet appel, où il n'y a pas de prononciation, la résolution devient la réponse silencieuse où l'ouverture authentique est attestée par la conscience et l'auto-projection silencieuse où l'*On* est prêt à l'angoisse¹³⁴. Dans l'ouverture authentique, on peut voir que le monde se découvre. De cette manière, il n'y a pas de séparation entre le *sujet* et l'*objet*, ou le monde et le Dasein. Ce type d'ouverture nous conduit à une nouvelle compréhension de la réalité, où l'humain et le monde sont considérés ensemble, dans une union existentielle¹³⁵.

Heidegger souligne donc le caractère libérateur de la résolution sur le Dasein, menant à l'être authentique de soi-même. Ainsi, nous pouvons aussi affirmer que la transition de l'inauthentique au mode authentique de l'existence est assurée. Cette transition peut être temporaire ou permanente selon la façon dont le Dasein se constitue à l'origine, en faisant sien cet accomplissement. En d'autres termes, il faut s'identifier existentiellement par la création et l'entretien de cette ontologie fondamentale avec le sens de la propre existence. De cette manière, l'unité ontologique peut également être réalisée avec le Dasein en se tournant vers son pouvoir-être pour se rendre compte des profondeurs de sa finitude (la mortalité)¹³⁶.

Pourquoi tout ce processus est-il complètement silencieux? Quel est le rôle du silence dans cette résolution? Tout d'abord, ce processus est silencieux, parce que nous ne pouvons pas répondre à l'appel silencieux de la conscience morale par quelque chose de prononcé vocalement. Bien qu'il y ait une sorte d'*audition*, il est plus d'une *écoute* qui englobe la compréhension. Donc, la réponse à un tel appel doit également être réduite au silence, de sorte qu'elle soit existentielle, en ayant une expression authentique et fondamentalement ontologique.

¹³⁴ ET, H 297.

¹³⁵ ET, H 298.

¹³⁶ Stephen Mulhall, **Heidegger and Being and Time**, London: Routledge, 1997, p. 139.

En outre, la résolution doit se refléter à tous les niveaux de l'existence. Du point de vue heideggerien, le Dasein doit assumer la responsabilité de toutes les possibilités de sa propre existence authentique et agir en fonction de la réalisation de sa véritable individualité¹³⁷. De cette façon, l'existence authentique devient omnisciente dans chaque décision prise par le Dasein. Parce que le Dasein se rend compte de sa mortalité, à savoir le caractère non reproductible de son existence, il doit prendre ses décisions en examinant cette possibilité authentique comme lui appartenant. Cette réalisation n'a lieu que dans le silence, et toute décision existentielle découle de l'acceptation de la responsabilité de sa propre existence. Une telle décision existentielle et la répétition de cette décision à tout moment montre une expression authentique de l'ontologie fondamentale du Dasein. Par conséquent, au lieu de prononcer par les mots, le sens et la signification de cette expression, le Dasein doit prendre l'entière responsabilité de sa propre existence en gardant le silence, mais encore dans l'action par la répétition de cette décision.

Bien que Russon préfère définir l'authenticité comme une promesse (d'être quelqu'un) qui ne peut jamais se réaliser¹³⁸, nous devons rappeler que l'authenticité de Heidegger est construite sur les possibilités existentielles. En outre, si l'on considère la résolution comme la réponse du Dasein qui par tout ce processus conduit à une «nouvelle» interprétation de la réalité (cela sera vu dans la sous-section suivante), où le souvenir de l'authenticité est produit. Nous pouvons au moins prétendre qu'il n'existe pas de promesse, car nous sommes en présence de la connaissance de ce qui a déjà été là, mais qui a été oublié. De même que Russon cite Heidegger, «le monde s'écrase sur la terre, et la terre fait saillie du monde»¹³⁹, le passage ou la transition de l'inauthenticité à l'authenticité est aussi simple qu'un petit moment de silence et de réminiscence. Donc, l'inauthenticité et l'authenticité doivent être considérées ensemble, dans l'unité silencieuse, enfouies au plus profond du *rien* et des *possibilités*.

¹³⁷

Ibid.

¹³⁸

John Russon, "The Self As Resolution: Heidegger, Derrida and the Intimacy of the Question of the Meaning of Being," **Research in Phenomenology** 38, 2008, p. 102.

¹³⁹

Ibid., pp. 102-108.

iv) L'Angoisse, Le Rien et Le Silence

Afin d'avoir une perspective plus large sur la relation entre le *Rien* et le silence, il nous faut d'abord nous souvenir de la façon dont le rien et l'angoisse sont connectés. Nous avons expliqué l'importance de l'appel de la conscience morale et la résolution dans les sous-sections précédentes. Maintenant il nous faut comprendre la relation entre l'angoisse, le rien et le silence, afin d'avoir une perspective plus large sur l'occurrence de l'appel de la conscience morale et son atmosphère silencieux qui prend racine dans le silence de l'angoisse et le *rien*.

Selon Heidegger, le *Rien* est révélé dans l'angoisse; puisque tout est rien, donc, *rien* dans le monde ne devient la source de menace pour l'être-là dans l'angoisse. Par conséquent, l'angoisse devient le cas où le Dasein fait face au *Rien* de son être-au-monde. Donc, il n'existe pas de remède utilisable (là-devant) dans le monde¹⁴⁰. En d'autres termes, l'angoisse, ce qui ne laisse rien à conserver, rend le monde étrange pour *quelqu'un* au lieu d'un « vous » ou « moi » publiquement défini¹⁴¹. Ce que nous entendons par la perte de quelque chose à conserver n'est pas la disparition des étants ou des mots. En fait, nous entendons ici leur insignifiance, tout les étants et chaque mot prononcé perdent leur sens dans la confrontation avec le *Rien*. Pour Heidegger, nous flottons dans l'angoisse car l'être fond dans le vide et nous nous dérobon. Par conséquent, l'angoisse semble peut être perçue comme celle qui nous place face au rien, en l'exposant. En d'autres termes, l'angoisse expose le rien et contribue donc à l'élucidation de l'être. Cette circonstance nous amène à la totalité de l'être et du rien, qui est également nécessaire à la manifestation du rien et l'Être-seul¹⁴².

¹⁴⁰ ET, H 187.

¹⁴¹ Thomas Sheehan, **Reading Heidegger's "What is Metaphysics?"**, The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy I, 2001.

¹⁴² Martin Heidegger, "Qu'est-ce que La Métaphysique?", Trad. Henry Corbin et Roger Munier, **Questions I et II**, Trad. Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédiér, Gérard Granel, Micel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau, Alphonse de Waelhens, Paris: Editions Gallimard, 1968, pp. 23-84, et Martin Heidegger, **Basic Writings**, Trans. et Ed. David Farrell Krell, San Francisco: HarperCollins Editions, 1993, pp. 89-111.

Le rien ne peut pas être défini comme quelque chose de connu, une *chose/objet* utilisable ou à portée de main (là-devant). Il est possible de le connaître, mais ce que nous entendons ici par l'expérience est hors de nos moyens ordinaires, parce que le *rien* a déjà été « là », nous en avons déjà fait l'expérience et en ferons encore l'expérience. Par conséquent, le *rien* doit être expérimenté en étant conscient du fait qu'il soit avant, au-delà et toujours enfoui dans notre expérience, en offrant la possibilité d'acquérir la *perception* (et même la *réalisation*) du «rien» d'une manière authentique.

En fait, nous ne pouvons pas définir le *rien* de la façon dont nous définissons un étant car il se révèle avec angoisse, *dans* l'angoisse¹⁴³. Puisque nous nous plaçons d'une perspective ontologique et que nous n'utilisons pas des méthodes ontiques dans notre stratégie de recherche, il n'est pas efficace ici de définir le *rien* par l'utilisation de la terminologie ontique. Pour cette raison, il n'est pas possible pour nous de traiter le rien comme un *étant* en référant à sa source et sa quantité/qualité spécifique et à sa différence des autres étants. Ainsi, bien que le rien *est* engagé avec l'être¹⁴⁴, une telle participation ne contribue pas à la définition du *rien* à être défini et décrit comme un étant.

D'autre part, nous ne pouvons pas séparer l'être et le *rien*, puisque le rien se montre dans (ou à travers de) l'être. Quand nous devenons superflu dans l'angoisse, nous confrontons avec le *rien*: il faut rappeler ici que cette suggestion ne nous permet pas de comprendre « comment » nous nous confrontons avec le *rien*. Mais nous n'identifions pas tout simplement le *rien* comme

¹⁴³ Martin Heidegger, "Qu'est-ce Que La Métaphysique?", Trad. Henry Corbin et Roger Munier, **Questions I et II**, Trad. Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédier, Gérard Granel, Micel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau, Alphonse de Waelhens, Paris: Editions Gallimard, 1968, pp. 23-84, et Emmanuel Lévinas, **Ölüm ve Zaman**, Çev. Nami Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, p. 84.

¹⁴⁴ Ici, nous avons également besoin de rappeler que l'Être ne peut pas être défini dans la philosophie de Heidegger, comme il ne peut être saisi à tout (H6). Bien que le mode ontique de l'existence soit toujours important pour l'enquête de la question de l'Être, l'investigation ontologique est une primordiale, dans le développement du concept de l'Être qui ne peut être atteint avec l'interprétation de la compréhension de l'Être dans les mœurs existentiel ontologique. Mais c'est peut-être dont le philosophe reste **silencieux**, aussi.

quelque chose de mystérieux, qui apparaît ou se produit avec l'angoisse. En fait, le *rien* est étroitement lié à notre existence dans-le-monde, dans les deux modes authentique et inauthentique. En dépit de sa confrontation inévitable en cas d'angoisse, le *rien* prend part à tous les niveaux de notre existence. C'est pourquoi le *rien* est toujours présent dans notre vie quotidienne, de façon très subtile, mais nous avons toujours la possibilité de lui faire face. Tant que notre possibilité de faire face à l'angoisse existe, la confrontation avec le rien existe aussi¹⁴⁵. Ainsi, c'est la même chose pour le *rien*, il est toujours là, seulement endormi. Lorsque l'angoisse s'éveille dans l'être, fait du rien, elle le rend nu et activé en engloutissant l'être vers le Dasein. Elle l'étourdit, le rend insignifiant et superflu. Nous devons souligner que le *rien* est ontique-ontologiquement existant, mais il est endormi seulement en termes ontiques. Lorsqu'il est exposé par l'angoisse, le rien se réveille ontologiquement, en paralyse le Dasein et son langage quotidien. En outre, la résolution et l'appel de la conscience morale doivent être examinée avec ce réveil du rien. Parce que, si le Dasein répond à l'appel de la conscience morale avec la réticence et la résolution, le réveil du *rien* et de l'angoisse peut le conduire vers la liberté. Ainsi, malgré l'hypothèse que l'être se fond dans l'angoisse, nous pouvons aussi comprendre que l'être et le *rien* sont toujours entrelacés. En outre, cet entrelacement met en lumière l'Etre-seul en tant que lui-même.

Bien que nous ayons récemment indiqué que l'angoisse fait Dasein face avec le *rien*, il nous faut aussi ajouter que le rien est également le fournisseur de l'angoisse. Cela peut sembler un peu déroutant, mais ici nous pouvons nous souvenir que Heidegger affirme que l'existence émerge toujours à partir du rien. L'être existant doit être compris comme l'existence continue dans le rien; en d'autres termes, l'être pur et le pur rien vont de pair¹⁴⁶. Tout comme l'utilisation de

¹⁴⁵ Martin Heidegger, "Qu'est-ce que La Métaphysique?", Trad. Henry Corbin et Roger Munier, **Questions I et II**, Trad. Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédiér, Gérard Granel, Micel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau, Alphonse de Waelhens, Paris: Editions Gallimard, 1968, pp. 23-84, et Paloma Martínez Matías, « Hablar en Silencio, Decir lo Indecible: Una Aproximación a la Cuestión de los Límites del Lenguaje en la Obra Temprana de Martin Heidegger, » **Diánoia**, volumen LIII, Número 61, Noviembre 2008, p. 126.

¹⁴⁶ Paloma Martínez Matías, **Ibid**, p. 47, et Martin Heidegger, **Basic Writings**, Trans. et Ed. David Farrell Krell, San Francisco: HarperCollins Editions, 1993, pp. 89-111.

l'espace négatif dans les figures A et B¹⁴⁷, l'équilibre dans la perception figure-fond est tellement dépendant de l'équilibre entre les espaces positif et négatif, que la relation entre l'être et le rien est considérable compte tenu de l'existence.



Fig. A



Fig.B

L'espace négatif (un espace blanc / espace piégé / vide / silence) dans la théorie du dessin visuel est utilisé pour mettre en valeur l'espace positif qui est principalement montré dans la figure. La représentation de l'espace positif dépend de l'espace négatif, donc l'espace négatif est utilisé dans l'espace positif qui est représenté¹⁴⁸. De cette manière, l'espace négatif fournit l'aire de repos pour l'œil, mais il ajoute également de la qualité, la fonctionnalité et le contexte de l'œuvre. Par exemple dans la figure A, on peut voir une clé, mais l'espace négatif nous aide également à réaliser le Soleil (ou la Lune) ainsi que des bâtiments. Dans la figure B, on peut voir la lettre "e", mais l'utilisation efficace de l'espace négatif nous fait prendre conscience de l'œuf et

¹⁴⁷ **American Institute of Architects Center Logo** (Figure A) par Michael Gericke, Pentagram Agency, 1994, et **Egg'n Spoon** (Figure B) by Thoughtful Design Agency, 2007.

¹⁴⁸ Dong Hyun Lee, **Effective Use of Negative Space in Graphic Design** M.A Thesis, Faculty of the College of Imaging Arts and Sciences, 2007, pp. 3-4.

la cuillère. Le vide devient le silence dans le dessin¹⁴⁹, le *rien* de l'espace négatif donne vie et expression à la figure. L'espace négatif devient l'endroit où le dessin est enracinée, il est alors impossible pour la figure de comparaître sans l'aide de l'espace négatif. Contrairement, il est également impossible pour l'espace négatif de devenir tel important sans la figure ou l'espace positif. En outre, l'espace négatif peut également devenir l'espace positif si l'on change notre perception. La lettre "e" peut devenir l'espace positif lorsque nous nous concentrons sur l'œuf et la cuillère (Fig. B), ou la clé elle-même peut devenir l'espace négatif en déplaçant notre attention de la clé au Soleil (ou à la Lune) et aux bâtiments. Par conséquent, les espaces positifs et négatifs vont de pair, car ils forment le dessin ensembles. Ils sont interdépendants et entrelacés, tout comme l'être et le *rien*.

Le Dasein se déroule dans le *rien* de l'existence et revient à *lui-même*. De cette manière, l'être se dégage à travers le rien, dans son ensemble¹⁵⁰ (cependant, nous ne devons pas oublier que l'être ne vient pas au rien pour la première fois. L'être a toujours été ancré dans le rien). Ainsi on peut affirmer que le rien a une importance majeure car il permet à l'Être-seul de se manifester en tant que tel. Cette déclaration nous conduit à affirmer qu'au lieu de constituer un étant, ou bien le simple contraire de l'Être, le rien appartient à l'Être lui-même, il se trouve profondément à l'intérieur de l'Être, fournissant à la fois l'existence et l'apparence¹⁵¹. Par conséquent, nous pouvons dire que le rien et l'être sont si étroitement liés que le rien a toujours la possibilité de réveiller l'angoisse, alors que l'angoisse a toujours la possibilité de placer l'Être face au rien.

¹⁴⁹ Alex W. White, **The Elements of Graphic Design: Space, Unity, Page Architecture, and Type**, New York: Allworth Press, 2002, p. 13.

¹⁵⁰ "*ex nihilo omne ens qua ens fit*" Martin Heidegger, "Qu'est-ce Que La Métaphysique?", Trad. Henry Corbin et Roger Munier, **Questions I et II**, Trad. Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédiér, Gérard Granel, Micel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau, Alphonse de Waelhens, Paris: Editions Gallimard, 1968, pp. 23-84, et Emmanuel Lévinas, **Zaman ve Başka**, Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

¹⁵¹ Martin Heidegger, **Ibid**, p. 47, et **ET**, H 55- H 75.

Comment le silence se place entre l'angoisse et le rien? Apparaît-il seulement dans l'appel de la conscience morale et l'angoisse, ouvre-il le chemin à la manifestation? Faisons-nous l'expérience du silence à tous les niveaux de cette procédure authentique? Quelle est la place du silence dans cette relation figure et fond?

Comme nous l'avons mentionné précédemment, le Dasein devient froid et redondant quand il fait face au rien dans l'angoisse, où il est retiré dans un silence profond. Bien que la lourdeur de l'angoisse soit capable de laisser le Dasein sans voix, l'effondrement de la langue quotidienne constitue également une autre raison de la position silencieuse de l'angoisse. Ici, on peut toujours essayer de faire ressortir diverses métaphores du rien grâce à notre utilisation de la langue inauthentique; un gouffre ou un désert, ou un espace sans fin, perturbé. Une telle tentative ne serait qu'un risque de prendre le rien sous contrôle en le nommant. Enfin, le caractère silencieux du *rien* et de l'angoisse ont toujours la possibilité d'anéantir nos remèdes, peu importe nos efforts d'évaluer et de prévenir le niveau de la nocivité.

La raison de notre impuissance devant l'angoisse et le rien découle de leur caractéristique essentielle, qui est le silence. Nous ne pouvons pas répondre avec des mots venant de l'*On-dit* là où il n'y a pas d'*On*. En d'autres termes, nous ne pouvons pas parler ou répondre avec des mots à un appel, où personne ne parle pas. Donc, il n'y a personne d'autre pour *écouter* que nous-mêmes. Nous ne pouvons plus penser de stratégie dans une situation sans *objet*, ni fuir ou éviter cette situation. Ainsi, en dépit de sa puissance modeste et inauthentiquement cachée, le silence a la capacité de fournir la possibilité à l'angoisse et au rien d'épuiser la langue quotidienne et les sens. Le «non-sens» du silence lui-même donne son caractère à l'angoisse et au *rien* et nous laisse sans voix. De cette manière, malgré l'être silencieux du silence et son apparition passive, il est aussi actif en nous retirant les mots, et en nous forçant à garder le silence. Par conséquent, le silence ne fonctionne pas seulement comme une caractéristique de l'appel de la conscience morale, du *rien* ou de l'angoisse, mais en fait il donne un caractère silencieux à ces facteurs et de cette manière il a un impact direct sur notre relation avec *nous-mêmes*.

Considérant le principal aspect de l'appel de la conscience morale, de l'angoisse et du *rien*, leur effort et leur capacité à ramener le Dasein à lui-même, il est possible pour nous d'affirmer que le silence devient l'acteur principal de toute cette procédure en donnant la possibilité de se réaliser.

Quand nous avons discuté de l'importance du silence dans la modalité inauthentique de l'existence, nous avons déclaré que le silence était non seulement nécessaire à la formulation des écarts entre les pensées pour les empêcher de devenir seule et unique, mais il est aussi nécessaire à la production de sons audibles. En outre, le silence peut aussi devenir une partie ou toutes les parties du discours. Par ces moyens, on a affirmé que le silence avait un rôle important lors de l'entendre, l'écouter, l'expression et la perception. En outre, nous ne pouvons pas sous-estimer l'importance du silence dans le mode authentique d'existence, où le silence a de multiples rôles en tant que fournisseur de la caractérisation et du fond de l'angoisse, de l'appel de la conscience morale et du rien. Bien que nous ayons déjà expliqué comment le silence fonctionne dans tous ces phénomènes, nous pouvons rappeler que le silence ne leur donne pas seulement son caractère silencieux, mais il fournit également l'espace ou l'écart nécessaire à l'Être pour se révéler. Par exemple, comme le prétend Heidegger, dans le mode silencieux d'étrangeté la conscience appelle. Par conséquent, le silence caractérise l'étrangeté et il fournit l'environnement permettant à l'appel de la conscience morale de se produire. Dans l'appel de la conscience, le silence caractérise l'appel en le rendant silencieux et le silence de l'appel distingue l'appel de la conscience morale de tout autres appels en fournissant également une *audience perdue*.

Le silence de l'angoisse à la fois découle de l'incertitude de sa source, et il aussi donne caractère au *rien*, et même la propre existence du Dasein deviennent *quelque chose* d'inquiet. Ainsi, les questions «où?» et «quoi ?» ne reçoivent aucune réponse excepté le silence, en face de l'angoisse. Alors, le silence crée la possibilité de l'angoisse et de l'étrangeté (en leur fournissant la possibilité de *comparaître*), tout en les qualifiant « silencieux ». Cette capacité du silence peut aussi être *vue* dans le *rien*. Ontologiquement, le *rien* adresse seulement le *rien*, il est tellement silencieux que personne ne peut y répondre avec des mots. La seule réponse qui

pourrait être donnée est la résolution, où le Dasein est conscient de ses possibilités et son pouvoir-être. Bien sûr la résolution a aussi un caractère silencieux, car l'Être-seul assume l'entière responsabilité de son existence, dans la réticence.

Le silence fournit l'environnement permettant à l'étrangeté de se produire dans l'angoisse et seulement dans l'angoisse que l'expérience de faire face au *rien*. Donc, nous pouvons affirmer que le silence fournit des interconnexions entre l'angoisse, le *rien* et l'étrangeté, tout en leur donnant son caractère. En outre, le silence donne aussi son caractère à la résolution. Lors de toutes ces étapes, le silence peut devenir à la fois actif et passif en même temps: actif lorsqu'il les caractérise en les rendant froides, passif quand elles *apparaissent*. Il continue à être à la fois actif et passif quand il fournit la possibilité d'*apparaître*. Néanmoins, le silence devient le phénomène le plus important dans le mode authentique d'existence à la fois par la caractérisation de ses aspects et en leur donnant la possibilité d'apparaître. Il souligne l'angoisse, l'étrangeté, le *rien* et la résolution alors qu'il a également un rôle central en devenant leur caractéristique la plus commune et la plus générale. Ainsi le silence prend le rôle de la figure et du fond. Il est essentiel à toutes les strates de l'existence authentique. En d'autres termes, il a la capacité d'agir comme l'espace négatif et positif en même temps, comme celui qui met en valeur et est mis en valeur.

Ce que nous entendons ici par le silence ne se réfère donc pas à un rejet de mots. Blanchot se réfère au le silence par la tentative d'atteindre et de comprendre le sens des mots, ou tout simplement l'action de suspendre ou de se retrouver loin de mots¹⁵². Puisque le Dasein devient ce qui existe partout et nulle part¹⁵³ quand il face à l'angoisse et au *rien*, la langue quotidienne est perturbée et nous pouvons au moins affirmer que le silence a un rôle très important dans la construction et la destruction de la réalité de l'être. Par conséquent, il est possible pour nous d'affirmer que la discussion ci dessus nous permet également de nous rendre compte que le silence a un rôle aussi important dans l'analyse du Dasein.

¹⁵² Maurice Blanchot, *Öteye Adım Yok Ötesi*, Çev. Nami Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, p. 161.

¹⁵³ Tetsuaki Kotoh, "Language and Silence," *Heidegger and Asian Thought*, Ed. Graham Parkes, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, p. 206.

En raison de l'effondrement du langage quotidien qui s'enterre profondément dans l'angoisse, les mots sont retirés à l'Être, qui est laissée dans le silence faisant face au *rien*. En outre, le caractère publique de l'*On* et leurs jugements publiques se fanent et perdent leur sens. Il n'y a plus d'être nommé, il n'y a personne qui doit être identifié, en raison de l'absence de tout étant utilisable (là-devant), le silence de l'angoisse et le *rien* ne conservent rien. En fait, c'est le point où une nouvelle *interprétation* de la réalité peut se poser. Au lieu d'identifier et de nommer notre expérience avec le *rien*, cette nouvelle interprétation fondée sur le silence, aidée de notre expérience en tant que telle va rester. De cette façon, notre expérience de l'angoisse ne devient pas un étant jugé au-delà de notre expérience (tout comme nous sommes au-delà des étants dans le mode inauthentique de l'existence), mais il n'y a pas d'étant au-delà, car il n'y a pas de séparation entre l'être et l'expérience. Grâce à cette interprétation, on a la possibilité d'un discours silencieux, qui est authentique de la nature ontologique du silence et de l'Être-seul et non une articulation vocale de cette procédure. Ce discours silencieux¹⁵⁴ produit également un autre type de langage, un langage silencieux. De cette façon, la constitution ontologique du Dasein est également exposée d'une manière authentique, et la relation entre le langage et l'être prend la forme d'un moyen authentique de la compréhension et de l'interprétation de la réalité.

¹⁵⁴ « A l'appel comme parole originale du Dasein ne correspond aucune réplique-au sens où l'*On* discuterait, et négocierait même, ce que dit la conscience morale...L'appel place devant le constant être-en-faute et va retrouver le soi-même au milieu des rumeurs du *On-dit* et du bon sens de l'*On*. C'est pourquoi le mode de parole articulée qui revient au parti-d'y-voir-clair-en-conscience est le *silence gardé*. Se taire a été caractérisé comme possibilité essentielle de la parole. Qui se tait pour donner à entendre doit 'avoir quelque chose à dire' » **ET**, H 296.

DEUXIEME PARTIE

LE SILENCE DE L'ETRE-AVEC

Précédemment, nous avons expliqué les deux modalités : authentique et inauthentique de en considérant l'Être-seul . Dans *Etre et Temps*, Heidegger n'accorde pas beaucoup d'attention aux moments du silence dans l'être-avec et la possibilité de transmettre aux modes authentiques sans la perte de l'être-avec. Il a toujours pensé l'Être-au-monde dans le rassemblement des modalités inauthentiques et authentiques, bien qu'il ait fait une séparation existentielle entre le retrait du Dasein (spécialement par l'appel de la conscience morale) et l'être-avec. Mais, devons-nous faire un passage ou un dépassement de l'existence authentique seulement avec les modes authentiques ? Est-ce que nous pouvons utiliser notre chance de réalisation de nos possibilités avec les modes inauthentiques ? Si le silence donne le caractère et l'ambiance silencieux aux modes authentiques, est-il obligatoire d'être seul et devenir séparé de l'être-avec (*Mit-sein*), afin qu'il puisse faire l'*expérience* authentique ? Avons-nous la chance d'avoir les deux modalités, dans un sens ontologique, avec l'usage des « choses » ou des « étants » ?

Il est possible de réaliser l'importance du silence au sein de la communication dans l'être-avec. Mais, il y a des nombreuses variations et modalités du silence et nous ne pouvons pas généraliser toutes modalités comme l'absence de discours. Comme Heidegger l'a déjà affirmé, le silence de quelqu'un peut raconter beaucoup tandis que le bavardage ou *l'On-dit* peut ne rien dire. Cependant, pouvons-nous affirmer qu'en un sens ontologique, le silence fonctionne seulement au mode authentique de l'Être-seul ? Bien sûr le silence est constructif dans l'analyse du Dasein comme nous avons discuté dans les chapitres antérieurs. En fait, le caractère silencieux de l'angoisse, du *rien*, de l'appel de la conscience morale et de l'étrangeté sont efficaces dans la révélation des possibilités de l'Être-seul.

Peut-être nous pouvons penser encore une fois l'être-avec et la distinction heideggérienne de l'Être-seul et l'être-avec; cette fois avec la question de la possibilité d'un silence authentique dans le cadre de l'être-avec. Au lieu de concevoir l'Être, « seul », on va penser et « observer » l'existence du Dasein avec l'*On* et on va rechercher les possibilités de la révélation du pouvoir-être de soi-même au cours de la communication avec l'*On*. Suivant notre recherche, on va discuter comment le silence fonctionne dans les deux événements quotidiens, le silence gênant et le silence de la consolation qui peuvent seulement exister dans l'interaction de l'être-avec.

Chapitre I : Le Silence Gênant

Le dictionnaire de l'Académie Française donne la définition suivante du mot Gêne :

« (2) **GÊNE** n. f. XIV^e siècle, *gehenne* ; refait au XVI^e siècle. Altération de l'ancien français *gehine*, «torture».

1. Anciennet. Torture à laquelle on soumettait un suspect ou un accusé pour lui arracher des aveux. *Mettre à la gêne*, soumettre à la question. *Donner, souffrir la gêne*. Par méton. Instrument de torture. ● Par hyperbole, vieilli. Vif tourment, torture morale. *Se mettre l'esprit à la gêne*, s'inquiéter, se tourmenter. *Il s'est mis l'esprit à la gêne pour trouver cette démonstration*. **2.** Malaise provoqué par ce qui met à l'étroit, empêche de se mouvoir librement. *La gêne causée par un vêtement trop ajusté. Le malade éprouve une sensation de gêne respiratoire, gastrique*. Par méton. Ce qui entrave, ce qui importune. *Cette prothèse est une gêne supplémentaire pour lui*. ● Par ext. Embarras créé par la présence ou le comportement d'une personne. *Vous ne me causez aucune gêne*. Par méton. *Je ne voudrais pas être une gêne pour vous*. **3.** Embarras ; confusion liée à quelque situation fâcheuse ou troublante. *J'éprouve toujours un peu de gêne en sa présence. Sa rougeur trahit sa gêne. Une grande gêne gagna l'auditoire.* »¹⁵⁵

Pourquoi le silence devient gênant ? Nous supposons que nous sommes dans le bus avec quelqu'un nous connaissons un peu. On lui dit « Bonjour, ça va ? » et on parle de la beauté du jour, on lui pose des questions sur sa santé en espérant que tout va bien (parce que nous ne voulons pas écouter les problèmes ou choses négatives lors de ce moment limité). Après, on fait une petite pause, de quelques secondes avec un rire ou en regardant la terre ou le ciel. Si le trafic est dense ou si nous ne pouvons pas estimer l'heure d'arrivée, le silence entre nous augmente et nous devenons débordés entre la conversation et le silence qui s'en suit, dont nous ne pouvons pas sortir. Avec l'augmentation de la durée de silence, nous nous sentons irrité mais nous ne pouvons rien dire. Et le silence devient gênant.

¹⁵⁵

Pourquoi le silence devient gênant ? Pourquoi sommes-nous tellement irrités de rester silencieux avec quelqu'un ? Le dérangement du silence est-il une caractéristique de la culture occidentale ? Pourquoi le silence gênant devient une torture ?

On peut donner beaucoup des réponses ici : La conversation précédente était inutile et obligatoire, et le silence gênant signifie la conscience de cette situation et la fin de la communication. L'autre peut référer à l'absence de quelque sujet commun; « je vais parler mais qu'est-ce que je peux dire ? ». L'autre réponse peut être le souci de la politesse ; ne pas savoir si parler plus ou rester silencieux sera plus poli.

Est-ce que tous les types de silence avec *l'autre* sont ontiques ? Est-ce que nous pouvons concevoir le partage obligatoire du silence avec *l'autre* comme seulement inauthentique ? Ici, il y a deux réponses qui peuvent particulièrement nous étonner. L'une est l'interruption de « tout » en silence, et l'autre est à le manque de la curiosité et le risque de confronter le *rien* au silence, parce qu'il n'y a *rien* à dire. Spécialement ces deux réponses nous aident à penser la possibilité d'avoir un *moment* authentique sans laisser le cadre de l'*On*, en comprenant les modes authentiques mais cette fois au fond de l'existence inauthentique. Bien que le *rien* aie été entrelacé avec l'être-au-monde ; tout ensemble authentique et inauthentique, Heidegger a dit que l'angoisse était nécessaire à la révélation du *rien*, dans l'étrangeté. Mais nous pouvons confronter avec ces modalités dans le silence gênant qui peut-être appelé « ontique » selon la terminologie heideggérienne. Pourquoi ?

On peut souligner que la conscience du silence est gênante ici. En outre, on peut se concentrer le caractère gênant du silence. Quand nous avons parlé de l'étrangeté, nous avons souligné le fait que l'étrangeté apparaisse dans le sentiment d'angoisse, contrastée dans le sentiment de la quotidienneté du Dasein. L'être-au-monde du Dasein et son engagement avec l'*On* offre un sentiment d'auto-assurance au Dasein, qui est ensuite agité par l'angoisse¹⁵⁶. Mais lorsque nous regardons le dérangement crée par le silence gênant, nous pouvons remarquer les marques de l'angoisse et l'étrangeté, sans une telle isolation du Dasein.

¹⁵⁶

ET, H 189.

Dans l'angoisse et l'étrangeté, le Dasein était existentiellement seul et isolé. Mais dans le silence gênant, nous sommes avec l'*autre*. Malgré le fait que nous ne parlions pas, la communication et la conscience de l'un et de l'*autre* continuent avec la connaissance et l'observation entre les deux (car le silence ne signifie pas qu'il n'y a pas d'activité mentale¹⁵⁷). Cette fois, le silence entre nous crée le dérangement et nous ne déterminons pas la source de façon certaine. De plus, malgré que le silence devienne plus gênant avec son prolongement dans le temps, l'absence de la parole n'est pas assez pour l'explication du silence gênant et le dérangement ici. La terminologie de l'existence inauthentique s'écroule par le *rien*, mais les modalités comme l'angoisse ou l'appel de la conscience morale ne sont pas responsables de l'écroulement de l'*On-dit*. Donc, bien que Dasein se retire à lui-même et aux possibilités de son pouvoir-être avec l'écroulement de l'*On-dit*, et que la solitude de l'Être-seul est exposée au *rien* par l'angoisse, il y a une crise : le silence gênant peut être un évènement qui apparaît dans le cadre inauthentique dans la communication quotidienne entre l'un et l'*autre*. Mais cette situation peut poser le dépassement authentique avec son caractère inquiétant. D'ailleurs, ce passage, créé par le silence gênant lors de l'interruption du dialogue, en apparaissant comme un défaut au sens inauthentique, n'isole pas ses participants. En outre, il n'y a pas d'isolation des participants malgré l'écroulement de l'*On-dit*. Néanmoins, Heidegger a prévu que le passage au mode authentique se passe avec l'individualisation de Dasein avec son retrait à soi-même en faisant face à l'angoisse. Mais, quelle est la condition de ce passage ? Pour comprendre la relation entre le silence gênant et comme une *expérience* authentique, nous devons nous focaliser sur ce qui se passe dans le dialogue et le silence entre les deux.

Les participants au dialogue essaient d'atteindre le sens de leurs phrases dans un domaine communicationnel qui est constitué par la contribution des paroles et du silence¹⁵⁸. L'un parle, l'autre reste en silence pour l'écouter. Dans ce silence, l'auditeur pense à ce qui a été dit et poursuit les phrases et quand le parleur parle, les deux écoutent ce qui est dit, aussi. C'est

¹⁵⁷ Mary M. Reda, **Between Speaking and Silence: A Study of Quiet Students**, New York: State University of New York, 2009, p. 158.

¹⁵⁸ Bernard P. Dauenhauer, **Silence: the Phenomenon and Its Ontological Significance**, Michigan: Indian University Press, 1998, p. 116.

pourquoi selon Merleau-Ponty, dans la mesure où nous comprenons, nous ne savons plus qui écoute¹⁵⁹. Peut-on dire la même chose pour le silence gênant ? Est-ce que le silence gênant peut unifier les deux participants de façon telle que nous ne sachions plus qui parle et qui écoute ? Nous répondrions probablement à cette question en niant une telle possibilité, parce que le silence gênant ici ne prend pas seulement les deux participants ensemble mais il inclut aussi le problème de leur démarcation.

La démarcation peut être la première partie du problème ici, parce que quand nous parlons, il n'y a pas de séparation entre celui qui comprend et celui qui écoute. L'idée de *dé-loignement* de Heidegger peut être révisée. En étant l'Être-au-monde et en existant *dé-loignant* du monde, le Dasein est toujours à l'endroit des choses, plus spécialement en utilisant l'outil, sans séparer lui-même des *choses*. Nous avons en fait la même situation lors de la conversation. Dans le dialogue, les deux sont au-delà des mots, sans se distinguer des mots, mais ils essaient d'interpréter leurs phrases. De cette manière, les deux essaient de se comprendre et de découvrir le sens des phrases.

En outre, ils sont au-delà d'eux-mêmes, car nous ne pouvons pas distinguer celui qui comprend de celui qui écoute. Mais quand le silence gênant interrompt le dialogue, les deux sont strictement séparés. Il n'y a plus d'unité de parleur et auditeur, et il n'y a plus des mots, des phrases ou de sens formant la connexion des paroles. Il nous manque l'outil, *les mots*, pour retrouver la connexion mais ce n'est pas possible à cause de l'intervention du silence gênant. Ici, notre engagement au monde n'aide pas et nous sommes isolées de la conversation. Mais cette situation a une différence : le bavardage s'effronde. Les deux participants sont seulement isolés de la conversation, mais leur connaissance de leur existence dans l'*On* aux termes inauthentique ne perd pas.

¹⁵⁹ Maurice Merleau-Ponty, "Sur la Phénoménologie du Langage," **Signes**, Paris: Editions Gallimard, 1960, p. 121.

Lors de cette distinction, l'existence avec l'*On* devient aussi un problème. Malgré qu'il y ait la possibilité de comprendre et d'interpréter l'analyse du Dasein comme être-avec-l'*On*, et que la langue puisse nous aider dans la révélation et la compréhension du monde¹⁶⁰, nous voyons qu'une telle possibilité aux limites de l'*On* s'évanouit dans l'interruption par le silence gênant. En termes heideggériens, une telle intervention aurait été accomplie par l'appel silencieux de la conscience morale, de l'angoisse et de l'étrangeté. Mais, lors du silence gênant, nous pouvons observer que cette interruption est accomplie par l'absence d'un dialogue inauthentiquement audible, les deux participants sont alors isolés de leur conversation, ils sont strictement séparés, malgré leur existence ensemble dans l'*On*. Ici, la crise devient plus claire ; le silence gênant casse l'écroulement inauthentique sans l'intervention des phénomènes authentiques malgré qu'il inclue toujours la possibilité de les avoir. Le dérangement qu'il crée s'augmente au fil du temps et l'unité inauthentique de l'être-avec commence à s'écrouler pendant la connaissance de l'un et l'autre. Dans la terminologie heideggérienne il y avait la solitude de l'Être-seul, mais avec le silence gênant, nous voyons la solitude de l'être-avec de deux personnes dans le même temps. Ils sont séparés de l'un et de l'autre, et d'être ensemble au dialogue. De plus, ils *réalisent* comment ils deviennent l'*autre* pour l'un, cette distinction est claire dans une telle absence de la conversation inauthentique.

Est-ce que nous pouvons détecter une relation entre le silence gênant, le *rien* et l'autre ici ? D'abord, il est nécessaire de penser ce problème dans un cadre existentielle. Dans le silence gênant, la conscience de l'existence de l'autre n'est pas finie et c'est pourquoi il y a encore une possibilité de la communication qui reste silencieuse. Mais, il n'est pas nécessaire de comprendre le sens des phrases car c'est une situation où il n'y a *rien* à comprendre et *rien* à répondre. En outre, bien que les participants du dialogue continuent d'exister ensemble dans ce moment, ils sont aussi séparés par le silence gênant. Donc, les tentatives d'avoir une expérience linguistique font face à la reprise et on peut dire que c'est pour ça que les approches linguistiques échouent à surmonter ce problème. Cette situation nous montre les signes d'un problème ontologique en indiquant la conscience d'autrui et l'infirmité d'avoir une conversation avec lui, à cause de

¹⁶⁰

ET, H 168.

l'intervention du *rien* qui est inclut dans le silence gênant. Cette fois, le dérangement n'est pas seulement de notre existence, mais de l'existence de l'*autre*, qui peut-être dérangé par notre existence qui est un *autre* pour lui, aussi.

Avec le silence gênant, on peut aussi voir que le silence n'a besoin d'être seulement un phénomène qui retire le Dasein à lui-même de façon authentique. En étant le silence des deux, il fournit aussi l'interruption du bavardage en les isolant de la conversation, mais sans l'isolation de l'être-avec. Nous étions en face de l'*autre*, qu'il devient la communication d'une déception, d'une impossibilité avec le retrait de la communication¹⁶¹. L'écroulement de l'*On-dit* et l'absence de la parole donc, montrent la découverte d'une autre type de solitude dans le silence gênant : la solitude partagée.

« L'indicateur d'avoir la solitude partagée est comme une tenue qui n'est pas vue, qui est manquée à cause de son être-là, qui a toutes les caractéristiques de ne se montre pas totalement mais aussi qui manque d'une relation à lui-même, il est ni heureux d'être, ni malheureux d'absence. Il donne le nom à ce battement de cœur, à cette situation qui n'a même pas un nom dans la langue. Ni il, ni lui n'est vivante, la vie se passe entre eux, en les laissant de côté. Au bord des mots, au milieu des mots. »¹⁶²

Est-ce que nous pouvons formuler une relation ici, entre le silence gênant et la solitude partagée, des deux ? Pouvons-nous dire que la solitude partagée inclut le silence de l'être-avec, aussi ? Comment partageons-nous le silence avec l'*autre* ? Pouvons-nous construire une nouvelle investigation ontologique considérant le silence gênant qui nous montre la solitude partagée, dans la communication ?

Bien sûr, il y a une relation entre le silence gênant et la solitude partagée. Contrairement à la solitude du Dasein, les deux participants du dialogue antérieur partagent ce moment dans le silence gênant. En d'autres termes, ils sont perdus dans la communication ainsi qu'avec

¹⁶¹ Jean-Luc Nancy, "Speaking Without Being Able To," **The Birth to Presence**, Trans. Brian Holmes, Indiana: Stanford University Press, 1993, pp. 313-315.

¹⁶² Maurice Blanchot, **Öteye Adım Yok Ötesi**, Çev. Nami Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, p. 88.

l'interruption soudaine. Les affirmations de Blanchot sont pertinentes ici ; l'indicateur de la solitude partagée donne le nom à ce moment, la vie passe entre les deux. En addition à Blanchot, on peut dire que cette situation peut être vécue dans le silence gênant. Les deux veulent ou ne veulent pas dire quelque chose pour échapper au silence ; mais la vie continue de se passer entre eux, leur existence à ce moment semblent stable malgré leur connaissance de l'un et l'autre. Et ils sont au bord des mots, parce qu'ils peuvent rester en silence en laissant complètement les mots, ou, ils peuvent retourner aux mots en commençant un autre dialogue. De plus, ils sont au milieu des mots, ils restent dans le fossé entre les mots passés et les mots possibles de l'avenir. Ils sont seuls, mais encore ensemble. Leur être-avec est comme la caractéristique de leur être-au-monde et être-jeté-à-l'*On*, et cette caractéristique continue d'exister malgré l'écroulement de l'*On-dit*.

« Le quotidien a été pensé et dévalorisé avec Heidegger dans un rapport sacré à l'être où ne reste plus rien de laïc. Pour lui, ce qui nous désapproprie de l'être, c'est ce qui le fait sombrer dans un monde commun intersubjectif essentiellement régenté par le *On* duquel on ne reviendra jamais à son *propre* véritable par une signification interpersonnelle ou éthique. »¹⁶³

Dans le silence gênant, on peut voir une *expérience* avec le *rien*. D'une perspective heideggérienne, on a dit que l'angoisse nous conduit à l'expérience du *rien*. Ainsi que l'affirme Levinas, être social est une caractéristique de Dasein, la terminologie créée par la solitude du Dasein sous sa forme authentique est ce qui peut nous aider dans l'investigation de la constitution existentielle¹⁶⁴. Mais, avec le silence gênant, nous pouvons nous confronter avec le *rien*, et dans le même temps, nous pouvons nous sentir agité, par 1. Notre silence et le silence de l'autre, 2. L'existence de l'autre, qui nous laisse entre parler et rester en silence 3. Notre propre existence, être-présent dans cette location, à ce moment. Nous sommes agités par ces trois facteurs, mais, ils ne suffisent pas à expliquer la source du silence gênant. Parce que ces facteurs sont seulement le

¹⁶³ Félix Perez, **D'Une Sensibilité à L'Autre dans la Pensée d'Emmanuel Lévinas: Ce N'est Pas Moi, C'est L'Autre**, Paris: L'Harmattan, 2001, p. 60.

¹⁶⁴ Emmanuel Levinas, **Zaman ve Başka**, Çev. Özkan Gözel et Ed. Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, 2005, p. 123.

résultat de la confrontation du *rien* dans le silence gênant. Ici, notre confrontation avec le *rien* est sévère, et l'angoisse peut constituer l'un des quelques facteurs qui peut nous agiter, comme un autre résultat du silence gênant. Donc, contrairement à la thèse heideggérienne, on peut dire qu'il n'est pas nécessaire de faire l'expérience de l'angoisse à l'état premier, pour confronter le *rien*. Dans le silence gênant, nous pouvons faire l'expérience de l'angoisse, mais c'est certainement avec la zone silencieuse.

On peut avoir l'expérience du sens d'étrangeté dans le silence gênant, aussi. Dans le premier état, au cadre de l'ontologie heideggerien, qui réfère au sens d'être *étranger*, où l'étrangeté se révèle elle-même par l'angoisse. Ici on peut rappeler le point de vue affirmé par Heidegger; à cause de son être-au-monde, l'existence du Dasein est à-côté-du-monde et sa participation à l'*On* lui confère un sentiment d'auto-assurance, qui est ensuite agité par l'angoisse¹⁶⁵. Dans l'étrangeté, le Dasein comme être-au-monde est individualisé par l'angoisse. En outre, la familiarité quotidienne du monde qui s'effondre est absorbé par l'être *pas-à-la-maison*. Ici, l'angoisse est comprise comme une source de menace pour l'existence quotidienne parce que l'étrangeté est pensée avec l'angoisse¹⁶⁶. Mais ici quand nous voyons la situation d'être *pas-à-la-maison* (car l'*On-dit* est interrompu) et le sentiment d'auto-assurance fournit par l'*On* sont agité d'abord par le silence gênant. Avec l'étrangeté provoqué par le silence gênant, nous n'avons plus confiance en le monde quotidienne et en la zone sécurisante de l'*On*, car ce type de silence, rompt la continuation de l'*On-dit* et le flux quotidien, qui nous conduit au second type de sens de l'étrangeté.

Le second type de sens de l'étrangeté est lié au langage et au discours. Si nous pensons le langage comme la maison de la communication vocale en public et l'Être en termes heideggériens¹⁶⁷, on peut observer l'écroulement du langage dans la publicité de l'*On*, par le

¹⁶⁵ ET, H 189.

¹⁶⁶ ET, H 189.

¹⁶⁷ Paloma Martínez Matías « Hablar en Silencio, Decir lo Indecible: Una Aproximación a la Cuestión de los Límites del Lenguaje en la Obra Temprana de Martin Heidegger, » **Diánoia**, volumen LIII, Número 61, Noviembre 2008, p. 114, et Ali Irgat « Martin Heidegger: Pseudo Felsefe ya da Felsefenin Destruksiyonu ? », **Nedir Bu Felsefe?** Martin Heidegger, Çev. Ali Irgat, İstanbul: Sosyal Yayınlar, p. 53.

silence gênant. Ici, on peut brièvement affirmer que l'intervention du silence gênant dans la communication peut aussi créer le sentiment d'étrangeté. Quand nous sommes isolées du dialogue et l'expression vocale, il y a une distance entre nous et l'*autre*, aussi. La solitude est partagée entre les deux participants, ils sont seuls mais ensemble ; séparés l'un de l'autre à cause de la distance linguistique, mais encore ensemble dans leur être-avec et conscients de leur existence. Donc, en termes d'utilisation du langage et de l'expression, l'écroulement créé par le silence gênant de l'*On-dit*, a aussi pour effet de produire l'étrangeté.

Dans cette section, nous avons discuté comment les phénomènes authentiques tel que le *Rien* et l'étrangeté peuvent être observés dans la communication quotidienne, mondiale et ontique entre le Dasein et l'*autre*, avec une nouvelle interprétation de l'interruption de l'*On-dit* par le silence gênant. Ici, nous considérons le silence gênant comme un « nouveau » type de phénomène qui peut achever l'interruption de l'*On-dit* et l'écroulement du langage sans intervention de l'appel de la conscience morale. En outre, nous avons vu qu'avec l'intervention du silence gênant, les *expériences* de l'angoisse, l'étrangeté ou l'appel de la conscience morale ne sont pas nécessaires au premier état, afin de passer à la modalité authentique.

Que peut-on dire de notre investigation ontologique ? Est-ce qu'on peut dire que l'intervention du silence gênant nous donne l'opportunité de chercher des horizons alternatifs à l'examen de la structure authentique de Dasein ? Il est peut être impossible de formuler une complètement nouvelle investigation ontologique ici, mais la reconsidération de la solitude partagée et de l'être-avec-l'*On* peut construire une nouvelle perspective de l'investigation existentielle. De cette manière, on peut avoir un point de vue différent sur l'être-avec du Dasein, comme une caractéristique qui peut prendre plus d'un aspect en ayant les possibilités d'un passage authentique. En d'autres termes, nous pouvons penser l'être-avec comme une opportunité d'*actualiser* ces possibilités avec l'intervention du silence gênant et la révélation de la solitude des deux. Avec un tel changement de perspective, on peut aussi se rendre compte de l'importance de l'*autre* dans la réalisation d'une intervention authentique, sans isolation de l'Être-seul.

Chapitre II : Le Silence de La Mort et de La Consolation

Nous avons discuté la possibilité d'avoir une expérience authentique avec l'interruption de l'*On* sans omettre la connection entre l'Être-seul et l'Être-avec, dans la dernière section. Nous avons également questionné la possibilité d'avoir un processus existentiel-ontologique au sens de Heidegger sans l'application première des modes de la disponibilité avec l'interruption de l'*On-dit*, faite par le silence. En fait, avec l'intervention du silence gênant, on peut trouver l'opportunité de l'interruption du flux inauthentique du monde. En autres termes, la rencontre avec les phénomènes authentiques via l'interruption fait par le silence gênant devient possible au lieu de l'intervention créée par l'appel de la conscience morale ou l'étrangeté. Avec la solitude partagée, le silence gênant devient un « nouveau » phénomène qui peut achever l'interruption de l'*On-dit* et l'écroulement du langage sans l'intervention de cet appel. Avec l'entrée du silence gênant dans la conversation des deux, les individus se rendent compte du silence qui peut devenir un type de torture pour eux. Malgré le fait que la connaissance entre eux continue, leur utilisation quotidienne du langage s'écroule et ils font face au *Rien* et ils ressentent l'étrangeté en étant isolés du dialogue : sans les mots. Nous avons aussi suggéré que le silence gênant peut créer une crise, dans le projet de l'investigation de l'investigation du silence de l'Être-seul. Par le silence l'être-avec et de l'*autre* dans une intervention authentique, on a affirmé la naissance d'un nouveau mode de recherche sur le mode de recherche *original* sans l'isolation de l'Être-seul.

Suivant notre nouvelle méthode de recherche, on va examiner le silence de la consolation comme un autre phénomène dans l'ordre quotidien du Dasein, en enquêtant la possibilité d'une nouvelle opportunité de l'interruption de l'*On-dit* dans l'être-avec. En outre, dans cette recherche nous voulons chercher la possibilité de l'expérience d'un phénomène authentique et de son partage par l'être-avec. Mais au début, on va donner une brève description de la mort dans la pensée heideggérienne, afin de bien cerner la compréhension de Heidegger sur ce point.

i) Brève Description de La Mort, Considérant La Pensée Heideggérienne

« Au sortir de l'enfance, l'âme prend déjà
l'odeur de la mort »

Maurice Maeterlinck

Quand nous pensons au Dasein comme le Souci dans une perspective heideggérienne, on peut dire que la mort est devant le Dasein et elle lui appartient. Dans *Etre et Temps*, la mort est pensée comme une possibilité vers laquelle Dasein est jeté, mais il est impossible que le Dasein surmonte cette possibilité. Néanmoins, chez Heidegger, le Dasein essaye de surmonter ce fait, malgré le fait que la mort reste comme la possibilité de l'impossibilité, dans son pouvoir-être.

La rapport du Dasein à la mort est lié à sa relation avec lui-même. De cette manière, la mort se révèle vers l'Être qui la connaît ; l'Être vers-la-mort devient la marche d'avance à son pouvoir-être. Ici, la marche d'avance du pouvoir-être, ou se projeter sur son pouvoir-être signifie le pouvoir de s'entendre dans l'être de ce qui est ainsi révélé¹⁶⁸. Comment s'établit cette relation? Pour sa part, Heidegger suggère que l'extrême proximité de l'être-vers-la-mort en tant que possibilité est aussi éloignée comme la possibilité de quelque chose de réel¹⁶⁹. Quand le Dasein entend cette possibilité, il a l'opportunité de la percevoir comme la possibilité de l'impossibilité, de toute possibilité, aussi¹⁷⁰. Donc, la mort en tant que possibilité, fournit quelque chose au

¹⁶⁸ **ET**, H 262-263, Bernard P. Dauenhauer, **Silence: the Phenomenon and Its Ontological Significance**, Michigan: Indian University Press, 1998, p. 87. Martin Heidegger, **Being and Time**, New York: Harper & Row Publishers Inc. , 1962, p. 307, et Stephen Mulhall, **Heidegger and Being and Time**, London: Routledge, 1996, p. 144.

¹⁶⁹ **ET**, H 262-263.

¹⁷⁰ **ET**, H 262-263

Dasein pour la réalisation de lui-même dans la vie quotidienne; car son être vers-la-mort est ce qui fait cette possibilité possible¹⁷¹.

Selon Heidegger, l'être du Dasein est le Souci, qui est réuni dans sa factivité, son existence et son dévalement¹⁷². En outre, être-jeté-vers-la-mort se révèle comme le Souci primordial, et le Souci permet au Dasein de d'obtenir l'information d'être-jeté au monde et des possibilités¹⁷³. En tant que fin du Dasein, la mort est la possibilité de son propre être, sans relation, inévitable et incertaine. En attendant sa mort, Dasein entend ses possibilités. Donc, le Souci fait que le Dasein pense à sa mort par l'absence (via l'*angoisse* et le *Rien*), car l'absence révèle la possibilité de la mort, et par ce moyen, le Dasein connaît et pense l'absence avec la mort, et le Souci devient le fondement de penser à l'absence¹⁷⁴.

En outre, la mort est certaine (le Dasein ne peut pas y échapper), et indéterminée¹⁷⁵, mais elle est aussi impossible de l'interrompre. En cette circonstance, l'angoisse révèle la perte du Dasein dans l'*On*, avec la possibilité d'être lui-même en abandonnant tous les modes inauthentiques. D'ailleurs, Dasein qui rencontre la possibilité de sa mort se libère de l'*On*¹⁷⁶. Donc, avec la révélation de son propre pouvoir-être et de l'éloignement de l'*On*, toutes les autres possibilités publiques deviennent insignifiantes.

¹⁷¹ ET, H 262-263.

¹⁷² ET, H 284.

¹⁷³ Stephen Mulhall, *Ibid*, pp. 108–109, et A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Kitabevi, 2000, p. 53.

¹⁷⁴ A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Kitabevi, 2000, p. 61 et Emmanuel Lévinas, *Ölüm ve Zaman*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, pp. 84–85.

Ici, on peut faire un petit souvenir de Lévinas aussi, puisqu'il soit contre les arguments de Heidegger sur l'absence est le Souci. Levinas rejette cet argument en définissant la mort comme quelque chose indéniable, pas refusable, pas pensable. Donc, selon Levinas, c'est ne pas possible de penser à la mort de la manière du Souci, car c'est ne pas possible de penser à la mort en connaissant le Souci. « C'est pour ça l'absence a défi la pensée occidentale. » Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, Çev. Nami Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, p. 86.

¹⁷⁵ ET, H 265f.

¹⁷⁶ ET, H 265f - 267.

Puisque l'être de Dasein est déterminé par l'avance sur soi (le moment premier du Souci), cette avance sur soi l'attend, en tant que son pouvoir-être¹⁷⁷ : sa possibilité qui n'est *pas encore* réalisée, qui reste *silencieusement* et apparaît après comme un mode de Souci. On peut dire que c'est une possibilité authentique.

Heidegger affirme que le Dasein n'atteindra pas son ensemble tant qu'il existe¹⁷⁸. Car, si le Dasein atteint son entièreté, il va sacrifier son être-au-monde. En d'autres termes, il va simplement perdre son être-au-monde, et il ne sera donc plus saisissable comme un *vivant*¹⁷⁹. Il importe que Dasein devienne l'être-plus-là (*nicht-mehr-da-sein*), quand il passe à un type d'existence dans laquelle il n'y ai rien qui l'attende¹⁸⁰. Lorsque le Dasein existe, il y aura toujours quelque chose en attente, *silencieusement*. Ici, la mort est la fin de la procédure de recherche de l'entièreté. Pour Heidegger, la mort qui attend le Dasein est aussi la fin de son être-au-monde¹⁸¹.

L'entièreté du Dasein doit être considérée avec sa non-entièreté et son *n'être pas encore*. On peut parler d'une absence de totalité¹⁸²/entièreté du Dasein qui peut trouver sa fin avec sa mort. Le *n'être-pas-encore* appartient au Dasein en terme ontologique, cela signifie que le pouvoir-être possible appartient au Dasein mais n'est pas encore trouvé¹⁸³. Quand le *pas encore* est réuni, le Dasein en tant qu'*être-en-avance-sur-soi* peut trouver son entièreté. Donc, jusqu'à ce que Dasein trouve son ensemble, son pouvoir-être va l'attendre¹⁸⁴. Et cette situation peut arriver seulement lorsque le *pas encore* est rempli, en d'autres termes, quand le Dasein n'est pas plus¹⁸⁵.

¹⁷⁷ **ET**, H 236.

¹⁷⁸ **ET**, H 236.

¹⁷⁹ **ET**, H 236-237.

¹⁸⁰ **ET**, H 236f- 237.

¹⁸¹ **ET**, H 233-234 et A. Kadir Çüçen, **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, Bursa : Asa Kitabevi, 2000, pp. 58-59.

¹⁸² Le mot "Entièreté", signifie *Vollständig* en Allemand, est traduit comme "Totality" (Totalité) aux Anglais dans : Martin Heidegger, **Being and Time**, Trad. John Macquarrie et Edward Robinson, New York: Harper & Row Publishers Inc., 1962.

¹⁸³ **ET**, H 242-243.

¹⁸⁴ **Ibid.**

¹⁸⁵ **Ibid.**

Pour expliquer le *pas encore*, Heidegger donne l'exemple de la pleine lune¹⁸⁶; quand nous ne pouvons pas observer la lune en entier, on peut encore parler sur son entièreté. Selon Heidegger, on peut dire que la lune est entière, de façon évidente et toujours déjà là-devant¹⁸⁷. Bien que nous ne voyions pas la lune dans son ensemble lorsque nous l'observons, il n'en reste pas moins que nous pouvons parler sur son entièreté à cause du *pas encore*. Car le *pas encore* se réduit au fur et à mesure que l'ombre qui la recouvre disparaît¹⁸⁸. Ici, l'ombre ressemble au *pas encore* du Dasein, comme une partie de son caractère, qui souligne son ouvertude¹⁸⁹. Donc, la fin existe, mais elle n'existe *pas encore* ici. On peut considérer le rapport entre le Dasein et sa mort de cette façon : la mort de Dasein existe, comme une possibilité remplissant sa non-entièreté. Donc, ce rapport peut être considéré comme une relation existentielle, où le Dasein est l'être vers la mort.

ii) La Compréhension de La Mort, l'Autrui et Le Silence de La Consolation

Selon Heidegger, la mort n'est pas une situation pouvant être connue par quelqu'un. La mort est une vérité de l'existence humaine, un phénomène que l'on peut appréhender seulement par la mort d'autrui. Donc, au lieu d'un événement connu par la mort du Dasein lui-même, la mort se révèle comme une perte¹⁹⁰. Heidegger explique cette circonstance comme « d'autant mieux que le Dasein est essentiellement être-avec-les-autres, il peut acquérir une expérience de la mort »¹⁹¹.

186

Ibid.

187

Ibid.

188

Ibid.

189

Ibid.

190

ET, H 238f - 239.

191

ET, H 238.

Quand le Dasein meurt, il devient *nicht-mehr-da-sein*, n'être-plus-là. En d'autres termes, il est ramené à sa possibilité de connaître ou de ressentir ce passage et de le comprendre comme ce dont il a fait l'expérience¹⁹². Avec sa mort, le Dasein qui était l'être-là et le témoin de son *être-là*, complète cette être-là. Donc, l'expérience de la mort d'autrui qui est connu par le Dasein devient son avis comme *n'être-pas-encore*. En outre, l'être-vers-la-mort est une caractéristique du Dasein, comme une détermination où le Dasein n'est pas captivé mais il inclut l'être-vers-la-mort dans lui même¹⁹³. Chez Heidegger, chaque Dasein doit prendre sur soi à chaque trépas, et donc, il nous montre que le mien et l'existence sont constitutives pour la mort. La mort est inaccessible pour l'être-au-mort, donc elle peut être ontologiquement accessible seulement par la mort d'autrui¹⁹⁴. Mais la mort aussi appartient à chaque Dasein, et la mort de quelqu'un au lieu de moi est impossible (grâce à l'*ipséité*). Comment pouvons nous donc faire une expérience telle, qui appartient à un autre¹⁹⁵ ?

Heidegger souligne particulièrement la connexion entre l'être-avec et l'expérience de la mort, comme une bordure ontologique à l'entièreté du Dasein. Avec l'expérience de la mort d'autrui, le Dasein observe et comprend que l'autre est *n'être-plus-au-monde*, mais ici l'autre est

¹⁹² **Ibid.**

¹⁹³ Martin Heidegger, **Contributions to Philosophy (from Enowning)**, Trans. Parvis Emad et Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1989, pp. 187-200.

¹⁹⁴ **ET**, H 238 et Martin Heidegger, **Contributions to Philosophy (from Enowning)**, Trans. Parvis Emad et Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1989, p. 201.

¹⁹⁵ **ET**, H 240f- 241. « Nous ne saurons jamais que nous sommes morts » Maurice Maeterlinck, **Avant le Grand Silence**, Paris : Fasquelle, 1934, p. 230. Nous pouvons poser une autre question ici: Heidegger affirme que nous ne pouvons pas avoir l'expérience d'être-arrivé-à-la-fin et la mort se révèle comme la perte qui est éprouvé par ceux qui restent, les survivants. Si notre mort appartient à nous comme la vérité de notre existence, avons-nous besoin d'expérimenter ou d'examiner cette vérité par nous-mêmes ? Alors, comment on peut dire que cette mort appartient à nous bien que nous ne puissions pas l'expérimenter ? Ça veut dire, « Ma mort est-elle possible ? » Derrida pose cette question en demandant si c'est possible pour lui de parler sur sa mort et enquêter le sens du syntagme « ma mort », parce qu'il pense que « ma mort » n'appartient à « moi », comme une expression n'importe qui peut s'approprier. Derrida fait une objection après indiquant que si la mort signifie l'irremplaçabilité (comme « aucun ne peut mourir au lieu de moi ») de cette singularité absolue, les morts de ceux qui peuvent dire « ma mort » sont irremplaçables. Ici, l'objection de Derrida focalise sur l'expérience de mourir : si la mort est la fin de l'expérience, je ne peux pas examiner ma mort propre, donc, quand je meurs ma mort n'arrive pas à moi, « ma mort ne se rencontre jamais » Jacques Derrida, **Aporias**, California: Stanford University Press, 1993, pp. 13-39.

Contrairement, Heidegger affirme que la mort n'est un événement, c'est une phénomène de comprendre existentiellement, et nous devons la comprendre comme une phénomène qui est constitutif pour l'entièreté de chaque Dasein, en appartenant à lui. **ET**, H 240.

encore un étant dans le monde. En d'autres termes, avec la mort, nous observons l'expérience de la transition de *l'être-là* à *n'être-plus-là*¹⁹⁶.

« ... Ainsi, le *On* dissimule ce qu'a de particulier la certitude de la mort ; *elle est à chaque instant possible*. A la certitude de la mort s'associe l'*indétermination* de son moment. Ce qu'esquive l'être vers la mort quotidien en lui prêtant une détermination. Mais cette détermination ne peut signifier le calcul du moment où le décès arrivera... l'*indétermination* de la mort certaine, la préoccupation quotidienne se la détermine en intercalant devant elle les urgences et possibilités du quotidien immédiat qu'elle peut embarrasser du regard. »¹⁹⁷

Heidegger définit la fonction de l'*On* et l'*On-dit* en caractérisant notre relation avec la mort d'autrui. Il affirme que l'*On* accepte l'existence de la mort de façon figurative, comme quelque événement qui va se passer un jour, qui va arriver à quelqu'un, mais qui est aussi «loin de nous»¹⁹⁸. Bien sûr, cette affirmation caractérise l'interprétation de la mort par l'*On* ; chacun va faire face à la mort un jour, mais la mort actuellement n'appartient à personne. Dans la quotidienneté, l'*On* fournit cette description en soulignant la certitude de la mort, mais aussi en éludant dans quelle mesure la mort à une chance d'arriver. De cette manière, l'*On-dit* remplit l'élucidation de la mort au mode inauthentique.

Malgré le fait que Heidegger essaye d'analyser la relation entre notre compréhension de la mort et la délimitation de l'*On* sur la caractérisation du trépas dans *Etre et Temps*, il a expliqué seulement comment l'*On* façonne notre vision de la mort. Mais, il ne donne pas une description approfondie sur ce qu'il se passe quand la mort arrive. Nous pensons que nous devons analyser les deux dimensions de la mort, en considérant non seulement le disparu, mais aussi la relation entre les survivants et l'absence du disparu. En d'autres termes, nous focalisons beaucoup plus sur l'absence de l'*Etre-là*, et sur le processus de consolation entre les survivants après l'expérience de la mort.

¹⁹⁶ **ET**, H 238.

¹⁹⁷ **ET**, H 258.

¹⁹⁸ **ET**, H 297.

Chez Heidegger, le disparu a été arraché aux survivants et il devient l'objet de la préoccupation ou un mode du souci mutuel, celui à qui on rend honneur et l'objet des cultes funéraires. En outre, la mort d'autrui est pensée comme un dérangement social et l'*On* essaye de fournir une tranquillisation afin d'emporter la mort¹⁹⁹. De plus, il décrit cette tranquillisation comme une tranquillité indifférente car le point de vue de l'*On* sur la mort est un décret tacite, comme « quelqu'un meurt ». Mais pouvons-nous dire que c'est la situation exacte dans le cas de mort ? Pouvons-nous trouver une petite trace d'une expérience authentique dans la consolation ? En outre, est-ce qu'on peut parler sur un moment de l'écroulement de l'*On* et l'*On-dit* avec la mort ; si on peut, pouvons-nous référer au silence de la mort ou la consolation ?

« Dans la mort, se recueille la plus haute retraite de l'Être. La mort a déjà devancé tout mourir. »²⁰⁰

Pour le disparu, la rupture de la publicité de l'*On* et de l'*On-dit* a lieu avec la mort. En outre, l'arrivée de la mort et son silence sont aussi responsables de cette rupture. Les survivants font face à la mort et au *Rien* dans le silence de la mort. Et avec « le silence de la mort » nous nous référons à une question qui ne trouve pas de réponse : la question sur l'existence quotidienne et corporelle du *Dasein*, « le disparu », à partir de maintenant. La réponse est donnée silencieusement par son absence. Malgré que la modalité existentielle des survivants s'écroule avec l'arrivée de la mort et son silence, ils continuent d'être avec, en face de la mort.

Contrairement, on peut encore dire que les manières de surmonter la mort (avec les rites développés par les survivants) peuvent être pensées comme des tentatives inauthentiques. Mais le silence dans la consolation et le partage de la mort par les survivants nous montre qu'il y a une

¹⁹⁹ ET, H 254-255.

²⁰⁰ Martin Heidegger, **Acheminement Vers la Parole**, Trad. Jean Baufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris: Editions Gallimard, 1976. p. 25.

dimension authentique dans cette tentative inauthentique. Donc, la consolation, qui peut-être définie comme inauthentique par Heidegger, bien sûr inclut une tentative authentique. Contre la certitude, la nullité, le dérangement et le silence de la mort, les survivants peuvent essayer de se consoler sans reconstruction urgente de l'*On-dit*, aussi. Néanmoins, d'une perspective heideggérienne, nous ne pouvons pas dire beaucoup sur le partage de la mort par les survivants, en termes authentiques. En fait, c'est plus facile de nommer tout le processus de la consolation comme inauthentique, mais si nous ajoutons l'importance du silence dans ce processus, on peut voir une autre possibilité d'avoir une expérience authentique dans l'être-avec, sans séparer l'Être-seul de l'être-avec.

Avec l'arrivée de la mort et son silence, on peut voir une interruption authentique, à la modalité inauthentique. Si les demeurants essaient de faire la commémoration du disparu par les rites etc., cette tentative de remplacement semblait inauthentique à la pensée heideggérienne. Au contraire, les survivants peuvent rester silencieusement, dans le silence de la consolation. Le silence de la consolation reste entre « n'être-plus-là » et « l'être-là ». Aussi longtemps que le silence continue, la commémoration du disparu par les rites reste en attente. En d'autres termes, quand la mort arrive, elle interrompt l'*On-dit* et la publicité de l'*On*. Nous faisons face à l'expérience de la mort d'un autre et bien que nous *connaissons* le phénomène de la mort précédemment, l'arrivée de la mort et son silence continuent d'être « dominantes » sur la modalité inauthentique. En outre, jusqu'à notre intervention inauthentique de reconstruire l'*On-dit* et la publicité de l'*On*, nous faisons face à la mort, à son intervention indéniable.

A ce point, on peut voir comment l'arrivée de la mort et son silence paralysent la publicité de l'*On* et l'*On-dit*. Mais concernant l'être-avec, on peut observer la continuation du silence dans le partage de l'expérience de la mort. Malgré que les tentatives de surmonter la mort semblent inauthentiques au termes heideggerriens, le processus silencieux de la consolation peut montrer une autre type de relation entre la mort, le silence et l'être-avec sans séparation.

«...Il traitera de la mort, quelles qu'en soient les raisons comme provenant d'une exposition à la violence absolue du meurtre « autrui inséparable de l'événement même de la transcendance, se situe dans la région d'où vient la mort, possiblement meurtre ». Ainsi la mort, même dite naturelle, n'est jamais naturelle, elle a toujours un sens interpersonnel, elle vient d'autrui... C'est l'administration de la mort par autrui qui en est la signification et non la mort métaphysique. »²⁰¹

Le partage silencieux de l'expérience de la mort dans la consolation peut être réalisé de beaucoup de manières. On peut partager cette expérience sur les objets en donnant des souvenirs ou en organisant des rites en mémoire du disparu, soit nous organiser de la réunion en période annuelle. En outre, on peut discuter en soulignant l'importance du disparu dans le monde quotidien, ou on peut dire que sentir déprimé n'est pas nécessaire, car on peut remplacer l'absence du disparu avec l'existence d'un autre. Ces tentatives seraient inauthentiques selon Heidegger. Néanmoins, il y a une autre manière, que Heidegger n'a pas mentionné : on peut ne rien dire et ne rien faire dans le processus de consolation. En d'autres termes, on peut rester en silence sans résister à l'arrivée de la mort. Au lieu de reconstruire la modalité inauthentique et quotidienne, on peut penser le silence de la mort, notre expérience, et la consolation dans un assemblage. De cette façon, nous avons la possibilité de chercher et de trouver un silence authentique dans l'être-avec²⁰².

Quand nous n'avons rien à dire au lieu de formuler un nouveau type de bavardage, nous silencieusement le silence de la mort augmente quand elle survient. En fait, nous nous laissons la possibilité de faire l'expérience de la mort d'autrui en tant que telle. Ici, nous sommes en face à

²⁰¹ Félix Perez, **D'Une Sensibilité à L'Autre dans La Pensée d'Emmanuel Lévinas: Ce N'est Pas Moi, C'est L'Autre**, Paris: L'Harmattan, 2001, p. 56.

²⁰² D'autre part, nous pouvons remarquer que comment le silence peut devenir l'espace d'un nouveau type de la manière de la *communication*: « Selon Anne French Dalke, le silence, plutôt que de connoter l'absence et le manque, indique une « plénitude », un espace de possibilité et de l'ouverture, qui ne peut pas être rempli par la parole. Contrairement, le silence est un cadeau, quand on ne parle pas, on peut entendre, écouter, comprendre, communiquer, même par d'autres moyens. Le silence peut fonctionner comme un moyen alternatif de la communication tout à fait, ne dépend pas de discours afin de l'épanouissement » Mary M. Reda, **Between Speaking and Silence: A Study of Quiet Students**, New York: State University of New York, 2009, p. 158.

l'irréversibilité et la certitude de la mort ; en essayant de continuer de faire l'expérience de la mort d'autrui.

Lorsque l'on surmonte la mort en termes inauthentiques, l'attitude de garder le silence nous permet de parvenir à l'acceptation de la nature de la mort, en tant que phénomène authentique, irréversible et insurmontable. Après la reconnaissance de la mort, si nous partageons son silence, nous rendons compte que la mort n'est pas négociable ou récupérable. Au lieu de la peine de l'absence du disparu, nous acceptons le départ comme une phénomène authentique et nous n'essayons pas remplir cette absence avec les autres étants ou conversations inauthentiques. Heidegger a dit avant, que la mort appartient à chaque Dasein : donc, avec le silence de la consolation, nous permettons l'entourage du silence et du *rien*. Nous admettons que le propriétaire de la mort est partie, car ce n'est plus possible de rappeler cette personne qui meurt.

Par conséquent, avec le silence de la consolation, nous avons l'occasion de trouver une expérience authentique de la mort dans l'être-avec. Malgré l'écroulement de l'*On-dit*, nous pouvons permettre au silence de la mort d'exister avec son arrivée, sans tenter de remplir l'absence du disparu avec les étants inauthentiques. De cette manière, nous acceptons l'irréversibilité de la mort qui rejette la négociation ou le remplacement. On peut dire que cette acceptation de la mort peut seulement se produire dans le processus de la consolation, en silence. Tout comme le silence gênant, on peut trouver la possibilité d'un moment authentique sans laisser le cadre de l'être-avec mais avec quelques différences : si l'on prend en considération le silence de consolation, nous avons la mort comme un phénomène authentique et certain, qui paralyse la publicité de l'*On* et de l'*On-dit*. De plus, au lieu d'être dérangé par le silence crée par la mort, nous nous rendons compte de sa certitude et sa nature irréversible. En d'autres termes, nous n'échappons à l'expérience de la mort en la décrivant comme « quelque chose certaine et loin de moi », mais nous sommes en face à l'absence du disparu avec les survivants qui sont aussi affectés par cet événement. Dans cette expérience, nous n'essayons pas de reconstruire l'*On-dit* mais nous partageons l'expérience dans le silence. En d'autres termes, nous partageons silencieusement la réponse silencieuse de la mort, sur la question de l'existence quotidienne et

corporelle du Dasein qui est « le disparu » à partir de sa mort. Donc, le silence de la consolation devient un phénomène qui nous fournit la possibilité de partager l'absence du Dasein (le disparu) sans expression vocale, mais avec le partage de la certitude et de l'irréversibilité de la mort. Donc, malgré que la quotidienneté dans la publicité de l'*On* nous empêche de nous rendre compte de l'authenticité de la mort, on peut dire que le partage de l'expérience de la mort dans le silence de la consolation montre une dimension authentique dans l'être-avec. D'ailleurs, on peut affirmer que la consolation silencieuse peut-être pensée dans un assemblage de l'être-avec et la modalité authentique, malgré la rupture de l'*On-dit* et le flux inauthentique du monde quotidien.

CONCLUSION

Le silence a un rôle constitutif, unificateur, destructif et productif dans *Etre et Temps* de Heidegger à la différence de la pensée occidentale qui, généralement, l'ignore ou le réduit à une simple négation de la voix, de la parole ou de la rationalité. Ce rôle se manifeste le plus clairement dans l'investigation de l'Être-seul et la compréhension du monde dans la philosophie de Heidegger. Malgré ce rôle central du silence dans *Etre et Temps* considéré avec l'Être-seul, nous avons constaté que le silence continue d'avoir ce rôle dans l'Être-avec. Donc, nous avons aussi exploré la possibilité d'un silence authentique dans le cadre publique de l'*On*.

Tout d'abord, on a expliqué comment le silence est compris dans la philosophie de Heidegger. La première partie a concerné l'analyse de l'Être-seul en termes inauthentiques (chapitre I) et puis authentiques (chapitre II). Dans Chapitre I, nous avons discuté de la manière d'existence du silence dans les nombreuses phases de la vie quotidienne du Dasein avec l'interprétation des certains éléments de la terminologie heideggérienne tels que « la compréhension », « l'engagement », « *l'écouter* ». En outre, nous avons discuté les effets du silence dans la constitution ontique-ontologique du Dasein et dans l'analyse de l'Être-seul, en concernant les événements authentiques.

Le deuxième chapitre de la première partie résulte de l'affirmation de Heidegger qui suggère que le silence a une influence dans de nombreux phénomènes, comme le *Rien*, l'appel de la conscience morale ou l'étrangeté. Par exemple, le silence donne son caractère unificateur et productif au *Rien* qui est le facteur le plus efficace dans l'occurrence de l'être, car il révèle les possibilités d'être aux termes ontologiques. L'être est entrelacé avec le *Rien* dans le silence et le *néant* du *Rien*. Dans l'entrelacement de ces phénomènes, le silence devient constitutif et fournisseur de l'appel de la conscience morale qui derive du *Rien*. Nous pouvons aussi dire que le silence de l'étrangeté et de l'appel de la conscience morale a le pouvoir de perturber le flux quotidien de l'*On-dit* et de la publicité de l'*On*. Dans cette relation le silence est capable de

préparer l'environnement d'étrangeté pour *écouter* l'appel de la conscience morale. Avec un autre phénomène qui est nécessaire pour l'audition de l'appel de la conscience morale, le silence nous aide à *écouter* l'appel aussi. Nous nous souvenons que nous entendons les sons d'abord non pas comme phénomènes acoustiques, mais toujours en termes de nos engagements au monde ; c'est-à-dire d'une manière silencieuse et ontologique qui inclut à la fois la compréhension et l'audition. Ici, le silence n'est pas seulement nécessaire pour *écouter* l'appel de la conscience morale, mais il aussi permet d'*écouter* les sons en tant que son de quelque chose. Nous avons vu le même rôle fournisseur et constructif du silence au sens de la compréhension et l'interprétation du monde. Au lieu de produire une analyse en nous séparant nous-mêmes des *objets*, nous les comprenons et les interprétons d'une manière *dé-loignant*, comme un processus qui se passe silencieusement.

Dans la première partie, nous avons aussi interrogé la relation entre l'Etre-seul et l'*On* dans une perspective heideggérienne dans *Etre et Temps*. Après avoir expliqué la compréhension de Heidegger concernant l'Etre-seul, on a souligné qu'il a fait des séparations entre l'Etre-seul et l'*On* malgré son affirmation que les séparations dérivent seulement des différences existentielles. De cette façon, dans notre deuxième partie, nous avons été conduits à chercher des exemples de la vie « quotidienne » où nous pourrions trouver les traces d'une *expérience* silencieuse dans l'être-avec. Ici, nous avons constaté le même rôle fournisseur, productif et aussi destructif du silence. Ces exemples sont les deux expériences suivantes :

Avec le *Silence Gênant* (Chapitre I), la conversation avant lui était inutile, ontique, et involontaire. Tout en s'interrompant dans le silence, le risque de se confronter au *Rien* se manifeste: il n'y a rien à dire. Premièrement, l'interruption du dialogue par le Silence Gênant apparaît comme un défaut dans la quotidienneté de l'*On-dit*, mais on a affirmé qu'il interrompt l'*On-dit* sans isoler ses participants. Donc les participants du dialogue ont l'*expérience* de cette interruption ensemble. Avec la possibilité de l'occurrence de l'angoisse, de la solitude et de l'étrangeté, on peut voir qu'ils peuvent partager ces phénomènes authentiques dans le silence, sans séparation et sans mettre de côté la reconnaissance entre eux. Au début, le silence était le

fournisseur pour le dialogue, en laissant l'espace pour l'audition et l'occurrence de la parole ; maintenant le silence montre son pouvoir d'interrompre « tout ». Mais cette fois, le silence devient aussi productif et constitutif avec la création de la possibilité d'une expérience authentique. Mais en disant « la création de la possibilité pour une *expérience* authentique » nous n'affirmons pas directement une possibilité d'une expérience de l'avenir. En fait, nous entendons l'occurrence d'un moment authentique à travers une crise de la communication quotidienne avec l'émergence du *Rien* et son intervention dans le flux de « tout ».

Dans le *Silence de la Consolation* (Chapitre II), notre deuxième exemple, nous avons suggéré que le partage de la mort d'autrui par les survivants comporte également une possibilité de signifier une *expérience* authentique sans « isolation existentielle ». Au lieu de la reconstruction de l'*On-dit*, ou des tentatives de surmonter l'*expérience* de la mort d'autrui, nous confrontons l'existence irremplaçable du mort. La connaissance des autres continue, nous ne laissons pas la « zone » de l'*On*, mais nous partageons cette *expérience* avec les autres et nous acceptons la mort comme un événement irréversible, sans aucune réparation ou négociation ontiques. Tout ce processus a son lieu dans le silence. La mort et son arrivée silencieuse interrompent et détruisent la publicité de l'*On* et l'*On-dit*. Quand nous acceptons l'irréversibilité de la mort comme un événement impossible à surmonter, le silence de la consolation révèle aussi la possibilité d'une expérience authentique. Et ce, encore une fois, au sein de l'être-avec.

Par conséquent, la perspective heideggerienne du silence, surtout dans *Etre et Temps*, va à l'encontre des autres philosophes majeurs de l'histoire de la philosophie occidentale. Mais le silence n'y est pensé que dans le contexte de l'Etre-seul, et Heidegger a ignoré la possibilité de l'*expérience* d'un silence authentique dans le « zone » de l'Etre-avec. Nous affirmons que le silence peut aussi montrer et continuer son rôle fournisseur dans le partage d'une *expérience* authentique dans l'être-avec. Comme exemples, le silence gênant et le silence de la consolation peuvent seulement dérouler dans le domaine de l'être-avec, car il est nécessaire d'avoir l'autre pour partager ces expériences. En d'autres termes, le silence gênant et le silence de la consolation sont deux événements qui se produisent seulement dans l'être-avec, avec la participation de l'*On*.

Donc, ces deux exemples nous montrent aussi deux moments dans la quotidienneté que nous ne pouvons pas surmonter de manière ontique.

BIBLIOGRAPHIE

LES ŒUVRES CITES DE HEIDEGGER

HEIDEGGER, Martin, **Acheminement Vers la Parole**, Trad. Jean Baufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris: Editions Gallimard, 1976

HEIDEGGER, Martin, **Basic Writings**, Trad. et Ed. David Farrell Krell, San Francisco: HarperCollins Editions, 1993

HEIDEGGER, Martin, **Being and Time**, Trans. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row Publishers Inc., 1962

HEIDEGGER, Martin, **Contributions to Philosophy (from Enowning)**, Trans. Parvis Emad, Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1989

HEIDEGGER, Martin, **Etre et Temps**, Trad. François Vezin, Paris: Editions Gallimard, 1986

HEIDEGGER, Martin, **Poetry, Language, Thought**, Trad. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row Publishers, 1971

HEIDEGGER, Martin, **Questions I et II**, Trad. Kostas Axelos, Jean Baufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédier, Gérard Granel, Micel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau, Alphonse de Waelhens, Paris: Editions Gallimard, 1968

ARTICLES CITES

IRGAT, Ali, « Martin Heidegger: Pseudo Felsefe ya da Felsefenin Destruksiyonu? » **Nedir Bu Felsefe?** Martin Heidegger, Çev. Ali Irgat, İstanbul : Sosyal Yayınlar, 1993

KOTOH, Tetsuaki, « Language and Silence,» **Heidegger and Asian Thought**, Ed. Graham Parkes, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987

MATÍAS, Paloma Martínez, « Hablar en Silencio, Decir lo Indecible: Una Aproximación a la Cuestión de los Límites del Lenguaje en la Obra Temprana de Martin Heidegger, » **Diánoia**, volumen LIII, Número 61, Noviembre 2008

RUSSON, John, «The Self As Resolution: Heidegger, Derrida and the Intimacy of the Question of the Meaning of Being,» *Research in Phenomenology* 38 (2008)

SHEEHAN, Thomas, “Reading Heidegger’s «What is Metaphysics?»” **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy I**, 2001.

STERN, Martin, «Le Silence Chez Heidegger,» **Lapsus**, No : II, 2008.

AUTRES ŒUVRES CITES

CAGE, John, **Silence: Lectures and Writings**, London: Marions Boyars Publishers Ltd., 2009

ÇÜÇEN, A. Kadir, **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, Bursa: Asa Kitabevi, 2000

BLANCHOT, Maurice, **Öteye Adım Yok Ötesi**, Çev. Nami Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000

DAUENHAUER, Bernard P., **Silence: the Phenomenon and Its Ontological Significance**, Michigan: Indian University Press, 1998

DERRIDA, Jacques, **Aporias**, California: Stanford University Press, 1993

DERRIDA, Jacques, **La Voix et Le Phénomène**, Paris: Presses Universitaire de France, 1967

DERRIDA, Jacques, **De La Grammatologie**, Paris: Les Editions de Minuit, 1967

GREISCH, Jean, **Ontologie et Temporalité: Esquisse d'Une Interprétation Intégrale de Sein und Zeit**, Paris: Presses Universitaires de France, 1994

HEGEL, G. W. F., **Phénoménologie de l'Esprit**, Trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris : Editions Gallimard, 1993

HYPPOLITE, Jean, **Logique et Existence**, Paris : Presses Universitaires de France, 2002

KURZON, Dennis, **Discourse of Silence**, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1998

LEE, Dong Hyun, **Effective Use of Negative Space in Graphic Design**, M.A Thesis (Faculty of the College of Imaging Arts and Sciences, 2007)

LEVINAS, Emmanuel, **Dieu, La Mort et Le Temps**, Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1993

LEVINAS, Emmanuel, **Zaman ve Başka**, Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Metis Yayınları, 2005

MAETERLINCK, Maurice, **Avant le Grand Silence**, Paris : Fasquelle, 1934

MERLEAU-PONTY, Maurice, **Signes**, Paris: Editions Gallimard, 1960

MULLHALL, Stephen, **Heidegger and Being and Time**, London: Routledge, 1997

NANCY, Jean-Luc, **The Birth to Presence**, Trans. Brian Holmes, Indiana: Stanford University Press, 1993

PEREZ, Félix, **D'Une Sensibilité à L'Autre dans la Pensée d'Emmanuel Lévinas: Ce N'est pas Moi, C'est L'Autre**, Paris: L'Harmattan, 2001

PLATON, « Phèdre, » **Œuvre de Platon**, Trad. E. Chambry, Paris: Librairie Garnier Frères, 1922

REDA, Mary M., **Between Speaking and Silence: A Study of Quiet Students**, New York: State University of New York, 2009

SAUSSURE, Ferdinand de, **Cours de Linguistique Générale**, Paris: Payot, 1972

SHIBATA, Masumi, **Dans Les Monastères Zen au Japon**, Paris: Maisonneuve et Larose, 1997

STÖRIG, H.J., **İlk Çağ Felsefesi: Hint Çin Yunan**, Çev. Ömer Cemal Güngören, Ankara: Yol Yayınları, 1993

SUZUKI, Shunyu, **Esprit Zen, Esprit Neuf**, Trad. Sylvie Carteron, Paris: Editions du Seuil, 1977

WHITE, Alex W., **The Elements of Graphic Design: Space, Unity, Page Architecture, and Type**, New York: Allworth Press, 2002

WITTGENSTEIN, Ludwig, **Philosophical Investigations**, Trans. G.E.M Anscombe, Oxford: Blackwell Publishing, 2001

WITTGENSTEIN, Ludwig, **Tractatus Logico Philosophicus**, Trad. Gilles-Gaston Granger, Paris: Editions Gallimard, 1993

SITE WEB

Pentagram Design Agency

<http://www.pentagram.com/en/>

Thoughtful Design Agency

<http://www.wearethoughtful.com>

ÖZGEÇMİŞ

Doğum yeri / yılı:	Ankara/ 1984
2008 – 2010	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans
Mart 2007 – Haziran 2007	Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü Özel Öğrenci
Eylül 2005 – Nisan 2006	Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü Bilimsel Hazırlık ve Yüksek Lisans Öğrencisi
2001 – 2005	Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Lisans
1996 – 2001	TED Ankara Koleji Ortaokul ve Lise

Yayınlar

- “Mahmud Ahmedinejad ve Yol Ayrımındaki İran” Diplomatik Analiz Dergisi, Ankara Diplomasi Akademisi, Temmuz 2005

- “Denetim Toplumlarındaki Gözetleyen-Gözetlenen İlişkisi Bağlamında MOBESE ve NOBESE Projeleri” Nisan 2009

NOBESE (Kamera-Takip ve Kamusal Gözetleme Sistemleri Karşıtı İnisiyatif) Web Sayfası

<http://www.izleniyoruz.net>

- F.D Sebbah, “Visage Erotique et Visage Ethique : A Partir De Levinas” (Çeviri) Monokl Dergisi, Levinas Özel Sayısı, 2010

- Şiir, Tenedos Dergisi, Ocak 2008

- Şiir, Ğ Dergisi, 9. Sayı, 2010

- Şiir, Ğ Dergisi, 10. Sayı, 2011

