

P H I L O S O P H I E S

***HEIDEGGER
ET LA
QUESTION DU TEMPS***

Dies, ja dies allein ist Rache selber : des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr « Es war ».

Ceci, oui, ceci seul est la *vengeance* même : la répulsion de la volonté contre le temps et son « ce fut ».

F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathustra*.

PAR FRANÇOISE DASTUR



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

PHILOSOPHIES

*Collection fondée par
Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre Macherey et Yves Vargas
et dirigée par
Ali Benmakhlof, Jean-Pierre Lefebvre
et Pierre-François Moreau*

À la mémoire d'Yvon Belaval

**ISBN 978-2-13-059415-4
ISSN 0766-1398**

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1990
4^e édition : 2011, novembre

© Presses Universitaires de France, 1990
6, avenue Reille, 75014 Paris

Sommaire

5 Présentation

Référence des textes cités, 8

15 *La Temporalité de l'être en tant que question fondamentale*

Temps et éternité, 16

Question de l'être et question du temps, 22

Le sens temporal de l'être, 28

39 *La temporalité du « Dasein » et la finitude du temps*

L'interprétation du *Dasein* comme souci, 42

La temporalité comme sens ontologique du souci, 56

L'élaboration concrète de la temporalité du *Dasein*
comme quotidienneté, historialité, intratemporalité, 73

93 *L'inachèvement de « Etre et Temps » et la pensée de l'« Ereignis »*

Le développement de l'ontologie temporelle comme
science transcendantale de 1927 à 1929, 97

Le tournant de l'*Ereignis* et la conférence de 1962, 108

119 *Remarques sur la traduction de certains termes*

125 *Bibliographie*

Présentation

« Toute espèce de polémique manque par avance la tenue de la pensée. »

Qu'appelle-t-on penser ?, p. 86.

Ce petit livre n'a pas d'autre ambition que celle de donner à ceux qui désirent se faire par eux-mêmes une idée de la pensée de Heidegger un certain nombre de points de repère destinés à guider la lecture effective des textes. Le fil conducteur qui se présente pour ainsi dire de lui-même est celui de la problématique que Heidegger n'a cessé de considérer comme sa question fondamentale : celle du rapport de l'être et du temps.

Toute l'originalité de la pensée de Heidegger tient en effet à l'élucidation du sens *temporal* de ce que la tradition occidentale dès son début (avec Parménide, Platon et Aristote) a nommé « être ». Heidegger part de ce simple constat : l'*ousia* (l'être ou plutôt l'*« étantité »*) est comprise par les Grecs comme présence constante. Loin donc que le temps soit un caractère de ce qui est, un critère à partir duquel on différencie les régions de l'être — le temporel opposé à l'intemporel ou à l'éternel —, c'est au contraire l'idée d'être elle-même qui est pensée sous l'horizon du temps et mise en rapport avec un mode déterminé de celui-ci, le *présent*. Dès 1927, dans *Etre et temps*, son œuvre majeure, Heidegger pose la thèse de la *Temporalité de l'être* qui discrédite radicalement l'équivalence métaphysique de l'être et de l'éternité.

Il ne s'agit pourtant pas pour Heidegger d'en rester à une thèse ontologique générale, mais au contraire de poursuivre une recherche ontologique « concrète » : il est nécessaire en effet d'élucider le sens temporal de l'être en partant d'un être ou plutôt d'un *étant* déterminé. Heidegger choisit de partir de l'*étant* qui comprend l'être, c'est-à-dire de celui pour qui seul « il y a » de l'être — à savoir l'homme lui-même qu'il renonce cependant à

nommer « conscience » ou « sujet » selon les appellations de sa figure moderne et qu'il baptise intraduisiblement du nom de *Dasein*. Ce qui définit essentiellement l'homme en tant que *Dasein*, c'est *l'existence*, c'est-à-dire le fait d'être hors de soi, d'avoir une structure *ekstatische*, à l'opposé du sujet moderne clos sur lui-même. C'est cette essentielle *ouverture* de l'être de l'homme que Heidegger nomme *souci* au terme d'une *analyse existentielle* qui n'est pourtant que préliminaire.

Car il s'agit de mettre au jour le sens proprement temporel de l'existence en tant que mode d'être exclusivement humain. Or le *Dasein* en tant qu'existant est fini, c'est-à-dire mortel : il est un être *en vue de la mort*, ce qui implique que la finitude n'est pas un accident de son essence « immortelle » mais le fondement même de son existence. C'est pourquoi la temporalité du *Dasein* ne doit pas être comprise comme l'être *dans le temps* d'un sujet par essence intemporel mais comme le déploiement en trois directions d'une même ouverture. Si Heidegger retient de l'analyse classique du temps sa triple structure, passé, présent, futur ne désignent plus des maintenant se succédant sur la « ligne » du temps mais des modalités co-originaires de l'existence, c'est-à-dire des *ekstases*. L'une d'entre elles, l'avenir, a cependant un primat : c'est en effet à partir de l'avenir, c'est-à-dire de l'anticipation de la mort, que se déploie le sens *propre* de la temporalité d'un être fini. Heidegger aboutit ainsi à la thèse de la *finitude* du temps originel qui s'oppose à celle, classique, de l'*infinité* du temps de la nature.

Il est alors possible de répéter l'analyse existentielle préliminaire en mettant en évidence le sens temporel des structures ou *existenciaux* du *Dasein* qui caractérisent celui-ci dans sa *quotidienneté*. Mais pour rendre compte de l'énigme de celle-ci, c'est-à-dire de l'*extension temporelle* du *Dasein entre* la naissance et la mort, il est nécessaire de comprendre que la question de la cohésion de l'existence ne se pose que pour celui qui vit dans la dispersion, et non pas pour celui qui assume les possibilités de fait dont il hérite, c'est-à-dire celui qui est au sens propre *historial*, en existant comme temporalité finie. Pourtant le *Dasein* préoccupé « compte » avec le temps et se comprend lui-même comme existant *dans le temps*. Il faut donc expliquer la *genèse* de l'idée de temps successif

et infini à partir de la temporalité originelle du *Dasein*. Or ce temps *vulgaire* n'est pas par rapport au temps originel comme le temps objectif de la nature par rapport au temps subjectif de l'âme: la problématique heideggérienne a bien plutôt pour vertu de faire éclater la distinction sujet-objet. Il n'y a en effet d'être et de temps que pour autant qu'il y a *Dasein*, ce qui ne signifie nullement que être et temps soient des «produits» de notre entendement, mais bien plutôt qu'avec le *Dasein* et en quelque sorte en lui — dans l'éclaircie du *Da* — advient tout monde et toute histoire. Le concept *vulgaire* du temps (vulgaire ne s'oppose pas ici à philosophique, mais caractérise l'aspect *public*, *divulgué* du temps) trouve son origine dans un *nivelllement* du temps originel par lequel celui-ci se trouve moins identifié à l'espace, comme le voulait Bergson, que référé au monde de la préoccupation quotidienne et réduit à la pure subsistance d'une suite infinie de *maintenant*. De là naît l'idée d'un temps infini, successif et irréversible. Mais cette représentation vulgaire du temps a sa *légitimité propre*, celle du temps public qui correspond effectivement à un mode d'être du *Dasein*: la préoccupation quotidienne. Ce n'est pourtant pas à partir du temps public qu'on peut comprendre ce qu'est véritablement le temps, car en lui le sens de la temporalisation subit une modification fondamentale : c'est en effet à partir du *présent*, c'est-à-dire d'un *maintenant* ponctuel (et non plus à partir de l'*avenir*) que se déploient les autres dimensions temporelles.

L'analyse de la temporalité du *Dasein* et la mise en évidence du caractère dérivé de notre représentation habituelle du temps ne sont cependant pas encore la réponse à la question fondamentale de la Temporalité de l'être. Il faudrait en effet pour cela montrer comment la compréhension de l'être est rendue possible par la temporalité ekstatische du *Dasein*, en d'autres termes comment se constitue l'idée d'être dans la multiplicité de ses acceptations à partir du temps comme « lieu ». Ce programme n'a pas été rempli en 1927, Heidegger laissant inachevé *Etre et temps*, tout en poursuivant cette même problématique dans ses cours de la même période. La conférence de 1962 qui renoue avec le programme de la troisième section non publiée de la première partie de *Etre et temps* sous le titre de *Temps et Etre* présente une tout autre pers-

pective sur la Temporalité de l'être que celle qui fut esquissée en 1927. C'est alors sous le nom, également intraduisible, d'*Ereignis* qu'est pensée, par-delà toutes les distinctions métaphysiques, la *co-appropriation* du temps et de l'être.

RÉFÉRENCE DES TEXTES CITÉS

La présentation succincte qui vient d'être faite était essentiellement destinée à expliciter l'articulation en trois chapitres du développement qui va suivre, tel qu'il se trouve annoncé dans le sommaire.

On trouvera en appendice une bibliographie répertoriant les commentaires critiques dont je me suis inspirée et des remarques concernant la traduction de certains termes. Je me suis en effet employée à proposer une traduction *nouvelle* de *tous* les textes cités, en m'appuyant cependant largement sur les traductions existantes et en ne les modifiant que dans la mesure où mon propos l'exigeait.

Les écrits de Martin Heidegger ont été cités d'après les éditions et les traductions indiquées ci-dessous, certaines d'entre elles étant pour plus de commodité désignées dans le texte par des sigles. Le sigle *GA* suivi d'un numéro désigne les différents tomes de l'édition complète — *Gesamte Ausgabe* — des œuvres de Heidegger en cours de parution chez Vittorio Klostermann à Francfort-sur-le-Main.

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, in *Frühe Schriften*, Klostermann 1972, p 1-129 (dissertation de 1914 : *La doctrine du jugement dans le psychologisme. Contribution critique positive à la logique*).

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, in *Frühe Schriften*, p. 131-353 (thèse d'habilitation de 1916 : *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. de F. Gaboriau, Gallimard, 1970).

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in *Frühe Schriften*, p. 355-375 (leçon d'habilitation du 27 juillet 1915 : *Le concept de temps dans la science historique*).
Einführung in die Phänomenologie der Religion

- (*Introduction à la phénoménologie de la religion*) (cours du semestre d'hiver 1920-1921. Ce cours n'a pas encore été publié dans l'édition complète et sa publication n'est pas encore annoncée à ce jour. On en trouvera un résumé succinct dans Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Aubier Montaigne, 1967, p. 47-50, et un commentaire plus approfondi dans T. Sheehan, Heidegger's « Introduction to the phenomenology of religion », 1920-21, in *The Personalist*, LX, 3, 1979, p. 312-324).
- GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Klostermann, 1985 (Cours du semestre d'hiver 1921-1922 : *Interprétations phénoménologiques concernant Aristote*).
- GA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Klostermann, 1988 (cours du semestre d'été 1923 : *Ontologie [Herméneutique de la facticité]*).
Der Begriff der Zeit, conférence prononcée en juillet 1924 devant la Société de Théologie de Marbourg et publiée chez Niemeyer, Tübingen, en octobre 1989 : *Le concept de temps*, traduit par M. Haar et M. B. de Launay in *Martin Heidegger, Cahier de L'Herne*, 1983, p. 27-37.
- GA 17 *Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie* (cours du semestre d'hiver 1923-1924 : *Le début de la philosophie moderne* ; à paraître).
- GA 19 *Platon : Sophistes*, cours du semestre d'hiver 1924-1925 (à paraître).
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, 1979 (cours du semestre d'été 1925 : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*).
- GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Klostermann 1976 (cours du semestre d'hiver 1925-1926 : *Logique. La question de la vérité*).
- SZ *Sein und Zeit*, 1927 : cité d'après la pagination de la 10^e édition, Niemeyer, 1963, pagination reproduite en marge des traductions françaises. Il en existe plusieurs traductions françaises, partielles ou totales :

Extraits de la deuxième section (§ 46-53, 72-76) traduits par H. Corbin in M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, 1951, p. 115-208 (la première édition date de 1937).

L'Etre et le temps, traduction de la première section seulement par R. Böhm et A. de Waelhens, Gallimard, 1964. *Etre et temps*, traduction hors commerce du texte de la dixième édition par E. Martineau, parue aux Editions Authentica en 1985.

Etre et temps, traduction du tome 2 de l'édition complète (GA 2) par F. Vezin, Gallimard, 1986 (cette édition a l'avantage de contenir le texte des apostilles provenant de l'exemplaire de travail de Heidegger).

- GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann 1975 (cours du semestre d'été 1927 : *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction de J.F. Courtine, Gallimard 1985 ; la pagination du texte original est reproduite en marge de la traduction).
Phänomenologie und Theologie, Klostermann, 1970 (contient la seconde partie d'une conférence faite sous le même titre le 9 juillet 1927 devant le Cercle de Théologie évangélique de Tübingen ; on en trouvera la traduction française dans *Archives de Philosophie*, XXXII, 1969, p. 355 sq.).
- GA 25 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Klostermann, 1977 (cours du semestre d'hiver 1927-1928 : *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la raison pure» de Kant*, traduction de E. Martineau, Gallimard, 1982 ; la pagination du texte original est reproduite en marge de la traduction).
- GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Klostermann, 1978 (cours du semestre d'été 1928 : *Les premiers principes métaphysiques de la logique*).
- QI *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, 1955 (rédigé en 1928, cet opuscule a tout d'abord paru dans le recueil d'hommages dédié à Husserl pour son soixante-dixième anniversaire : *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fonde-*

- ment ou raison*, traduction de H. Corbin en 1937, reprise dans *Questions I*, o.c., p. 85-158).
- QI** *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, 1949 (cours inaugural du 24 juillet 1929 lors de la nomination de Heidegger comme successeur de Husserl à Fribourg : *Qu'est-ce que la métaphysique?*, traduction en 1937 par H. Corbin reprise in *Questions I*, Gallimard, 1968, p. 47-72 ; une traduction plus récente, par R. Munier a paru dans le *Cahier de L'Herne* consacré à Heidegger en 1983, p.47 à 58).
- KM** *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, 1973 (texte de 1929 : *Kant et le problème de la métaphysique*, traduction de A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953). L'édition de 1973 contient en appendice le texte du débat de Davos entre Cassirer et Heidegger qui fut traduit par P. Aubenque dans E. Cassirer - M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972.
- GA 29/30** *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Klostermann, 1983 (cours du semestre d'hiver 1929-1930 : *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde - Finitude - Solitude*).
- GA 31** *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Klostermann, 1982 (cours du semestre d'été 1930 : *De l'essence de la liberté humaine*, traduction de E. Martineau, Gallimard, 1987 ; la pagination du texte original est reproduite en marge de la traduction).
- RR** *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Rektoratsrede*, Breslau, Korn, 1933 (discours de rectorat prononcé le 27 mai 1933 à Fribourg : *L'auto-affirmation de l'université allemande*, traduction de G. Granel, TER bilingue, 1982 ; une traduction nouvelle de F. Février, sous le titre de «L'université allemande envers et contre tout elle-même», a paru en novembre 1983 dans *le Débat*, n° 27, Gallimard. Ce numéro contient également la traduction, par F. Février, d'un texte datant de 1945 : *Le rectorat 1933-1934*.

- On trouvera la traduction, par N. Parfait, des autres textes politiques de M. Heidegger dans *le Débat*, n° 48, janvier-février 1988.
- EM** *Einleitung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953 (cours du semestre d'été 1935 : *Introduction à la métaphysique*, traduction de Gilbert Kahn, PUF, coll. «Epiméthée», 1958).
- GA 65** *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, 1989 (*Contributions à la philosophie <« De l'Ereignis »>*, manuscrit des années 1936-38).
- GA 52** *Hölderlins Hymne «Andenken»*, Klostermann, 1982 (cours du semestre d'hiver 1941-1942 : *L'hymne «Souvenir» de Hölderlin*).
- GA 54** *Parmenides*, Klostermann, 1982 (cours du semestre d'hiver 1942-1943).
- QI** *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, 1943 (conférence prononcée pour la première fois à Brême en 1930 : *De l'essence de la vérité*, traduction de A. de Waelhens et W. Biemel in *Questions I*, o.c., p. 159 à 194).
- HB** *Ueber den Humanismus, Brief an Jean Beaufret*, Bern, Francke Verlag, 1947 (*Lettre sur l'humanisme [Lettre à Jean Beaufret]*, traduction de R. Munier, Aubier Montaigne, édition bilingue, 1957).
- HW** *Holzwege*, Klostermann, 1950 (*Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction de W. Brokmeier, Gallimard, coll. «Idées», 1980, p. 387-449).
- VA** *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954 (*Essais et conférences*, traduction de A. Préau, Gallimard, 1958).
- WHD** *Was heisst Denken ?, Tübingen*, Niemeyer, 1954 (*Qu'appelle-t-on penser ?, traduction de A. Becker et G. Granel, PUF, coll. «Epiméthée», 1959).*
- QIII** *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959 (discours prononcé à Messkirch le 30 octobre 1955 à la fête commémorant le 175^e anniversaire de la naissance du compositeur Conradin Kreutzer ; accompagné d'un commentaire reproduisant une partie d'un entretien écrit en 1944-

- QIV* 1945 : tous deux traduits par A. Préau sous le titre *Sérénité* in *Questions III*, Gallimard, 1966, p. 159-225). *Die Kehre*, in *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962 (*Le tournant*, traduction de J. Lauxerois et C. Roëls, in *Questions IV*, o.c., p. 140-157). Cette conférence prononcée le 18 novembre 1955 fait partie d'une série de quatre conférences dont *La question de la technique* et *La chose*, déjà publiées dans *Essais et conférences*, o.c. La quatrième conférence, *Le péril*, demeure à ce jour encore inédite).
- QI* *Zur Seinsfrage*, Klostermann, 1956 (essai de 1955 : «Contribution à la question de l'être», traduit par G. Granel in *Questions I*, Gallimard, 1968, p. 195-252).
- SG* *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957 (cours du semestre d'hiver 1955-1956 : *Le Principe de raison*, traduction de A. Préau, Gallimard, 1962).
- QI* *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957 («Identité et différence», traduction de A. Préau, in *Questions I*, o.c., p. 253-310).
- GD* *Grundsätze des Denkens*, in *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, Freiburg/München, Alber, 1958 (*Principes de la pensée*, traduction de F. Fédier dans le *Cahier de L'Herne* dédié à Heidegger en 1983, p. 73 à 80).
- US* *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959 (*Acheminement vers la parole*, traduction de J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Gallimard, 1976).
- QIV* *Zeit und Sein*, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969 (conférence du 31 janvier 1962 : *Temps et être*, traduction de F. Fédier in *Questions IV*, Gallimard, 1976, p. 11-51. A la conférence s'ajoute le texte du protocole, revu et complété par Heidegger, d'un séminaire qui a eu lieu du 11 au 13 septembre 1962 et qui est traduit par J. Lauxerois et C. Roëls in *Questions IV*, p. 52-97).
- QIV* *Vorwort*, in W. J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, Den Haag, Nijhoff, 1963 (lettre à Richardson d'avril 1962, traduite par J. Lauxerois et C. Roëls in *Questions IV*, o.c., p. 176-191).

- QIV* *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, o.c. (texte de 1963 : «Mon chemin de pensée et la phénoménologie», traduction de J. Lauxerois et C. Roëls, in *Questions IV*, o.c., p. 159-175).
- QIV* *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in *Zur sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969 (conférence de 1964 : *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, traduction de J. Beaufret et F. Fédier, in *Questions IV*, p. 107-139).
- QIV* *Ueber das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage*, in *Phänomenologie — lebendig oder tot ?*, 1969 (intervention de Heidegger au Congrès organisé en 1969 à Fribourg pour commémorer le trentième anniversaire de la mort de Husserl : *De la compréhension du temps dans la phénoménologie et dans la pensée de la question de l'être*, traduit par J. Lauxerois et C. Roëls in *Questions IV*, o.c., p. 192-194).
- KR* *Die Kunst und der Raum, L'Art et l'espace*, St. Gallen, Erker-Verlag, 1969 (texte paru en édition bilingue, traduction de J. Beaufret et F. Fédier).
- H* *Heraklit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1970 (*Héraclite*, Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967, organisé en commun par Martin Heidegger et Eugen Fink, traduction de J. Launay et Patrick Lévy, Gallimard, 1973).
- QIV* *Séminaire de Zähringen*, 1973, in *Questions IV*, o.c., p. 309-339.
- Z* *Zollikoner Seminare*, 1987, Frankfurt am Main, Klostermann : édité par Medard Boss, ce livre rassemble les protocoles, revus par Heidegger, des séminaires qu'il a tenus de 1959 à 1969 à Zollikon et dont les participants étaient de jeunes médecins et psychiatres, ainsi que le texte d'entretiens de Heidegger avec Medard Boss, fondateur du *Daseinsanalytisches Institut* de Zurich, et la correspondance qu'il a échangée avec celui-ci pendant vingt-cinq ans.

La Temporalité de l'être en tant que question fondamentale

Nous ne questionnons ni l'être seul, ni le temps seul,
Nous ne nous enquérons pas non plus de l'être et aussi du temps, mais nous nous enquérons au contraire de leur *coappartenance intime* et de ce qui en jaillit.

GA 31, p. 118.

Le jeune Heidegger, délaissant l'étude de la théologie pour celle de la philosophie, consacre d'abord ses efforts aux problèmes logiques. C'est en effet le courant d'idées suscité par la publication en 1901 des *Recherches logiques* de Husserl qui détermine la forme et le sujet de ses premiers écrits, de sa Dissertation de 1914 qui porte sur *La doctrine du jugement dans le psychologisme* à sa thèse d'habilitation de 1916 qui, consacrée à *La théorie des catégories et de la signification chez Duns Scot*, est dominée par l'idée husserlienne d'une grammaire pure *a priori*. C'est pourtant à cette époque qu'il prend conscience de l'importance de la dimension historique. Dans la préface de sa Dissertation, il remercie un de ses professeurs (l'historien Finke) d'avoir su éveiller «chez le mathématicien rebelle à l'histoire amour et compréhension pour celle-ci» et il choisit de consacrer sa leçon d'habilitation du 27 juillet 1915 au *Concept de temps dans la science historique*.

Cette leçon est le tout premier texte de Heidegger qui soit consacré au temps. Mais on est encore très loin ici de la problématique qui sera celle d'*Etre et temps*. Il s'agit en effet encore d'une recherche épistémologique qui vise à établir la spécificité du concept de temps de la science historique par opposition avec celui des sciences physiques à l'examen duquel Heidegger consacre la première partie de sa leçon. Se souvenant de son semestre d'études en mathématique et en physique, il s'attache à montrer que, de Galilée à Einstein inclus, la conception du temps en physique n'a pas changé : sa fonction étant de rendre possible la mesure, il

constitue un moment nécessaire de la définition du mouvement qui est l'objet même de la science physique. Or, pour permettre la mesure, il doit lui-même devenir mesurable, et il ne peut l'être que s'il est pensé comme un écoulement uniforme, c'est-à-dire identifié à l'espace. C'est à ce temps homogénéisé, spatialisé, devenu pur paramètre que s'oppose le temps historique, caractérisé au contraire par son hétérogénéité qualitative. La science historique ne travaille pas avec des quantités, même lorsqu'elle se préoccupe de datation, mais uniquement avec des significations et des valeurs, et c'est la raison pour laquelle on ne peut la réduire au modèle épistémologique des sciences de la nature. On voit que Heidegger, en proposant une théorie du temps physique qui n'est pas sans rappeler celle de Bergson dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (cité par Heidegger dans ses deux thèses), partage le point de vue de Dilthey quant à la différence des méthodes respectives des sciences de la nature et des sciences de l'esprit. Mais par delà le problème purement épistémologique, se profilent déjà des considérations ontologiques sur ce qui constitue le «vrai» temps qui n'est pas celui de la physique et qui se caractérise par la diversité et l'hétérogénéité. Celui-ci est cependant encore saisi dans son opposition à l'éternité, comme l'atteste la citation de Maître Eckhart dont Heidegger avait fait la devise de sa leçon : «Le temps, c'est ce qui *se transforme et se diversifie*, l'éternité se maintient dans sa simplicité.»

Temps et éternité

Or c'est précisément cette opposition, semble-t-il incontournable, entre temps et éternité que Heidegger commence par refuser dans la conférence qu'il prononce en juillet 1924 sur *Le concept de temps* devant la Société de théologie protestante de Marbourg. Il ne s'agit plus en effet de considérer que «le temps trouve son sens dans l'éternité», mais au contraire de «comprendre le temps à partir du temps», selon une approche non pas théologique mais proprement philosophique du problème. S'adressant à des

théologiens, Heidegger est soucieux de distinguer la dimension de la *pensée* de celle de la *foi*. C'est ce même souci qui le poussait dans un cours du semestre d'hiver 1921-22 à déclarer que «la philosophie *elle-même* est en tant que telle athée lorsqu'elle se comprend de manière radicale» (*GA* 61, p. 199), ce qui signifie que le philosophe ne se comporte pas de manière religieuse lorsqu'il pense, même si par ailleurs il est aussi un homme religieux.

Dans une conférence prononcée en mars 1927 à Tübingen, Heidegger détermine avec la plus grande clarté les rapports de la philosophie et de la théologie comme ceux de deux sciences absolument différentes l'une de l'autre. La philosophie est la science de l'être, lequel n'est pas un donné préalable à l'investigation scientifique qui entreprend de l'examiner, mais la dimension à partir de laquelle tout donné comme tel apparaît. La théologie est une science non pas ontologique mais *ontique*, c'est-à-dire qu'elle est science d'un étant préalablement donné à l'investigation, et en tant que telle, elle est beaucoup plus proche de ces sciences positives que sont la mathématique ou la chimie que de la philosophie. Ce qui constitue la positivité de la théologie, c'est la foi, c'est-à-dire un mode d'existence fondamentalement différent de celui qui peut donner naissance à la philosophie : la foi est en effet un mode d'existence qui n'est pas librement adopté mais qui résulte d'une révélation alors que l'attitude qui est à l'origine de la philosophie est celle de la prise en charge de soi-même en totalité. Heidegger n'hésite pas alors à parler de la foi comme de «l'ennemi mortel» de la philosophie. S'il y a cependant une communauté possible de la philosophie et de la théologie, c'est uniquement parce que la théologie, comme toute autre science positive, a besoin de la philosophie pour déterminer le domaine ontologique de ses propres concepts. La philosophie, quant à elle, n'a nullement besoin de la théologie et c'est pourquoi elle n'entreprend ni de la combattre, ni de se l'annexer : l'idée même d'une «philosophie chrétienne», conclut Heidegger, est un cercle carré. C'est

donc uniquement la dimension de la foi et de ce qui est révélé à travers elle qui permet l'accès à l'éternité véritable qui se confond avec Dieu : pour le philosophe, l'éternité n'est que le concept vide d'un être permanent qui, loin d'être l'origine du temps, est en fait *dérivé* de notre expérience ordinaire de la temporalité.

Il n'est donc pas question de chercher l'origine du temps ailleurs qu'en nous-mêmes, dans cette temporalité que nous sommes, et c'est pourquoi Heidegger souligne à la fin de sa conférence qu'il ne s'agit pas de définir le temps comme étant ceci ou cela, mais plutôt de transformer la question : *qu'est-ce que le temps ?* en cette autre : *qui est le temps ?, c'est-à-dire de se demander si nous ne sommes pas nous-mêmes le temps.* Car c'est là l'unique moyen de «parler temporellement du temps», au lieu de l'hypostasier comme un être différent de nous auquel serait alors conférée une identité qui nierait précisément son caractère temporel. Avec cette thèse, répétée à plusieurs reprises dans la conférence : le *Dasein* est le temps, est déjà anticipée la problématique de l'analytique existentielle que Heidegger développera en 1927 dans *Etre et temps* et dont cette conférence de 1924 présente un raccourci saisissant. Plutôt que de résumer ce texte extrêmement dense, je me bornerai à mettre en évidence la nécessité de ce que Heidegger lui-même nomme le «détour» qui, de la question du temps, nous conduit à celle de cet étant que nous sommes nous-mêmes et que Heidegger nomme déjà *Dasein*, entendant par là, précise-t-il, «l'être de cet étant que nous connaissons comme vie humaine». Car il ne suffit pas, comme Aristote et, après lui, saint Augustin l'ont bien vu, de remarquer que la *mesure* du temps n'est possible que par l'intermédiaire de l'âme ou de l'esprit. Il faut en outre savoir reconnaître que l'être humain a une relation tout à fait particulière au temps puisque c'est à partir de lui que peut être déchiffré ce qu'est le temps. Il n'est donc pas *dans* le temps comme le sont les choses de la nature, il est en son fond temporel, il *est* temps.

C'est ce que nous apprend l'analyse phénoménologique

de notre expérience de la mesure du temps. Ce qu'indique en effet l'horloge, ce n'est pas la durée, c'est-à-dire la quantité de temps qui s'écoule, mais uniquement le «maintenant» tel qu'il est fixé à chaque fois par rapport à l'action présente, passée ou à venir. Je ne peux donc lire l'heure sur l'horloge qu'en me référant à ce «maintenant» que je suis et qui renvoie à cette temporalité «mienne» qui préexiste à tous les instruments destinés à la mesurer. Le *Dasein* qui est à chaque fois «mien» — au sens où il se définit de manière constitutive comme un «je suis» — n'est donc pas simplement *dans le temps* compris comme ce en quoi se déroulent les événements du monde, c'est le temps qui est au contraire la *modalité* propre de son être. Mais cette temporalité propre du *Dasein* qui se distingue de ce que Heidegger nommera dans *Etre et temps* l'*intratemporalité* des choses du monde n'est accessible au *Dasein* que lorsque celui-ci se comprend lui-même comme un être *mortel*, c'est-à-dire lorsqu'il anticipe sa propre fin, son propre être-révolu, comme ce qui constitue la possibilité extrême de son être, et non pas comme un simple accident qui lui surviendrait de l'extérieur. Par cette anticipation de la mort dans laquelle Heidegger voit l'avenir authentique — non pas ce qui n'est *pas encore* présent, mais la dimension à partir de laquelle il peut y avoir un présent et un passé — le *Dasein* se donne à lui-même son temps. Il devient par là manifeste que la relation originelle au temps n'est pas la mesure. Car dans ce que Heidegger nomme l'*anticipation de la mort* — *Vorlaufen* : littéralement le fait d'aller au devant d'elle — il ne s'agit pas de se demander combien de temps encore nous en sépare, mais pour le *Dasein* de saisir son propre être-révolu comme possibilité de chaque instant.

C'est une telle conception de la temporalité originelle comme avenir authentique que Heidegger avait découvert dans la première épître de saint Paul aux Thessaloniciens qu'il commentait dans un cours du semestre d'hiver 1920-1921 consacré à une *Introduction à la phénoménologie de la religion*. Car ce qui advient avec l'expérience chrétien-

ne, c'est une nouvelle conception de l'eschatologie, au sens où la relation chrétienne authentique à la parousie, à cette seconde venue en présence du Christ qui manifeste la fin des temps, n'est pas l'*attente* d'un événement futur, mais l'*éveil* à l'imminence de cette venue. Avoir un rapport à la parousie signifie être présentement en éveil et non pas en attente d'un événement non encore advenu : la question «*quand ?*» s'est transformée en la question du «*comment vivre ?*» — à savoir sur le mode de l'éveil. Ce qui intéresse à vrai dire Heidegger dans l'expérience chrétienne originelle, ce n'est pas le fait qu'elle soit foi en tel ou tel contenu de la révélation, mais c'est qu'elle est expérience de la vie dans sa *facticité*, c'est-à-dire d'une vie qui ne prend pas de distance théorique à l'égard d'elle-même mais se comprend en demeurant à l'intérieur de son propre accomplissement. Parce qu'elle ne tente pas de donner de l'existence une représentation «*objective*» au moyen de repères chronologiques et de contenus calculables, elle demeure livrée à l'indétermination de l'avenir et au caractère non maîtrisable du temps, elle se situe ainsi moins dans le *chronos*, le temps considéré dans sa totalité, que dans le *kairos*, le moment opportun, le moment de la décision. Les caractères kairologiques caractérisent la vie dans sa *facticité* précisément parce qu'ils déterminent le rapport qu'elle entretient avec le temps et qui est un rapport d'*accomplissement* (GA 61, p. 137). C'est ce rapport d'accomplissement non objectivable avec le temps que Heidegger, reprenant un terme que Dilthey lui-même doit à Yorck von Wartenburg (voir SZ, § 77), nomme déjà en 1924 *historialité*. Car Heidegger s'intéresse à cette époque beaucoup à Dilthey dont on vient (en 1923) de publier la correspondance qu'il a entretenue avec Yorck von Wartenburg de 1877 à 1897 : on a tout récemment (en 1986) découvert qu'en avril 1925, à Kassel, Heidegger avait consacré à Dilthey une série de dix conférences dans lesquelles il marquait, par rapport au caractère anhistorique de la phénoménologie husserlienne, l'importance, mais aussi les limites, de la problématique «*historia-*

le» de Dilthey. De Dilthey Heidegger retient en effet l'idée que la vie se comprend à partir d'elle-même, qu'«elle a une structure herméneutique» : il intitulera son dernier cours fait à Fribourg pendant le semestre d'été 1923 *Herméneutique de la facticité*, entendant par là l'explicitation de la facticité à partir d'elle-même en tant que celle-ci possède la capacité de se comprendre et de s'interpréter. Mais c'est aussi dans ce dernier cours de Fribourg que Heidegger renonce au vocabulaire de la philosophie de la vie de Dilthey pour celui de l'analyse existentielle : le terme de *Dasein* y fait en effet son apparition, alors que le cours du semestre d'hiver 1921-1922 ne parlait encore que de la vie dans sa facticité. Car les limites de la pensée de Dilthey, ce sont celles mêmes d'une philosophie de la vie qui, parce qu'elle oppose nature et histoire, être et vie, ne s'interroge pas suffisamment sur l'*étant* qui est intrinsèquement historial et que Heidegger ne conçoit plus selon sa définition traditionnelle comme un *vivant* doué de raison, comme *animal rationale*, mais comme un *être* particulier auquel est reconnu le privilège de la compréhension de l'*être* qu'il est lui-même comme de l'*être* qu'il n'est pas lui-même — c'est-à-dire comme *Dasein*.

Renoncer à maîtriser le temps au moyen du calcul, c'est-à-dire de l'objectiver sous la forme de ce temps qui n'est pour tous que parce qu'il n'est pour personne et que Heidegger nomme le temps du «*on*», est paradoxalement le seul moyen d'«avoir» le temps en tant que temps véritablement mien. Le temps apparaît ainsi comme le véritable principe d'individuation, c'est-à-dire ce à partir de quoi le *Dasein* est à chaque fois mien. Mais si, dans le lien avec la mort, chacun se trouve seul face à ce qui constitue le caractère unique de son destin, cet esseullement extrême par lequel chacun fait l'expérience de l'impartageable est aussi ce qui rend chacun identique à tous les autres. La finitude du temps propre ne se voit donc plus adossée à une éternité qui la comprendrait, ce que la temporalité de toute existence a d'unique ne se profile plus sur fond d'un infini où elle

s'abolirait. C'est au contraire, comme le souligne Heidegger dans *Etre et temps* (SZ, p. 427, note 1), le concept traditionnel d'éternité qui comprend celle-ci comme un «maintenant fixe», comme un *nunc stans*, lui-même tiré de la compréhension *vulgaire* du temps qui détermine celui-ci comme une suite infinie de maintenant ponctuels. Si, à partir de l'approche du temps que propose Heidegger, quelque chose comme une éternité était encore pensable, ce ne pourrait être alors qu'en un tout autre sens, et à partir d'une temporalité pensée de façon plus originelle. Car ce n'est pas à partir de l'éternité qu'on peut penser le temps, mais c'est au contraire l'éternité elle-même qui ne se comprend qu'à partir du temps.

Question de l'être et question du temps

La question de la facticité et de la temporalité n'est cependant pas la première question que se pose Heidegger dont nous avons vu qu'il s'était d'abord dirigé vers l'élucidation des problèmes logiques. Lorsqu'il tente en effet à la fin de sa vie de retracer rétrospectivement son propre «chemin de pensée», comme dans l'entretien qu'il a eu avec un professeur japonais en 1954 (US, p. 92, trad. p. 92), dans la lettre qu'il écrivit en réponse aux questions du Père Richardson en 1962 (QIV, p. 180), dans le petit texte autobiographique qu'il dédia en 1963 à son éditeur Hermann Niemeyer pour le quatre-vingtième anniversaire de celui-ci (QIV, p. 162) ou encore dans son intervention en 1969 au Congrès commémorant le trentième anniversaire de la mort de Husserl (QIV, p. 193), Heidegger détermine toujours comme point de départ de sa pensée la phrase d'Aristote *to on legetai pollakhōs* (l'étant se dit de multiples façons) que Franz Brentano, le maître de Husserl, mit en exergue à sa Dissertation de 1862 intitulée *De la signification multiple de l'étant chez Aristote*. Ce livre, qu'il reçut en 1907 des mains de Conrad Gröber, son protecteur et ami, fut la pre-

mière lecture philosophique de Heidegger et c'est elle qui décida de l'orientation de sa pensée vers la question du *sens* de l'être. Aristote distingue en effet quatre manières, apparemment incompatibles, d'énoncer l'étant : l'étant par soi et l'étant par accident, l'étant en puissance et l'étant en acte, l'étant en tant que vrai et l'étant selon les schèmes des catégories. La question de Heidegger porte sur la signification directrice et fondamentale qui régit cette diversité de sens qu'Aristote ne fait que constater. Mais alors que Brentano donne à la signification catégoriale de l'être un privilège sur les autres significations, Heidegger, parce qu'il cherche dans les *Recherches logiques* de Husserl la solution aux questions soulevées par la lecture de la dissertation de Brentano, est amené à attribuer une importance décisive à l'être comme vrai.

C'est au cours du dernier séminaire que Heidegger a tenu à Zähringen en 1973 et qu'il a consacré à Husserl qu'il a exprimé avec le plus de clarté ce que les *Recherches logiques* ont apporté de décisif à l'égard de la question du sens de l'être : « Avec ses analyses de l'intuition catégoriale, Husserl a libéré l'être de sa fixation dans le jugement » (*QIV*, p. 315). Dire en effet, comme le fait Husserl dans la sixième Recherche (§ 44), que « l'être n'est ni un jugement ni une composante réelle du jugement », c'est, à l'encontre de toute la tradition philosophique, refuser d'identifier l'être à la copule du jugement qui ne fait que le signifier alors qu'il est *donné en personne* dans l'intuition remplissante qui vient avérer l'intention de signification. Pour Husserl, l'être n'est pas un simple concept, une pure abstraction, mais il est donné à une vision catégoriale analogue à la vision sensible. Dans un cours de 1925, *Préliminaires à l'histoire du concept de temps*, Heidegger comptait déjà parmi les grandes découvertes de la phénoménologie husserlienne, à côté de celles de l'intentionnalité et du sens original de l'*a priori*, celle de l'intuition catégoriale, dont la signification est essentielle à l'égard de la portée *ontologique* de la phénoménologie, puisqu'elle est ainsi conduite,

contre tout nominalisme, à étendre l'idée d'objectivité à la sphère du général et à montrer que la légitimation des objets idéaux relève de l'analyse phénoménologique des actes intentionnels de signification et de remplissement. Il apercevait ainsi, dans la théorie husserlienne de l'évidence comprise comme l'*acte* d'identification de ce qui est visé et de ce qui est intuitionné (et non pas, comme le veut la tradition, comme index de certains vécus, des vécus de jugements en particulier) et dans la théorie de la vérité comme identité du visé et de l'intuitionné qui en découle (*Recherche VI*, § 39), une proximité avec le concept aristotélicien de vérité, celui du moins du chapitre 10 du livre θ de la *Métaphysique*, dans lequel Heidegger voit le sommet de la pensée antique, où il est dit que la vérité peut advenir dans la simple saisie énonciative d'une chose et non pas uniquement dans le jugement attributif : «La phénoménologie brise ainsi avec la limitation du concept de vérité aux actes de mise en rapport, aux jugements (...) Elle retourne, sans en avoir une conscience expresse, à l'ampleur du concept de vérité par lequel les Grecs — c'est-à-dire Aristote — pouvaient aussi nommer vrais la perception en tant que telle et le simple fait de percevoir quelque chose» (GA 20, p. 73).

Si Husserl rejoint, selon Heidegger, Aristote, c'est parce qu'il a ébranlé la définition traditionnelle de la vérité selon laquelle la proposition est le lieu de la vérité, alors qu'il s'agit au contraire de voir, comme l'exprime vigoureusement Heidegger dans son cours du semestre d'hiver 1925-26 intitulé *Logique, La question de la vérité*, que pour Aristote «ce n'est pas la proposition qui est le lieu de la vérité, mais c'est la vérité qui est le lieu de la proposition» (GA 21, p. 135). La vérité apparaît ainsi comme une dimension de l'être lui-même plutôt que comme une dimension du jugement ; plus encore, caractériser l'être comme vrai, c'est lui donner sa détermination véritable, au sens où pour Aristote n'est véritablement que ce qui peut être mis à découvert dans une saisie purement énonciative qui n'ajou-

te rien à ce qui est mais ne fait que le présenter. Mais Aristote lui-même ne s'interroge pas sur le sens de cette identité de l'être et de la vérité, c'est-à-dire qu'il ne met pas à jour le caractère proprement *temporel de la présentation* de ce qui est dans la saisie purement énonciative, et par conséquent ne lui apparaît pas non plus le caractère éminemment temporel de la détermination de l'être comme *présence* (*GA* 21, § 14). Le seul et unique philosophe dans toute l'histoire de l'ontologie qui ait pressenti quelque chose de cette connexion intime de la compréhension de l'être avec le temps est Kant (*GA* 21, p. 194 et *SZ*, p. 23), et c'est ce qui explique que Heidegger ait engagé un débat de fond avec Kant avant et après 1927, dans des cours (la seconde partie de *Logique*, en 1925-1926, est consacrée à Kant, après Husserl et Aristote, et en 1927-1928, c'est la totalité du cours du semestre d'hiver qui traite de *L'interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*) qui aboutiront à un livre : *Kant et le problème de la métaphysique* en 1929.

C'est en effet dans sa théorie du schématisation des concepts purs de l'entendement que Kant montre que l'entendement «ne peut absolument pas fonctionner autrement qu'en étant essentiellement rapporté au temps» (*GA* 25, p. 430), puisque les représentations intermédiaires ou schèmes qui permettent l'application des catégories aux phénomènes sont des déterminations *a priori* du temps. Kant a donc pressenti, sans pouvoir véritablement l'apercevoir, la fonction dévolue au temps dans tout acte de l'entendement, et s'il n'a fait que la pressentir, c'est essentiellement à cause de la conception qu'il se faisait du temps lui-même, et qui lui vient de la tradition philosophique, de Leibniz et de Newton en particulier. Depuis Aristote en effet, le temps est défini comme temps de la nature, temps du monde objectif. Aussi longtemps que l'on s'en tient à une telle conception du temps, c'est-à-dire aussi longtemps que le temps n'est pas compris comme étant véritablement le *Dasein* lui-même, il demeure impossible d'apercevoir la

connexion intime de tout acte de conscience avec le temps. Ce que Heidegger se propose, c'est, sur la base d'une conception du temps radicalement différente de celle qui régit de bout en bout la tradition, de thématiser la structure *temporale* des phénomènes logiques dans le cadre de ce qui pourrait, sous le nom de «chronologie phénoménologique» constituer une nouvelle discipline fondamentale de la philosophie, laquelle n'aurait évidemment rien à voir avec la discipline scientifique du même nom qui fait partie des sciences historiques. Il s'agirait en effet de montrer en quoi des phénomènes qui n'ont pas nécessairement lieu *dans le temps*, qui ne sont donc pas nécessairement «temporels» (*zeitlich*), tels que la vérité ou la fausseté, n'en sont pas moins «caractérisés par le temps» (*temporal*), en un sens qui, il est vrai, demeure à éclaircir puisque à l'égard des déterminations temporelles règne précisément la plus grande confusion dans le domaine philosophique (GA 21, p. 199-200).

On voit donc comment la question ontologique initiale rejoint celle du temps, de la facticité et de l'historialité : la question qui porte sur l'être en tant que présence est devenue la question qui porte sur le caractère temporal de l'être, et c'est alors que « le temps se mit à faire question de la même façon que l'être» (QIV, p. 183), précisément à cause de l'impossibilité de penser le rapport de l'être et du temps à partir du concept de temps issu de la tradition. C'est donc de la question initiale de la philosophie, telle que l'a posée Aristote : *ti to on*, qu'est-ce que l'étant ?, en tant que l'histoire de la pensée nous enjoint de la poser à nouveau, que naît la question que Heidegger revendique comme *phénoménologique* — en un sens cependant différent de la phénoménologie de la conscience husserlienne — du sens temporal de l'être. C'est ainsi que Heidegger peut affirmer en 1969 (QIV, p. 194) : «Ma question du temps a été déterminée à partir de la question de l'être.» A partir de la question de l'être et non pas à partir d'une réflexion sur la *conscience* et sur sa temporalité interne. C'est la raison

pour laquelle il prend soin d'ajouter : «Elle allait dans une direction qui est toujours demeurée étrangère aux recherches de Husserl sur la conscience interne du temps» (*ibid.*).

Il ne faudrait pas s'imaginer en effet que, parce que Heidegger accepte, à la demande de Husserl, d'éditer les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* qui paraîtront en avril 1928, il reconnaîsse ainsi une quelconque influence de la pensée husserlienne du temps sur sa propre pensée. Heidegger n'est certes pas sans reconnaître le progrès que représentent les recherches de Husserl sur le temps par rapport à la psychologie et à la théorie de la connaissance contemporaines (SZ, fin de la note 1, p. 433-434), le mérite essentiel des *Leçons* par rapport aux *Recherches logiques* résidant dans l'approfondissement de l'élaboration de l'intentionnalité, mais en ce qui concerne le temps, Husserl continue à voir en lui quelque chose d'immanent, d'intérieur au sujet, alors qu'il s'agit au contraire pour Heidegger de penser le «sujet» lui-même comme temps. C'est pourquoi dans le cours du semestre d'été 1928 consacré aux *Premiers principes métaphysiques de la logique* qui a pour sujet le problème du fondement et le principe de raison (dont traite aussi le petit opuscule *De l'essence du fondement*, rédigé à la même époque, qu'il dédiera en avril 1929 à Husserl pour son soixante-dixième anniversaire), Heidegger déclare : «Ce que Husserl nomme encore conscience temporelle, c'est-à-dire conscience du temps, c'est justement le temps lui-même au sens origininaire» (GA 26, p. 264). Il n'y a pas en effet pour Heidegger d'un côté *le temps* dans son écoulement propre et de l'autre *les modalités de conscience* par l'intermédiaire desquelles cet écoulement serait appréhendé, il n'y a qu'un unique processus de *temporalisation* auquel on ne peut attribuer aucune subsistance séparée, et c'est précisément ce qui le rend impropre à toute saisie conceptuelle.

La question de l'être et la question du temps ne constituent donc pas deux thèmes séparés de la pensée de

Heidegger : la «nouveauté» de *Etre et temps* consiste précisément au contraire à avoir fait de ces deux problèmes traditionnels une *unique* question, celle de la Temporalité de l'être. C'est ce que veut souligner Heidegger lorsque, à la fin de *Kant et le problème de la métaphysique* (qui «constitue, sous forme d'une *introduction* "historique", un éclaircissement de la problématique élaborée dans la première partie de *Etre et temps*», selon les termes mêmes de Heidegger dans l'avant-propos à la première édition de 1929), il affirme que «c'est la conjonction "et" qui, dans ce titre, recèle en soi le problème central» (*KM*, p. 235, trad. p. 298).

Le sens temporal de l'être

Pour comprendre en quoi consiste le problème central de *Etre et temps*, il est nécessaire de se tourner vers les premières pages de ce livre (avant-propos et introduction) dont on peut légitimement supposer que Heidegger les a écrites au moment où, comme il le raconte lui-même (*QIV*, p. 170-171), au cours du semestre d'hiver 1925-1926, il dut songer à livrer à la publication les recherches entreprises depuis 1923 afin de pouvoir être nommé à Marbourg comme successeur de Nicolaï Hartmann. Or la citation du *Sophiste* de Platon qui ouvre *Etre et temps* n'est pas, comme le souligne par la suite Heidegger lui-même (*KM*, p. 232, trad. p. 295), un simple ornement, mais l'indication que la question du sens de l'être a déjà été posée par la métaphysique antique qui a connu quelque chose qui ressemble à une *gigantomakhia peri tēs ousias*, un combat de géants à propos de l'être (*Sophiste*, 246 a). C'est en effet pour Parménide et ses disciples que ce que signifie le terme d'«étant» est «chose depuis longtemps familière» et c'est Platon lui-même qui parle par la bouche de l'Etranger d'Elée lorsque celui-ci affirme : «nous-mêmes, jusqu'ici, nous nous figurions le comprendre, mais nous voici maintenant tombés dans l'embarras» (244 a). Tant qu'il est resté fidèle à la thèse

parménidienne de l'opposition radicale entre être et non-être, Platon a cru comprendre ce que signifiait «étant» : mais il est maintenant dans l'embarras car il se voit obligé de réfuter la thèse «paternelle» et d'attribuer l'être au non-être pour rendre compte de l'existence du sophiste. Heidegger se trouve par rapport à la tradition métaphysique tout entière dans la même situation que Platon par rapport à Parménide : il s'agit en effet aussi pour lui de reposer de manière plus radicale la même ancienne question qui est la *question directrice* de la pensée grecque, c'est-à-dire la question de l'être, et c'est la raison pour laquelle il a toujours insisté sur le fait que *Etre et temps* n'est pas une «nouveauté», car en philosophie, ce qui importe ce n'est pas de dire quelque chose de nouveau, mais bien plutôt de comprendre ce qui est ancien de manière plus radicale et de tenter de se l'approprier (GA 61, p. 193, SZ, p. 19 et GA 31, p. 115).

Mais que signifie «poser à neuf la question de l'être» (SZ, p. 1) ? Non pas renouer avec le questionnement platonicien, mais reposer la même question du *sens* de l'être de manière encore plus radicale que ne le fait Platon, ce qui implique que ce qui est alors en question, ce n'est plus simplement l'*étant* mais bien l'*être* de l'*étant*. La question de Platon comme celle d'Aristote est bien en effet une question qui porte sur le sens à donner à l'*étant* — *to on* — alors que celle de Heidegger concerne ce qui détermine tout *étant* en tant qu'*étant* et qui en tant qu'*être* de l'*étant* n'est donc pas lui-même un *étant*. Certes Platon a accompli le premier pas en direction de la compréhension du problème de l'être lorsque dans le *Sophiste* (242 c) il affirme que la philosophie commence lorsqu'on cesse de «raconter des histoires», c'est-à-dire d'expliquer l'*étant* par le recours à un autre *étant* comme c'est le cas des doctrines présocratiques de l'être (SZ, p. 6). C'était pourtant bien déjà ce que voulait Thalès : sa question visait ce qu'est l'*étant* *en tant qu''étant*, mais dans sa réponse il éclairait l'*étant* à partir d'un autre *étant*, en l'occurrence l'eau (GA 24, p. 453). Il continuait

donc d'expliquer l'être à partir de déterminations ontiques, ce qui est le propre du mythe comme de la théologie dans la mesure où celle-ci a recours à un Dieu conçu comme un étant suprême pour rendre compte de l'étant en totalité.

C'est avec ce mode de pensée que Platon et Aristote ont voulu rompre en visant sous le nom de philosophie une science de l'étant *en tant que tel* qui ait pour objet l'étant du point de vue de son *essence*. Mais la philosophie ainsi définie n'est encore, pour employer un vocabulaire postérieur à *Etre et temps*, qu'une science de l'étanté (cf *GA* 31, p. 50). C'est dire qu'elle ne se déploie pas encore dans la dimension de ce que Heidegger nomme la «différence ontologique» et qui constitue sa pensée fondamentale. Ce n'est que dans le cours du semestre d'été 1927 *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* qu'il sera question thématiquement de la différence ontologique (*GA* 24 § 22), puis dans *De l'essence du fondement*, paru en 1929 (*QI*, p. 100). Mais la différence de l'être et de l'étant forme cependant l'horizon implicite de *Etre et temps* dans lequel il est affirmé à plusieurs reprises dans l'Introduction que «l'être n'est pas quelque chose de tel que l'étant» (*SZ*, p. 4, voir également p. 6 et p. 38). Questionner sur l'être *en tant que tel* ne signifie pas en effet s'enquérir de ce qui est commun à tout ce qui est, même si, comme Aristote, on comprend ce qui fait l'unité de cette communauté comme celle d'une analogie et non pas comme celle d'un genre (*SZ*, p. 3), mais s'interroger sur ce qui constitue l'étant comme étant, sur ce qui est la condition de possibilité de l'étant et par conséquent d'une science de l'étanté. Cela, dont on ne peut dire qu'il «est» — seul l'étant *est* alors qu'il *y a* de l'être (*SZ*, p. 212, 230, 316, *GA* 24, p. 13) — a une «universalité» plus haute encore que celle de ce que la pensée médiévale nomme les «transcendantaux», c'est-à-dire les attributs qui conviennent à tous les êtres. L'être en tant que tel n'est pas *un* des transcendantaux — à côté de *unum*, *bonum*, *verum*, etc. —, mais *le transcendens* par excellence (*SZ*, p. 38) c'est-à-dire cette dimension qui se

tient au-delà de toute détermination ontique et que la postface de 1943 au cours inaugural de 1929 *Qu'est-ce que la métaphysique ?* comprendra explicitement comme «l'autre pur et simple de tout étant» c'est-à-dire comme néant (*QI*, p. 76).

Ce qu'a en vue *Etre et temps*, c'est, dit l'Avant-propos, «l'élaboration concrète de la question du sens de l'être» (SZ, p. 1) — de l'être donc et non plus seulement de l'étant. Son but, c'est «l'interprétation du temps comme horizon possible de toute compréhension de l'être en général» (*ibid.*). Si Heidegger parle ici de «but provisoire», c'est parce qu'il se réfère seulement à la première partie de *Etre et temps* dont ne seront publiées en 1927 que deux sections sur trois (voir SZ, §8 : Plan du traité). Seule la première partie a en effet pour objectif l'interprétation de l'être à partir du temps comme l'indique bien son titre : «L'interprétation du *Dasein* par la temporalité et l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être», la deuxième partie devant traiter, elle, des «Traits fondamentaux d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie selon le fil conducteur de la problématique de la Temporalité». Précisons tout de suite que ce but — préliminaire à l'égard de la «destruction» envisagée —, que Heidegger assignait à ce qui aurait dû constituer la première moitié de l'œuvre complète, n'a pas été rempli en 1927, puisqu'il n'a pas livré à la publication la troisième section de cette première partie, intitulée «Temps et être» qui seule aurait traité de «l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être», les deux premières sections, «L'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein*» et «*Dasein* et temporalité», constituant toutes deux «l'interprétation du *Dasein* par la temporalité».

La simple lecture attentive de l'Avant-propos de *Etre et temps* nous a donc déjà donné une indication sur la manière dont il faut entendre le titre du livre de 1927. Si le but visé alors consiste à montrer que le temps est l'horizon qui rend possible toute compréhension de l'être, que celle-ci soit

philosophique ou pré-philosophique, il n'est pas possible de donner au «et» qui unit être et temps le sens d'une opposition — comme c'est le cas pour l'énoncé traditionnel «être et devenir» —, il faut au contraire lui donner le sens d'une mise en relation intime de l'être et du temps, ce qui n'est toutefois pensable que si la détermination traditionnelle de l'être comme étantité et celle du temps comme suite de maintenant ponctuels sont toutes deux abandonnées au profit d'une pensée plus originelle de l'être et du temps qui soit capable de mettre au jour ce que Heidegger lui-même nomme dans son cours du semestre d'été 1930 leur «coappartenance intime» (*GA 31*, p. 118).

C'est dans l'Introduction que celle-ci se précise. L'Introduction qui consiste en «L'exposition de la question du sens de l'être» a en effet pour but d'éveiller à nouveau une compréhension pour le sens de la question de l'être à une époque qui, dominée par le néo-kantisme, le néo-positivisme, la philosophie de la vie et la phénoménologie, tient toute ontologie pour impossible. Dans sa deuxième partie (§§ 5 et 6), elle expose en quoi consistent les deux tâches à accomplir pour élaborer la question de l'être, lesquelles correspondent aux deux parties du traité projeté. Elle anticipe ainsi largement sur le contenu de l'œuvre inachevée publiée en 1927 et esquisse les grands traits de la problématique d'ensemble élaborée par Heidegger. Ainsi Heidegger y déclare-t-il (*SZ*, §5, p. 17) que «ce à partir de quoi le *Dasein* comprend implicitement en général quelque chose comme l'être et l'explicite est *le temps*» — ce qui implique que toute ontologie se meut sans le savoir dans l'horizon du temps alors même qu'elle oppose, comme le fait l'ontologie classique, l'être au devenir. Or, pour parvenir à voir le temps comme le domaine à l'intérieur duquel se tient toute compréhension (pré-philosophique) de l'être comme toute explicitation (philosophique) de l'être, est requise «une explication originelle du temps comme horizon de la compréhension de l'être à partir de la temporalité comme être du *Dasein* qui comprend l'être» (*ibid.*). Cette explication

constitue l'objet de la troisième section non publiée qui porte le titre de «Temps et être». L'analytique du *Dasein*, disait plus haut Heidegger, et le dégagement de la temporalité comme ce qui constitue le sens de son être, prépare le terrain sur lequel on peut parvenir à répondre à la question du sens de l'être. Car on ne peut dévoiler le *temps* comme ce qui constitue le sens de l'être de l'étant qui n'est pas le *Dasein* mais avec lequel celui-ci est en rapport qu'à partir de la *temporalité* comme sens de l'être du *Dasein*. Il est en effet étonnant de constater que le temps dans son acception courante sert de critère pour distinguer les différentes régions de l'étant. On oppose ainsi le temporel à l'intemporel (le spatial), à l'atemporel (l'idéal) ou au supratemporel (l'éternel) en comprenant à chaque fois le temporel comme ce qui est *dans le temps*. Or on ne s'est jamais jusqu'ici interrogé sur le fait qui semble aller de soi qu'une telle fonction ontologique soit dévolue au temps alors qu'il s'agit précisément pour Heidegger de montrer «*que et comment la problématique centrale de toute ontologie est enracinée dans le phénomène du temps correctement vu et correctement explicité*» (SZ, p. 18).

Le contenu de la troisième section se voit ainsi clairement déterminé : après avoir montré que le temps est l'horizon de toute compréhension de l'être, il s'agirait de faire apparaître en retour que l'être est compris *à partir* du temps, ce qui signifie rien moins que de rendre visible l'être lui-même en son caractère «temporel» ou plutôt «temporal» puisqu'il s'agit par là d'indiquer le rapport *positif* qu'entretiennent *tous* les modes de l'être avec le temps, ce qui est aussi le cas de l'étant dit intemporel ou supratemporel (SZ, p. 18). A tous les modes de l'être est donc reconnue une Temporalité (*Temporalität*) que l'on peut dès à présent caractériser d'*«horizontalité»*, au sens où ils sont compris dans l'horizon du temps, alors qu'au *Dasein* qui comprend l'être est assignée une temporalité (*Zeitlichkeit*) qu'il ne faut certes pas comprendre comme une pure *intratemporalité*, mais qui se distingue néanmoins de la Temporalité

horizontale de l'être par son caractère *ekstatique* (SZ § 65). Il s'agit donc de marquer par une distinction terminologique la différence du rapport qu'entretient avec le temps le *Dasein* d'une part et l'étant qui n'est pas de l'ordre du *Dasein* d'autre part. Mais cette différence n'est nullement une opposition : ekstase et horizon sont, comme nous le verrons, des termes inséparables et c'est justement à partir de leur corrélation qu'il s'agit de comprendre le rapport de l'être et du temps.

La réponse concrète à la question du sens de l'être ne se trouve donc que dans l'exposition de la problématique de la Temporalité et c'est cette réponse qui va devenir le fil conducteur de la recherche ontologique que Heidegger se proposait de mener dans la deuxième partie de *Etre et temps* qui devait comprendre elle aussi trois sections portant respectivement sur Kant, Descartes et Aristote qui constituent selon Heidegger les étapes décisives de l'histoire de l'ontologie (cf SZ, § 8, Plan du traité). Son objet est «la *destruction* du fonds traditionnel provenant de l'ontologie antique en direction des expériences originelles dans lesquelles ont été acquises les premières déterminations de l'être qui demeurèrent par la suite les déterminations directives» (SZ, p. 22). Il s'agit en effet moins d'un ébranlement ou d'un renversement de la tradition ontologique que de la mise en évidence de l'origine de ses concepts fondamentaux et de la détermination de ses limites. Le chemin régressif de la «destruction» conduit ainsi du moment kantien où l'interprétation de l'être a été mise thématiquement en rapport avec le temps au moment cartésien dont Kant demeure tributaire. Celui-ci se caractérise par l'omission d'une analyse ontologique de la subjectivité du sujet qui provient elle-même de l'absence de débat critique avec l'ontologie antique qui est transmise à Descartes par l'intermédiaire de la scolastique médiévale. Il s'agit donc, dans une troisième étape, de montrer le sens et les limites de l'ontologie antique elle-même à la lumière de la problématique de la Temporalité.

Car l'ontologie antique, elle aussi, comprend l'être à partir du temps, mais sans qu'elle ait un savoir exprès de cette fonction ontologique fondamentale du temps. Elle considère au contraire le temps comme un étant parmi d'autres, comme l'atteste le tout début du traité aristotélicien sur le temps (*Physique* IV, chap. 10) qui demande si le temps fait ou non partie de l'êtant avant même de déterminer sa nature. Cette première interprétation circonstanciée du phénomène du temps est, selon Heidegger, demeurée déterminante pour toute conception ultérieure du temps (SZ, p. 26). On peut cependant trouver un témoignage attestant que les Grecs ont compris l'être à leur insu à partir du temps dans la détermination grecque de l'être comme *parousia* ou *ousia* (SZ, p. 25). *Ousia* est en effet le terme fondamental qui désigne pour Platon et pour Aristote l'être de l'êtant compris comme étantité. C'est dans un cours postérieur à *Etre et temps*, le cours du semestre d'été 1930 intitulé *De l'essence de la liberté humaine* que Heidegger analyse en détail la plurivocité de ce terme (GA 31, p. 45 sq.). Dans la langue courante, il signifie la demeure et le bien-fonds, c'est-à-dire ce qui est constamment disponible, constamment *présent*. C'est cette signification fondamentale qui a rendue possible l'usage technique du terme comme nom de l'être de l'êtant dans la langue philosophique. La signification temporelle de l'*ousia*, qui est demeurée cachée à Platon et à Aristote eux-mêmes, est donc celle d'une «présence constante». C'est à partir de ce sens caché que l'on peut comprendre pourquoi *ousia* sert à former les termes de *parousia* (présence) et d'*apousia* (absence). La thèse que Heidegger développe à cet égard consiste à affirmer que *parousia* constitue simplement une formulation plus claire du sens d'*ousia* (GA 31, p. 61-65) qui fait donc apparaître son sens proprement temporal.

Le sens ontologico-temporal d'*ousia* est donc «présence» (*Anwesenheit*), ce qui signifie que l'être de l'êtant est compris en rapport avec un mode déterminé du temps, le présent (*Gegenwart*). Qu'est-ce qui explique ce primat

dévolu au présent ? Heidegger montre qu'il provient du «fil conducteur» que choisit l'ontologie grecque. Toute ontologie doit en effet nécessairement se donner une voie d'accès à l'être. Or la pensée grecque philosophique et préphilosophique définit l'homme comme un *zōon logon ekhon*, comme un vivant possèdant la parole. Cet accent mis sur le logos comme dimension propre à l'humanité explique que Platon donne à la philosophie, c'est-à-dire à l'ontologie, le nom de dialectique, qu'il comprend dans le *Sophiste* — dialogue auquel Heidegger a consacré son cours du semestre d'hiver 1924-1925 (GA 19) — comme la discussion du rapport qu'entretiennent entre eux les genres suprêmes. Si la dialectique, avec Aristote, devient superflue, ce n'est pas parce qu'il ne la comprend plus, mais parce qu'il a vu ses limites : le *legein* n'est pas en effet l'unique fil conducteur de l'ontologie, le *noein*, c'est-à-dire la pure appréhension de ce qui est déjà là, dans lequel Aristote, nous l'avons vu, voit le lieu d'origine de la vérité, est le mode le plus simple d'accès à l'être dont Parménide a déjà fait le fil conducteur de son interprétation de l'être dans le fragment 3 de son poème : *to gar auto noein estin te kai einai*, «le même est à la fois penser et être». Or *legein* et *noein* ont la même structure temporelle : celle de la pure «présentation» de quelque chose qui se montre à travers eux. C'est la raison pour laquelle l'étant qui apparaît dans la lumière du *logos* ou de la *noesis* ne peut être conçu que comme présence, c'est-à-dire comme *ousia*.

C'est donc cette signification temporelle de l'être qui traverse toute l'histoire de l'ontologie que la «destruction» — qu'il faut comprendre, comme Heidegger lui-même le souligne comme une «dé-construction» (GA 24, p. 31) — a pour but de mettre au jour. C'est pourquoi Heidegger peut écrire à la fin du § 6 de l'Introduction : «C'est seulement dans l'accomplissement de la destruction de la tradition ontologique que la question de l'être acquiert sa concrétion véritable» (SZ, p. 26). La réponse à la question du sens de l'être dans la première partie — à savoir que ce sens est temporal

— permettrait de montrer dans la deuxième partie ce qui constitue le lieu d'origine de l'histoire de l'ontologie — le temps lui-même. Ce qui est ainsi mis en évidence, c'est le sens dans lequel il est question d'une «répétition de la question de l'être» (cf SZ, titre du § 1) : répéter en effet consiste à «poser à neuf», c'est-à-dire à poser de manière plus radicale la *même* question. C'est en ce sens que Heidegger écrit, dans le cours du semestre d'été 1930 déjà cité :

La question directrice : qu'est-ce que l'étant ? doit nécessairement se muer en la question fondamentale qui s'enquiert du «et» de être et temps, et ainsi du fondement *de l'un et l'autre*. La question fondamentale s'énonce : *quelle est l'essence du temps pour que l'être se fonde en lui et que dans un tel horizon la question de l'être comme problème directeur de la métaphysique puisse et doive nécessairement être déployée ?* (GA 31, p. 116).

Ce qui détermine la nécessité de la transformation de la question directrice de la philosophie en la question fondamentale de Heidegger, c'est uniquement la mise au jour du *caractère de question* — de la *Fraglichkeit* — de la question directrice. Déployer pleinement la question directrice exige en effet de s'interroger sur la structure formelle de toute question et sur le mode d'être de l'étant qui questionne (cf SZ, § 2). C'est ainsi que ce qui est question directrice pour une pensée qui ne voit dans l'homme qu'un étant parmi d'autres devient question *fondamentale* pour une pensée qui s'interroge sur le *fondement* de la possibilité de la compréhension de l'être : le temps en tant qu'il est un tel fondement est donc à la fois ce qui rend possible ce qui est questionné, l'être, et celui qui questionne, l'homme. Ce qui devient alors «incontournable», c'est la question de l'essence de l'homme (GA 31, p. 125) en tant qu'elle est toujours comprise dans celle de l'être. Le problème de l'interprétation de l'être de l'étant ne se pose plus en effet à partir d'une orientation unilatérale sur l'étant pré-donné, sur ce que Heidegger nomme la *Vorhandenheit*, il inclut une enquête sur l'événement de la

donation elle-même (sur le «donner» du «*es gibt Sein*») qui n'advient qu'avec *l'ouverture de l'existence humaine*. L'interprétation de l'être implique ainsi nécessairement l'analytique du *Dasein*.

La temporalité du « Dasein » et la finitude du temps

« L'ampleur embrassante de l'être est une seule et même chose avec l'isolement offensif du temps. »

GA 31, p. 130.

La question que pose Heidegger — la question du *sens* de l'être — ne se confond donc nullement avec la question ontologique traditionnelle car elle exige un préalable : l'analyse de l'être de cet étant «exemplaire» que Heidegger nomme *Dasein* (*SZ*, p. 7). Son «exemplarité» réside en ceci qu'il se distingue des autres étants par le fait qu'il entretient un rapport à son propre être et qu'ainsi la compréhension de l'être lui appartient. C'est donc un étant ontologique, ou plutôt, si on met l'accent sur le caractère non explicite de cette compréhension de l'être qui est d'abord agie avant d'être thématisée, pré-ontologique (*SZ*, p. 12). Le terme par lequel la philosophie allemande a traduit, depuis Kant, le latin *existentia* — *Dasein* : littéralement «être-là» — sert désormais à nommer l'essence de cet étant qui, parce que la compréhension de l'être lui appartient, ne peut pas être défini autrement que sur le mode de la possibilité, comme *existence*. Et ce terme lui-même, qu'il s'agit de prendre dans son sens littéral (se tenir hors de, se dresser, apparaître), ne désigne plus le simple fait d'être pour un quelconque étant, mais uniquement le mode d'être propre au *Dasein*. La compréhension effective que le *Dasein* a de lui-même est donc une compréhension *existentielle*. Mais ce que Heidegger nomme par contre analyse *existentielle* ne se situe pas au niveau simplement «ontique» du comportement individuel concret, mais à celui de l'explicitation thématique de sa structure ontologique. La tâche de l'*analytique existentielle* consiste à distinguer et à analyser les modalités d'êtres fondamentales du *Dasein*, ses *existentiels*.

La différence entre l'existential et l'existential, qui a été souvent méconnue par les premiers lecteurs de *Etre et temps* et qui est à l'origine du contresens existentialiste, doit être nettement soulignée. Il n'y a certes pas de niveau existential sans fondement existential, c'est-à-dire sans la compréhension qu'a de sa propre existence un *Dasein* à chaque fois singulier. Mais l'analyse existential ne vise pas seulement un étant particulier à côté d'autres étants, elle concerne un étant qui, parce qu'il a une compréhension de son propre être, a aussi une compréhension de l'être des étants qu'il n'est pas — un étant qui, comme Aristote le disait de l'âme «est en quelque sorte tout étant» (SZ, p. 14). C'est parce que l'analytique existential est celle de cet étant «pré-ontologique» qui est la condition de possibilité de toute ontologie thématique qu'elle constitue *l'ontologie fondamentale* qui sert de sol à toutes les ontologies régionales qui ont pour tâche d'élucider le mode d'être des étants autres que le *Dasein*, de ceux qui relèvent par exemple de la région «nature» ou «vie» ou encore «espace», etc. (SZ, p. 13). La question de l'être comprise en ce sens, loin d'être une pure spéulation aux prises avec les généralités les plus générales, est au contraire la question la plus concrète, puisqu'elle n'est rien d'autre que «la radicalisation d'une tendance d'être qui appartient par essence au *Dasein* lui-même — la compréhension préontologique de l'être» (SZ, p. 15).

Il reste cependant à comprendre pourquoi ni l'ontologie grecque, ni les ontologies modernes n'ont développé comme préliminaire nécessaire une «ontologie du *Dasein*». Comment se fait-il que le *Dasein* se soit ignoré lui-même comme condition de possibilité de toute ontologie ? Heidegger répond à cette question implicite en montrant que le *Dasein*, s'il est ontiquement l'étant le plus proche de nous, en est pourtant ontologiquement le plus éloigné. Car si le *Dasein* est bien capable de se comprendre lui-même, il a aussi tendance à se méconnaître comme *Dasein*, c'est-à-dire à se comprendre à partir de l'étant qu'il n'est pas lui-même et avec lequel il est constamment en rapport : c'est la compréhension qu'il a du monde qui se réfléchit (au sens optique du terme) sur la compréhension qu'il a de lui-même. Aussi riches que soient les interprétations diverses du *Dasein* dont nous disposons déjà — psy-

chologie, anthropologie, éthique, politique, histoire etc. — ces interprétations existentielles ne rendent pas nécessairement compte de l'*existentialité du Dasein*, de ce qui le distingue de tout autre étant. Le *Dasein* a plutôt «naturellement» tendance à comprendre sa différence par rapport aux autres étants comme une différence seulement ontique et non pas comme une différence ontologique. C'est parce qu'il se comprend lui-même sur le modèle de l'êtant «naturel» que la constitution spécifique de son être lui demeure cachée. Il s'agit donc pour Heidegger de produire à neuf une analyse du *Dasein* qui, parce qu'elle sera menée selon une orientation explicite par rapport à la question de l'être, sera susceptible de donner leur justification existentielle aux interprétations déjà existantes. Mais l'analyse existentielle ne doit imposer aucune «grille de lecture» préétablie, il lui faut au contraire laisser le *Dasein* se montrer de lui-même tel qu'il est dans sa *quotidienneté moyenne*, c'est-à-dire tel qu'il est *d'abord* et *le plus souvent*. Ce qu'il s'agit d'analyser, c'est donc l'existence *de fait* du *Dasein*, sans jamais partir d'une essence présupposée ou d'un idéal prétracé de celui-ci.

Il importe pourtant de ne pas oublier la finalité de cette analyse. Elle a en effet un caractère *préliminaire* : elle est entreprise afin de permettre l'élaboration de la question de l'être comme tel, lequel ne se confond pas avec l'être du *Dasein*. C'est pourquoi elle ne constitue pas une ontologie complète du *Dasein* et ne peut nullement fournir une base suffisante à une anthropologie philosophique, ce qui ne signifie cependant pas que le projet d'une anthropologie philosophique ne puisse trouver dans l'analyse existentielle quelques-uns de ses éléments essentiels. Ce à quoi elle prépare, en se limitant à faire ressortir l'être du *Dasein* sans interpréter encore son sens — c'est ce qui constitue l'objet de la première section intitulée : «L'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein*» —, c'est au «dégagement de l'horizon requis pour l'interprétation la plus originelle de l'être» (SZ, p. 17). Cet horizon ne peut être fourni que par une interprétation elle-même plus originelle de l'être du *Dasein* qui consiste à voir dans la temporalité le sens ontologique de ce que la première section a déterminé comme l'être du *Dasein*, à savoir le *souci*. C'est ce qui a lieu dans le troisième chapitre de la

deuxième section, elle-même intitulée «*Dasein* et temporalité». C'est en effet dans le § 65 que la temporalité se révèle comme constituant le sens du souci. Il est donc possible sur cette base proprement ontologique de répéter l'analyse préparatoire : cette répétition constitue l'objet du quatrième chapitre de la deuxième section qui, sous le titre de «Temporalité et quotidienneté», explicite le sens temporel des existentiaux dégagés dans la première section. Mais cette répétition de la première section par la deuxième qui permet d'interpréter les existentiaux comme des modes de la temporalité ne constitue cependant pas encore la réponse à la question directrice qui est celle du sens de l'être, mais ne fait que lui fournir le sol à partir duquel cette réponse pourra être obtenue. C'est à la troisième section qu'aurait dû incomber cette tâche, comme l'indique bien son titre «Temps et être» lequel ne comporte pas, à l'inverse des deux sections précédentes, de référence au *Dasein*. Il apparaît donc clairement, à la seule lecture du § 5 de l'Introduction que nous nous sommes contentés de suivre dans ce qui précède, que la partie publiée de *Etre et temps* ne permet pas de répondre à la question directrice du sens de l'être, mais qu'en tant qu'interprétation du *Dasein* par la temporalité elle ne constitue qu'un chemin en direction du *but* poursuivi, comme le reconnaît Heidegger lui-même dans le dernier paragraphe du texte de 1927 (SZ § 83, p. 436). C'est ce chemin qu'il faut maintenant parcourir avant de revenir à la question cruciale de l'inachèvement de *Etre et temps*.

L'interprétation du «Dasein» comme souci

C'est dans le § 65 où Heidegger explicite le sens ontologique de l'être du *Dasein* comme temporalité que l'analyse existentialie trouve son but. Mais avant d'en arriver là, il faut s'arrêter à une étape essentielle, celle que constitue le § 41 où l'analyse existentialie préparatoire atteint elle aussi son terme, à savoir la détermination du sens existential de la structure fondamentale du *Dasein* comme souci. Ce dont il s'agit dans la première section, c'est de parvenir à une interprétation «synthétique» qui rassemble en un tout les

existentiaux qui ont été distingués au cours de l'analyse. C'est pourquoi le § 39 qui ouvre le sixième et dernier chapitre de cette section porte sur «La question de la totalité originaire du tout structurel du *Dasein*». Il est en effet nécessaire de mettre en évidence le phénomène unitaire qui est à l'origine de la pluralité des moments structurels que l'analyse a dégagés. Car l'analytique du *Dasein*, pas plus d'ailleurs que l'analytique transcendantale qui est explicitement comprise par Kant comme la «décomposition de la faculté même de l'entendement» afin de faire apparaître la «liaison en un système» des concepts qui la constituent, ne peut être comprise comme une dissolution en éléments simples, mais au contraire comme l'articulation d'une unité structurelle (Z, p. 150). La question de l'unité du *Dasein* n'en demeure pas moins délicate, car tous les concepts traditionnels de totalité ont pour modèle la chose intramondaine et ne peuvent par conséquent pas s'appliquer au *Dasein*. C'est le cas du concept de totalité composée ou *totum syntheticum* qui presuppose une indépendance des parties par rapport au tout et qui conçoit le processus de totalisation comme l'assemblage par construction des éléments. Cela permet de comprendre pourquoi l'interprétation qui veut concevoir le tout ne peut pas se contenter d'être une simple récapitulation : il est au contraire besoin, pour atteindre le tout, d'un «regard, qui *traversant* complètement le tout, atteigne un phénomène originairement unitaire déjà contenu dans le tout de telle manière qu'il fonde ontologiquement la possibilité structurelle de chaque moment structurel» (SZ, p. 181). Ce phénomène unitaire n'est cependant pas une *arkhē*, une origine qui aurait la simplicité et l'unicité d'un ultime élément de construction (SZ, p. 334), un fondement dans lequel le multiple s'abolirait. La multiplicité des moments, loin d'être exclue, est au contraire requise par l'unité structurelle de l'être du *Dasein* et la totalité «indéchirable» qu'il forme en tant que tout structurel articulé. Les modèles ontiques de la totalité sont des modèles spatiaux de la construction et du rassemblement de parties

indépendantes et ils supposent l'espace, l'ordre du *partes extra partes*, comme milieu de dispersion à partir duquel une récollection est possible. Dire par contre que «l'être-dans-le-monde est une structure originellement et constamment totale» (SZ, p. 180) cela signifie au contraire que le *Dasein* ne perd jamais son «entièreté», que celle-ci perdure dans le temps parce qu'elle est formée non pas de parties mais de «moments» inséparables les uns des autres. On voit ici clairement que Heidegger, en utilisant le terme de *structure* pour désigner ce qui ne peut être compris comme un simple agencement d'éléments, veut mettre l'accent sur le caractère radicalement relationnel (et non pas substantiel) et sur l'interdépendance réciproque des existentiaux.

Ces moments structurels, ce sont les caractères ontologiques fondamentaux du *Dasein*, les existentiaux, à savoir l'existentialité, la facticité et l'être-déchu (SZ, p. 191). Ces trois déterminations existentiales sont le résultat de l'analyse de l'être quotidien du *Dasein*, dont la structure fondamentale est l'*être-dans-le-monde*. C'est cette structure fondamentale qui constitue le point de départ de l'analyse existentialie (SZ, p. 53). Il est en effet essentiel pour le *Dasein* dont l'essence réside dans son «avoir à être», c'est-à-dire dans son existence (SZ, p. 42) de ne pas être confondu avec une chose intramondaine qui est déjà donnée (*vorhanden*). C'est la raison pour laquelle le monde n'est pas dans un rapport d'extériorité avec le *Dasein*, mais forme plutôt un constituant de celui-ci (SZ, p. 52). Or on peut prendre sur le phénomène unitaire de l'être-dans-le-monde une triple perspective et dégager ainsi les trois moments structurels qui le constituent :

1 / Le «dans le monde», moment qui fait l'objet du troisième chapitre de la première section (les deux premiers chapitres introduisent à l'analyse préparatoire et à son thème : l'être-dans-le-monde) : «La mondanité du monde». Dans ce chapitre, Heidegger veut montrer que le concept ontique de monde qui comprend celui-ci comme la somme des éstants ne rend pas compte de la structure essentielle de

la *mondanité* qui constitue non pas une détermination de l'étant non-humain, mais au contraire un caractère du *Dasein* lui-même (SZ, p. 64). Ce concept ontologico-existential de monde ne peut en aucune façon être rendu compréhensible à partir de la «nature» au sens moderne de ce terme (c'est-à-dire comme l'objet des sciences physiques). Il faut au contraire partir, pour trouver un accès à la problématique de la mondanité en tant que telle, de l'être-dans-le-monde quotidien et de l'interprétation de l'étant se rencontrant dans le monde ambiant.

2 / L'étant qui est sur le mode de l'être dans le monde : c'est le *Dasein* quotidien qui ne répond pas à la question quoi ? qui ne concerne que les choses intramondaines, mais à la question qui ? Sa détermination constitue l'objet du quatrième chapitre de la première section : «L'être-dans-le-monde en tant qu'être-avec et être-soi. Le "on"».

3 / L'«être-dans», c'est-à-dire le moment constitutif de la relation du *Dasein* au monde. Le cinquième chapitre de la première section qui en traite sous le titre : «L'être-dans en tant que tel» est constitué de deux parties :

A. La constitution existentialie du Là

B. L'être quotidien du Là et la déchéance du *Dasein*

Sont donc distingués deux «niveaux» selon lesquels le *Dasein* est son «là», c'est-à-dire son ouverture : celui de sa constitution existentialie primordiale et celui de son mode d'être quotidien. Le premier niveau comprend l'analyse de trois existentialia ou de trois manières cooriginellement constitutives du *Dasein* en tant qu'il est son *ouverture* : la *disposition*, la *compréhension* et le *discours*. Le second niveau qui traite des caractères existentialiaux de l'ouverture du *Dasein* quotidien va considérer la modalité *déchéante* du discours et de la compréhension dans le *bavardage*, la *curiosité* et l'*équivoque*. La déchéance ne concerne pas seulement l'existentialité, mais aussi la facticité du *Dasein*, c'est-à-dire son être-jeté et sa disposition : elle se caractérise comme cette mobilité spécifique du *Dasein* par laquelle «aussi longtemps qu'il est ce qu'il est, (il) reste en jet et est

emporté dans le tourbillon de l'impropriété du on» (SZ, p. 179).

Quant au sixième et dernier chapitre de cette première section, il est consacré à ce qui fait l'unité de ces moments : «Le souci comme être du *Dasein* ».

L'expression «être-dans» en français comme l'*In-Sein* allemand peut tout d'abord être compris dans le sens de «être contenu dans», ce qui ne peut concerner que les choses intramondaines qui sont effectivement contenues les unes dans les autres (l'eau dans le verre et l'arbre dans la forêt) mais nullement le *Dasein* qui n'est pas contenu dans le monde, mais en rapport essentiel avec celui-ci. Il faut donc distinguer ici le sens catégorial du «dans» qui ne s'applique qu'aux étants intramondains et son sens existential qui ne renvoie pas à un rapport spatial d'inclusion mais à la signification originelle du «*in*» allemand, dont Heidegger rappelle qu'elle renvoie au verbe «*innan*» qui veut dire «habiter» (SZ, p. 54). Ce rapport d'habitation avec le monde se réalise dans la quotidienneté — c'est-à-dire tout d'abord et le plus souvent — comme «être auprès» du monde (*Sein bei der Welt*) qu'il s'agit à son tour de comprendre non au sens catégorial de la juxtaposition patiale, mais au sens existential de la proximité, du contact et de la rencontre possibles de l'étant. Il est certes possible «dans certaines limites» et «selon une certaine légitimité» d'appréhender le *Dasein* comme quelque chose de simplement donné, comme simple *Vorhandenes* qui, parce qu'il est inclus dans l'espace, est aussi sans monde. Mais cela implique qu'on fasse abstraction de son existentialité ou qu'on se rende aveugle à celle-ci. Il ne s'agit pourtant pas de refuser ainsi toute spatialité au *Dasein*, car ce serait courir le risque de faire de lui un pur esprit qui n'aurait que des rapports extrinsèques avec l'espace. Il faut au contraire ne pas renvoyer unilatéralement la spatialité à l'ordre du corps — ce serait en effet retomber dans les difficultés de la théorie qui conçoit l'homme comme un être composé d'esprit et de matière et qui ne peut penser cette composition que sur

le mode de la juxtaposition spatiale — mais, en comprenant l'être-dans-le-monde comme la constitution fondamentale du *Dasein*, apercevoir sa *spatialité existentialie* (SZ, p. 56). C'est dans le cadre du troisième chapitre que Heidegger tente de définir la spatialité spécifique du *Dasein* : celui-ci n'est pas avec l'espace dans un rapport d'inclusion, mais dans un rapport de donation, qu'il faut comprendre comme une mise en place qui est proprement une mise en espace (*Einräumen*) (SZ, p. 111). Cette «mise en espace» est un existential du *Dasein*, ce qui implique que l'existence est tout aussi spatiale que temporelle. Cela ne veut pourtant nullement dire que l'espace est une forme du «sujet» à travers laquelle celui-ci appréhende le monde, car ce serait présupposer encore une différence substantielle entre le sujet et le monde. C'est au contraire en tant qu'être-dans-le-monde que le *Dasein* «donne» ou «aménage» l'espace : il est spatial parce qu'il est-dans-le-monde et non pas inclus dans le monde parce que spatial. Il est donc clair, du point de vue existential, que «l'espace ne peut être conçu qu'en revenant au monde» (SZ, p. 113), alors que pour la pensée classique qui ne voit dans le monde que la somme des choses existantes, la totalité de l'étant, et non pas un existential, c'est au contraire à partir de l'espace qu'est pensé le monde.

Si le *Dasein* est tout autant «spatialisant» que «temporalisant», le problème de son unité ne se pose qu'avec plus d'insistance. Nous avons vu que cette unité du *Dasein* ne peut pas être recherchée dans une «synthèse» extérieure aux éléments qu'elle rassemble, mais qu'elle doit au contraire être trouvée dans un mode d'être du *Dasein* lui-même. Or l'analyse de l'être-dans-le-monde quotidien ne nous met en présence du *Dasein* qu'en tant qu'il existe dans la modalité de la *dispersion* : le soi du *Dasein* quotidien est le soi du «on» (*Man-selbst*) qu'il s'agit de distinguer du soi qui s'est proprement saisi lui-même (SZ, p. 129). Ce qui répond à la question «qui?» au niveau de la préoccupation quotidienne qui est caractérisée par l'immersion dans le monde, ce n'est pas tel ou tel *Dasein* détermi-

né, mais le neutre, le *On*, qui constitue le phénomène original à partir duquel chaque *Dasein* doit commencer à se trouver lui-même. Ce n'est donc pas sur le terrain de la quotidienneté que le *Dasein* qui y est dispersé va pouvoir trouver son unité puisque c'est là le niveau où il n'est pas encore *properment* lui-même. Le *Dasein* peut en effet être lui-même en mode propre (*Eigentlichkeit*) ou en mode impropre (*Uneigentlichkeit*) parce qu'il est sa possibilité et qu'il lui faut s'approprier son propre être (SZ, p. 43). Le choix strictement terminologique des expressions *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* que l'on traduit habituellement par authenticité-inauthenticité n'implique pourtant en lui-même aucune connotation morale : il faudrait à cet égard rappeler, ce que l'on a tendance à oublier ou à méconnaître, que l'origine de cette terminologie se trouve dans les *Recherches logiques* de Husserl, qui lui-même a trouvé chez son maître Brentano la distinction entre le mode propre de la pensée intuitive et le mode impropre de la pensée symbolique (Voir sur ce point la note de la page 236 [215] de la *Philosophie de l'Arithmétique* et le chapitre VIII de la sixième Recherche logique). Que la visée «à vide», c'est-à-dire la pensée symbolique, qui constitue tout d'abord et le plus souvent notre mode de pensée, puisse accéder à son remplissage intuitif et devenir ainsi pensée «authentique», c'est ce que nous apprend la sixième Recherche logique, texte qui représente pour Heidegger le point culminant de la phénoménologie husserlienne. Transposée à l'ensemble du *Dasein*, cette distinction rend compte du caractère non substantiel de celui-ci, de sa «mienneté». Ce que le *Dasein* est d'abord et le plus souvent, c'est un soi sur le mode de la dispersion ; quant à l'être-soi en propre, il «ne repose cependant pas sur un état d'exception où le sujet serait détaché du *on*, il est au contraire une modification existentielle du *On* en tant qu'existential essentiel» (SZ, p. 130). Parler ici de modification, c'est à nouveau emprunter son langage à la phénoménologie husserlienne pour insister sur le fait qu'il n'y a

pas là deux «sujets» substantiellement différents — le On et le sujet «authentique» — mais deux manières différentes d'être le *même* sujet (Husserl dirait deux intentionnalités différentes du même objet).

Ce qui caractérise cet être-soi en mode impropre dans la quotidienneté, c'est cet existential que Heidegger désigne sous le nom de *Verfallen* — déchéance — auquel il ne faut cependant donner aucun sens péjoratif car il ne signifie pas la chute du *Dasein* à partir d'un état plus originel, plus pur et plus haut, mais simplement la situation habituelle d'immersion dans le monde et d'identification avec lui du *Dasein* dans la préoccupation. Cette déchéance au «monde» — *Verfallenheit an die «Welt»* (SZ, p. 175 : les guillemets signifient ici que dans la préoccupation quotidienne le monde est pris comme la somme des étants et non pas comme un existential) — ne signifie nullement sortir de son essence pour le *Dasein*, mais au contraire réaliser de manière insigne son être-dans-le-monde : dans la quotidienneté le ne pas-être-soi-même en propre constitue une possibilité positive du *Dasein*. Il n'en demeure pas moins que la possibilité positive de la déchéance en tant qu'immersion dans le monde trouve son origine dans la fuite du *Dasein* devant lui-même et son pouvoir être-soi en propre (SZ, p. 184). Or ce phénomène de fuite devant soi-même ne semble pas au premier abord devoir fournir une base phénoménale à la recherche de ce mode d'être du *Dasein* où celui-ci, étant amené par son propre être devant lui-même, devient accessible à lui-même, à la faveur d'une certaine simplification, comme tout structurel (SZ, p. 182). Mais c'est précisément ici qu'il ne faut pas confondre l'existential et l'existential : du point de vue existental, le *Dasein*, dans la fuite, se ferme à lui-même comme *Dasein* en propre ; mais au niveau existential, cette fermeture à soi en mode propre demeure encore une ouverture sur le mode de la privation, puisque le *Dasein* fuit *devant lui-même*. Se fuir soi-même, c'est encore être confronté à soi : «Dans ce devant quoi il fuit, le *Dasein* en vient justement à courir

“après” lui-même» (*SZ*, p. 184). Il ne peut donc en toute rigueur se fuir que s'il est mis en présence de lui-même. Mais cette confrontation n'est pas perçue ni comprise, elle est seulement *sentie*, car ce qui provoque la fuite, c'est la peur. Tout recul n'est certes pas nécessairement fuite, mais le recul devant ce qui provoque la peur a le caractère d'une fuite. Mais peut-on avoir peur de soi ? Heidegger a déjà analysé (dans le § 30) la peur comme mode de la *Befindlichkeit* — de la *disposition*, qui constitue un existential du *Dasein* en tant qu'être-dans-le-monde, et ce choix d'une tonalité particulière (la peur plutôt que la joie ou la tristesse) n'était certes pas arbitraire. Cette analyse avait montré que la peur ne peut être provoquée que par un étant intramondain qui s'approche à partir d'une région déterminée du monde. Or dans la fuite qui caractérise l'être-déchu, le *Dasein* fuit devant lui-même, non devant un étant intramondain, et de plus, cette fuite a un caractère particulier puisqu'elle consiste à se tourner vers le monde et à s'immerger en lui. Il ne s'agit donc pas de peur ou de crainte (*Furcht*) mais d'angoisse (*Angst*).

Heidegger distingue en effet strictement ces deux modes de la disposition, alors que la tradition chrétienne dans son ensemble a plutôt eu tendance à les confondre, bien que ce croyant qu'est Kierkegaard soit celui qui se soit avancé le plus loin dans l'analyse du phénomène de l'angoisse (*SZ*, p. 190, note). Heidegger reconnaît en effet sa dette envers les analyses kierkegaardiennes non seulement de l'angoisse, mais aussi de l'existence et de l'instant (*SZ*, p. 235, note et p. 388, note), tout en soulignant leurs limites : Kierkegaard, parce qu'il est non pas un penseur, mais un auteur chrétien — «le seul à la mesure du destin de son époque» dira-t-il en 1943 (*HW*, trad. p. 205) — n'est pas sorti de la dimension de la foi et en est donc resté au plan existentiel, sans parvenir à s'élever à la problématique proprement existentielle. Dans son *Concept de l'angoisse*, il se situe dans le contexte théologique du problème du péché originel. Pour Heidegger par contre, l'angoisse se rapporte

exclusivement à l'être-dans-le-monde comme tel et nullement à un être hors du monde possible du *Dasein*. Elle se distingue de la peur par son caractère absolument indéterminé : ce qui angoisse ne peut être référé à aucun étant intramondain et ne s'approche à partir d'aucune région déterminée du monde, car «cela» qui angoisse est déjà là, à la fois nulle part et si près que cela nous coupe le souffle, nous serre littéralement la gorge (*Angst* est de même racine que le latin *angustus* qui signifie étroit). Mais si dans l'angoisse, l'étant intramondain dans son ensemble perd toute signification, s'il ne se présente plus comme un étant qu'il est possible de prendre *en main* — *ein Zuhandenes* —, cela ne veut pourtant pas dire que l'angoisse soit l'expérience nihiliste du *nihil negativum*, mais au contraire qu'elle est celle de ce «quelque chose» au sens le plus originel qu'est *le monde en tant que tel* (SZ, p. 187). Alors que le monde n'est jamais ouvert comme tel dans la quotidienneté où il peut tout juste «s'annoncer» et «luire d'un éclat subit» (*aufleuchten*) lorsque la préoccupation, qui a toujours affaire non pas à un étant isolé, mais à un complexe d'étants intramondains renvoyant les uns aux autres, à un ensemble d'«outils», se voit empêchée, parce que l'outil se révèle inutilisable, manquant ou gênant (SZ, § 16), par contre, dans cette disposition qu'est l'angoisse, il s'ouvre originellement et directement en tant que monde. C'est en effet le propre de la disposition en tant qu'existential que de pouvoir ouvrir le *Dasein* au monde dans sa *totalité* plus originellement que ne pourrait le faire le regard théorique : la disposition est un mode fondamental de l'*ouverture* du *Dasein* au monde, à son propre être et aux autres *Dasein*. Du point de vue existential, la disposition contient en elle-même le paradoxe constitutif de ce que Kant a nommé sensibilité pure et dont Heidegger dira, dans son livre sur *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), qu'il faut la concevoir à la fois comme réceptivité et «créativité» (KM, trad. p. 104). Ce qui la caractérise, c'est une «dépendance ouvrante à l'égard du monde, à partir de laquelle l'étant

*qui nous concerne peut faire encontre» (SZ, p. 137-138). La découverte première du monde, c'est donc à la disposition que nous la devons. La disposition, loin de constituer seulement l'accompagnement «affectif» d'un voir ou d'un faire, est au contraire ce par quoi nous découvrons primairement le monde. Et l'angoisse est cette disposition insigne où advient «l'identité existential de l'ouvrir et de ce qui est ouvert» (SZ, p. 188), parce qu'elle n'est pas seulement, en tant que disposition, angoisse devant l'être-dans-le-monde, mais aussi angoisse non pas pour telle ou telle possibilité déterminée du *Dasein* — ce à quoi se rapportent les autres modes de la disposition — mais angoisse pour l'être-dans-le-monde comme tel. L'angoisse est en effet toujours angoisse devant une *liberté* à laquelle le *Dasein* est en même temps livré. C'est pourquoi «l'angoisse singularise et isole le *Dasein* dans son être-dans-le-monde le plus propre» (SZ, p. 187).*

Mais quel est le sens de cet isolement ? Heidegger n'hésite pas ici à parler du *Dasein* comme «*solus ipse*» ; mais c'est pour ajouter immédiatement qu'il s'agit d'un «solipsisme» *existential*. L'angoisse en effet isole au sens où elle singularise le *Dasein*, où elle accomplit cette modification existentielle par laquelle le soi comme On se transforme en soi «authentique». Elle isole donc le *Dasein* au sens où elle l'arrache à l'immersion dans le monde de la préoccupation pour le rejeter vers son être-dans-le-monde le plus propre, elle le coupe donc moins du monde qu'elle ne le fait s'éprouver comme voué à celui-ci. Ce n'est donc nullement avec le monde que le *Dasein* rompt dans l'angoisse, mais avec la *familiarité* qui caractérise l'être-au-monde quotidien. C'est ce lien avec le monde qui subit une modification : l'être-dans, dont nous avons vu qu'il avait dans la quotidienneté le sens d'un habiter, acquiert la modalité existential du *non-chez-soi* (*Un-zuhause*), ce qui implique que l'expérience du ne pas être chez soi, de l'«étrange» (*Unheimlichkeit*), est encore une manière d'avoir un rapport essentiel au monde. Cette manière

d'être-dans-le-monde sur le mode de l'étrangeté est cependant, du point de vue existential et ontologique, «le phénomène le plus originel» à partir duquel il peut y avoir quelque chose comme un être-dans-le-monde sur le mode de la familiarité. La fuite qui caractérise l'être-déchu est donc fuite *vers* la familiarité *devant* l'étrangeté du *Dasein* en tant qu'il est *jeté* dans le monde. L'angoisse en tant qu'elle isole le *Dasein* en l'arrachant à son immersion quotidienne dans le monde de la préoccupation — en le délivrant de sa «captivité» native par la «révélation» de sa propre liberté — est-elle donc le phénomène recherché, celui qui donnerait accès pour le *Dasein* à sa propre unité ?

Pour répondre à cette question, il faut considérer le phénomène de l'angoisse dans l'ensemble de ce qu'il contient : l'angoisse est en tant que *disposition* une manière d'être-dans-le-monde ; ce devant quoi elle s'angoisse, c'est l'être-dans-le-monde *jeté*; ce pour quoi elle s'angoisse, c'est pour le *pouvoir-être*-dans-le-monde. Ce que fait donc apparaître le phénomène de l'angoisse pris dans son ensemble, c'est d'abord l'inséparabilité de ces deux existentiaux que sont l'*être-jeté* (*Geworfenheit*) et le *projet* (*Entwurf*) et que Heidegger nomme maintenant *facticité* et *existentialité* (SZ, p. 191) en tant que ces structures de l'être-dans-le-monde vont maintenant être comprises comme des structures du souci. Parce que le *Dasein* n'est pas indifférent à son propre être, qu'il le «comprend», il *existe* sur le mode de la projection de son propre être, il est en vue de son propre pouvoir-être, de même que dans chacune de ses tâches mondaines, il est à lui-même sa propre finalité — ce que Heidegger nomme le *Worum-willen* (SZ, p. 84), et qu'on peut comprendre littéralement comme le but de son vouloir. C'est pourquoi on peut dire qu'il est «*en avant*» de soi-même et qu'il se précède toujours lui-même comme projet de soi. Mais cet être-en-avant de soi concerne le *Dasein* en tant qu'il est-*déjà*-dans-le-monde, qu'il y est *jeté* et c'est cet *être-jeté* qu'il éprouve d'abord et le plus souvent sur le mode de l'esquive qui en détourne dans la disposition (SZ,

p. 136) : tout projet est donc par essence un projet jeté, comme le rappellera Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* (HB, trad. p. 95), ce qui signifie que l'existence est toujours existence de fait. Ce que l'angoisse rend en outre visible, c'est que cette existence de fait s'accomplit d'abord et le plus souvent comme préoccupation et immersion dans le monde : c'est le moment de l'*être-déchu* qui caractérise l'*être* en mode *impropre* du *Dasein*, son «inauthenticité». Ce qui fait cependant problème, c'est de voir compter au nombre des structures du souci (SZ, p. 191), à côté de la facticité et de l'existentialité, l'*être-déchu*, alors que celui-ci ne caractérise que la préoccupation de l'*être-au-monde* quotidien et «inauthentique». Or la formule par laquelle Heidegger explicite l'*être* du *Dasein* comme souci : «*être-en-avant-de-soi-déjà-dans-(le-monde)* en tant qu'*être-auprès* de (l'*étant* faisant encontre à l'intérieur du monde)» (SZ, p. 192), fait apparaître à côté de l'existentialité et de la facticité, le moment de l'*être-auprès* — *Sein-bei*. Celui-ci s'identifie-t-il à la déchéance ? Ne peut-on concevoir une préoccupation, un *être-auprès* de l'*étant* intramondain qui ne soit pas nécessairement pour le *Dasein* une manière *impropre* d'*être* ? L'*être* en mode propre, l'*»authenticité*» pour le *Dasein* ne consiste en effet nullement en un pur rapport à soi qui ferait abstraction du monde, mais en une autre manière d'*être-dans-le-monde*. C'est d'ailleurs ce que souligne Heidegger lorsqu'il précise que le souci ne désigne pas un comportement isolé du moi à l'égard de lui-même parce que les deux autres moments structurels, l'*être-déjà-dans...* et l'*être-auprès...* y sont toujours conjointement inclus (SZ, p. 193).

A cette structure qui articule les trois existentiels fondamentaux en un phénomène unitaire, Heidegger donne le nom de souci — *Sorge* — mais avec la volonté de dépouiller ce terme de toute connotation existentielle et morale et de le prendre exclusivement en un sens ontologique et existential. Ce choix n'est cependant pas arbitraire, puisqu'il peut alléguer un «témoignage préontologique» (SZ, § 42) qui atteste

que le *Dasein* se comprend lui-même comme souci en dehors de toute interprétation théorique. Ce témoignage, Heidegger le trouve dans une œuvre poétique, une fable d'Hygin qui a déjà retenu l'attention de Herder et de Goethe, et où non seulement le souci est envisagé comme ce qui possède l'homme toute sa vie durant, mais où il apparaît aussi en connexion avec la conception qui voit dans l'homme un composé de matière (de terre) et d'esprit. De plus le latin *cura* présente le même double sens de souci et de soin que l'allemand *Sorge* et Heidegger y voit la désignation de la constitution *une* de la structure essentiellement *double* du projet jeté (SZ, p. 199). A la lumière de ce témoignage préontologique, la définition traditionnelle de l'homme comme *animal rationale* apparaît comme non originaire puisqu'elle conçoit l'homme comme un composé de sensible et d'intelligible et non pas comme un «tout». Heidegger entreprend en effet de montrer dans le § 41 que le souci est ontologiquement antérieur au vouloir, au souhait, à l'impulsion et au penchant, c'est-à-dire à ces pulsions que l'on considère comme caractéristiques du vivant en général. En affirmant que ce n'est pas sur la base d'une considération de ce qui est propre à la vie que l'on pourra comprendre le *Dasein* et son souci, Heidegger rompt avec la «philosophie de la vie» qui caractérise la tendance la plus marquée de la pensée allemande depuis le romantisme. Ce faisant, Heidegger affirme avec force que l'analyse du *Dasein* ne saurait relever d'une biologie générale qui comprendrait à titre de sous-parties l'anthropologie et la psychologie (SZ, p. 49) : «L'erreur du biologisme n'est pas surmontée du fait qu'on adjoint l'âme à la réalité corporelle de l'homme, à cet âme l'esprit, et à l'esprit le caractère existentiel», déclare-t-il à Jean Beaufret en 1946 (*HB*, trad. p. 59). Le biologisme ne peut en effet en aucun cas rendre compte de ce qui constitue l'*humanité* de l'homme — et ce qui se voit ainsi décisivement écarté, c'est la possibilité même de considérer l'être humain d'un point de vue racial. C'est la biologie elle-même qui est au contraire fondée sur l'ontologie du *Dasein*,

ce qui implique qu'une ontologie de la vie ne puisse jamais être réalisée que par la voie d'une interprétation privative qui aurait pour tâche de déterminer ce qui est seulement vivant à partir de l'expérience que le *Dasein* a de sa propre existence (SZ, p. 50 et 194). C'est pourquoi «de tout étant qui est, l'être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser» et ce n'est donc que de manière trop «hâtive» et par méconnaissance de l'«énigme» qu'est pour nous le vivant que l'homme a été traditionnellement défini comme *animal rationale* (HB, trad. p. 63-65). Il s'agit donc de produire une interprétation plus originelle de l'être de l'homme qui pense celui-ci comme un être «entier», non un composé d'une matière corporelle et d'une forme spirituelle. Ce phénomène unitaire qui rend compte du caractère non composite de l'être de l'homme n'est pourtant pas simple : il comprend une triplicité de structures qui ne se laissent pas réduire à l'unité d'un élément premier. C'est la raison pour laquelle la première section se clôt sur une réitération de la même question, celle de la «totalité» du *Dasein*.

La temporalité en tant que sens ontologique du souci

Le résultat de l'analyse fondamentale du *Dasein* est l'interprétation de l'être du *Dasein* comme souci. Mais cette interprétation est-elle originaire ? C'est la question que pose Heidegger dans le § 45 qui ouvre la seconde section intitulée «*Dasein* et temporalité». Il y répond par la négative. L'analyse menée dans la première section n'atteint pas le *Dasein* dans son «authenticité», c'est-à-dire en ce qu'il a de propre, car elle se situe au niveau de la quotidienneté moyenne. Il est donc nécessaire de quitter le sol phénoménal de la quotidienneté pour saisir le *Dasein* dans son originalité. On pourrait cependant se demander si le phénomène de l'angoisse ne fournit pas déjà le nouveau sol phénoménal requis. L'angoisse porte bien en effet le *Dasein* devant son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire son être-libre, mais elle ne témoigne pas que le *Dasein* s'en saisisse effec-

tivement et qu'il projette à partir de lui son existence. Au contraire, l'angoisse est, le plus souvent, non comprise comme telle et, en outre, elle occasionne précisément la fuite du *Dasein* dans la préoccupation. Il est donc nécessaire de trouver une autre modalité d'existence dans laquelle le *Dasein* existe dans la totalité de ses structures, sans manque ni masque.

Poser la question du pouvoir-être un tout du *Dasein*, c'est affronter une difficulté redoutable qui a déjà été entrevue : tant que le *Dasein* existe, il est sur le mode de l'incomplétude au sens où quelque chose reste constamment en attente ; et lorsqu'il n'y a plus rien en attente, il n'y a plus de *Dasein* : c'est la mort. C'est de cette aporie que l'analyse existentielle de la mort a pour but de nous faire sortir en montrant que le *Dasein* se comporte par rapport à sa propre fin, qu'il existe comme *être-en-vue-de-la-mort* et que dans le *devancement* de la mort il se donne à comprendre pour la première fois son être-en-avant-de-soi en ce qu'il a de propre et ainsi se rend à lui-même possible d'exister en mode propre. La mort se distingue en effet radicalement de toutes les autres possibilités par lesquelles le *Dasein* se comprend dans la quotidienneté en ceci qu'elle ne propose rien qui puisse être accompli par le *Dasein* : «La mort en tant que possibilité ne donne au *Dasein* rien à “réaliser” ni rien de réel qu'il pourrait *être* lui-même. Elle est la possibilité de l'impossibilité de tout comportement par rapport à..., de tout exister. Dans le devancement de cette possibilité, elle devient “toujours plus grande”, c'est-à-dire qu'elle se dévoile comme celle qui ne connaît absolument aucune mesure, aucun plus ou moins, mais signifie la possibilité de l'impossibilité incommensurable de l'existence» (SZ, p. 262). La mort est pour le *Dasein* la possibilité par excellence, car elle n'offre aucun aboutissement réalisable, aucune figure de l'effectivité, et c'est justement dans cette ineffectivité que la possibilité se dévoile comme telle dans sa vérité. Ce n'est donc que dans le devancement de la mort que le *Dasein* peut s'éprouver lui-même comme pos-

sibilité, pouvoir-être et non pas comme réalité ontique comme il le fait sans cesse en tant qu’être-déchu. Il comprend alors qu’il n’est pas sur le mode de l’être-en-attente, car celui-ci ne caractérise que le réel ontique. Cette manière de se concevoir soi-même comme inachevé ou incomplet ne prend forme que dans la mesure où le *Dasein* se comprend lui-même à partir de l’horizon de la préoccupation et en rapport avec l’effectivité et l’effectuabilité propres à cet horizon. Dans le devancement de la mort, le *Dasein* éprouve le fait que toutes les possibilités d’effectuation se fondent sur la pure possibilité d’être-dans-le-monde, laquelle ne peut jamais être «effectuée», «réalisée» et donc «supprimée», mais qui demande au contraire à être constamment renouvelée comme possibilité. On comprend alors que l’unité et la totalité de l’existence ne puissent être comprises à partir de la *somme* des possibilités d’effectuation que se donne le *Dasein* ou qu’il prend en charge, car cette somme est, tant qu’il existe, effectivement incomplète. C’est donc uniquement par rapport à la compréhension qu’il a de lui-même dans la quotidienneté que le *Dasein* peut être dit incomplet, au sens où à ce niveau il demeure dans la *dispersion*.

N’y a-t-il pas cependant une effectivité de la mort en tant qu’elle est la mort d’autrui ? Et n’est-ce pas là en fin de compte l’unique «réalité» de la mort pour nous ? A cette objection, Heidegger oppose que la possibilité de se mettre à la place de l’autre est garantie à tout moment dans le monde de la préoccupation qui n’est jamais un monde privé mais toujours au contraire un monde pour tous, un *Mitwelt*, alors qu’en ce qui concerne la mort, il n’est pas de supéissance possible : je ne peux en effet décharger l’autre de sa mort comme je peux le décharger de telle ou telle tâche en l’effectuant à sa place : dans la quotidienneté, «un *Dasein* peut et doit même, dans certaines limites, “être” l’autre» (SZ, p. 240). Mais la mort ne souffre aucune délégation : mourir à la place de l’autre, c’est-à-dire se sacrifier pour lui dans un cas déterminé ne décharge nullement l’autre de sa

propre mort. Car la mort n'est pas une donnée de fait, mais un phénomène existential et, comme l'existence, elle est constituée par *l'être-à-chaque-fois-mien* (SZ, p. 241). L'événement biologique de la cessation de la vie concerne le vivant, mais ce qui caractérise le *Dasein*, c'est précisément que sa mort physiologique, son «décès», n'est jamais ontiquement isolable de son rapport à sa propre mort, pour lequel Heidegger réserve le terme de «mourir» : «En conséquence de quoi, il faut dire : le *Dasein* ne cesse jamais de vivre. Mais décéder, il ne le peut que pour autant qu'il meurt» (SZ, p. 247). Il s'agit en effet pour Heidegger de délimiter l'interprétation existential de la mort aussi bien par rapport à une ontologie de la vie que par rapport à une métaphysique de la mort, car celle-ci, qu'elle se déploie sous la forme d'une spéculation ontique sur l'au-delà ou sous celle d'une théologie et d'une théodicée de la mort, exige une prise de position existentielle et l'assignation d'un sens à la mort qui presupposent toutes deux du point de vue méthodique l'analyse existential (SZ, p. 248).

Le *Dasein* en tant qu'*être-en-vue-de-la-mort* ne peut qu'endurer celle-ci comme possibilité de l'impossibilité sans mesure de l'existence. Ce qui ne veut nullement dire méditer sur elle, c'est-à-dire la réduire à la mesure de la pensée, ni même simplement l'attendre, dans une tension non violente. Car une telle attente la pourvoirait encore d'une effectivité à venir. Il s'agit bien plutôt de se tenir dans l'*imminence* de la mort, c'est-à-dire de lui conserver son caractère de pure possibilité. Cela n'est possible que dans ce que Heidegger nomme le *devancement* de la mort par lequel le *Dasein* s'élance par avance dans la possibilité qu'elle est et la dévoile ainsi comme possibilité de la fermeture à l'être. Le *Dasein* n'est en effet *ouvert* à soi-même, aux autres et au monde que pour autant que le menace constamment la possibilité de la fermeture à tout ce qui est. De cette possibilité «indépassable», il ne peut jamais devenir maître. Cette structure constitutive de l'existence que

Heidegger nomme *ouverture* (*Erschlossenheit*) ne peut être pleinement comprise que lorsqu'elle est rapportée à une fermeture plus originelle qu'elle, une fermeture qui ne disparaît pas dans et avec l'ouverture, mais demeure au contraire sa source impérissable. C'est pourquoi dans le devancement de la mort comme rapport «authentique» à celle-ci, le *Dasein* se comprend lui-même dans la totalité des moments constitutifs de son ouverture, il atteint à la *transparence* à l'égard de sa propre existence (SZ, p. 146). Cette transparence à soi ne s'annonce cependant d'abord que comme possibilité ontologique, c'est-à-dire qu'elle demeure, du point de vue existentiel, une «prétention fantasmagorique» aussi longtemps que ce pouvoir-être un tout n'a pas été attesté ontiquement par le *Dasein* lui-même. Car on pourrait toujours émettre le soupçon que ce pouvoir-être un tout ne représente qu'un idéal non remplissable qui aurait été imposé du dehors au *Dasein*, qu'une construction artificielle par laquelle on déduirait l'être du *Dasein* à partir d'une idée de l'homme qu'on se serait donné *a priori* (SZ, p. 182), alors qu'il ne s'agit jamais dans l'analyse existentielle que de porter au concept ce qui a déjà été découvert au niveau ontique et existentiel (SZ, p. 196).

Ce témoignage propre au *Dasein* lui-même qui atteste de la possibilité existentielle de son pouvoir-être «authentique», Heidegger le découvre dans le phénomène de la *conscience*, comprise au sens de conscience «morale» (*das Gewissen*). Il ne s'agit pas de voir dans celui-ci un phénomène culturel particulier — l'allemand *Gewissen* a servi à traduire le grec *syneidēsis* qui désigne dans le Nouveau-Testament la conscience du bien et du mal —, mais au contraire un phénomène originaire du *Dasein* dont il s'agit de fournir une analyse strictement existentielle, en dehors de toute perspective théologique. Ce qui implique que soit prise en compte l'interprétation que le *Dasein* donne de lui-même dans la quotidienneté : c'est en effet à ce niveau qu'intervient le phénomène de «la voix de la conscience», de l'appel qui retentit à l'intérieur du *Dasein* lui-même.

Cette interpellation est radicale, constante et pourtant silencieuse, car elle ne dit rien, ne donne aucune directive déterminée, mais convoque uniquement le *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre. L'extériorité de l'appel ne renvoie nullement à une instance interpellante — de même que «personne» ne jette le *Dasein* dans l'existence : l'appel, comme l'être-jeté, relève de la facticité de l'existence. Celui qui est interpellé dans l'appel, c'est le *Dasein* lui-même en tant qu'existant sur un mode impropre, sur le mode du On, et il n'est interpellé à rien si ce n'est à son pouvoir-être le plus propre ; quant à celui qui interpelle, c'est le *Dasein* lui-même, ce qui explique que dans le phénomène de la voix de la conscience, l'appel vienne à la fois de moi et d'au-dessus de moi (SZ, p. 275). On retrouve donc ici la même «identité» de l'agent et du patient qui caractérisait déjà le phénomène de l'angoisse. Il s'agit dans les deux cas du même *Dasein*, mais selon deux modes d'être différents : d'où l'étrangeté de l'appel, qui ne permet pas de considérer le phénomène de la voix de la conscience comme celui d'un dialogue avec soi-même (SZ, p. 273). Si la voix de la conscience apparaît comme une voix étrangère, c'est parce que c'est celle du *Dasein* «dans son étrangeté» c'est-à-dire «l'être-dans-le-monde originellement jeté comme non-chez-soi» (SZ, p. 276) qui a déjà été éprouvé dans l'angoisse. On retrouve, dans la structure de l'appel, la triplicité de celle du souci, dont il se révélera que le sens est temporel : celui qui est appellé, c'est le *Dasein* déchu, captivé par le monde, et qui est au présent ; celui qui appelle, c'est le *Dasein* dans sa pure facticité d'être-dans-le-monde, le *Dasein* en tant qu'être-jeté, qui est sur le mode de l'avoir-être ; ce à quoi il est appellé, c'est au *Dasein* «authentique», au *Dasein* qui se projette lui-même, comme être-jeté, dans l'avenir. Parce qu'il n'appelle pas à faire ceci ou cela, mais simplement à être sur un autre mode, l'appel a, comme l'impératif kantien, uniquement un caractère *formel*.

Or l'appel de la conscience donne à comprendre le

Dasein comme être-en-dette ou en-faute — comme *Schuldigsein*. Le terme allemand qui dit la faute — *Schuld* — et qui a aussi, au pluriel, le sens de «dettes» est de même racine que le verbe *sollen* qui signifie l’obligation. Il ne s’agit donc pas de comprendre la «faute» comme un manque ou un manquement, car l’idée de manque ne peut s’appliquer qu’à du donné, du subsistant : ce n’est que dans l’ordre des choses qu’il peut y avoir lacune ou défaut. Heidegger se propose de «formaliser» l’idée de faute pour l’arracher à ces phénomènes qui ne peuvent s’appliquer qu’improprement au *Dasein*. Il n’en reste pas moins que cette idée contient du «négatif» et qu’elle implique l’idée de responsabilité : c’est pourquoi l’idée formelle de culpabilité est déterminée comme «être le fondement d’une nullité» (SZ, p. 283). C’est là la «culpabilité» au sens existential et non éthique, car elle n’est pas subséquente à la perpétration d’une faute, mais elle constitue au contraire la condition de possibilité existentielle de toute faute ontique en même temps que de toute interprétation «morale» de l’existence. Il ne faudrait cependant pas confondre cette «culpabilité» existentielle originelle et le thème chrétien du péché : l’ontologie du *Dasein* «ne sait rien du péché», précisément parce que celui-ci est toujours compris comme perpétration d’une faute, y compris dans le cas du «péché originel» (SZ, p. 306, note). Il s’agit au contraire pour Heidegger de montrer que tout faute ontique se profile sur le fond d’une «culpabilité» plus originelle et non pas de conclure de la faute «originelle» à l’être-coupable. L’être-coupable du *Dasein* ne peut être compris qu’à partir de son propre être, c'est-à-dire du souci. Le moment de l’être-jeté signifie que le *Dasein* ne s'est pas lui-même placé dans l'existence et qu'il est en quelque sorte toujours en retard sur lui-même par rapport à sa propre ouverture : il se trouve en fait toujours déjà ouvert comme être-dans-le-monde. Une telle «facticité» n'est pas un événement passé une fois pour toutes. Une analyse existentielle de la naissance pourrait montrer que pas plus que la mort, celle-ci ne se confond

avec un événement datable, mais qu'au contraire, tant que le *Dasein* existe, elle ne cesse, comme la mort, de «se produire» : l'homme ne vient certes qu'une fois au monde, le jour de sa naissance, mais il vient constamment au *Dasein* aussi longtemps qu'il vit. Heidegger ne fait d'ailleurs qu'effleurer ce thème (cf. SZ, § 72, p. 374), mais il permet de comprendre que si on parle au passé de l'être-jeté, ce n'est pas au sens de quelque chose qui serait révolu, mais au sens où il y a quelque chose d'irrécupérable dans l'exister : le *Dasein* ne pose pas son propre fondement, il ne l'est que de manière existante, c'est-à-dire sur le mode de la reprise de sa propre facticité qui est celle d'un être ouvert à lui-même et existant pour soi-même. C'est cette non-maîtrise de soi, qui n'est cependant pas pur abandon à la facticité puisque celle-ci exige au contraire d'être «assumée», qui constitue la «nullité» du *Dasein*. Celle-ci ne renvoie cependant pas seulement à l'être-jeté mais aussi au projet lui-même en tant que l'être-libre du *Dasein* suppose qu'existant dans telle possibilité choisie, il n'existe pas dans cette autre qu'il n'a pas pu choisir.

La nullité existentielle n'est nullement celle du manque ou de la privation par rapport à un idéal qui demeurerait inaccessible, mais c'est une «négativité» constitutive du *Dasein* lui-même : c'est elle qui est au fondement de cette possibilité qu'a le *Dasein* de n'être pas proprement lui-même dans l'être-déchu (SZ, p. 285), ce qui implique que cette «déchéance» n'est pas un simple «accident», mais qu'elle est constitutive du *Dasein* comme tel. C'est donc le souci lui-même qui est «entièrement pénétré de nullité» et l'appel de la conscience n'est rien d'autre que l'appel du souci en tant que celui-ci est constitué par l'être-en-faute et que c'est ce dernier que donne à entendre l'appel. C'est donc dans l'étrangeté qui est celle de la voix qui appelle, que le *Dasein* fait originairement cause commune avec lui-même (SZ, p. 286-287), alors qu'il se fuit au contraire lui-même dans l'être-déchu. L'appel convoque le *Dasein* à son propre pouvoir-être : il est appel pro-vocant à la possibilité

de prendre en charge en existant l'étant jeté qu'il est et rappel de l'être-jeté afin de comprendre celui-ci comme le fondement nul qu'il a à accueillir dans l'existence (SZ, p. 287). L'appel est donc appel à ne pas esquiver la culpabilité, à l'assumer et pour cela à la reconnaître. Ce que le *Dasein* choisit en comprenant l'appel c'est d'être proprement ce qu'il est, c'est-à-dire un être-en-faute : comprendre l'appel veut dire «*vouloir-avoir-conscience*» (SZ, p. 288), la volonté étant comprise ici comme le fait de se tenir prêt à être interpellé.

L'attestation de son pouvoir-être le plus propre, c'est dans le vouloir-avoir-conscience que le *Dasein* se le donne à lui-même et s'ouvre ainsi à l'«authenticité» de son existence. Ce mode insigne de l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein* par lequel celui-ci se comprend à partir de son pouvoir-être le plus propre, Heidegger le nomme *résolution* (*Entschlossenheit*) : c'est la différence de particule (*ent* - au lieu de *er* -) qui marque le passage de l'*état* d'ouverture à la *prise en charge* de celui-ci. En tant que telle, la résolution est, comme l'ouverture, constituée par les trois existentiaux de la compréhension, de la disposition et du discours dans leur mode propre, c'est-à-dire comme «*le se-projeter dans l'être-en-faute le plus propre en se tenant prêt à l'angoisse et en gardant le silence*» (SZ, p. 296-297), le silence étant non pas le contraire de la parole, mais un mode essentiel de celle-ci (SZ, p. 164). La résolution ne signifie cependant pas la fin de la domination du On et de son irrésolution, elle la révèle plutôt et demeure dans sa dépendance, mais sur le mode de la *résistance* (*Widerstand*) : c'est en demeurant dans le On que le *Dasein* résolu s'ouvre aux possibilités de fait, mais il cesse de les considérer comme autant de faits contingents et de données préexistantes pour les saisir comme la *situation* dans laquelle il existe. En tant que résolu, le *Dasein agit* donc déjà, non pas au sens d'une action réelle sur le monde, mais au sens où il se décide pour l'existant de fait qu'il est (SZ, p. 300) Il n'est donc résolu à rien d'autre qu'à ce qu'il est déjà sur le mode inauthentique et de

manière impropre. C'est pourquoi la résolution en tant qu'*'être proprement soi-même'* ne coupe nullement le *Dasein* du monde : il se trouve au contraire transporté en propre auprès de l'«étant» et dans l'«être-avec-les-autres» car la résolution n'est rien d'autre que l'*'être-proprement-au-monde'* (SZ, p. 298).

Ce qu'atteste la résolution, c'est que l'*«authenticité»* du *Dasein* n'est pas une notion vide ni une idée inventée de toutes pièces (SZ, p. 301). Le *Dasein* résolu atteint effectivement à la *transparence propre à soi-même* (SZ, p. 299). Mais cela ne veut nullement dire qu'il est maître de sa propre existence. Car il ne peut se comprendre lui-même comme ouverture que s'il s'éprouve comme tel dans l'horizon d'une fermeture plus originelle, lorsqu'il comprend qu'il y a l'ouverture et non pas seulement la fermeture et que ce non pas ne signifie pas seulement une remarque subsidiaire mais la condition même de possibilité de la compréhension de l'ouverture comme telle. Il s'agit en effet pour le *Dasein* de comprendre qu'il est de fait ouvert, mais qu'il pourrait ne pas l'être et que la fermeture totale, c'est-à-dire la mort en tant que constamment imminente, le menace tant qu'il existe. Il ne se rapporte donc pas seulement à l'ouverture qu'il est mais aussi à cette fermeture qu'est la mort. Il n'y a donc de résolution qu'en connexion avec un être proprement en vue de la mort, ce que Heidegger a nommé devancement, et c'est la raison pour laquelle ces deux moments vont se trouver réunis dans la *résolution devançante* pour former le pouvoir-être-un-tout existentiellement propre du *Dasein* (§ 62).

La résolution comporte en effet en *elle-même* à titre de modalité existentielle possible l'«être-en-vue-de-la mort» et c'est la possibilité de cette modalisation existentielle qu'il s'agit de faire apparaître. La résolution, c'est en effet le vouloir-avoir-conscience en tant qu'il «se décide» pour ce vouloir-être-en-faute qu'il comprend non comme une culpabilité accidentelle mais comme un être-en-faute constant, c'est-à-dire comme ce qui constitue l'être du *Dasein* aussi

longtemps qu'il est, «jusqu'à sa fin» (SZ, p. 305) L'assomption existentielle «authentique» de l'être-en-faute exige donc que le *Dasein* s'ouvre à la nullité constitutive de son être — une nullité à la fois «native» et «finale» — c'est-à-dire à la vérité *originelle* de l'existence, puisque l'être-en-faute est compris pour la première fois *proprement et entièrement* par la résolution devançante (SZ, p. 306-307). La résolution ne devient donc «authentique» qu'en tant qu'elle inclut le devancement de la mort car seul celui-ci rend manifeste l'être-en-faute sur la base de l'être *entier* du *Dasein*. Mais inversement le devancement, grâce à sa connexion intime avec la résolution, n'apparaît plus comme une possibilité inventée de toutes pièces et imposée du dehors au *Dasein*, mais comme la possibilité d'un être-en-propre pour le *Dasein* en tant que celui-ci s'est rendu existentiellement transparent à lui-même dans le vouloir-avoir-conscience (SZ, p. 309).

On a donc ainsi, en mettant au jour la connexion intime qui unit le devancement et la résolution, apporté une solution *existentielle*, et pas seulement existentielle, à la question «factuelle-existentielle» du pouvoir-être-entier du *Dasein*. Ce qui implique qu'il n'y a pas de «donation» du *Dasein* comme tout et que la question de son entièreté n'est pas une question théorique : cette entièreté doit être «attestée», c'est-à-dire ontiquement «produite» ou encore «voulue». Que le pouvoir-être-entier exige l'«engagement» et la «volonté» du *Dasein* ne doit cependant pas nous inciter à voir dans la résolution devançante un subterfuge imaginé pour «surmonter» la mort, car il s'agit moins là d'un «volontarisme» de l'«authenticité» qui aurait pour effet d'annuler la mort que d'une compréhension de l'existence qui libère la possibilité pour la mort de se rendre maître de celle-ci (SZ, p. 310) : ce «vouloir» est en réalité un laisser, comme Heidegger le soulignera lui-même dans une note de 1953 ajoutée au moment de la publication de son cours de 1935 *Introduction à la métaphysique* (EM, trad. p. 29). La résolution devançante n'est pas davantage une fuite hors de

l'«action», ni une prétention idéaliste à se tenir au-dessus de l'existence, mais elle consiste au contraire à replacer le *Dasein* dans la sobriété de la compréhension de son existence de fait. L'interprétation ontologique de l'existence reconnaît en effet la nécessité *positive* de prendre pour base une conception ontique déterminée de l'existence et d'assigner ainsi au *Dasein* un idéal de fait, car il ne s'agit pas là d'une limite ontique de l'ontologie, ni d'un consentement forcé à des présupposés incontestables, mais au contraire du déploiement de l'auto-explicitation du *Dasein*.

Or ce dont nous faisons l'expérience dans la résolution devançante, c'est-à-dire au niveau de l'existence en ce qu'elle a de propre, c'est de la temporalité en tant qu'elle constitue le sens ontologique du souci, c'est-à-dire de l'être du *Dasein* (SZ, § 65). Avec la temporalité, nous avons donc atteint le phénomène originaire et unitaire qui rend compte de toutes les structures du *Dasein*, lesquelles sont toutes des structures de la temporalité, des modes de temporalisation de la temporalité (SZ, p. 304). L'unité du souci est celle en effet d'une *temporalisation* (le mot allemand que Heidegger emploie ici — *Zeitung* — exprime «l'œuvre» du temps — *Zeit* — et signifie d'ailleurs au sens propre la maturation), non celle d'une présence subsistante dont le temps ne constituerait que le cadre externe. Car il ne s'agit plus pour Heidegger de rendre compte du temps comme de ce milieu où se *disperse* la présence. C'est pourquoi, s'il pense comme Saint Augustin et comme Husserl, une co-originarité des trois dimensions du temps, ce n'est ni au sens de la triple présence du passé, du futur et du présent dans la mémoire, l'attention et l'attente, (*Confessions*, livre XI), ni au sens de l'unité de la protention et de la rétention, du passé et du futur immédiats, dans le présent vivant husserlien (*Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*). Cette unification des dimensions du temps prend en effet encore place à l'intérieur d'un privilège dévolu au présent — le présent éternel de Dieu chez saint Augustin qui contraste avec la «distension» de l'âme

créée, et la présence à soi de la conscience qui, chez Husserl, est capable par elle-même de surmonter sa propre dispersion et de se rassembler. Heidegger ne pense pas quant à lui la temporalité sur le fond d'une présence à soi infinie — celle de Dieu ou de cet ego transcendental dont Husserl dit (dans un manuscrit daté d'août 1936) qu'il est «immortel» — mais comme le mode d'être d'un existant qui n'est pas originairement présent à soi mais qui a plutôt à être, à «devenir ce qu'il est» (SZ, p. 145) selon la devise que Nietzsche empruntait à Pindare. C'est ce qui explique que ce soit le moment de l'existentialité qui, chez Heidegger, porte tout le poids de la temporalité : c'est à partir de l'existentialité que la temporalité propre du *Dasein* se temporalise, d'où le primat accordé non plus au présent, mais à l'*avenir*.

La résolution devançante, c'est-à-dire l'exister «authentique» du *Dasein* en vue de sa fin — la mort — presuppose que le *Dasein* puisse, dans la mesure où il *existe* sur le mode de la possibilité plutôt qu'il n'est sur celle de la réalité, *ad-venir* à lui-même en général. Se comprenant lui-même à partir de sa possibilité la plus haute, c'est-à-dire la mort, le *Dasein* est sur le mode de l'avenir, il est *zukünftig*, à savoir avenir ou à venir. Et il l'est *toujours*, qu'il se comprenne lui-même à partir de son pouvoir-être dans l'existence «authentique», ou qu'il se comprenne lui-même comme une réalité subsistante dans l'existence «inauthentique». Car se comprendre comme être-en-vue-de-la-mort veut dire pour le *Dasein* «authentique» qu'il assume également son être-coupable, c'est-à-dire sa naissance et son être-jeté. Or la prise en charge de l'être-jeté ne signifie rien d'autre que le fait d'être «authentiquement» ce qu'il était déjà sur un mode «inauthentique». Ce que le *Dasein* peut être, ce n'est rien d'autre en effet que son *avoir-été* et ce n'est qu'en anticipant sa fin qu'il est possible pour le *Dasein* d'assumer sa condition originelle : «le devancement de la possibilité extrême et la plus propre est le revenir compréhensif à l'avoir-été le plus propre» (SZ, p. 326). Le

Dasein ne peut être son «passé» qu'en revenant à celui-ci pour l'assumer à partir de l'avenir : «l'avoir-été jaillit d'une certaine manière de l'avenir» (SZ, p. 326), parce qu'il n'a y a de «facticité» que pour une existence, c'est-à-dire dans l'horizon d'un pouvoir-être. L'avenir au sens propre, ce n'est pas un maintenant qui n'est *pas encore* devenu réel, mais la venue du *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre, ce qui advient dans le devancement de la mort. De même, parce que le *Dasein* n'est pas de l'ordre du subsistant, du donné par avance (du *Vorhandene*), il n'est jamais au sens strict «passé», mais il a au contraire toujours déjà été et il le demeure tant qu'il est : *l'avoir-été* (l'allemand dit plus précisément *être-été — gewesen sein*) est le phénomène originel de ce que nous nommons le «passé». C'est donc en *advenant* sur le mode du *retour* à soi que la résolution devançante rend *présent* l'étant qui vient à sa rencontre dans le monde ambiant : c'est ce phénomène unitaire d'un avenir qui rend présent en ayant été que Heidegger nomme *temporalité* (SZ, p. 326).

Récapitulons : la résolution devançante en tant que mode du souci «authentique» n'est rendue possible que par la temporalité : ce qui implique que le souci en général se fonde dans la temporalité et que celle-ci constitue le sens ontologique du souci. C'est donc la temporalité qui rend possible l'unité de l'existentialité, de la facticité et de la déchéance en tant qu'elles constituent les moments structuraux du souci. On peut alors faire le schéma approximatif suivant :

<i>Etre-en-avant-de-soi</i>	<i>déjà-dans-(un-monde)</i>
<i>en tant qu'être-auprès-</i>	
<i>(de l'étant rencontré à l'intérieur du monde)</i>	
Avenir	Présent
Existentialité	
Projet	Préoccupation - Sollicitude
Compréhension	
Etre-en-vue-de-la-mort	
	Avoir-été
	Facticité
	Etre-jeté
	Disposition
	Etre-en-faute

Il n'est pas possible en effet d'inscrire dans ce schéma formel où n'apparaît pas la différence modale de l'«authenticité» et de l'«inauthenticité» les existentiaux de la déchéance et du discours. Le discours, comme nous le verrons, ne se temporalise à partir du présent que dans sa modalité «inauthentique» qui est la parole. Quant à la déchéance, qui constitue la modification «inauthentique» de la structure entière du souci et non pas un moment séparé à côté de l'existentialité et de la facticité, elle ne peut être confondue avec l'être-auprès de, qui, en tant que structure formelle, doit pouvoir apparaître en mode «authentique» comme en mode «inauthentique». On voit alors clairement que, eu égard à la temporalité «authentique», l'indication temporelle que recèlent les moments de l'existentialité et de la facticité (le *en-avant* du projet et le *déjà* de l'être-jeté, qu'il ne faut néanmoins pas comprendre comme un «pas encore» et un «plus maintenant» sous peine de retomber dans une conception du souci qui verrait en celui-ci un étant intratemporel) fait défaut au niveau du troisième moment constitutif du souci qui est celui de l'être-auprès-de l'étant intramondain. La *présentation* de l'étant intramondain dans laquelle se fonde la déchéance ne constitue pas en effet un moment séparé au niveau de la temporalité origininaire dont nous avons vu qu'elle met en échec le primat du présent sur lequel s'appuient les conceptions traditionnelles du temps. Dans la temporalité «authentique», la présentation de l'étant intramondain, c'est-à-dire l'ouverture de la situation, du «là» du *Da-sein*, advient dans le «clin d'œil» de l'«instant» (*Augen-blick*) et demeure donc incluse dans l'avenir et l'avoir-être (SZ, p. 328).

La temporalité, en tant que sens du souci, rend donc possible la multiplicité de phénomènes relationnels qui caractérisent les différents moments du souci comme advenir *jusqu'à* soi en revenant *vers* soi pour être *auprès* de l'étant intramondain : loin de constituer le «sens interne», l'*intériorité* d'un «sujet», la temporalité se révèle au contraire comme «l'*ekstatikon* par excellence», «le “hors-de-

soi” originaire en et pour soi-même» (SZ, p. 329). Ce terme d'*ekstatikon* — Heidegger l'a sans doute trouvé dans le livre IV de la *Physique* d'Aristote où il caractérise la nature du changement (13, 222 b 16) — doit être pris dans le sens qu'il a couramment en grec où il désigne le fait de sortir de soi et doit être rapproché du terme d'existence (GA 24, p. 377). Il s'agit en effet, en nommant «ekstases de la temporalité» l'avenir, l'avoir-été et le présent, de mettre l'accent sur la *temporalisation* comme mouvement ou événement pur et non pas comme sortie de soi d'un «sujet» qui serait d'abord «en soi». C'est au contraire le propre des conceptions traditionnelles du temps que de penser la temporalisation par rapport à un étant qui en serait la raison ou le support en donnant ainsi au temps lui-même une «subsistance, celle des «maintenant» successifs. Cette temporalité «ekstatische», loin de présupposer l'intemporalité d'une «subjectivité» ou d'une «ipséité», rend seulement au contraire possible la permanence du soi, la *Selbst-ständigkeit* (SZ, p. 323), en tant que cette «autonomie» du *Dasein* n'est pas ce qui de celui-ci échapperait au temps, mais bien plutôt ce qui le constitue «temporellement» et «en propre» comme tel. Mais «la puissance constitutive» de la temporalité (SZ, p. 331) — notons l'insistance du vocabulaire husserlien de la constitution pour penser ce qui n'est ni simplement subjectif ni simplement objectif — n'est cependant pas sans limites : le *Dasein* est un être-en-vue-de-la-fin, ce qui ne veut nullement dire que dans cette fin il cesse simplement d'être, mais au contraire qu'«*il existe de manière finie*» (SZ, p. 329). La temporalité ekstatische, bien qu'elle constitue par rapport aux conceptions traditionnelles du temps le *temps originaire*, n'en est pas moins une temporalité finie. Ce qui ne veut nullement dire que le temps ne poursuit pas son cours lorsque je ne suis plus là, ni que l'avenir ne recèle pas encore une quantité illimitée de choses, car il ne s'agit pas ici de ce que contient le temps, mais uniquement de la *manière* dont il se temporalise. La thèse de la finitude originaire de la temporalité consiste uni-

quement à fixer le caractère phénoménal de la temporalité originale qui ne se donne à voir que comme ce «projet jeté» qu'est le *Dasein*, c'est-à-dire comme un pouvoir-être dont l'avenir est clos et dont le fondement est «nul». C'est précisément pour tenter d'échapper à la finitude de la temporalité originale que s'impose la conception «vulgaire» d'un temps in-fini à l'intérieur duquel s'inséreraient les multiples temporalités finies. A la lumière d'une telle conception, les données du problème en quelque sorte s'inversent : parce qu'on tient pour impossible *a priori* la finitude du temps, on se demande comment le temps infini de la génération et de la corruption peut bien se changer en une temporalité finie au lieu de se demander selon quel mode de temporalisation la temporalité «authentique» finie devient une temporalité «in-authentique» in-finie, car «ce n'est que parce que le temps originale est fini que le temps "dérivé" peut se temporaliser comme in-fini» (SZ, p. 331). Le temps en effet n'est pas, mais il se temporalise, et cette temporalisation ne résulte pas de la succession des «ekstases» temporelles, mais s'accomplice dans leur cooriginarité. Ce qui implique qu'il puisse se temporaliser de différentes manières : il y a donc des modes différents de temporalisation, selon que la priorité est donnée à telle ou telle ekstase, rendant ainsi possible la multiplicité des modes d'être du *Dasein* et avant tout son «authenticité» et son «inauthenticité».

Les quatre thèses qui résument, à la fin du § 65, l'analyse de la temporalité originale qui vient d'y être proposée, sont donc en étroite connexion les unes avec les autres : en tant qu'il rend possible la constitution de la structure articulée du souci, le temps est originairement *temporalisation* de la temporalité ; ce qui implique que celle-ci ne peut renvoyer à aucune subsistance ou intérieurité d'un sujet et qu'elle ne peut être comprise essentiellement que comme une temporalité *ekstatique* ; celle-ci se temporalise *originaiement* à partir de la priorité donnée à l'ekstase de l'*avenir*, conformément à la détermination du *Dasein* comme

pouvoir-être ; cette temporalité ekstatique et existentielle caractérise le *temps origininaire* comme *fini* par opposition à la compréhension vulgaire du temps comme suite infinie de maintenant. L'interprétation «temporelle» du *Dasein* a donc ainsi démontré que la constitution d'être du *Dasein* n'est possible que sur la base de la temporalité.

L'élaboration concrète de la temporalité du « Dasein » comme quotidienneté, historialité, intratemporalité

a / Quotidienneté

Pour que la temporalité puisse apparaître comme le sens ontologique du souci, c'est-à-dire comme ce qui rend possible l'ensemble des structures qui le composent dans leur unité, il a été nécessaire de considérer ce mode *propre* de l'ouverture qu'est la résolution et d'abandonner par conséquent le niveau de la *quotidienneté* qui est celui où se tenait l'analyse existentialie préparatoire. Il s'agit donc maintenant de mettre au jour le sens *temporel* du point de départ de l'analyse existentialie que Heidegger caractérisait comme «l'indifférenciation quotidienne» du *Dasein* — indifférenciation par rapport aux deux modes d'être «authentique» et «inauthentique» — laquelle doit cependant être comprise comme la manière «positive» selon laquelle le *Dasein* est «de prime abord et le plus souvent» et qui constitue son être-dans-la-moyenne (SZ, p. 43). La tâche à accomplir consiste alors à rendre visible la temporalité spécifique de l'*«inauthenticité»* du *Dasein*, ce qui implique la *répétition* de l'analyse existentialie préparatoire en analyse existentialie temporelle. Celle-ci ne consiste nullement à reparcourir les analyses antérieures en leur appliquant de l'extérieur un schéma temporel, mais bien plutôt à les articuler différemment pour leur ôter l'apparence d'arbitraire qu'elles recèlent et faire apparaître plus clairement leur cohérence interne. Il ne faut pas en effet s'étonner de la nécessité de cette répétition qui consiste à *ramener* à la temporalité les structures essentielles de l'être du *Dasein* qui ont été interpré-

tées *avant* la mise en relief de la temporalité et dans le but de conduire à celle-ci, car il s'agit là de la démarche «circulaire» inévitable d'une ontologie du *Dasein* dont le présupposé n'est pas un principe arbitraire, mais une idée de l'existence issue de la compréhension préontologique que le *Dasein* a de lui-même (SZ, p. 315). Si en effet cette investigation ontologique est elle-même un mode d'être du *Dasein* qui veut porter au concept la compréhension préontologique qu'il a de l'être, elle ne peut que faire apparaître «une remarquable relation de rétrospection et d'anticipation de ce qui est questionné (l'être) au questionnement en tant que mode d'être d'un étant» (SZ, p. 8). Cela implique d'ailleurs que l'analyse temporelle répétant l'analyse du *Dasein* demeure elle-même incomplète tant que l'idée de l'être en tant que tel n'aura pas été tirée au clair et qu'elle devra elle-même être répétée dans le cadre de la discussion du concept d'être (SZ, p. 333).

Il s'agit donc de faire apparaître la constitution temporelle *concrète* du souci, c'est-à-dire d'interpréter temporellement chacun des moments structurels de l'ouverture du *Dasein* qui sont la compréhension, la disposition, la déchéance et le discours. Pour chacun de ces moments, les trois ekstases de la temporalité sont constitutives, mais pour chacun d'eux cependant c'est une des ekstases qui possède un primat : ainsi l'ekstase primordiale est pour la compréhension l'avenir, pour la disposition l'avoir-été, pour la déchéance et le discours le présent. Cela ne signifie pourtant nullement que les autres ekstases y soient absentes : chaque ekstase en effet a son autonomie au sens où elle ne peut être déduite d'une autre et c'est la raison pour laquelle Heidegger parle de la *cooriginarité* des ekstases ; mais en tant que moments constitutifs de l'unité de la temporalité elles sont interdépendantes les unes des autres et ne peuvent se déployer isolément. C'est pourquoi Heidegger déclare que «la temporalité se temporalise entièrement dans chaque ekstase» (SZ, p. 350), ce qui implique que toute temporalisation met nécessairement en jeu les trois ekstases à la fois.

L'ekstase qui a à chaque fois le primat indique simplement le sens de la temporalisation. Ainsi en ce qui concerne la compréhension qui consiste pour le *Dasein* à se projeter dans une possibilité existentielle, c'est l'avenir qui rend possible l'ouverture du *Dasein* à lui-même comme pouvoir-être. Le *Dasein* «compréhensif» est ainsi constamment *en-avant-de-soi* — c'est là le terme formel qui désigne l'avenir sans que soient encore différenciés son mode propre et son mode impropre —, mais il n'est pas constamment sur le mode du *devancement*, qui est, comme nous l'avons vu, le nom de l'avenir «authentique». Comment dès lors nommer l'avenir en mode impropre, l'avenir «inauthentique» ? Ce qui caractérise l'*«inauthenticité»*, c'est qu'elle est le fait d'un *Dasein* qui se comprend lui-même à partir de dont il se préoccupe, et non pas à partir de son propre pouvoir-être fini. Le *Dasein* «inauthentique» se comprend donc lui-même par rapport à la tâche qu'il accomplit comme étant en attente de soi : le *s'attendre (das Gewärtigen)* est le nom de l'avenir «inauthentique». La compréhension est déterminée en priorité par l'avenir, mais cooriginairement aussi par l'avoir-été et le présent. A l'avenir impropre correspond un présent impropre qui se différencie du présent «authentique» qui est *l'instant*, lequel maintient le présent dans l'avenir et l'avoir-été. Ce présent impropre, c'est ce qui a déjà été nommé *présentation (Gegenwärtigen)*. Quant à l'avoir-été, son mode propre est la *répétition* par laquelle le *Dasein* assume dans la résolution devançante son propre être-jeté, c'est-à-dire l'étant qu'il est déjà. Lorsqu'il se comprend lui-même à partir de ce dont il se préoccupe, le *Dasein* au contraire s'oublie lui-même comme pouvoir-être jeté. Cet *oubli* est l'avoir-été «inauthentique» sur la base duquel il est possible de *retenir* l'étant intramondain dont on se préoccupe et à partir duquel le *Dasein* perdu dans l'extériorité de la préoccupation peut retrouver une intérieurité en se *souvenant* de lui-même (le mot allemand *Erinnerung* qui veut dire souvenir signifie littéralement intérieurisation). On peut ainsi définir la compré-

hension «inauthentique» comme un «s'attendre oublier rendant présent» par opposition à ce qui constituerait une compréhension «authentique» comme «devancement répétant dans l'instant».

L'analyse temporelle concrète de la disposition ne consiste pas à déduire les tonalités affectives de la temporalité, mais simplement à montrer que leur signification existentielle n'est possible que sur le fondement de la temporalité. Ainsi l'analyse temporelle de la peur, qui avait déjà servi d'exemple de disposition «inauthentique», montre que son sens temporel primordial n'est pas, comme il le semble, l'avenir (la peur n'est-elle pas définie comme l'attente d'un mal futur ?), mais bien plutôt l'avoir-été, car la peur n'est pas tant peur *de* que peur *pour*, et c'est cette *rétroaction* de la menace en attente sur l'étant que je suis qui constitue le caractère d'affect de la peur. Mais ce retour à soi est un oubli de soi qui se manifeste dans l'égarement constitutif de la peur qui ne pouvant se saisir d'aucune possibilité déterminée se rend présent la première chose venue pour la sauver. La peur peut donc être définie, conformément à son sens temporel comme un «oubli attentif qui rend présent», alors que l'angoisse en tant que disposition fondamentale ramène le *Dasein* à son être-jeté le plus propre comme pouvant être répété. En tant qu'elle se fonde originairement sur l'avoir-été, l'angoisse porte le *Dasein* devant sa répétabilité possible; c'est à partir de là que se temporalisent son avenir et son présent comme possibilité de la résolution et de l'instant (SZ, p. 344).

La déchéance a son sens existential dans le *présent*. C'est l'analyse temporelle de la seule curiosité qui permet à Heidegger de montrer le primat en elle du rendre présent qui «s'échappe» constamment de l'attente dans la mesure où ce qui la caractérise, c'est un désir de nouveauté (c'est là le sens littéral du mot allemand pour curiosité : *Neugier*) qui pousse à immédiatement réaliser le possible et à se soustraire à l'attente. L'*instabilité* de la curiosité provient de la modification ekstatische de l'attente par laquelle celle-

ci constitue pour ainsi dire non plus l'origine mais la conséquence du rendre présent, lequel se voit élevé au rang de fin en soi. Ce mode du présent qui constitue la possibilité de la *dispersion* est celui qui est le plus diamétralement opposé à l'instant : alors que dans celui-ci le *Dasein* s'ouvre à la situation, c'est-à-dire à l'assumption de ses possibilités de fait, dans l'agitation qui caractérise la curiosité, le *Dasein* est partout et nulle part. Pourtant même dans les cas où le rendre présent cherche à se temporaliser à partir de lui seul, le *Dasein* demeure temporel, c'est-à-dire en rapport à l'attente et à l'oubli. Car à l'origine de la déchéance, c'est-à-dire de ce mouvement par lequel le présent «s'échappe» de l'avenir, il y a la temporalité «authentique», c'est-à-dire l'être-jeté-en-vue-de-la-mort qui demeure fermé au *Dasein* dans la mesure où celui-ci est entraîné dans l'être-jeté et où il se perd dans le monde de la préoccupation. Le présent constitue donc le sens existential de la perte de soi et de la fermeture à soi qui constitue la facticité du *Dasein*, perte et fermeture qui ne peuvent cependant être totales car le *Dasein* se confondrait alors avec l'être purement subsistant de la «nature». La conquête d'un autre horizon ekstatische ne peut pourtant pas advenir à partir du présent lui-même en tant qu'il constitue le mode temporel de la fermeture à soi du *Dasein*, mais seulement par l'ouverture de la «situation-limite» de l'être-en-vue-de-la-mort par la résolution et dans l'instant (SZ, p. 348-49).

L'analyse temporelle du discours ne fait apparaître une «fonction constitutive privilégiée» du rendre présent que dans la mesure où la facticité du discours est constituée par la parole. Le discours en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'*articulation* de l'ouverture du là, ne se temporalise pas prioritairement dans une ekstase particulière (SZ, p. 349). Le discours en effet, s'il constitue bien le troisième moment de l'ouverture et s'il est en tant que tel cooriginaire avec la compréhension et la disposition (SZ, p. 161), ne se produit cependant pas indépendamment de ceux-ci : c'est en effet en tant que projetant-jeté que l'homme discourt. Ce qui ne

veut pas nécessairement dire qu'il *parle* : c'est uniquement son expression orale que Heidegger nomme parole ou langue (*Sprache*). Le mot allemand *Rede* a été choisi par Heidegger pour traduire le grec *logos* (SZ, p. 32), probablement parce que son étymologie renvoie moins à l'idée de parole qu'à celle d'articulation et que son équivalent latin est le mot *ratio*. Ce terme, tout comme le grec *logos* — Heidegger ne remarque-t-il pas en effet que «les Grecs n'avaient pas de mot pour langage (*Sprache*) : c'est que "de prime abord", ils comprirent ce phénomène comme discours (*Rede*) (SZ, p. 165) —, désigne non pas la parole, mais son fondement *ontologico-existential* (SZ, p. 160). C'est ce qui explique que le *silence* et l'*écoute* constituent des possibilités essentielles du discours. Le silence en effet ne se confond nullement avec le mutisme et en tant que mode du discours il peut donner forme à la compréhension mieux que ne le ferait la parole (SZ, p. 164), car l'articulation de l'ouverture peut aussi advenir dans le faire-silence. C'est ainsi que nous avons vu que «la conscience discourt uniquement et constamment sur le mode du faire-silence» (SZ, p. 273). Si donc à la parole peut être assignée comme origine de sa temporalisation l'ekstase du présent «inauthentique» — le silence constitue en effet le discours «authentique» —, le discours en tant que tel ne se tempore-lise pas dans une ekstase particulière car en tant qu'articulation qui rend manifeste l'étant *comme* tel ou tel, il ne révèle pas un caractère propre de l'être (comme la compréhension le fait pour l'être-possible, la disposition pour l'être de fait) mais seulement ce que Heidegger nommera plus tard la *différence* de l'être et de l'étant. Il peut donc être temporelisé soit à partir de l'avenir dans l'existence «authentique» soit à partir du présent dans l'existence inauthentique, car dans les deux cas a lieu la différence ontologique qui se confond avec le fait même d'exister pour le *Dasein* (GA 24, p. 454). Ceci n'est cependant pas clairement vu par Heidegger en 1927, ce qui explique le

laconisme du § 68 d qui traite de «la temporalité du discours».

Sur la base de l'analyse temporelle des structures de l'ouverture, il est possible de déterminer la temporalité de l'être-dans-le-monde, c'est-à-dire tout d'abord la temporalité de la préoccupation et celle de sa modification en comportement théorique par rapport à l'étant. Il s'agit en effet de rendre compte du sens temporel de la *mutation* de la compréhension de l'être par laquelle on passe du sens de l'être comme *Zuhandenheit* — la maniabilité — qui fait de l'étant un étant *pour la* main dans la préoccupation circonspecte, au sens de l'être comme *Vorhandenheit* — la présenteté — qui fait de l'étant un donné *avant la* main dans le voir théorique. Heidegger comprend en effet le terme de *Vorhanden*, qui signifie la présence simplement disponible, au sens fort de ce qui est *déjà présent*, de ce qui est constamment disponible sans être déjà mis en rapport avec un *Dasein* singulier (GA 20, p. 270). La préoccupation peut être comprise dans son sens temporel comme un *rendre-présent qui attend et retient*, l'attente correspondant ici à la compréhension non thématique du pour-quoi, de la «finalité» du maniement de l'outil et la rétention à celle de l'avec-quoi qui caractérise la «tournure» essentiellement instrumentale de l'outil — ce que Heidegger désigne par le terme difficilement traduisible de *Bewandtnis* — selon laquelle le maniement n'a jamais affaire à un outil isolé mais toujours au contraire à un ensemble d'outils (SZ, p. 68-69 et p. 353). La préoccupation par laquelle le *Dasein* s'absorbe dans le monde et s'abandonne à lui n'est donc pas un pur rendre-présent répondant à l'urgence de la nécessité quotidienne, mais le mode sur lequel le *Dasein* existe dans un monde à l'intérieur duquel il se rend présent l'étant intramondain sur la base d'une rétention qui attend. Or ce qui est à l'origine du comportement théorique, ce n'est pas une pure et simple disparition de la praxis qui conduirait à faire abstraction du caractère utilitaire de l'outil pour ne plus voir en lui qu'une simple chose donnée, mais au contraire une *nouvelle* manière de le

considérer, c'est-à-dire de comprendre son être. Celle-ci ne consiste pas seulement en une «objectivation» de l'étant mais aussi en une *illimitation* du monde ambiant par laquelle c'est l'univers du donné (du *Vorhandenen*) qui devient thème (SZ, p. 362). La genèse de la pure vue théorique à partir de la préoccupation circonspecte repose donc sur le projet mathématique de la nature qui dégage *a priori* le plan de celle-ci à la faveur d'une modification du regard qui équivaut à une démondanéisation du monde : du point de vue de la temporalité, le projet scientifique dans son ensemble — ce que Heidegger nomme *thématisation* — a le sens d'un *rendre présent insigne* dont le corrélat est précisément la pure et simple *pré-sence* (*Vorhandenheit*) de l'étant que le *Dasein* ne fait que découvrir (SZ, p. 363).

Ce qui rend possible l'être-préoccupé auprès de l'étant maniable comme la thématisation de l'étant seulement donné dans le projet scientifique, c'est la *transcendance* du monde, lequel doit déjà être ouvert au *Dasein* pour que celui-ci puisse, des *horizons* du monde, faire *retour* à l'étant rencontré en eux. Toute rencontre et toute présentation de l'étant, que celui-ci soit maniable ou présent-donné, suppose en effet l'être déjà dans le monde du *Dasein*. Or la condition de possibilité temporelle existentielle du monde, c'est l'unité de ce que Heidegger nomme les schémas horizontaux des ekstases, c'est-à-dire ce qui constitue le «but» de chaque mouvement ekstatique. Le monde est ainsi déterminé comme l'horizon de la temporalité entière, c'est-à-dire comme ce qui se temporalise unitairement dans l'hors-de-soi de la temporalité et qui ne peut donc être «là» s'il n'existe pas de *Dasein*. C'est à partir de cette transcendance temporelle du monde que peut être compris le sens temporel de la spatialité propre au *Dasein*. Ce qui ne signifie nullement déduire l'espace du temps, ni même affirmer en un sens kantien le primat du temps sur l'espace. Il s'agit bien plutôt de rendre compte de l'indépendance de l'espace par rapport au temps et donc de la possibilité de l'irruption du *Dasein* dans l'espace, c'est-à-dire de son existence en tant

que *spatialisante*. Or le déploiement de l'espace n'est possible que sur le fond de l'horizon du monde à partir duquel l'*approche* présentante de l'étant advient cooriginairement avec l'attente dirigée vers la *contrée* comme lieu d'appartenance de l'étant. Car ce n'est pas le monde qui est donné dans l'espace, mais au contraire l'espace qui ne peut être découvert qu'à l'intérieur du monde (SZ, p. 369).

b / Historialité

Est-il possible, sur la base de l'analyse concrète de la temporalité de l'être-dans-le-monde, de comprendre le sens ontologique du mode d'être dans lequel le *Dasein* se tient de prime abord et le plus souvent et qui a servi de point de départ, sous le nom de quotidienneté, à l'analyse existentielle ? Ne faut-il pas, pour rendre compte de l'*énigme* de l'*extension* temporelle du *Dasein* dans la suite des jours, reposer la question de l'*entièreté* du *Dasein* ? Jusqu'ici en effet, l'analyse existentielle s'est orientée unilatéralement dans la direction de l'être-en-vue-de-la-mort en laissant dans l'ombre non seulement l'être envers le commencement mais surtout l'*extension* du *Dasein entre* naissance et mort (SZ, p. 373). Ce qu'il s'agit donc d'affronter maintenant c'est le problème de ce que Dilthey nommait la «cohésion de la vie» (*Zusammenhang des Lebens*) qu'il n'est pas question de penser comme une suite *intratemporelle* de vécus dont le *Dasein* serait la somme, mais comme l'auto-extension *ekstatische* de l'être du *Dasein* qui en tant que souci *est* l'entre-deux de la naissance et de la mort (SZ, p. 374). Ce qui est ainsi écarté, c'est la représentation de cette extension propre au *Dasein* en terme de spatialité ou de successivité qui supposerait la préexistence d'un soi auquel il échoirait en outre de s'étendre. Car «la mobilité de l'existence n'est pas le mouvement d'un étant prédonné», mais cette «mobilité spécifique de l'extension qui se constitue elle-même comme étendue» que Heidegger nomme l'*«advenir»* du *Dasein* (SZ, p. 375). En tant qu'*advenir*, l'être du *Dasein* est en effet *d'emblée* constitué comme

extension et non pas comme un soi statique dont la relation avec le temps demeure problématique, puisque «la temporalité est en tant qu’*hors-de-soi* primordial l’extension elle-même» (GA 24, p. 382).

Avec l’analyse de l’advenir (*Geschehen*) du *Dasein* et de son historialité (*Geschichtlichkeit*), Heidegger revient en effet à un problème déjà évoqué au § 64, celui du statut de l’ipséité et de la permanence du soi (*Selbst-ständigkeit*) : après avoir en effet mis en évidence le sens temporel de l’être-dans et du monde, il reste à comprendre à partir du temps lui-même ce troisième moment de l’être-dans-le-monde qu’est le soi (SZ, p. 200). C’est donc seulement avec l’analyse de l’historialité que la constitution temporelle de l’existence trouve son achèvement. Il ne s’agit pourtant pas dans ce chapitre d’une répétition de l’analyse existentialie en analyse temporelle, mais d’une «construction phénoménologique» (SZ, p. 375). Ce n’est que postérieurement à *Etre et temps* (cf. GA 24, p. 26 sq) que Heidegger distinguera les trois éléments de la méthode phénoménologique : la *réduction*, que Heidegger comprend comme une reconduction du regard de l’étant à l’être, ne constitue pas en effet l’élément unique de la méthode phénoménologique. Elle doit être complétée par la *construction* qui consiste à porter l’être lui-même au regard ; celle-ci implique de son côté nécessairement une *destruction*, c’est-à-dire une dé-construction critique des concepts en usage afin de remonter aux sources où ils ont été puisés. La démarche réductive a conduit jusqu’à présent l’analyse existentialie ; mais dès lors qu’est atteint, avec la temporalité, le sens même de l’être du *Dasein*, il ne s’agit pas de la considérer comme le fondement constamment prédonné du souci (SZ, p. 322), mais de montrer selon quels modes (historialité «authentique» et historialité «inauthentique») le *Dasein* est ce fondement. Voilà en quoi consiste la construction phénoménologique de l’historialité qui, parce qu’elle «ne fait que dévoiler ce qui se trouve déjà à l’état voilé dans la temporalisation de la temporalité» (SZ, p. 376) n’est rien de plus qu’»une élaboration plus concrète

de la temporalité» (SZ, p. 382). En tant que telle, elle sert de préparation à la destruction de l'histoire de l'ontologie dont devait traiter la deuxième partie de *Etre et temps*, en montrant que la science historique a son origine dans l'historialité du *Dasein* (SZ, p. 392).

Car il s'agit précisément de mettre l'accent sur la différence entre l'histoire comme science ou récit (*Historie*) et la «réalité» historique en elle-même que l'allemand pense sous le nom de *Geschichte* (dérivé du verbe *geschehen*) comme l'ensemble des événements qui peuvent éventuellement devenir l'objet d'une thématisation scientifique. L'analyse de ce que l'on entend couramment par *Geschichte* fait apparaître un remarquable primat accordé au passé dans la détermination de ce qui est historique. Ce qui est pourtant proprement historial dans un objet dit historique, c'est son appartenance à un monde qui n'est plus, mais qui en tant que mode d'existence d'un *Dasein* ayant été-là ne peut au sens strict être dit «passé». Ce qui est donc primordialement historial, c'est le *Dasein* lui-même, et ce n'est que secondairement que le monde ambiant l'est aussi. Mais pour comprendre en quel sens l'historialité est la constitution essentielle du *Dasein*, il faut se situer au niveau de l'existence «authentique». Dans la résolution devançante, le *Dasein*, se comprenant à partir de son pouvoir-être fini, assume entièrement sa facticité. Il se décide ainsi pour des possibilités de fait qu'il ne tire pas de la mort en tant que possibilité indépassable de l'existence mais qu'il trouve déjà prétracées dans l'explicitation publique moyenne que le *Dasein* quotidien se donne de lui-même. Il est vrai que dans le devancement de la mort, le *Dasein* se délivre de la dictature du On et comprend qu'il a «à assumer de lui-même et à partir de lui-même son être le plus propre» (SZ, p. 263-264). Mais il a à le faire en tant qu'être-dans-le-monde qui trouve des possibilités déjà données et qui ne les produit pas librement. Il doit donc en tant qu'être-jeté ouvrir les possibilités de fait à partir de l'héritage qu'il choisit d'assumer. Il se transmet ainsi à lui-même *dans une*

possibilité à la fois héritée et choisie (SZ, p. 384). Car c'est en tant que libre pouvoir-être qu'il est jeté au milieu de l'étant : c'est pourquoi la *surpuissance* de sa liberté finie (la finitude en tant que projet de l'être) ne peut consister qu'en l'assumption de l'*impuissance* de l'abandon à soi-même du *Dasein* qui n'est pas maître de sa propre liberté (la finitude en tant que dépendance par rapport à un étant prédonné).

C'est en effet en 1929, dans *Kant et le problème de la métaphysique*, que Heidegger développera pleinement la problématique de la finitude. La finitude comprise au sens de l'assignation à une pré-donation de l'étant, qui correspond au concept kantien de finitude, n'est pas ce qu'il y a de plus radicalement fini en l'homme. Kant n'a-t-il pas en effet développé ce concept de finitude en le déterminant de manière encore extérieure par opposition avec un *intuitus originarius*, une intuition productive (GA 25, p. 410) ? La finitude au contraire «interne», celle qui porte le *Dasein* dans sa différence avec l'animal qui est lui aussi dépendant par rapport à du déjà-être, c'est le *besoin* de compréhension de l'être qui se manifeste comme *Dasein* (KM, trad. p. 291-292). C'est ce besoin transcendental qui assure fondamentalement la possibilité que le *Da-sein* soit et qui permet de comprendre que «*plus originelle que l'homme est la finitude du Dasein en lui*» (KM, trad. p. 285). La finitude n'est donc pas une propriété accidentelle de la raison humaine, ni le simple défaut d'intuition créatrice, mais l'assignation à la compréhension de l'être, ce qui implique qu'«il n'y a d'être et qu'il doit nécessairement n'y en avoir que là où la finitude s'est faite existence» (KM, trad. p. 284). C'est donc la finitude en elle-même qui peut rendre compte de ce qu'il y a de «créateur» en l'homme. Cette conjonction de l'assignation impuissante du *Dasein* à la prédonation de l'étant et de son assignation surpuissante à la compréhension de l'être, Heidegger la nomme *destin* (SZ, p. 385). Avec la liberté pour la mort, le *Dasein* a en effet atteint «le but pur et simple» à partir duquel le choix des

possibilités de fait devient possible ; et c'est ce choix qui le rend libre par rapport à la contingence des circonstances et qui le transporte dans «la simplicité de son destin». Car le *Dasein* délivré des illusions du On par sa comparution devant la mort est plus radicalement attaché à sa situation de fait que le *Dasein* «inauthentique» et irrésolu. Dire que le *Dasein* «authentique» *est* destin (*Schicksal*), ce n'est qu'un autre manière de dire qu'il est au sens propre historial : le mot de *Schicksal* comme celui de *Geschick* — le rassemblement des destinées singulières, le destin commun — dérivent comme *Geschichte* du verbe *geschehen*. Loin donc que ce vocabulaire soit emprunté à l'idéologie alors régnante, il est appelé par la manière dont l'idiome allemand pense l'histoire et l'historialité. Mais si *Schicksal* est le nom de l'historialité «authentique» qu'il faut comprendre comme «la transmission devançante de soi dans la résolution au là de l'instant», cela implique que l'histoire a son centre de gravité dans l'avenir et non pas dans le passé : «*la finitude de la temporalité est le fondement caché de l'historialité du Dasein*» (SZ, p. 386). Car si le mode sur lequel la transmission expresse advient est celui de la *répétition* d'une possibilité d'existence qui a été, il ne faut pas comprendre celle-ci comme une réactualisation du passé, mais comme une *réplique* qui, parce qu'elle est retour non pas du «dépassé» mais du *possible ayant été*, est tournée vers l'avenir et ouvre ainsi le *Dasein* à sa propre histoire. Parce que le *Dasein* destinial en tant qu'être-dans-le-monde est essentiellement être-avec les autres et que les possibilités qu'il répète lui viennent des autres, son destin propre reçoit sa direction de la communauté de destin qui l'unit à ceux avec lesquels il partage le même monde : c'est cette communauté de destin qui constitue l'advenir «authentique» plein du *Dasein*.

Car l'advenir de l'histoire ne consiste ni dans le déroulement des vécus des sujets ni dans le mouvement de transformation des objets ni dans l'enchaînement du sujet et de l'objet, mais il est l'advenir du monde dans son unité essentielle avec le *Dasein*, ce que Heidegger nomme le *monde-*

historial : en fait partie l'advenir de l'étant intérieur à ce monde dont la mobilité ne peut être comprise comme un mouvement simplement local. C'est parce que le *Dasein* pré-occupé est absorbé par le monde qu'il comprend de prime abord son histoire comme histoire du monde. La question de la «cohésion» d'un *Dasein* qui existe dans la dispersion des circonstances et des occasions ne se pose que dans l'horizon de la quotidienneté, c'est-à-dire de l'historialité «inauthentique». Seul un *Dasein* irrésolu doit pour sortir de la dispersion s'inventer *après coup* un principe d'unification. C'est donc uniquement pour le *Dasein* «inauthentique» que se pose la question de son unité. Par opposition à l'inconstance de la dispersion, la résolution, qui seule constitue le soi, «est par elle-même la *constance extensive* dans laquelle le *Dasein* en tant que destin tient «incluses» dans son existence la naissance et la mort avec leur entre-deux, de sorte que, dans une telle constance, il est présent, dans l'instant, pour le monde historial qui est à chaque fois celui de sa situation» (SZ, p. 390-391). La résolution, qui constitue la fidélité de l'existence à soi-même, ne se confond pas avec la durée de l'acte de décision, la constance qu'elle donne au soi n'est pas faite d'une addition d'instants, c'est au contraire de la temporalité déjà extensive de la répétition devançante que peuvent jaillir les instants. La temporalité «authentique» est ainsi une *dé-présentation*, c'est-à-dire une désactualisation de l'aujourd'hui, le présent «inauthentique» du On. Car si l'histoire «inauthentique» cherche le moderne pour se délivrer du poids du passé, l'histoire «authentique» par contre est celle du «retour» du possible. C'est ce qui explique que la science historique, dans la mesure où elle a son origine dans l'historialité du *Dasein*, a pour thème le possible et non pas le réel et qu'elle trouve son point de départ non pas dans le passé mais dans l'avenir. La science historique «authentique» présente donc l'exemple d'une science qui n'a pas pour but une présentation (question que la note de la page 363 de SZ laissait ouverte), mais qui se temporalise à partir de l'avenir : c'est là sans doute le sens de la *destruction* en tant qu'elle

constitue une «espèce spécifique de la connaissance historique» (*GA* 24, p. 32).

En 1936, à Rome, Heidegger dira à Karl Löwith que c'est son concept de l'historialité qui a été le fondement de son engagement dans le national-socialisme en 1933. C'est en effet en particulier à la lumière de ce chapitre de *Etre et temps* qu'il faudrait lire les discours politiques du Recteur Heidegger. Car en acceptant la direction de l'université de Fribourg, Heidegger poursuit un but qui n'est rien moins que pédagogique : celui d'une réforme du savoir qui, par la dé-construction d'une tradition sclérosée, réenracinerait celui-ci dans son essence philosophique, ce qui est diamétralement opposé à la politisation du savoir prônée par les nazis, mais aussi à l'idéal traditionnel d'une scientificité qui ne verrait pas dans la théorie «la mise en oeuvre la plus haute d'une praxis authentique» (*RR*, trad. p. 10). C'est un tel projet pédagogique qu'il a trouvé chez l'ami et le correspondant de Dilthey, Yorck von Wartenburg (qui fut d'ailleurs celui qui forgea le terme de *Geschichtlichkeit*) auquel il consacre le § 77 de *Etre et temps* dans lequel est cité parmi d'autres le passage suivant de la lettre que Yorck écrivit à Dilthey le 13 janvier 1883 :

Mais vous connaissez ma préférence pour le paradoxe, que je justifie en disant que la paradoxe est un indice de la vérité, que la *communis opinio* n'est assurément jamais dans la vérité, n'étant qu'un précipité élémentaire d'une demi-compréhension généralisante ; dans son rapport à la vérité, elle est semblable à la vapeur sulfureuse que l'éclair laisse derrière lui. La vérité n'est jamais élément. Ce serait une tâche pédagogique pour l'Etat que de dissoudre l'opinion publique élémentaire et de permettre autant que possible la formation d'une vue et d'un regard individualisés. Alors à la place d'une soi-disant conscience publique — cette radicale extériorisation — ce seraient à nouveau des connaissances singulières, c'est-à-dire des connaissances, qui s'imposeraient.

c / Intratemporalité

Le *Dasein* n'est pas seulement temporel : en tant que *Dasein* de fait il est aussi «dans le temps». L'intratemporalité du temps de la préoccupation procède elle aussi de la temporalité du *Dasein* et est donc cooriginaire avec l'historialité. Il faut par conséquent redonner *expressément* sa légitimité à l'interprétation que le *Dasein* de fait donne de l'histoire comme advenir dans le temps. Car l'analyse temporelle du *Dasein* demeurera incomplète tant qu'elle ne rendra pas compte du temps du monde (SZ, p. 405). Or le *Dasein* dans son être-avec les autres se tient dans une explication moyenne du temps articulée par rapport à l'importance particulière donnée à la présentation. Heidegger nomme *databilité* la structure relationnelle qui unit un «maintenant» à un «auparavant» et à un «ensuite». Par le moyen de la databilité, c'est la présentation propre à la préoccupation qui s'explicite elle-même comme être-auprès de l'étant intramondain, au sens où la temporalité ekstatische quotidienne comprend aussi son horizon, le monde de la préoccupation. C'est pourquoi la databilité de la préoccupation en «maintenant», «ensuite», «auparavant» est le *reflet* de la constitution ekstatische de la temporalité dans l'expression que celle-ci donne d'elle-même comme présence auprès de l'étant intramondain : ces structures sont issues de la temporalité, elles sont elles-mêmes «temps». Mais parce que le *Dasein* s'oublie lui-même dans la préoccupation, le temps discontinu qu'il se donne ainsi par l'articulation périodique du maintenant par rapport à l'ensuite demeure lui aussi dissimulé. C'est pourquoi le *Dasein* irrésolu, se perdant dans l'affairement multiple de la préoccupation, *y perd son temps*. L'existence «authentique» qui se temporalise comme inclusion du présent dans l'avenir ayant-été a au contraire, en tant qu'existence dans l'instant, constamment son temps pour ce que la situation exige d'elle.

Ce temps explicité et exprimé sur le fondement de l'être-dans-le-monde ekstatische du *Dasein* est le temps devenu

public. Ce devenir public du temps a pour fondement l'être-jeté du *Dasein* qui doit toujours *compter* avec le temps, bien que ce calcul ne se confonde pas nécessairement avec la quantification du temps. C'est «dans» ce temps public que se rencontre l'étant intramondain, nommé pour cette raison *intratemporel*. Parce que le *Dasein* est livré par son être-jeté à l'alternance du jour et de la nuit, il date le temps de sa préoccupation en fonction des places qu'occupe le soleil : ainsi naît la mesure la plus naturelle du temps, le jour. C'est donc l'être-jeté auprès de l'étant maniable qui est le fondement de l'horloge naturelle que se donne d'abord le *Dasein*, laquelle rend elle-même possible la production d'horloges artificielles qui devront se régler sur elle. Ce temps public de la préoccupation est toujours un temps approprié ou non-approprié à telle ou telle tâche : il manifeste donc la structure de la significativité qui constitue la mondanité du monde. Se diriger d'après le temps en lisant l'heure sur une horloge peut être explicité comme un *dire maintenant* qui consiste en l'articulation de la présentation insigne d'un étant simplement donné : c'est en effet la fonction de la mesure que de présenter un étant qui peut être présent en tout temps et pour tous. La mesure du temps rend donc le temps universellement accessible comme multiplicité simplement donnée de maintenant. Cette «*subsistance*» accordée au temps ne consiste cependant pas en une spatialisation de celui-ci. Car ce qui est essentiel dans la mesure du temps, ce n'est pas qu'elle s'effectue au moyen de la datation de rapports spatiaux et en référence avec le mouvement local d'une chose spatiale, mais bien plutôt que soit rendue par là possible la *présentation* spécifique de l'étant donné en chaque maintenant et pour chacun en sa présence (SZ, p. 418). Heidegger défend ainsi, contre la thèse bergsonienne d'une durée qualitative transformée en quantité et en espace, l'idée que l'intratemporalité est un phénomène authentiquement temporel et non pas spatial et qu'il faut donc redonner au concept courant de temps qui se fonde sur elle la légitimité qui lui revient (SZ, p. 18 et 333).

Car ce temps «à l'intérieur duquel» se rencontre l'étant intramondain, c'est le temps du monde qui a la même transcendance que le monde lui-même. Comme lui, il n'est ni simplement subjectif, ni simplement objectif. Il est, sans cependant se confondre avec le sens interne kantien, la condition de possibilité de l'étant intramondain comme celle de l'être du *Dasein* de fait.

Le temps de la préoccupation, le temps du monde, devient expressément accessible par l'usage des horloges. Le calcul du temps devient par l'usage des horloges le décompte du maintenant par rapport au maintenant qui n'est plus et à celui qui n'est pas encore. Le temps est alors ce qui est nombré dans le mouvement se rencontrant dans l'horizon de l'antérieur et de l'ultérieur, ce qui recouvre exactement la définition qu'Aristote donne du temps dans le livre IV de la *Physique* (11, 219 b 1 sq.). L'interprétation qu'Aristote donne du temps va donc dans le sens de la compréhension «naturelle» de l'être comme *Vorhandenheit* et ne s'interroge pas sur l'origine du temps ainsi manifeste : elle thématise le temps tel qu'il se donne dans la préoccupation. Ce qui est ainsi nombré comme temps, ce sont les maintenant : ce temps du monde «vu» à partir de l'usage des horloges, Heidegger le nomme le *temps du maintenant* (SZ, p. 421). Le temps se montre en effet dans la compréhension vulgaire du temps comme une pure succession, une suite de maintenant qui sont «vus» ontologiquement dans l'horizon de l'idée de présence subsistante : ils sont donnés avec l'étant, ils passent et surviennent et ceux qui sont passés constituent le passé, ceux qui sont à venir constituent le futur. C'est parce que la suite des maintenant est elle-même conçue comme «étant dans le temps» que chaque maintenant est *identifié* à tous les autres : c'est donc en tant que constamment changeant que le maintenant manifeste sa présence constante, ce qui est à l'origine de la définition que Platon donne du temps comme «image de l'éternité» (*Timée* 37 d). De là découle aussi la thèse d'un temps continu et infini qui suppose que le temps soit conçu

comme l'*«en-soi dépourvu d'ancre d'un flux subsistant de maintenant»* (SZ, p. 424). Cette infinitisation du temps repose sur ce que Heidegger nomme le «nivellement» du temps du monde : celui-ci consiste dans la *dissimulation* de ces caractères structuraux du temps de la préoccupation que sont la databilité, la significativité, la discontinuité. Mais cette dissimulation n'est nullement due au hasard : elle advient nécessairement dans la mesure où, dans la quotidienneté, le *Dasein* ne comprend le temps que dans l'horizon de la préoccupation sans parvenir à porter le regard sur le temps en tant que tel, c'est-à-dire en méconnaissant complètement sa provenance à partir de la temporalité ekstatische-horizontale du *Dasein*. Ce qui est ainsi éludé, c'est la finitude de la temporalité, bien que le fait de fuir la mort, c'est-à-dire la fin de l'être-au-monde, soit encore une manière de se rapporter à elle. De là naît l'idée d'une infinité d'un temps dans lequel «on» ne meurt jamais, si tant est que la mort est toujours mienne et qu'elle ne peut être comprise existentiellement que dans la résolution devançante. Il n'y a donc de concept *vulgaire* du temps que là où il y a aussi le *On* qui ne connaît que le temps public nivelé qui appartient à tous, c'est-à-dire qui n'est la temporalité de personne. Ce qui atteste pourtant que la dissimulation de la temporalité finie n'est pas totale, c'est le fait que le temps «vulgaire» est conçu comme un temps qui passe : ce n'est en effet que parce que le *Dasein* est essentiellement tourné vers l'avenir qu'il peut comprendre la suite des maintenant comme un *passage irréversible*. La représentation vulgaire du temps a donc sa légitimité naturelle puisque la conception d'une succession infinie de maintenant qui passent irréversiblement à sa source dans la temporalité du *Dasein* déchéant. Cette explicitation vulgaire du temps ne perd sa légitimité que lorsqu'elle prétend détenir la vérité sur le temps, c'est-à-dire lorsqu'elle méconnaît son caractère *dérivé*. Car s'il est possible de comprendre la conception vulgaire du temps à partir de la temporalité origininaire du *Dasein*, l'inverse par contre ne l'est pas : il est impossible

en effet de déduire ou d'expliquer à partir du maintenant le phénomène ekstatische horizontal de l'instant (SZ, p. 427).

Si cependant c'est de la temporalité du *Dasein* que relève le temps du monde, n'est-ce pas là le signe qu'il existe un rapport insigne entre le temps et l'âme ou l'esprit — rapport que la tradition philosophique d'Aristote à Hegel en passant par saint Augustin et Kant est loin d'avoir méconnu ? Heidegger, en analysant la conception hégélienne de la relation entre temps et esprit, veut montrer que sa manière de comprendre le rapport du *Dasein* au temps du monde est *opposée* à celle de Hegel (SZ, p. 405) dont le concept de temps représente «l'élaboration conceptuelle la plus radicale de la compréhension vulgaire du temps» (SZ, p. 428). Alors que Hegel en effet doit supposer une parenté entre l'esprit et le temps, conçus chacun comme subsistant indépendamment l'un de l'autre, pour expliquer la possibilité de la réalisation historique de l'esprit comme une «chute» de celui-ci «dans» le temps, Heidegger part au contraire de la «concrétisation» de l'existence, c'est-à-dire du rapport que le *Dasein* entretient nativement avec le monde, pour dévoiler comme temporalité ce qui le rend possible. C'est pourquoi pour lui, l'*«esprit»* ne tombe pas «dans» le temps, car il *existe* au contraire comme *temporalisation* de la temporalité et c'est en tant que tel qu'il est à l'origine du temps du monde et de l'intratemporalité qui en dérive. Il n'y a donc pas chute de l'esprit *dans* le temps, mais *déchéance* de l'existence de fait *à partir* de la temporalité originale. Or cette différence existentielle du dérivé et de l'originale, du propre et de l'impropre, n'est pas une différence «substantielle» comme celle de l'esprit et du temps chez Hegel, mais c'est une différence inhérente à la temporalité elle-même, une différence modale, celle de *deux modes de temporalisation*. L'analyse existentielle préliminaire et sa répétition comme analyse existentielle temporelle ont permis de rendre compte de la différence modale de l'existence inauthentique et de l'existence authentique en ramenant celles-ci à leur fondement commun, la temporalité.

L'inachèvement de « Etre et temps » et la pensée de l'« Ereignis »

L'abîme est l'*unité originelle* de l'espace et du temps, cette unité unifiante qui ne les laisse se séparer l'un de l'autre que dans leur divorce .

Beiträge zur Philosophie, p. 379.

La dernière phrase de *Etre et temps* est une question : « Y a-t-il un chemin qui conduise du *temps* originel au sens de l'*être* ? Le *temps* lui-même se manifeste-t-il comme l'horizon de l'*être* ?» (SZ, p. 437). L'analyse existentialie temporelle n'est en effet que le *chemin* qu'il faut parcourir pour atteindre le *but* que se propose toute recherche philosophique en tant que telle, à savoir non pas seulement l'analyse du mode d'*être* d'*un étant*, même «exemplaire», mais l'élaboration de la question de *l'être en tant que tel*. Ce chemin de l'analytique existentialie est-il cependant le *seul* chemin possible, est-il même le *bon* chemin, voilà, déclare Heidegger, ce qui ne peut être décidé qu'après l'avoir parcouru (SZ, p. 437). Or ce parcours s'interrompt avant de franchir sa dernière étape. Si, comme l'a montré l'analyse existentialie temporelle, la constitution ontologique du *Dasein* tout entier se fonde sur la temporalité, c'est donc aussi un mode originaire de temporalisation de la temporalité du *Dasein* qui doit rendre possible le projet ekstatique de l'*être en tant que tel*. La troisième section de la première partie : *Temps et être*, qui aurait eu pour thème «l'explication du temps comme horizon transcendental de la question de l'*être*» devait montrer comment ce que l'on pourrait nommer l'*«historialité de l'être* lui-même se «fonde» sur la temporalité du *Dasein*. Cela ne veut pourtant nullement dire que l'*être* soit un «produit» de l'*homme*, car c'est uniquement en tant qu'*être-jeté* que le *Dasein* peut projeter l'*être* comme tel, lequel «projet de l'*être*» n'est pas le fait de la *spontanéité* d'un sujet transcendental mais au contraire de la *facticité* du *Dasein*, qui n'est précisément pas un sujet parce qu'il

n'est pas à l'origine de sa propre transcendence, mais parce qu'il se trouve au contraire toujours déjà jeté en elle. C'est donc en tant qu'«être-en-faute que le *Dasein* historial pourrait comprendre son propre être comme le «fondement jeté» de «l'histoire de l'être». Heidegger interrompt pourtant la publication de *Etre et temps* à la fin de la deuxième section sans parcourir cette ultime étape, sans donc toucher au but : *Etre et temps* est un livre *inachevé*. Mais comment faut-il comprendre cet inachèvement ? Comme le signe que le chemin parcouru ne pouvait mener au but poursuivi et qu'il devait donc être abandonné au profit d'un autre ? N'est-ce pas plutôt au contraire le parcours même de ce chemin qui va conduire Heidegger à comprendre *autrement* son cheminement une fois le but atteint ?

C'est Heidegger lui-même qui, en 1946, dans la *Lettre sur l'humanisme* (*HB*, trad. p. 69 et p. 113), parlera d'«échec» (*Versagen* et *Scheitern*) à propos de la non-publication de la troisième section. Mais cet échec n'est pas tout négatif, car il ne s'agit nullement pour Heidegger d'abandonner la tentative de penser le rapport de l'être et du temps comme si celle-ci avait abouti à une impasse, mais bien plutôt de penser autrement ce rapport qu'en le fondant sur le projet. Car, en se brisant du *Dasein* sur la dureté de ce qui est pour elle en question, la pensée, bien loin de s'en éloigner, se rapproche (*HB*, trad. p. 113) de ce qu'elle s'est donnée pour tâche de penser, à savoir l'historialité de l'être. Si Heidegger a, en 1927, renoncé à publier sa première version de la troisième section, et si l'on sait que, la jugeant insuffisante, il l'a brûlée peu de temps après l'avoir écrite, cela n'implique nullement qu'il ait abandonné dès cette époque le projet de penser la Temporalité de l'être à la lumière de l'analytique existentialie. On peut au contraire considérer que tout son travail jusqu'en 1930, à travers ses cours et ses publications, a été consacré à l'élaboration de cette problématique et à l'achèvement de *Etre et temps*. Non seulement en effet son cours du semestre d'été 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, se présente comme «une nouvelle élaboration de la troisième section de la première partie de *Etre et temps*» (*GA* 24, p. 1), ce que confirme une apostille portée en marge de *Etre et temps* dans l'exemplaire personnel de Heidegger,

laquelle renvoie, à propos de «l'explication du temps comme horizon transcendental de la question de l'être», à ce même cours (*GA* 2, p. 41) ; mais en outre le programme de la deuxième partie de *Etre et temps*, concernant les « Traits fondamentaux d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie selon le fil conducteur de la problématique de la Temporalité », se trouve en grande partie réalisé dans les cours des années 1925-1930 : la doctrine kantienne du schématisme est analysée principalement dans le cours de 1925-26 intitulé *Logik* (*GA* 21), dans le cours de 1927-28 sur l'*Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure* (*GA* 25), et dans le livre de 1929, *Kant et le problème de la métaphysique* ; la destruction phénoménologique de l'ontologie de Descartes et de sa reprise de l'ontologie médiévale est le sujet des §§ 10 à 12 des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (*GA* 24, p. 108 à 153) et d'un cours de 1923-24 sur *Le début de la philosophie moderne* (*GA* 17, à paraître) ; quant à la destruction de l'ontologie antique à partir du Traité du temps d'Aristote, on en trouve des éléments dans des cours de 1924-25 sur le *Sophiste* de Platon (*GA* 19, à paraître) et de 1926 sur les *Concepts fondamentaux de la philosophie antique* (*GA* 22, à paraître), dans *Logik* (*GA* 21) et dans le cours de 1930 intitulé *De l'essence de la liberté humaine* (*GA* 31). Heidegger n'a donc pas abandonné la problématique de la Temporalité de l'être, il a simplement renoncé à sa mise en forme systématique, et s'il l'a fait, c'est certainement parce que cette problématique a commencé au début des années trente à lui apparaître dans une nouvelle perspective qui n'est plus celle, *transcendantale-horizontale*, d'un sens de l'être qui se temporaliseraient dans la temporalité ekstatische du *Dasein*, mais celle, *alethiologique-eksistiale*, d'une vérité de l'être dans laquelle le *Dasein* se tient et à laquelle il a à correspondre. Ce *tournant* ou *retournement* (*Kehre* ou *Umkehr* : cf *HB*, trad. p. 69) par lequel l'être n'est plus temporal parce qu'il constitue l'unité horizontale de la temporalité ekstatische du *Dasein*, mais au contraire parce que, en tant qu'historial *en lui-même* et non pas seulement par l'intermédiaire du *Dasein*, c'est l'être lui-même qui «destine l'homme à l'eksistence du *Da-sein* comme à son essence» (*HB*, trad. p. 95-97) — ce renversement d'une historia-

lité du *Dasein* en un destin et une histoire de l'être (au sens d'un génitif «subjectif») s'annonce déjà en effet dans une conférence que Heidegger prononça pour la première fois à Brême en 1930 sous le titre *De l'essence de la vérité*, mais qui ne fut publiée qu'en 1943.

Dans ce texte, la vérité, qui était dans *Etre et temps* une détermination du *Dasein* lui-même, l'être de l'homme étant pour lui-même sa propre lumière et le *Dasein* lui-même l'éclaircie (SZ, p. 133), devient une détermination de l'être lui-même désormais pensé comme le domaine de l'*ouvert* (*das Offene*), comme *alétheia*, du nom grec de la vérité que Heidegger traduit maintenant littéralement par *Unverborgenheit*, non-occultation (QI, p. 176). L'existence, qui était dans *Etre et temps* l'être du *Dasein* en tant que celui-ci se rapporte à lui-même (SZ, p. 12), s'écrit maintenant *ek-sistence* et signifie le rapport du *Dasein* non plus à soi-même mais à l'*ouvert*, «l'ex-position à la désoccultation de l'étant comme *tel*» (QI, p. 177). C'est sur la base d'une telle conception de l'*ek-sistence* de l'homme que lui est maintenant reconnu l'appartenance à une histoire, qui n'est histoire de l'humanité que parce qu'elle est primordialement *histoire de l'être* : «L'homme ek-siste, signifie maintenant : l'histoire des possibilités essentielles d'une humanité historiale est sauvegardée pour celle-ci dans la désoccultation de l'étant dans son ensemble. C'est de la manière dont l'essence originale de la vérité déploie son être que naissent les rares et simples décisions de l'histoire» (QI, p. 179). Si Heidegger parle de «tournant» dans l'interprétation qu'il donne lui-même de son propre chemin de pensée, c'est parce qu'il considère que dans ce passage d'une histoire du *Dasein* à une histoire de l'être, il parvient au but qu'il se proposait dès le début : «Ce tournant n'est pas une modification du point de vue de *Etre et temps*, c'est au contraire en lui seulement que la pensée tentée dans *Etre et temps* parvient à la localité de la dimension à partir de laquelle *Etre et temps* est expérimenté et expérimenté à partir de l'expérience fondamentale de l'oubli de l'être» (HB, trad. p. 68). Faut-il ratifier l'auto-interprétation de Heidegger et considérer que ce tournant n'est pas tant la parade d'un penseur acculé à une impasse ou une péripétie propre à la pensée questionnante qu'un tournant qui se produit au

sein de la question elle-même, comme il tente de l'expliquer au Père Richardson (*QIV*, p. 185) ? On ne peut en juger en connaissance de cause que si l'on accepte d'accompagner Heidegger jusqu'au moment où le «virage» de la pensée répond peut-être au tournant de ce qui est en question, c'est-à-dire si, à partir des cours postérieurs à *Etre et temps* aujourd'hui publiés dans le cadre de l'édition complète, on suit jusqu'au bout le développement de la problématique envisagée à cette époque.

Le développement de l'ontologie temporelle comme science transcendante de 1927 à 1929

La temporalité est la condition de possibilité de la constitution ontologique du Dasein et elle doit donc être aussi celle de la compréhension de l'être qui fait partie de cette constitution. S'il est possible de montrer que le temps est l'horizon de la compréhension de l'être en tant que tel, l'ontologie serait alors établie en tant que science, c'est-à-dire que la *thématisation* de l'être trouverait son fil directeur à partir duquel deviendrait possible une «généalogie des diverses modalités possibles de l'être qui ne les construirait pas par déduction» (*SZ*, p. 11). Heidegger proposait dans l'*Introduction* de *Etre et temps* de nommer la détermination originale du sens de l'être et de ses modes sa détermination *temporale* (*SZ*, p. 19). Il précise le sens de cette terminologie dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* : tandis que les termes allemands désignant la temporalité sont utilisés dans le cadre de l'analytique existentielle, les termes empruntés au latin sont le signe que l'on se situe maintenant au niveau de l'interprétation de l'être à partir du temps (*GA* 24, p. 433). Or l'élaboration scientifique de cette interprétation exige l'*objectivation* de l'être en tant que tel, c'est-à-dire le dégagement de la dimension qui rendait déjà possible sa compréhension pré-scientifique : il s'agit donc, pour porter l'être au concept, de questionner *au-delà* de l'être lui-même vers ce

qui rend possible non plus simplement la compréhension de l'être mais celle de l'être lui-même. L'élaboration de la Temporalité de l'être consiste donc en la tentative de concevoir ce que Platon désigne dans l'Allégorie du soleil de la *République* comme l'*epekeina tēs ousias*, comme cet au-delà de l'être «qui fait fonction de lumière, d'éclairement pour tout dévoilement de l'étant, comme ici d'éclairement pour la compréhension de l'être lui-même» (*GA* 24, p. 402). Mais parce qu'il n'y a d'être que dans la compréhension du *Dasein*, le dégagement de la Temporalité de l'être ne peut pas consister en l'élaboration d'un concept de temps englobant, l'unité du sens de l'être n'étant pas pour Hiedegger d'ordre générique (*SZ*, p. 3), mais au contraire dans l'explication de la Temporalité de l'être à partir de la temporalité du *Dasein*. C'est donc celle-ci qui rend possible l'ontologie comme science et c'est en tant que telle qu'elle est nommée Temporalité : «Le terme *Temporalität* (...) signifie la *Zeitlichkeit* dans la mesure où celle-ci est elle-même thématisée en tant que condition de possibilité de la compréhension de l'être et de l'ontologie en tant que telle» (*GA* 24, p. 324). Ainsi s'explique que nous ayons traduit par le même mot français de temporalité les deux termes distincts allemand et latin en en les distinguant que par une majuscule. Nous n'avons pas en effet affaire à deux phénomènes distincts, mais à un seul et même phénomène vu selon deux points de vue différents.

Il s'agit donc de montrer comment la temporalité rend possible la compréhension de l'être : si celle-ci est elle-même rendue possible par la constitution fondamentale du *Dasein* comme être-dans-le-monde, nous sommes alors renvoyés au problème temporel de la transcendence du monde dont traitait déjà laconiquement le § 69 c de *Etre et temps*. Par rapport à la question du sens de l'être, ce petit paragraphe représente le point culminant du livre : il pose en effet l'unité de l'être du *Dasein* et du monde, en montrant que celui-ci se fonde également dans la temporalité.

Dans une longue note de *De l'essence du fondement*, texte dédié à Husserl pour son soixante-dixième anniversaire et qui a pour thème central la *transcendance*, Heidegger précise néanmoins avec force que «donner une interprétation ontologique de l'être dans et à partir de la transcendance du *Dasein* ne revient en rien à opérer une déduction ontique de l'étant qui n'est pas de l'ordre du *Dasein* à partir de cet étant qu'est le *Dasein*», précisément parce que si le *Dasein* vient ainsi au «centre» de la problématique ontologique, c'est en tant qu'«ekstatische, c'est-à-dire "excentrique"» (*QI*, p. 140). Le concept heideggérien de transcendance est en effet dirigé contre la représentation de l'intérieurité du sujet comme «boîte» ou comme «contenant» (*SZ*, p. 60) à partir de laquelle se pose le faux problème du rapport de l'immanence de la conscience avec ce qui est transcendant à elle (*GA 24*, p. 306). Heidegger, parce qu'il veut montrer que le *Dasein* en tant qu'être-dans-le-monde ne se confond nullement avec le sujet au sens moderne, rejette l'opposition traditionnelle de l'immanence et la transcendance qui commande encore, malgré la pluralité de sens que Husserl reconnaît à ces concepts, la problématique de l'intentionnalité de la conscience. Pour Heidegger, ce n'est pas la chose qui est transcendant, mais c'est au contraire ce que la tradition a pensé comme sujet immanent qui est le transcendant au sens authentique, car l'*epekeina* fait partie de la structure ontologique la plus propre du *Dasein*. Celui-ci n'est pas d'abord un sujet qui se transcenderait ensuite vers les objets, mais c'est au contraire l'ipséité elle-même qui n'est possible que sur le fondement de la transcendance. Ce qu'il transcende, c'est l'étant dans sa totalité *vers* le monde qui est transcendant parce qu'il appartient à la structure de l'être-dans-le-monde et non pas parce qu'il serait constitué par la somme des objets «transcendants» au sens traditionnel (*GA 24*, p. 425). C'est à partir de la transcendance ainsi définie qu'il est possible de comprendre l'intentionnalité, non seulement à partir de l'*intentio* du «sujet» et de l'*intentum* constitué par

l'«objet», mais aussi à partir de «la compréhension du mode d'être de ce qui est visé dans l'*intentum*» qui constitue sa condition ontologique de possibilité. Car le comportement intentionnel ne permet que la découverte de l'étant, laquelle présuppose l'ouverture préalable de l'être de celui-ci (*GA* 24, p. 100-101). Si tout rapport avec l'étant suppose la compréhension de son être, cela implique que l'intentionnalité, loin de rendre possible la transcendance, n'est possible que sur le fondement de celle-ci (*QI*, p. 101).

La problématique de la transcendance permet donc de rendre visible cet au-delà de l'être qui constitue l'horizon de sa compréhensibilité sans quitter la «sphère» du *Dasein*, puisque celui-ci est justement défini comme *epekeina*. Car le fondement de la transcendance du *Dasein*, c'est le caractère ekstatique du temps : c'est lui en effet qui rend possible le dépassement vers le monde dans la mesure où les ekstases de la temporalité comportent en elles-mêmes l'horizon qui est propre à chacune d'elles. L'unité structurale de la transcendance et du monde doit par conséquent être comprise comme celle des ekstases de la temporalité avec leurs schèmes horizontaux. Si c'est la transcendance qui rend possible la compréhension de l'être et si ce qui fonde la transcendance, c'est l'unité originaire ekstatique-horizontale de la temporalité, cela implique que cette dernière est la condition de la compréhension de l'être (*GA* 24, p. 429). L'être est en effet compris à partir des schèmes horizontaux de la temporalité : c'est leur unité (le monde) qui représente cet au-delà de l'être qui constitue l'horizon à partir duquel il est toujours déjà compris pré-ontologiquement. Il apparaît clairement alors que c'est en considérant la temporalité complète, c'est-à-dire l'unité inséparable des ekstases et des horizons, que Heidegger a formé le concept de *Temporalität* : «C'est la *Zeitlichkeit*, ainsi prise primordialement par rapport aux schèmes horizontaux de la *Zeitlichkeit* en tant que conditions de possibilité de la compréhension de l'être, qui constitue la teneur du concept

général de *Temporalität*. *La Temporalität est la Zeitlichkeit eu égard à l'unité des schèmes horizontaux qui lui appartiennent en propre*» (GA 24, p. 436). Heidegger utilise par conséquent le concept de *Temporalität* en un sens étroit et en un sens large : il désigne tantôt au sens large la *Zeitlichkeit* en tant que condition de possibilité de la compréhension de l'être (GA 24, p. 389), tantôt au sens étroit uniquement le schème horizontal de la *Zeitlichkeit* (GA 24, p. 444). Dans les deux cas cependant, c'est le concept de «schème horizontal» qu'il importe de définir pour comprendre ce que Heidegger entend lorsqu'il définit l'ontologie comme science temporelle.

C'est sur le concept d'horizon que Heidegger se montre le plus explicite. Dans son cours de 1928 qui porte en partie sur la théorie leibnizienne du jugement, Heidegger précise que le terme d'horizon, qui vient du grec *horizein*, n'est pas primordialement en relation avec le voir et l'intuitionner, mais qu'il signifie simplement ce qui délimite et encloit (GA 26, p. 269). Il veut ainsi prendre ses distances par rapport au concept moderne d'horizon qui, de Leibniz à Husserl inclus, définit à la fois le domaine infini du connaissable et les limites de la connaissance claire possible. Pour Heidegger en effet il ne s'agit plus de mettre en rapport l'«horizontalité» avec la connaissance, mais avec ce qui est l'origine de celle-ci, le souci. L'horizon ne constitue pas pour lui le champ de la vision théorique, mais le domaine du projet. En tant que moment structurel de la temporalité, l'horizon doit être compris comme ce qui constitue la *clôture* de l'ouverture ekstatique. L'ekstase elle-même doit certes bien être vue comme un mouvement de dépassement, c'est-à-dire comme l'illimitation de la transcendence et comme l'ouverture à l'indéterminé. Pourtant en même temps elle n'est pas une ouverture *en elle-même* indéterminée, mais elle déploie la dimension de l'avenir, c'est-à-dire de la possibilité en général. C'est donc la structure horizontale de la temporalité qui rend possible l'ouverture du *Dasein* à l'être et à l'étant. En tant

que condition de l'ouverture à l'*autre*, l'horizon ne peut pas lui-même devenir thématique : il ne saurait donc constituer un corrélat de l'*ekstase* dont il est pourtant inseparable. Si Heidegger, dans le cours de 1928, nomme *ekstēma* l'horizon qui se montre dans et avec l'*ekstasis*, c'est pourtant en un sens fondamentalement différent de l'unité «immanente» à la conscience de la *noēsis* et du *noēma* chez Husserl, car l'horizon, contrairement au noème qui est immanent (au sens intentionnel il est vrai et non au sens réel), n'a pas son lieu d'établissement dans la sphère du sujet. Il n'est d'ailleurs localisable ni spatialement ni intratemporellement, car il n'«est» pas du tout, mais il se temporalise (*GA* 26, p. 269). C'est ce qui explique que l'horizon échappe non seulement au mode de pensée moderne pour lequel tout être est constitué dans la conscience, mais aussi au mode de pensée existential-ontologique qui ne pourrait expliciter l'horizon qu'en montrant ce qui le rend possible, ce qui aurait pour effet de détruire la structure d'horizon comme telle. Parce que l'horizon représente la condition de possibilité pour l'*ekstase* d'un mouvement général de dépassement, il n'est pas possible de se demander ce qui rend possible à son tour le schème horizontal, car avec l'horizon la temporalité trouve sa *fin*, qui n'est rien d'autre que le commencement et le point de départ de la possibilité de tout projet (*GA* 24, p. 437). Si les horizons ne sont pas compréhensibles à partir d'autre chose qu'eux, cela implique qu'il n'est pas possible d'objectiver et d'analyser intégralement les conditions de possibilité de la temporalité en les détachant pour ainsi dire de ce qu'elles rendent possibles, c'est-à-dire l'existence de fait concrète du *Dasein* (*GA* 24, p. 465). C'est là le sens de la thèse du § 65 de *Etre et temps* : «le temps originaire est fini» (*SZ*, p. 424). Cette finitude ne doit pas être comprise, de manière extérieure, par opposition à l'infinie de la série des maintenant se succédant sur la ligne du temps, mais comme cette finitude structurale du temps originaire qui seule rend possible la représentation d'un temps du mainte-

nant infini. Cela implique que soit comprise de manière positive et non pas négative la *clôture* de l'horizon : l'horizon, en tant qu'il constitue la *fin* du mouvement ekstatique, est en même temps le *commencement* de l'ouverture de l'étant. L'horizon, pas plus que la mort, ne constitue donc une limite externe pour le *Dasein*. Dans *Etre et temps*, la mort «*en tant que fin du Dasein*» est en effet définie comme «*la possibilité la plus propre, non relative, certaine et comme telle indéterminée, indépassable du Dasein*» (SZ, p. 258). Tous ces déterminations peuvent également s'appliquer à la structure horizontale de la temporalité, en particulier le caractère indépassable qui indique que l'horizon constitue la limite de principe inhérente à tout projet en même temps qu'il en ouvre la possibilité.

L'horizontalité de la temporalité exprime donc la positivité de la finitude, au sens où le positif s'éclaire essentiellement à partir du négatif (GA 24, p. 439). C'est en effet la dépendance du *Dasein* par rapport à un étant prédonné qui exige la production d'un horizon à l'intérieur duquel l'étant déjà présent pourra apparaître. C'est le fait que l'*intuitus* humain soit *ontiquement* non créateur qui exige sa créativité *ontologique* dans ce que Kant nomme l'*exhibito originaria* de la synthèse productrice de l'imagination (GA 25, p. 417). C'est ici que doit être éclaircie la notion de «schème» qui renvoie à l'interprétation que Heidegger a donné du schématisme kantien comme «advenir de la transcendence» (KM, tradp. 159). Le concept de schème chez Kant ne désigne pas une image empirique, mais la représentation de la règle au moyen de laquelle on peut se représenter quelque chose. L'imagination pure, en formant le schème, procure par avance une «vue» sur ce qui pourra se présenter. Le schème transcendental est par conséquent pour Heidegger la pré-figuration de ce qui pourra se présenter en tant qu'étant. Ce que Kant a donc découvert dans sa théorie du schématisme, c'est «la productivité originaire du sujet» que Heidegger comprend comme celle, interne, de la temporalité (GA 26, p. 272).

Car ce qui caractérise la temporalité, c'est le fait qu'elle soit *projet de soi* (*Selbstentwurf*) (GA 24, p. 439). C'est en effet en cherchant à faire de Kant «un avocat en faveur de sa propre question de l'être» que Heidegger est amené à «surinterpréter» (ce sont là ses propres termes dans l'avant-propos à la quatrième édition du *Kantbuch* : cf *KM*, p. XIV) la théorie kantienne de l'auto-affection dans le sens d'une affection pure du temps par lui-même (*KM*, § 34). Pour Heidegger, l'affection du sens interne ne peut avoir que le sens d'une auto-adresse (*Sich-selbst-angehen*) par laquelle se forme la structure de la subjectivité. Et c'est uniquement sur la base de cette ipséité que l'être fini peut être soumis à la réceptivité, au sens où l'affection pure consiste à lui susciter un vis-à-vis. On voit clairement ici que l'auto-affection permet de penser la co-appartenance des moments structurels de la transcendence, l'ekstase et l'horizon, sans cependant l'inscrire au compte d'un acte du sujet, mais uniquement à celui de la temporalisation de la temporalité. Les ekstases préfigurent donc pour elles-mêmes la vue à partir de laquelle elles pourront se manifester comme modes spécifiques d'ouverture. Elles sont donc le fondement de ce qui les rend compréhensibles, à savoir les schèmes horizontaux. C'est la raison pour laquelle, dans *De l'essence du fondement*, Heidegger déterminera la liberté comme «le fondement du fondement». Mais parce que la liberté est finie, qu'elle n'est pas à elle-même sa propre origine, elle est précisément, en tant que fondement (*Grund*), l'abîme (*Abgrund*) du *Dasein* (*QI*, p. 156-157).

Dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, le seul exemple d'interprétation temporelle que donne Heidegger est celui de l'être au sens de la pure subsistance (*Vorhandenheit*), car il se propose de rendre compte du contenu positif de la thèse kantienne sur l'être, selon laquelle l'être n'est pas un prédicat réel, qu'il exprime ainsi : l'être-subsistant est position absolue ou perception (GA 24, p. 445). La perception, étant un comportement intentionnel, est un mode insigne de présentation. L'eksta-

se du présent est donc l'assise fondamentale de la transcendance spécifiquement intentionnelle de la perception de l'étant subsistant. A l'ekstase comme telle appartient un schème horizontal, lequel est dans le cas du présent le *praesens*, le recours au latin indiquant qu'il s'agit ici d'un phénomène non pas ekstatische, mais horizontal. La présentation en tant que mouvement ekstatische projette ce qu'elle présente en direction de la *praesentia* (GA 24, p. 435). La signification temporelle de l'être en tant que subsistance est donc la *présence* (*Anwesenheit, Praesenz*). Il apparaît par là que Kant comprend implicitement l'être de la même manière que la philosophie antique : la tradition tout entière comprend l'être à partir du présent, en prenant pour guide la compréhension quotidienne que le *Dasein* a de l'étant (GA 24, p. 448). La proposition kantienne, selon laquelle l'être (subsistant) est position ne reçoit son sens complet qu'à partir de son interprétation temporelle : l'*«existence»*, en tant que prédicat logique et non pas réel, ne peut pas être tirée de l'étant lui-même, mais doit au contraire être déjà ouverte dans l'auto-projection du présent comme le schème horizontal de la *praesentia* pour que l'étant puisse se rencontrer comme *«existant»* (GA 24, p. 451).

L'analyse temporelle de l'être au sens de subsistance a permis de comprendre que c'est le schéma horizontal de la *praesentia* qui prescrit à la fois au comportement intentionnel du *Dasein* et au découvertement de l'étant leur modalité spécifique. On comprend alors pourquoi les ekstases ne constituent pas à elles seules le fondement de l'être-dans-le-monde : sans les schémas horizontaux à partir desquels le *Dasein* revient intentionnellement sur l'étant, l'intentionnalité elle-même demeurerait incompréhensible. Il n'y donc aucun comportement par rapport à l'étant qui ne comprenne l'être, ni aucune compréhension de l'être qui ne s'enracine dans un comportement par rapport à l'étant (GA 24, p. 466). L'être est en effet l'ouverture horizontale produite par l'auto-projection de l'ekstase à partir de laquelle le compor-

tement intentionnel rendu possible par l'ekstase se comprend lui-même, de sorte qu'un découverrement déterminé de l'étant puisse avoir lieu. Ce qui définit donc l'existence du *Dasein* en tant que celle-ci est fondée sur la temporalité, c'est «l'unité immédiate de la compréhension de l'être et du comportement par rapport à l'étant» (*GA* 24, p. 454). C'est en effet la structure de la temporalité qui rend possible cet étant qu'est le *Dasein* — un étant qui est toujours déjà «dehors» auprès de l'étant qu'il n'est pas et qui en même temps se rapporte à lui-même. La distinction de l'être et de l'étant, parce qu'elle fait partie de l'existence du *Dasein*, est donc déjà là de manière latente même si elle n'est pas expressément connue. Car si «exister veut en quelque sorte dire : être en train d'accomplir cette distinction», cela implique qu'elle «se temporalise dans la temporalisation de la temporalité» (*GA* 24, p. 454), c'est-à-dire qu'elle n'est pas une distinction subsistante mais ce pouvoir-différencier (*QI*, p. 101) qui advient sur le fondement de la temporalité et en même temps qu'elle. Or ce pouvoir-différencier doit être compris comme un pouvoir-schématiser : il devient clair dès lors qu'il concerne ce que Heidegger nomme dans *Etre et temps* «le schéma de la structure de l'en tant que» par lequel s'explique antéprédictivement la compréhension de l'étant et qui trouve son expression prédicative dans le «est» de la copule (*SZ*, p. 360). L'analyse existentielle de la schématisation pourrait donc rendre compte du fait que le discours dans lequel elle s'articule ne puisse pas renvoyer à l'ouverture d'une ekstase particulière mais au contraire à l'unité horizontale des schémas, c'est-à-dire au monde lui-même. C'est dans un cours du semestre d'hiver 1929-30 consacré, sous le titre *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, en particulier à la question du monde que Heidegger, en développant la thèse selon laquelle l'homme, dans sa différence avec l'animal «pauvre en monde» est «configurateur du monde» (*weltbildend*), est amené à mettre en relation cette capacité de schématisation ou de préfiguration que Kant attribuait à l'imagination, à

l'*Einbildungskraft*, avec le phénomène du langage (GA 29-30, p. 483 sq.). C'est donc parce que la distinction de l'être et de l'étant est toujours déjà en quelque sorte dévoilée dans tout comportement humain qu'elle peut être expressément connue et conceptuellement appréhendée. Lorsqu'elle est explicitement comprise Heidegger nomme cette distinction *différence ontologique* (GA 24, p. 454). C'est par conséquent sur un comportement fondamental du *Dasein* que se fonde l'ontologie car la possibilité de celle-ci, c'est-à-dire de la philosophie comme science, dépend de la possibilité d'accomplir de manière suffisamment claire la distinction de l'être et de l'étant (GA 24, p. 322).

Parce que la transcendance est ce qui rend possible l'objectivation de l'être, la science de l'être est une *science transcendante* en un sens plus originale que le sens kantien de ce terme. Parce qu'il a été montré que l'horizon de la compréhensibilité de l'être, c'est-à-dire son horizon transcendental est le temps, la science de l'être est une *science temporelle*, dont toutes les propositions ont le caractère de la *veritas temporalis* (GA 24, p. 460). Ce qui implique le renoncement à l'idée traditionnelle de l'absoluité et de l'éternité de la vérité. Car l'idéal d'objectivité apparaît comme lié à un sens de l'être, celui de l'être comme subsistance, qui non seulement n'est plus le seul sens de l'être possible, mais qui présuppose en outre la transcendance du *Dasein*. L'ontologie de la *Vorhandenheit*, c'est-à-dire l'ontologie traditionnelle dans sa totalité, ne constitue plus qu'une *région* de l'ontologie temporelle qui s'étend plus loin qu'au seul domaine du savoir objectif (GA 25, p. 200). On comprend alors mieux le sens du débat qui a opposé Cassirer et Heidegger à Davos en 1929. Cassirer, qui veut maintenir l'idéal kantien d'objectivité, soupçonne Heidegger de relativisme (KM, p. 249-250). Heidegger répond en montrant que l'idée même de vérité éternelle présuppose la transcendance du *Dasein*, c'est-à-dire la possibilité interne de cet être fini de constituer l'horizon de la permanence et de la présence. Cela implique qu'il n'y a pas de

philosophie qui soit libre de tout point de vue, car si la philosophie n'a pas pour tâche de fournir une conception du monde, c'est pourtant une conception du monde qui est le présupposé de l'acte même de philosopher (*KM*, p. 256). Par là est affirmée l'historialité de la vérité, ce qui ne conduit pourtant nullement à un relativisme et à un historicisme, mais permet au contraire la destruction de la tradition ontologique, c'est-à-dire la mise en évidence de l'origine existentielle dissimulée de concepts ontologiques de portée universelle. L'ontologie temporelle n'est donc pas une «théorie» au sens traditionnel, même si Heidegger la caractérise comme une «science» de l'être, car l'objectivation de l'être qu'elle requiert n'a pas le sens d'une *présentation*, comme c'est le cas dans les sciences ontiques, mais d'une explicitation de la transcendance (*KM*, trad. p. 298) qui ne permet pas à l'ontologie d'être complètement détachée de sa racine existentielle concrète. L'ontologie temporelle, parce qu'elle ne se constitue qu'en liaison avec son fondement ontique (*SZ*, p. 436), échappe au double danger qui a constamment menacé l'ontologie jusqu'ici : la dissolution de tout l'ontique dans l'ontologique, comme dans l'hégélianisme, ou l'évacuation pure et simple de l'ontologique au moyen d'explications ontiques, comme dans le positivisme (*GA* 24, p. 466). Elle se veut en effet «ontologie phénoménologique universelle, issue de l'herméneutique du *Dasein* qui, en tant qu'analytique de l'*existence*, a fixé la fin du fil conducteur de tout questionnement philosophique au point d'où il *jaillit* et vers lequel il *rejaillit*» (*SZ*, p. 38 et p. 436)

Le tournant de l'«Ereignis» et la conférence de 1962

Parce que philosopher ne consiste plus à se réfugier à l'abri de la pure théorie, mais au contraire à s'exposer à ce que Heidegger nomme dans un cours de 1931 le caractère *offensif* de la question de l'être qui, loin d'être une question

générale, porte au contraire directement atteinte à la racine même de l'être singulier (*GA* 31, p. 131), l'engagement politique de Heidegger en 1933 ne peut être compris qu'à partir de son engagement philosophique. C'est en effet uniquement en les mettant en relation avec l'idée d'une finitude de l'être lui-même, et non pas seulement du *Dasein*, et avec la conception d'un sens intrinsèquement temporal de la vérité que l'on peut comprendre que Heidegger, dans son *Discours de rectorat*, puisse caractériser l'essence de la science comme l'«être-exposé, entièrement à découvert, à l'occulté et à l'incertain, c'est-à-dire à ce qui est digne de question» qui caractérise «le délaissement de l'homme moderne au milieu de l'étant» après la mort de Dieu (*RR*, trad. p. 12). La volonté de reconduire les disciplines séparées à leur essence commune philosophique, c'est-à-dire le fait d'exposer «à nouveau la science immédiatement à la fécondité et à la bénédiction de toutes les puissances mondiales du *Dasein* humain et historial» (*RR*, trad. p. 12-13) renvoie au projet d'une ontologie fondamentale, d'une «métaphysique du *Dasein*», qui s'accomplirait comme ontologie temporale. En même temps pourtant, on voit déjà apparaître dans le *Discours de rectorat*, par l'intermédiaire d'une citation d'Eschyle qui dit la faiblesse du savoir devant la nécessité, l'idée d'un destin qui serait celui de l'être lui-même et non plus celui du *Dasein*, et qui se déploierait comme la puissance d'une constante occultation de l'étant dans son ensemble (*RR*, trad. p. 9 et 10). C'est en effet dans les années qui suivront l'épisode du rectorat — et en manière de réponse philosophique à son «erreur» de 1933-1934 — que Heidegger va développer, sous le nom d'*Ereignis*, une nouvelle conception de l'être, considéré non plus comme le fondement de l'étant (c'est la raison pour laquelle à partir de cette période il utilisera de préférence la graphie ancienne de *Seyn*), mais comme le déploiement de l'éclaircie à partir d'un retrait et d'une occultation *abyssales* : parce que l'homme n'est plus le fondement jeté de cette éclaircie, mais qu'il se tient *en* elle et

qu'il lui est *redevable* de son propre être, *Dasein* sera alors écrit *Da-sein*, pour marquer par cette nouvelle graphie que le «là» de l'être ne peut plus être compris comme l'être que déploie le *Dasein* de fait par *auto*-projection et comme *auto*-adresse, mais comme l'adresse (*Anspruch*) de l'être lui-même à l'homme à laquelle celui-ci correspond (*entspricht*) par la pensée. C'est cette *non-coïncidence* de l'être de l'homme et de l'être en tant que tel qui permet de comprendre que l'oubli de l'être n'est pas tant un défaut de la pensée métaphysique que ce qui constitue le «*propre*» même de l'être qui se retire, c'est-à-dire s'oublie lui-même en *donnant lieu* à l'éclaircie. C'est pourquoi Heidegger comprend désormais par *Da-sein* le rapport de l'être à l'homme : le terme de *Verhältnis* qui apparaît alors (cf. *HB*, trad. p. 81) et qui signifie habituellement rapport doit essentiellement être compris à partir de la retenue (*Verhaltenheit*) qui constitue la tonalité fondamentale d'une pensée qui correspond à la réserve (*Vor-enthalte*) et au retrait de l'être lui-même.

C'est cette *co-appartenance*, qui n'est ni coïncidence, ni coordination, mais rapport réciproque et constellation de l'homme et de l'être que Heidegger nomme *Ereignis* (cf. *Identité et différence* in *QI*, p. 264 sq.), terme qui est devenu le terme directeur de sa pensée dès le milieu des années trente. On a publié en mars 1989, sous le titre de *Contributions à la philosophie (De l' «Ereignis»)*, un manuscrit de plus de 500 pages rédigé par Heidegger de 1936 à 1938 et ce texte est présenté par son éditeur comme la seconde œuvre majeure de Heidegger après *Etre et temps*. C'est là en effet qu'est expérimenté ce tournant dont Heidegger dit qu'il ne l'a pas plus inventé qu'il ne concerne sa seule pensée» (*QIV*, p. 185) et qu'il comprend comme «tournant de l'*Ereignis*» ou «tournant dans l'*Ereignis*» (*B*, p. 407 et 409). Le terme d'*Ereignis* qui nomme le rapport de ce qui est en question dans «être et temps» et dans «temps et être» (*QIV*, p. 17), Heidegger le considère non pas comme relevant d'une décision terminologique

qui lui serait propre mais au contraire comme le don suprême de l'idiome allemand, comparable à l'*alétheia* grecque (*QIV*, p. 188) ou encore au *Tao* chinois (*QI*, p. 270). Car selon lui la langue n'est pas laissée à l'arbitraire de l'invention humaine, mais elle est elle-même le mode le plus propre de l'*Ereignis*, elle en est la mélodie qui se déploie à travers notre dire correspondant et remerciant (*US*, trad. p. 255). C'est pourquoi le terme d'*Ereignis* qui signifie dans l'allemand courant « événement» doit être compris à partir de son sens étymologique qui le rattache non pas d'abord à *eignen* et à *eigen*, au propre et à l'approprier, mais à *Auge*, à l'œil et au voir : il veut dire saisir du regard, appeler à soi du regard, ap-proprier (*QI*, p. 270). *Ereignen* en tant qu'*eräugen* signifie donc amener au propre en rendant visible. L'*Ereignis* en rendant visible dans l'éclaircie le déploiement de l'être de l'homme comme *Da-sein* amène à leur propre les mortels en les rendant propres (*vereignen*) à l'être qui, de son côté, est approprié (*zugeignet*), c'est-à-dire dédié à l'être de l'homme (*QI*, p. 270 et *US*, trad. p. 248).

Ce que Heidegger comprend donc sous ce terme, c'est cette réciproque propriation de l'être et de l'homme par laquelle ils sont mis en rapport. Mais parce que l'*Ereignis* est ainsi le rapport de tous les rapports (*US*, trad. p. 256), ce qui lui est le plus propre, c'est la dépropriation de soi, l'*Enteignis* (*QIV*, p. 45), tout comme à la visibilité de l'*alétheia* qui advient comme *Lichtung*, comme éclaircie, appartient l'occultation, la *lēthē*, comme ce qui lui est le plus propre, comme son cœur (*QIV*, p. 136). C'est précisément parce que l'*Ereignis* n'a pas la structure de l'ipséité, parce qu'on ne peut le penser que comme un destiner (*Schicken*), c'est-à-dire un donner qui ne donne que sa donation et qui donnant ainsi se retient lui-même et se retire (*QIV*, p. 23), qu'il est en lui-même *Enteignis*, c'est-à-dire qu'il est le fondement sans fond de l'être, son abîme. C'est alors seulement que Heidegger rompt véritablement avec

l'idée d'absolu qui commande toute l'histoire de la pensée. Car la finitude de l'être, dont il est question dans les textes de 1929 (cf., par exemple, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, *QI*, p. 69), est encore pensée par rapport à la transcendance du *Dasein* dont l'être est l'horizon fini, c'est-à-dire par rapport à l'in-finitude d'une auto-projection qui se referme sur elle-même, alors que la finitude de l'*Ereignis* provient de la limite interne au destin lui-même, qui pour destiner, doit demeurer dans l'abri abyssal qui lui est propre (*QIV*, p. 93). La finitude de l'*Ereignis* est pensée à partir du concept de propriété que Heidegger veut distinguer de celui d'ipséité : le propre c'est ce qui appartient à quelque chose, ce qui la fait être ce qu'elle est, et non pas ce qui en fait un «sujet» susceptible de prendre possession d'*autre* chose. En ce sens, le concept heideggérien d'*Eigentum* n'a rien à voir avec la prise de possession qui est toujours comprise comme privatisation, comme l'indique le latin *proprius*, qui vient de *pro-privus* (cf. *US*, trad. p. 28 : note du traducteur). Ce nouveau concept de finitude exige l'abandon de la pensée transcendante et «le surmontement de l'horizon en tant que tel» comme Heidegger le note en marge de son exemplaire de *Etre et temps* (*SZ, GA 2*, p. 39). Le concept d'horizon se révèle en effet insuffisant pour penser le domaine d'ouverture, l'espace de jeu à l'intérieur duquel l'étant peut faire rencontre car «il n'est que le côté tourné vers nous de l'ouvert qui nous entoure», ouvert qu'il faut plutôt nommer *Gegnet*, contrée, au sens de «libre étendue» (*freie Weite*) (*QIII*, p. 191 sq). Il s'agit donc bien de sortir de la clôture de l'horizon pour penser l'écart propre au lointain — le mot *Weite* en allemand a la même racine que le latin *vitium* dont le sens premier est écart — ce qui interdit en effet de ramener la spatialité du *Dasein* à la temporalité, comme le tentait le § 70 de *Etre et temps* (*QIV*, p. 46). Penser le propre de l'espace, c'est-à-dire l'*espacement* comme le dégagement d'un espace libre, l'ouverture d'une clairière (*QIV*, p. 201), cela n'est en effet possible que dans la perspective de l'*Ereignis* compris comme destin —

Geschick. Car *schicken* signifie à l'origine ordonner au sens d'aménager un espace — *einräumen* : c'est pourquoi lorsque Heidegger emploie le mot *Geschick* à propos de l'être, il veut dire «que l'être s'adresse à nous et s'éclaircit et qu'en s'éclaircissant, il aménage l'espace de jeu du temps dans lequel l'étant peut apparaître» (*SG*, trad. p. 149-150). La *Lichtung*, l'éclaircie, doit être en effet elle-même aussi pensée à partir du *Geschick* : alors que dans *Etre et temps*, comme dans des textes ultérieurs (jusque dans la conférence intitulée *Le tournant*, prononcée en 1949, mais publiée en 1962, cf *QIV*, p. 152) elle est mise en rapport avec la lumière (*Licht*) et la clarté, dans *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (1964), elle est mise en rapport avec un tout autre sens du verbe *lichten*, qui signifie non pas éclairer, mais dégager un espace libre, éclaircir au sens de ménager une clairière (*QIV*, p. 127). La lumière et le règne de la visibilité tout entier sont donc subordonnés à l'ouvert de la *Lichtung* en tant que clairière, à l'aménagement de cet espace de jeu où présence et absence, lumière et ombre, propriété et dépropriation font l'épreuve de leur co-appartenance.

On peut comprendre, après avoir ainsi mesuré l'ampleur du «tournant de l'*Ereignis*», que lorsque Heidegger prononce le 31 janvier 1962 la conférence intitulée *Temps et être*, le texte de celle-ci ne puisse plus être mis en connexion directe avec le texte de *Etre et temps* de 1927 (*QIV*, p. 11). S'il s'agit en effet toujours de la même question — celle du *et* de *être et temps, temps et être* — elle ne peut plus être aujourd'hui posée à partir d'une transcendance qui relève encore du platonisme, mais à partir de cette *donation* que la métaphysique en tant que platonisme ne pense pas mais suppose constamment. Parce que l'être n'est ni étant ni simplement temporel et que le temps n'est ni temporel ni simplement étant, on peut dire d'eux non pas qu'ils *sont*, mais qu'il y a être et qu'il y a temps — en allemand *es gibt* : il donne, tournure impersonnelle qui apparaît déjà dans *Etre et temps* (par exemple, *SZ*, p. 212), mais pour indiquer la

différence ontologique, c'est-à-dire ce qui rend possible le «est» de l'étant, alors qu'il s'agit maintenant de renvoyer par là non plus au pouvoir-différencier transcendental du *Dasein*, mais à la duplicité (*Zwiefalt*) de l'être lui-même qui se retire au profit de la désoccultation de l'étant (VA, trad. p 89). Ce qu'il s'agit donc de penser, si le temps et l'être sont le don d'une donation, c'est ce qui est à chaque fois donné et aussi Cela qui donne. Or être veut dire présence — *Anwesen*. Ce terme en allemand signifie littéralement «avancée dans l'être» : ce qui est ainsi «présent» — *an-wesend* —, c'est ce qui est porté dans la non-occultation L'être, en tant qu'il porte l'étant à la non-occultation, est donc un laisser se déployer dans la présence. Mais cette désoccultation de l'étant elle-même est rendue possible par un deuxième «laisser» qui est le don du déploiement de la présence, c'est-à-dire de l'être lui-même (QIV, p. 18 et 69). L'être, lorsqu'il n'est plus pensé comme le fondement de l'étant, c'est-à-dire lorsqu'il est pensé en ce qu'il a de propre, est le don du déploiement de la présence, et c'est ce don qui est demeuré impensé dans le *esti gar einai*, dans «il est à vrai dire être» de Parménide. Mais cet impensé n'accède pourtant pas à la clarté conceptuelle dans la pensée de Heidegger, puisque cette donation est un *destiner*, c'est-à-dire un don sans «sujet» qui donne. En tant que destin, l'être est donc en lui-même historial, mais l'histoire de l'être ne s'achève pas avec la pensée de l'*Ereignis*, c'est-à-dire de Cela qui donne et qui destine, au sens où elle s'achève chez Hegel — dans un savoir absolu, par l'identification de l'être et de la pensée —, car ce qui fait don du déploiement de la présence ne peut pas lui-même entrer en présence (QIV, p. 87). Les époques de l'histoire de l'être ne sont pas, comme chez Hegel, des périodes de temps, mais au contraire le trait fondamental du destiner qui *se retient* — c'est là le sens propre du grec *epochē* — pour qu'il y ait donation. C'est cette essence époquale de la destination qui seule permet de comprendre l'historialité de la pensée qui y répond (QIV, p. 24-25). Dès 1946, dans *La parole*

d'*Anaximandre*, le caractère ekstatische du *Dasein* était apparu comme *correspondant* au caractère époqual de l'histoire de l'être et non plus comme le fondement de celui-ci, puisque l'époqualité caractérise «l'essence du temps pensé dans l'être» (*HW*, trad. p. 275), c'est-à-dire ce devenir sans sujet que Heidegger nomme destination et dont on trouve la première esquisse dans un essai de Hölderlin intitulé *Le devenir dans le périr* — essai auquel Heidegger fait brièvement allusion dans son cours du semestre d'été 1941-42 (*GA* 52, p. 119 sq). C'est uniquement à partir de ce que Nietzsche nommait «l'innocence» du devenir, c'est-à-dire à partir d'une conception qui ne voit plus dans l'histoire la réalisation temporelle de l'intemporel, que peut être pensée la véritable éternité : elle n'est nullement la permanence d'un toujours étant, mais au contraire celle, énigmatique, du retrait lui-même qui se donne à voir dans la soudaineté de l'instant, dans l'éclair subit de la venue en présence (*SG*, trad. p. 209).

Qu'en est-il maintenant du donner du temps lui-même ? Lorsque nous déterminons le propre du temps à partir du présent (*Gegenwart*), nous comprenons habituellement celui-ci au sens du maintenant et non pas au sens de l'entrée en présence (*Anwesenheit*). Pourtant le présent compris à partir de l'entrée en présence a le sens d'un venir *au devant de nous* pour y séjourner (*entgegenweilen*), car dans le *gegen* de *Gegenwart* est dit le rapport de la présence à l'homme : l'homme est ainsi celui à qui s'adresse la venue en présence. Dans la présence comprise comme *Anwesen*, le rapport de l'être à l'homme vient à s'exprimer : l'homme n'est homme que parce que l'être lui-même s'adresse à lui en déployant la présence et non pas parce qu'en vertu de son essence ekstatische il est le «lieu» de l'auto-adresse de l'être (*QIV*, p. 29-30). L'*avenir* ne sera donc plus pensé comme la venue à soi du *Dasein*, mais comme la venue de l'être à l'homme. C'est pourquoi Heidegger, dans un texte de 1958 consacré aux *Principes de la pensée*, pourra dire que l'*avenir* correctement pensé est le pré-sent (*Gegen-*

wart), car sous ce terme il comprend non pas ce qui est donné dans le maintenant momentané, mais ce qui attend (*wartet*) à notre encontre (*entgegen*) que nous nous exposions ou que nous nous fermions à lui (*GD*, trad. p. 74, cf. également *US*, trad. p. 199). Ce que Heidegger nommait en 1946 le caractère eschatologique de l'être (*HW*, trad. p. 267) ne renvoie nullement à la dimension du futur, mais uniquement au présent compris en ce sens, c'est-à-dire à l'*exigence* de ce qui vient à nous et à laquelle nous répondons en laissant venir à nous ce qui n'est plus simplement le «passé», mais l'avoir-été. C'est ainsi seulement que nous pouvons attendre «le jadis de l'aurore dans le futur de l'avenir» (*HW*, trad. p. 267). Ce déploiement de présence qui concerne constamment l'homme n'est donc pas nécessairement au présent, en tant que celui-ci s'oppose à l'avenir et à l'avoir-été : tout *Anwesen* n'est pas *Gegenwart*, puisque l'absence de l'avoir-été comme celle de l'avenir demeure une modalité de la venue en présence qui s'adresse à nous. Ce qui constitue donc le propre du temps, c'est qu'il est en soi cette *donation à distance* qu'exprime le mot allemand *reichen*, qui signifie littéralement tendre, présenter au sens de donner en un mouvement d'extension en avant et qui renvoie à l'idée d'un pouvoir étendu, d'un *règne* ou d'une directionnalité du temps (*reichen* est de même racine que le latin *reg-* qui a donné *rex* et *dirigere*). Le temps lui-même est donc l'unité de cette triple donation à distance de l'avoir-été par l'avenir et de l'avenir par l'avoir-été qui dans leur rapport réciproque produisent le présent (*QIV*, p. 31-32). Heidegger nomme *espace de temps* (*Zeitraum*) l'éclaircie ouverte par la donation à distance réciproque de l'avenir, de l'avoir-été et du présent. Au temps appartient en effet la *dimension*, qu'il ne faut pas comprendre en un sens d'emblée spatial comme un domaine de mesure possible, mais comme la donation même de la mesure. Mais si dans les trois dimensions du temps est en jeu une modalité spécifique de venue en présence, il n'est pas possible de référer celle-ci au seul présent : le *jeu* réciproque de chacune des

dimensions du temps par lequel chacune d'elles donne les autres et est donnée par elles constitue une quatrième dimension du temps qui est en réalité la première puisque c'est en elle que réside la donation à distance de la présence. Heidegger propose de la comprendre comme *proximité* au sens où elle permet le voisinage des dimensions du temps en empêchant et en retenant leur fusion. L'ouverture de l'éclaircie est ainsi assurée par avance par la tenue en réserve de ce qui est empêché dans l'avoir-être et de ce qui est retenu dans l'avenir (*QIV*, p. 34-35). Ce règne du temps atteint l'homme, qui n'est homme que parce qu'il se tient dans sa triple dimensionnalité et est exposé à cette donation qui est en même temps retenue.

La donation destinale de l'être et la donation extensive du temps manifestent toutes deux dans la retenue époquale pour l'une et dans l'empêchement et la réserve du présent dans l'avenir et l'avoir-être pour l'autre le même retrait par lequel l'*Ereignis* sauvegarde ce qui lui est propre et le préserve d'une désoccultation sans limites qui équivaudrait d'ailleurs à une occultation sans limites. C'est donc à partir de l'*Ereignis* que être et temps se déterminent en ce qu'ils ont de propre, c'est-à-dire dans leur co-appartenance. Mais pas plus que l'être n'est, en ce qu'il a de propre, le fondement de l'étant, le temps n'est, en ce qu'il a de propre, celui de l'être, bien que la destination qui donne l'être repose sur le règne du temps (*QIV*, p. 37). C'est la raison pour laquelle, comme l'indique Heidegger au début de *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, la reprise de la «tentative qui, depuis 1930, n'a jamais cessé d'être renouvelée : celle de donner une figure plus initiale au questionnement institué par *Etre et temps*» pourrait bien conduire à un changement de titre de la tâche entreprise avec *Etre et temps* (*QIV*, p. 112). Parce que l'être pensé à partir de l'éclaircie est présence destinale et parce que l'éclaircie pensée à partir de l'*Ereignis* est le temps lui-même, la tâche de la pensée aurait alors pour titre, au lieu de *Etre et temps*, *Lichtung und Anwesenheit*, éclaircie et présence (*QIV*, p. 139). Avec

ce titre qui nomme l’impensé de la philosophie est déterminée l’affaire propre de la pensée, *die Sache selbst, to pragma auto*, à laquelle pourtant la philosophie depuis Platon n’a cessé de convoquer la pensée. C’est pourquoi l’abandon de la pensée en son mode philosophique ne conduit nullement Heidegger au dépassement de la métaphysique, mais bien plutôt à son appropriation.

Remarques sur la traduction de certains termes

« Faire attention au dire des paroles, c'est essentiellement autre chose qu'il n'y paraît tout d'abord, c'est-à-dire tout autre chose que de s'occuper simplement des mots. »

Qu'appelle-t-on penser ?, p. 142.

La pensée de Heidegger, plus sans doute que celle d'aucun autre penseur, est inséparable de l'idiome dans lequel elle est exprimée. Heidegger, à vrai dire, ne représente que le cas limite de ce qui est pourtant, il faut le rappeler, la situation normale de toute pensée, à savoir la visée d'un universel dans et à travers une langue singulière. On sait, depuis au moins Herder et surtout Humboldt, dont Heidegger se réclame expressément (cf *US*, trad. p. 232 et 256), que toute langue est une vision du monde, qu'elle n'est pas par conséquent le simple *instrument* d'expression de significations préexistantes, mais qu'elle les *constitue*. C'est pourquoi traduire ne peut jamais consister en un simple échange de termes d'une langue à l'autre ni en la recherche d'équivalences interlinguistiques, car le transfert d'une signification d'une langue à une autre exige nécessairement l'appropriation par interprétation de la *signification étrangère*. Que traduire soit malgré tout possible, c'est ce que Heidegger lui-même souligne lorsqu'il nous rappelle, dans un cours du semestre d'hiver 1942-1943 (*GA 54*, p. 17), que nous devons déjà traduire notre propre langue maternelle, c'est-à-dire nous approprier cet idiome qui n'est jamais seulement un instrument familier mais qui acquiert au contraire, dès que nous nous mettons à penser, le statut d'une langue étrangère. C'est cette traduction interne à la langue qui rend possible la traduction entre langues différentes. Mais cela implique que la traduction soit toujours un travail de *pensée* et une tentative d'*interprétation*.

C'est une telle conception de la traduction qui m'a conduite à retraduire la totalité des passages cités dans ce qui précède. Il ne

faut par conséquent y voir aucun mépris des traductions existantes sur lesquelles je me suis au contraire constamment appuyée. Je regarde en effet plutôt comme un avantage que comme un inconvénient le fait qu'il y ait par exemple plusieurs traductions (partielles et totales) de *Etre et temps* : je me suis inspirée de chacune d'elles, car elles ont chacune leurs qualités et leurs défauts (et aussi les qualités de leurs défauts). Je ne crois pas qu'on puisse considérer aucune traduction comme achevée et définitive, ni qu'elle puisse jamais constituer un équivalent autonome du texte original qu'elle traduit. La traduction ne *remplace* pas le texte original, elle ne peut qu'y *renvoyer*, que tenter d'y donner accès le mieux possible. C'est exactement ce que se propose aussi la tentative d'interprétation présentée ici. C'est pourquoi on y rencontre beaucoup de mots allemands dont j'ai non seulement tenté de donner une traduction mais dont je me suis aussi efforcée d'élucider à chaque fois le sens idiomatique. J'ai cependant renoncé à traduire deux termes, qui constituent tous deux les maître-mots de la pensée de Heidegger, à savoir *Dasein* et *Ereignis*. Ces deux termes ne sont nullement intraduisibles en eux-mêmes, mais ils le sont eu égard au sens que leur reconnaît Heidegger.

Je me suis déjà expliquée sur le caractère intraduisible, reconnu d'ailleurs par Heidegger lui-même, du terme d'*Ereignis*, auquel il ne donne plus son sens habituel d'événement, mais celui d'appropriement que lui reconnaît l'étymologie populaire qui le fait (faussement) dériver de *eignen*, tout en maintenant la référence à la véritable étymologie du mot qui renvoie à *Auge*, oeil, qui lui donne le sens d'apparition. C'est l'entrelacement de ces deux sens qui rend le terme proprement intraduisible.

Le cas de *Dasein*, mot qui relève de la terminologie philosophique, est sensiblement différent. Ce terme qui signifie littéralement être-là a été forgé pour traduire le latin *existētia* et on le rencontre en ce sens chez les philosophes allemands, chez Kant et Hegel en particulier. Heidegger va donner à ce mot un tout autre sens puisque avec lui *Dasein* devient le nom de «cet étant que nous sommes nous-mêmes à chaque fois», (SZ, p. 7), c'est-à-dire de l'homme. Car l'homme pour Heidegger n'est pas un sujet, mais cet étant non indifférent à son être, cet étant pour lequel il y

va de l'être (SZ, p. 42). C'est pourquoi la traduction «littérale» de *Dasein* par être-là (proposée, entre autres, par les premiers traducteurs de *Etre et temps*) ne recueille pas les suffrages de Heidegger lui-même, qui déclare en 1967, dans le séminaire sur *Héraclite* auquel son élève et ami Eugen Fink l'avait convié, qu'avec cette traduction «tout ce qui avait été conquis dans *Etre et temps* comme nouvelle position est perdu» (H, trad. p. 174), car elle laisse entendre que l'on comprend l'homme comme un pur existant au sens traditionnel de ce terme, c'est-à-dire comme un pur subsistant. *Dasein* en son sens traditionnel est en effet synonyme de *Vorhandensein* qui signifie la pure et simple présence de fait de la chose. Déjà, en 1945, dans une lettre à Jean Beaufré, Heidegger proposait de comprendre le mot *Da-sein* au sens — dans un français sans doute impossible, ajoutait-il — de «être-le-là» où «le-là» désignerait la non-occultation de l'*alétheia* (HB, trad. p. 184). Car après le «tournant», *Da-sein* (cette graphie qu'on trouve parfois déjà dans *Etre et temps* devient alors constante) ne désigne plus l'être de l'homme, l'éclaircie qu'il est pour lui-même en tant que *lumen naturale* (SZ, p. 133), mais l'éclaircie de l'être dans laquelle l'homme se tient. C'est donc pour permettre cette double lecture du terme *Dasein* qu'il est nécessaire de le laisser intraduit. On peut certes considérer la non-traduction comme un échec, mais rien n'interdit de penser l'échec de manière positive, c'est-à-dire comme l'exigence d'ouvrir à ce qui est à penser à partir de l'idiome allemand lui-même plutôt que comme la volonté de mettre en circulation un obscur mot de passe.

Toutes les autres difficultés de traduction rencontrées ici exigerait un traitement aussi circonstancié. J'ai tenté à chaque fois de proposer un minimum d'explications. Dans les remarques qui suivent, je me suis bornée à rassembler quelques-unes des notions les plus importantes et à ajouter quelques précisions supplémentaires. Il me reste à souhaiter que le lecteur y trouve la possibilité d'entendre l'idiome allemand lui-même dans sa différence irréductible avec l'idiome français, sans méconnaître pourtant que «l'être parle partout et toujours à travers toute langue» (HW, trad. p. 298-299).

1 / Une des plus grandes difficultés de traduction rencontrées concerne le terme *d'Eigentlichkeit*, traduit le plus souvent par «authenticité» mais parfois aussi par «propriété». Si cette dernière traduction correspond plus précisément au sens littéral du terme allemand — le radical *eigen* signifie en effet propre — son emploi systématique peut conduire à des ambiguïtés, puisqu'en français le terme de propriété traduit plutôt les termes *Eigenschaft* (propriété au sens de qualité, attribut) et *Eigentum* (propriété au sens de possession) que celui de *Eigentlichkeit*, néologisme qui signifie précisément le fait d'être au sens propre (ou véritablement) ce que l'on est. C'est la raison pour laquelle j'ai souvent préféré traduire ce terme par «authenticité», en ajoutant cependant des guillemets pour montrer que ce terme ne doit pas être pris en un sens exclusivement moral (voir p. 48). Le thème du «propre» traverse toute l'œuvre de Heidegger, de l'*Eigentlichkeit* à l'*Ereignis*, mais il ne s'agit nullement de la reconduction du privilège métaphysique de la «valeur» de la vérité car, tout comme la non-vérité est plus originelle que la vérité (*QI*, p. 182), l'«inauthenticité» est aussi plus originelle que l'«authenticité» (voir p. 48) et l'*Enteignis*, la dépropriation, plus originelle que l'*Ereignis* (voir p. 111).

2 / On désigne en allemand le présent au sens temporel par le terme *Gegenwart* qui signifie littéralement attention ou attente (*Warte*) de ce qui vient à la rencontre (*gegen*) : on comprend alors comment Heidegger peut finir par voir en lui l'avenir véritable (voir p. 115). Le terme latin de *prae-sens* signifie au contraire être devant ou avant et nous avons vu que Heidegger l'utilise pour désigner le schème horizontal de la présence (voir p. 105) à partir duquel l'attente de ce qui vient à la rencontre — c'est-à-dire l'*ekstase* du présent — peut avoir lieu. Il y a cependant un autre terme en allemand pour désigner la présence en un sens plus ontologique que temporel : *Anwesenheit*. Il signifie littéralement la venue (*an*) à l'être et à son déploiement, car l'ancien verbe *wesan* veut dire séjourner, déployer durablement son être (voir p. 114) et le mot *Anwesen* a, comme le grec *ousia*, le sens de bien-fonds, propriété (cf. *GA* 31, p. 51).

3 / Le terme de *Geworfenheit*, qui désigne un existential fondamental du *Dasein*, a d'abord été traduit par le terme d'origine

latine de déréliction qui désigne un état d'abandon et de délaissement alors que l'allemand met au contraire l'accent sur le caractère «dynamique» du *Dasein* comme être constamment en jet (*werfen* veut dire jeter). Dans les traductions les plus récentes de *Etre et temps*, on est donc revenu à une traduction plus littérale de ce terme par «être-jeté», ce qui permet, comme le fait Heidegger lui-même, de mettre en relation la *Geworfenheit* avec l'autre existential fondamental du *Dasein* qu'est l'*Entwurf*, le projet au sens de premier jet ou d'ébauche de possibilités (cf. SZ, p. 145 et voir ci-dessus, p. 53)

4 / J'ai choisi, comme la plupart des traducteurs, de traduire le terme de *Geschichtlichkeit* par «historialité» et *geschichtlich* par «historial». Pour désigner l'histoire, l'allemand dispose en effet de deux termes, là où le français n'en possède qu'un seul : *Geschichte*, qui dérive du verbe *geschehen* dont le sens est : se produire, avoir lieu, et qui signifie le processus historique dans sa réalité même (voir p. 83) ; et *Historie*, qui dérive du grec *historia* qui veut dire enquête, recherche, information, et qui renvoie non pas à la réalité historique elle-même mais à la connaissance scientifique qu'on peut en avoir.

5 / Le mot allemand *Sorge* a, tout comme le latin *cura*, le double sens de soin et de souci et il a été choisi par Heidegger pour désigner, en dehors de toute connotation morale ou existentielle, l'être même du *Dasein* (voir p. 54). Mais parce que le *Dasein* ne se rapporte pas seulement à lui-même mais aussi à l'autre étant, Heidegger distingue deux modes du souci qui sont la préoccupation (*Besorgen*) et la sollicitude (*Fürsorge*). Nous avons vu que dans la préoccupation le *Dasein*, en tant qu'être-dans-le-monde, est en rapport avec l' étant qu'il n'est pas lui-même en étant auprès-de celui-ci (voir p. 54). Il ne nous a pas, par contre, été possible d'être aussi explicite en ce qui concerne la sollicitude (qui apparaît pourtant sur le schéma de la page 69 à côté de la préoccupation). Heidegger montre, dans le § 26 de *Etre et temps* que dans la sollicitude le *Dasein* se rapporte à l' étant semblable à lui, c'est-à-dire à l'autre *Dasein*.

6 / Nous avons vu pourquoi, contrairement à la plupart des traducteurs, j'ai tenu à traduire par le même terme, en ne les distin-

guant que par l'ajout d'une majuscule, le mot allemand *Zeitlichkeit* et son doublet d'origine latine *Temporalität* (voir p. 98 et 100). Il est cependant nécessaire d'ajouter que c'est au niveau des adjectifs que les différences d'emploi sont le mieux marquées : ainsi, si «temporal» signifie simplement ce qui a rapport au temps et «temporel» ce qui est sur le mode du temps, il faut par contre nommer «intratemporel» (*innerzeitig*) ce qui est *dans* le temps (voir p. 88 sq.)

7 / La difficulté majeure de traduction à laquelle se sont heurtés tous les traducteurs concerne l'opposition de la *Vorhandenheit* et de la *Zuhandenheit*, termes qui comprennent tous deux un rapport à la main (*Hand*). Mais si le mot *Hand* est manifestement entendu par une oreille allemande dans l'expression *zuhanden* qui signifie en main propre ou à portée de main (c'est la raison pour laquelle j'ai traduit *Zuhandenheit* par «maniabilité»), il n'en va pas de même pour le mot *vorhanden* qui désigne la pure et simple présence disponible de quelque chose. Heidegger souligne lui-même (SZ, p. 42) que l'expression *Vorhandenheit* traduit le latin *existentia*. J'ai pour ma part insisté, en suivant d'ailleurs une autre indication également donnée par Heidegger lui-même (voir p. 79), sur le sens temporel et non spatial du préfixe *Vor* qui a plutôt le sens d'«avant» que celui de «devant». C'est pourquoi il m'est arrivé de traduire *Vorhandenheit* non seulement par subsistance (voir p. 104) mais aussi simplement par pré-sence (voir p. 79) et *vorhanden* non seulement par subsistant mais aussi par donné par avance (voir p. 69) en insistant sur le caractère d'antériorité de la présence disponible de choses qui n'ont pas encore de rapport à la main, qui ne sont donc pas pour (*zu*) elle.

Bibliographie

Il ne peut être question de citer ici ne serait-ce même qu'une faible partie des innombrables commentaires qu'a suscités, dans le monde entier, l'œuvre de Martin Heidegger. On se reportera, à cet effet, à la bibliographie établie par R. Gonner, in *Martin Heidegger*, cahier dirigé par M. Haar, Paris, L'Herne, 1983, p. 477-493.

Il est cependant nécessaire de mentionner le petit nombre d'ouvrages qui ont guidé ma lecture de Heidegger et dont je me suis largement inspirée. Ce sont, par ordre de parution :

Biemel W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, Paris, Vrin, 1950, rééd. 1981. Ce travail, d'abord esquissé en allemand, puis traduit en français par l'auteur lui-même, constitue une excellente introduction à *Etre et temps*.

Pöggeler O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963. La traduction française de ce livre a paru en 1967 chez Aubier-Montaigne, sous le titre : *La pensée de Martin Heidegger*. Une deuxième édition augmentée a paru en 1983 en Allemagne. Ce livre, qui a constitué la première tentative de retracer l'ensemble du cheminement de la pensée de Heidegger et où sont cités nombreux de manuscrits, dont certains encore inédits aujourd'hui, demeure une référence fondamentale.

Herrmann F.-W. von, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1964. Cet ouvrage, malheureusement non traduit en français, est la mise en œuvre systématique de l'auto-interprétation que Heidegger a donnée du «tournant» (*Kehre*) de sa pensée.

Herrmann F.-W. von, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1974. Deuxième édition augmentée, 1985. Ce recueil de textes consacrés à l'interprétation de *Sein und Zeit* comprend en particulier un court article traitant de «Temporalité du *Dasein* et temps de l'être».

Heinz M., *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg, Königshausen und Neumann, Amsterdam, Rodopi, 1982. Cette excellente thèse est, à ma connaissance, le seul travail thématiquement consacré à la question de la temporalité chez Heidegger.

Herrmann F.-W. von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*, Band 1, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1987. Il s'agit du premier volume du commentaire suivi de *Etre et temps* par celui qui est devenu en 1975 le directeur de l'édition complète des œuvres de Heidegger. Ce premier tome, de plus de 400 pages, ne porte que sur l'introduction, c'est-à-dire sur l'exposition de la question du sens de l'être.

On remarquera que tous ces ouvrages sont allemands, ce qui atteste que, contrairement à une opinion assez largement répandue, c'est en Allemagne, et non pas en France, aux Etats-Unis ou ailleurs, que Heidegger est encore le mieux lu et le mieux compris.

Il me faut encore mentionner un instrument de travail indispensable à qui entreprend de lire sérieusement Heidegger :

Feick H., *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»*, Tübingen, Niemeyer, 1961, 2^e édition augmentée, 1968.

Bien que le thème de la temporalité et du temps soit abordé dans de nombreux commentaires, il ne constitue curieusement le point central d'aucun d'entre eux, mis à part la thèse récente de Marion Heinz. Je me bornerai donc à mentionner un petit nombre de travaux français qui ont traité directement cette question :

Waelhens A. de, *La philosophie de Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, Paris, 1942. Ce livre déjà ancien, qui a connu sept rééditions successives, a eu le mérite de proposer un commentaire complet de *Etre et temps* bien avant la traduction partielle de celui-ci, par A. de Waelhens lui-même et R. Böhm en 1963. Le chapitre consacré à la temporalité est demeuré jusqu'en 1985, date de la première traduction complète de *Etre et temps*, le seul texte en français concernant l'ensemble de la deuxième section.

Derrida J., Ousia et grammè, note sur une note de *Sein und Zeit*, in *Marges de la philosophie*, Paris, Ed. de Minuit, 1972, p. 31-78. Une première version de ce texte a été publiée dans *L'endurance de la pensée, Pour saluer Jean Beaufret*, recueil collectif, Paris, Plon, 1968. Il s'agit du commentaire de la longue note du § 82 (p. 432) qui traite de l'histoire du concept vulgaire de temps d'Aristote à Hegel et Bergson.

Birault H., Le temps et l'histoire, in *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, p. 529-621.

Souche-Dagues D., Une exégèse heideggerienne : le temps chez Hegel d'après le § 82 de *Sein und Zeit*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1979, p. 101-119.

Martineau E., Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Notes sur *Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Archives de Philosophie*, 43, 1980, p. 99-120.

Ricœur P., Temporalité, historialité, intra-temporalité : Heidegger et le concept «vulgaire» de temps, in *Temps et Récit*, t. III, Paris, Seuil, 1985, p. 90-144.

Courtine J.-F., Kant et le temps. A propos de M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la raison pure» de Kant*, in *Le temps de la réflexion*, V, 1984, p. 409-427.

Dastur F., La constitution ekstatische-horizontale de la temporalité chez Heidegger, in *Heidegger Studies*, Eterna Press, vol. II, 1986, p. 97-109.

Il faudrait mentionner pour finir un ouvrage qui constitue en quelque sorte le contrepoint de cette étude. Il s'agit de :

Franck D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Ed. de Minuit, 1986.

PHILOSOPHIES

La collection *Philosophies* se propose d'élargir le domaine des questions et des textes habituellement considérés comme philosophiques et d'en ouvrir l'accès à un public qui en a été tenu écarté jusqu'ici. Chaque volume facilitera la lecture d'une œuvre ou la découverte d'un thème par une présentation appropriée : commentaires, documents, textes. Pourquoi parler de « philosophies » au pluriel ? Parce que la philosophie est partout au travail, et partout elle travaille pour tous. Le discours philosophique passe aussi bien par les traités philosophiques que par les essais polémiques ; il traverse les écrits des savants et des artistes ; il n'est pas indifférent aux œuvres non écrites. La philosophie est une activité théorique, mais ses effets sont directement pratiques. Elle n'est pas un domaine réservé, dont l'étude serait autorisée aux seuls spécialistes. Il faut donc en rendre la compréhension plus directe, en proposant sous une forme simplifiée, sans être schématique, les éléments de connaissance qui permettent d'en identifier et d'en assimiler les enjeux.

Index des notions

Les chiffres renvoient aux numéros des ouvrages de la collection.

- aliénation, 13, 38, 39, 64
âme, 106, 114
amour, 12, 39, 65, 66, 69, 82,
 90, 91, 92
animal, 101
anthropocentrisme, 106
arbitraire, 40
attraction, 1, 62, 86
autrui, 60, 72
bien, 15, 33, 40, 61, 69
conscience, 25, 60, 77, 89, 93
contradiction, 4, 17, 55, 81, 114
contrat social, 8, 9, 34, 91
corps, 23, 29, 41, 52, 53, 69, 75,
 90
cosmos, 18, 33, 86, 105
crise, 50, 64, 74
critique, 20, 31, 39, 64, 71
déconstruction, 46
désisme, 106
dialectique, 4, 13, 31, 39, 55,
 64, 81, 82, 114
Dieu, 8, 15, 18, 30, 32, 48, 56,
 57, 58, 61, 63, 66, 69, 71, 80,
 83
différence, 54, 65, 91
droit, loi, 7, 8, 9, 16, 18, 20, 24,
 30, 40, 47, 72, 73, 78, 88, 112
droits de l'homme, 5, 18, 20,
 31, 77
échanges, don, 24, 49, 67
économie, 4, 5, 9, 10, 16,
 21, 24, 42, 51, 64, 67, 78, 79,
 84
éducation, 2, 14, 22, 31, 37, 68,
 79, 90, 94
énergie, 10, 35
épistémologie, 1, 10, 20, 25, 35,
 36, 41, 42, 43, 53, 55, 57, 62,
 70, 81, 87, 105
esclavage, 5, 33, 38
espace, 1, 35, 62, 81
esthétique, 19, 46, 59, 92, 105
État, 4, 8, 9, 16, 21, 47, 60, 67,
 73, 78, 79, 84, 105
être, 26, 39, 47, 61, 63, 82, 95
événement, 54, 74
évolution, 25, 41
famille, 3, 4, 9, 33, 91
femme, 5, 28, 34, 65, 84, 91,
 105
fiction, 17, 23, 38, 47, 56, 69,
 70, 71, 84, 87, 93, 105
fin, 51, 54, 61, 71, 85, 90, 91
folie, 75, 99, 100
guerre, 21, 30, 68, 78, 79, 113
harmonie, 105
histoire, 5, 8, 13, 17, 20, 22, 26,
 27, 32, 39, 54, 55, 58, 60, 65,
 73, 74, 85, 100, 101, 114
illusion, 17, 19, 23, 38, 39, 45,
 47, 56, 69, 71, 84, 91, 93, 105
immanence, 54
imposture, 106
infini, 44, 53, 55, 56, 69
intuition, 28, 55
jeu, fête, sport, 14, 34, 36, 59,
 94, 105
juif, 18, 74
justice, 33, 40, 77
langage, 5, 8, 11, 29, 36, 45, 46,
 47, 50, 55, 56, 58, 63, 68, 72,
 80, 84, 87, 93, 95, 101, 105
liberté, 8, 16, 32, 37, 39, 69, 75,
 93, 95
littérature, 7, 46, 50, 59
logique, 28, 33, 36, 45, 55, 56,
 60, 70, 80, 81, 87, 93
machine, 10, 42
matérialisme, 13, 27, 31, 43, 53,
 64, 90, 98
mathématique, 3, 5, 22, 35, 44,
 51, 52, 55, 56, 57, 60, 62, 70,
 76, 87, 105
matière, 1, 35, 53, 62, 70, 81,
 86, 101

- métaphysique, 7, 15, 22, 44, 52, 86
miracle, 106
morale, 15, 33, 40, 41, 56, 61, 69, 73, 77, 82, 85, 90, 92
mort, 3, 6, 12, 15, 25, 26, 49, 50, 75, 77, 101, 111
musique, 105
nature, 7, 9, 18, 23, 57, 63, 69, 71, 72, 80, 81, 83, 85, 90, 101, 105, 113, 114
nihilisme, 15
norme, 82, 100
obscurité, 58
ordre, 101
organisme, 111
passion, 105, 113
peuple, 7, 8, 9, 16, 19, 30, 31, 33, 67, 75, 77, 78, 90, 105
phénoménologie, 18, 60
physique, 1, 35, 52, 53, 62, 70, 86, 105
plaisir, 12, 34, 41, 47, 90, 105
poésie, 50, 105
politique, 4, 8, 9, 16, 21, 30, 33, 34, 37, 39, 40, 47, 58, 59, 67, 69, 73, 74, 77, 78, 79, 82, 84, 88, 105, 112
pratique, 13, 16, 30, 40, 68, 73
progrès, lumières, 5, 34, 37, 73, 90
providence, 18, 32, 48, 56, 66, 71
psychanalyse, 12, 41, 49, 111
psychologie, 2, 14, 22, 41, 82, 100
raison, 2, 23, 28, 32, 37, 43, 56, 57, 60, 64, 70, 75, 78, 81, 95
religion, 8, 15, 18, 19, 22, 23, 30, 32, 38, 48, 56, 58, 61, 66, 67, 68, 69, 71, 74, 77, 78, 80, 83, 113
révolution, 5, 9, 13, 16, 17, 30, 40, 74
sauvage, 38, 91
sexe, 12, 65, 91
signes, 5, 8, 11, 36, 45, 47, 56, 80, 87
société, 3, 4, 29, 31, 33, 49, 51, 59, 60, 67, 68, 73, 78, 84, 85, 89, 91, 100
sociologie, 3, 4, 27, 49, 51, 84
structuralisme, 12, 46
suicide, 3, 49
sujet, 12, 13, 18, 36, 60, 70, 100
temps, 23, 26, 54, 60, 72, 81, 95, 101, 114
théâtre, 59, 105
tolérance, 5, 18, 48, 77
transcendantal, 26, 54
travail, 4, 10, 14, 31, 37, 42, 79
utilité, 20, 24, 28, 45, 47, 89, 96
vérité, 24, 29, 32, 36, 45, 70, 72, 74, 87, 89
vertu, 9, 30, 78, 84, 91
vide, 110
vie, 25, 41, 63, 83, 88, 101, 111

Index des noms

- Adorno, 46
Alembert (d'), 94, 105
Althusser, 34, 67
Arendt, 74
Aristote, 1, 23, 33, 52, 61, 72,
 79, 101
Augustin, 40, 72
Babeuf, 20
Bachelard, 43
Bacon, 23
Bayle, 32, 48, 77
Beauvoir (Simone de), 65
Bentham, 20, 28, 47
Benveniste, 11
Bergson, 41
Berkeley, 63, 70
Bernard (Claude), 25, 101, 111
Bernardin de Saint-Pierre, 71,
 91
Bernouilli, 62
Bichat, 25, 111
Binet, 2
Bodin, 32, 112
Boltzmann, 35
Boole, 87
Bossuet, 9, 66
Botero, 21
Bourdieu, 34, 46
Boyle, 53
Brentano, 60
Brosses (Ch. de), 38
Brouwer, 55
Buffon, 101
Burke, 20, 40
Callicot, 85
Carnap, 55
Carnot, 10
Casanova, 94
Cavaillès, 55
Charron, 106
Chomsky, 11
Claparède, 2
Comte, 20, 22, 43, 38
Condillac, 5, 105
Condorcet, 5, 30
Constant, 20, 40
Cooper, 85
Coriolis, 42
Coulomb, 42
Crousaz, 105
Cuvier, 111
Cyano de Bergerac, 106
D'Arcy Thomson, 25
Dante, 58
Darwin, 25, 41
Deleuze, 15, 54, 105
Derrida, 46, 60, 65
Descartes, 23, 48, 52, 57, 62, 66,
 69, 71, 76, 86, 90, 93, 105, 110
Dewey, 14, 45
Diderot, 9, 59, 98, 105
Dilthey, 95
Durkheim, 3, 49
Einstein, 1, 35
Épictète, 75
Érasme, 68
Faraday, 35
Fénelon, 66, 84
Fermat, 57, 76
Ferrières, 14
Fichte, 37
Fontenelle, 38, 58, 105
Foucault, 100, 111
Frege, 60, 87
Freinet, 14
Freud, 12, 38, 39, 41, 43, 49,
 65, 111
Galilée, 1, 53, 62, 105
Gassendi, 53, 110
Goffman, 98
Guillaume (Paul), 2
Guyon (Jeanne), 66
Habermas, 109
Halbwachs, 49, 51
Hegel, 4, 13, 15, 19, 20, 30, 43,
 46, 81, 82, 92, 114
Heidegger, 26, 39, 46
Herder, 73
Hilbert, 55
Hobbes, 23, 53, 58, 73, 91
Hugo (Victor), 7
Hume, 24, 32, 38, 53, 70, 85

- Husserl, 36, 43, 60
Huyghens, 53, 62
Jacobson, 11
James (William), 41, 45, 70, 89
Joule, 10
Kant, 5, 16, 26, 28, 32, 37, 40,
43, 46, 53, 57, 65, 71, 73, 74,
85, 87, 94
Kelvin, 20
Kepler, 105
Kierkegaard, 65, 82
La Mettrie, 90
La Mothe le Vayer (François
de), 106
Lacan, 12, 41
Leibniz, 44, 53, 62, 71, 84, 87,
94, 105
Leopold (Aldo), 85
Lessing, 77
Lévi-Strauss, 49, 105
Locke, 9, 32, 70, 77
Lulli, 105
Mach, 104
Machiavel, 21, 72, 78
Maistre, 20
Makarenko, 14
Mallarmé, 46, 50
Malebranche, 53, 96
Mandeville, 24
Marcuse, 39, 65
Marx, 9, 13, 20, 27, 30, 31, 38,
39, 42, 64
Mauss, 41, 49
Maxwell, 35
Mendel, 25
Mercantilistes, 9, 21, 24, 67
Merleau-Ponty, 60
Mersenne, 52, 105, 110
Mill, 28, 29, 41, 77, 92
Montaigne, 72, 83
Montesquieu, 67, 84
Montessori, 14
Monteverdi, 105
Moore, 92
Naudé, 14, 106
Navier, 42
Needham, 101
Newton, 1, 25, 53, 62, 81, 86,
101
Nietzsche, 15, 46
Ockham, 80
Pascal, 10, 12, 44, 56, 57, 94,
110
Paul, 18
Peirce, 48
Physiocrates, 5, 9, 67, 96
Platon, 6, 15, 34, 40, 74, 88
Proust, 50
Quesnay, 96
Quine, 93
Rabelais, 113
Rameau, 105
Ranke, 27
Robespierre, 30, 74
Rorty, 45
Rousseau, 4, 9, 30, 32, 37, 40,
59, 65, 71, 73, 91, 105
Rumford, 10
Russell, 70, 87, 92
Ryle, 93
Salisbury (Jean de), 21
Saussure, 11
Savigny, 20
Schiller, 94
Schlegel, 46
Schopenhauer, 65
Sebond (Raymond de), 32, 72,
83
Shelley (Marie), 17
Simon (Jules), 32
Smith (Adam), 24
Socrate, 6, 88
Spencer, 41
Spinoza, 8, 12, 43, 53, 55, 69,
71, 105
Stoïciens, 75
Tarski, 55, 97
Thomas d'Aquin, 61, 93, 94
Thoreau, 85
Toland, 32.
Vanini, 106
Vico, 58
Voltaire, 40, 71
Wallon, 2, 41
Weber (Max), 27
Weyl, 35
Wittgenstein, 36, 92, 93
Wolff, 86

PHILOSOPHIES

1. Galilée, Newton lus par Einstein. Espace et relativité (4^e édition), *par Françoise Balibar*
2. Piaget et l'enfant (2^e édition), *par Liliane Maury*
3. Durkheim et le suicide (4^e édition), *par Christian Baudelot et Roger Establet*
4. Hegel et la société (2^e édition), *par Jean-Pierre Lefebvre et Pierre Macherey*
5. Condorcet, lecteur des Lumières (2^e édition), *par Michèle Crampe-Casnabet* (épuisé)
6. Socrate (4^e édition), *par Francis Wolff*
7. Victor Hugo philosophe, *par Jean Maurel*
8. Spinoza et la politique (3^e édition), *par Étienne Balibar*
9. Rousseau. Économie politique (1755), *par Yves Vargas* (épuisé)
10. Carnot et la machine à vapeur, *par Jean-Pierre Maury*
11. Saussure. Une science de la langue (3^e édition), *par Françoise Gadet*
12. Lacan. Le sujet (3^e édition), *par Bertrand Ogilvie*
13. Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach, *par Georges Labica*
14. Freinet et la pédagogie, *par Liliane Maury*
15. Le « Zarathoustra » de Nietzsche (2^e édition), *par Pierre Héber-Suffrin*
16. Kant révolutionnaire. Droit et politique (2^e édition), *par André Tosel*
17. Frankenstein : mythe et philosophie (2^e édition), *par Jean-Jacques Lecercle*
18. Saint Paul, *par Stanislas Breton*
19. Hegel et l'art (2^e édition), *par Gérard Bras*
20. Critiques des Droits de l'homme, *par Bertrand Binoche*
21. Machiavélisme et raison d'État, *par Michel Senellart*
22. Comte. La philosophie et les sciences, *par Pierre Macherey*
23. Hobbes. Philosophie, science, religion, *par Pierre-François Moreau*

24. Adam Smith. Philosophie et économie, *par Jean Mathiot*
25. Claude Bernard. La révolution physiologique, *par Alain Prochiantz*
26. Heidegger et la question du temps (2^e édition), *par Françoise Dastur*
27. Max Weber et l'histoire, *par Catherine Colliot-Thélène*
28. John Stuart Mill. Induction et utilité, *par Gilbert Boss*
29. Aristote. Le langage, *par Anne Cauquelin*
30. Robespierre. Une politique de la philosophie, *par Georges Labica*
31. Marx, Engels et l'éducation, *par Lê Thành Khôi*
32. La Religion naturelle, *par Jacqueline Lagrée*
33. Aristote et la politique (2^e édition), *par Francis Wolff*
34. Sur le sport, *par Yves Vargas*
35. Einstein 1905. De l'éther aux quanta, *par Françoise Balibar*
36. Wittgenstein : philosophie, logique, thérapeutique, *par Grahame Lock*
37. Éducation et liberté. Kant et Fichte, *par Luc Vincenti*
38. Le Féтиchisme. Histoire d'un concept, *par Alfonso Iacono*
39. Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation, *par Gérard Raulet*
40. Un droit de mentir ? Constant ou Kant, *par François Boituzat*
41. Les Émotions de Darwin à Freud, *par Liliane Maury*
42. Le Travail. Économie et physique, 1780-1830, *par François Vatin*
43. Bachelard et la culture scientifique, *par Didier Gil*
44. Leibniz et l'infini, *par Frank Burbage et Nathalie Chouchan*
45. C. S. Peirce et le pragmatisme, *par Claudine Tiercelin*
46. La Déconstruction. Une critique, *par Pierre V Zima*
47. Jeremy Bentham. Le pouvoir des fictions, *par Christian Laval*
48. Pierre Bayle et la religion, *par Hubert Bost*
49. Marcel Mauss. Le fait social total, *par Bruno Karsenti*
50. Mallarmé. Poésie et philosophie, *par Pierre Campion*
51. Maurice Halbwachs. Consommation et société, *par Christian Baudelot et Roger Establet*
52. Descartes et les *Principia II*. Corps et mouvement, *par Frédéric de Buzon et Vincent Carraud*
53. La Causalité de Galilée à Kant, *par Elhanan Yakira*
54. Deleuze. Une philosophie de l'événement, *par François Zourabichvili*
55. Jean Cavailles. Philosophie mathématique, *par Hourya Sinaceur*

56. Pascal. Figures de l'imagination, *par Gérard Bras et Jean-Pierre Cléro*
57. Pascal. Contingence et probabilités, *par Catherine Chevalley*
58. Vico et l'histoire, *par Paolo Cristofolini*
59. Diderot et le drame. Théâtre et politique, *par Alain Ménil*
60. Husserl. Des mathématiques à l'histoire, *par Françoise Dastur*
61. Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin, *par Laurence Renault*
62. Les *Principia* de Newton, *par Michel Blay*
63. Berkeley. L'idée de nature, *par Roselyne Dégremont*
64. Marx et l'idée de critique, *par Emmanuel Renault*
65. La Différence des sexes, *par Geneviève Fraisse*
66. Fénelon et l'amour de Dieu, *par Denise Leduc-Fayette*
67. Montesquieu. Politique et richesses, *par Claude Morilhat*
68. Érasme. Humanisme et langage, *par Paul Jacopin et Jacqueline Lagré*
69. Spinoza. Chemins dans l'Éthique, *par Paolo Cristofolini*
70. Bertrand Russell. L'atomisme logique, *par Ali Benmakhlof*
71. La Finalité dans la nature. De Descartes à Kant, *par Colas Duflo*
72. Montaigne philosophe, *par Ian Maclean*
73. Kant. Histoire et citoyenneté, *par Gérard Raulet*
74. Hannah Arendt. Politique et événement, *par Anne Amiel*
75. Les Stoïciens et l'âme, *par Jean-Baptiste Gourinat*
76. Descartes. La géométrie de 1637, *par Vincent Jullien*
77. La Tolérance. Société démocratique, opinion, vices et vertus, *par Patrick Thierry*
78. Machiavel. Le pouvoir du prince, *par Georges Faraklas*
79. Aristote. La justice et la Cité, *par Richard Bodéüs*
80. Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie, *par Joël Biard*
81. La Philosophie de la nature de Hegel, *par Alain Lacroix*
82. Kierkegaard. Existence et éthique, *par André Clair*
83. Le Scepticisme de Montaigne, *par Frédéric Brahami*
84. Montesquieu. Les *Lettres persanes*, *par Céline Spector*
85. Les Philosophies de l'environnement, *par Catherine Larrère*
86. Kant. Les idées cosmologiques, *par Paul Clavier*
87. Gottlob Frege. Logicien, philosophe, *par Ali Benmakhlof*
88. Platon et la cité, *par Jean-François Pradeau*
89. William James. Empirisme et pragmatisme, *par David Lapoujade*
90. La Mettrie. Un matérialisme radical, *par Claude Morilhat*
91. Rousseau. L'énigme du sexe, *par Yves Vargas*

92. Moore et la philosophie analytique, *par René Daval*
93. Après Wittgenstein, saint Thomas, *par Roger Pouivet*
94. Le Jeu. De Pascal à Schiller, *par Colas Duflo*
95. Dilthey. Conscience et histoire, *par Leszek Brogowski*
96. La « Science nouvelle » de l'économie politique.
François Quesnay, par Philippe Steiner
97. La Sémantique de Davidson, *par François Rivenc*
98. Diderot et le matérialisme, *par Jean-Claude Bourdin*
99. Erwin Goffman et la microsociologie, *par Isaac Joseph*
100. Foucault et la folie, *par Frédéric Gros*
101. Buffon. La nature et son histoire, *par Amor Cherni*
102. Dostoïevski. Roman et philosophie, *par Michel Elchaninoff*
103. Canguilhem et les normes, *par Guillaume Le Blanc*
104. Mach, un physicien philosophe, *par Xavier Verley*
105. Musique et philosophie à l'âge classique, *par André Charrak*
106. Les Libertins érudits en France au XVII^e siècle, *par Françoise Charles-Daubert*
107. Descartes, Leibniz – Les vérités éternelles, *par Laurence Devillairs*
108. Schelling. De l'absolu à l'histoire, *par Pascal David*
109. Habermas et la sociologie, *par Stéphane Haber*
110. Gassendi, Pascal et la querelle du vide, *par Simone Mazauric*
111. Bichat, la vie et la mort, *par Philippe Huneman*
112. Bodin et la souveraineté, *par Jean-Fabien Spitz*
113. Rabelais : une anthropologie humaniste des passions, *par Emmanuel Naya*
114. Hegel. Temps et histoire, *par Jean-Marie Vaysse*
115. Aristote et la juste mesure, *par Marie-Hélène Gauthier-Muzellec*
116. Fichte et Hegel. La reconnaissance, *par Franck Fischbach*
117. Simondon. Individu et collectivité, *par Muriel Combes*
118. Clausewitz et la guerre, *par Hervé Guinérat*
119. Bruno, l'infini et les mondes, *par Antonella del Prete*
120. L'Homme et l'Animal. La philosophie antique, *par Thierry Gontier*
121. Hume et la régulation morale, *par Éléonore Le Jallé*
122. Maine de Biran. Sujet et politique, *par Agnès Antoine*
123. Pensée symbolique et intuition, *par Michel Bourdeau*
124. Le Rythme grec d'Héraclite à Aristote, *par Pierre Sauvanet*
125. G. T. Fechner, le parallélisme psychophysiologique, *par Isabelle Dupéron*

126. Aristote. La Métaphysique, *par Annick Jaulin*
127. La Chimie selon Kant, *par Mai Lequan*
128. Atome et nécessité, *par Pierre-Marie Morel*
129. Avicenne. L'âme humaine, *par Meryem Sebtî*
130. Le Goût. Art, passions et sociétés, *par Fabienne Brugère*
131. Kelsen et Hart. La norme et la conduite, *par Emmanuel Picavet*
132. Franz Rosenzweig. Existence et philosophie, *par Gérard Bensussan*
133. Lectures de Kant. Le problème du dualisme, *par Christophe Bouriau*
134. Comenius. L'utopie du paradis, *par Olivier Cauhy*
135. Feyerabend. Épistémologie, anarchisme et société libre, *par Emmanuel Malolo Dissaké*
136. Rousseau et le contrat social, *par Lelia Pezzillo*
137. Sartre. Conscience, ego et psyché, *par Jean-Marc Mouillie*
138. Leibniz et le langage, *par Frédéric Nef*
139. Nietzsche. La volonté de puissance, *par Pierre Montebello*
140. Ramsey. Vérité et succès, *par Jérôme Dokic et Pascal Engel*
141. Nietzsche et la biologie, *par Barbara Stiegler*
142. Montesquieu et les passions, *par Jean Goldzink*
143. Friedrich Nietzsche, *par Mazzino Montinari*
144. Dieu, l'ordre et le nombre, *par Jean-Marc Rorhbasser*
145. Lucrèce. Atomes, mouvement physique et éthique, *par Alain Gigandet*
146. Quine, Davidson. Le principe de charité, *par Isabelle Delpa*
147. Hermann Cohen, *par Éric Dufour*
148. Philosophie et littérature, *par Philippe Sabot*
149. Art, représentation, expression, *par Jean-Pierre Cometti*
150. Ce que fait l'art, *par Marie-Dominique Popelard*
151. Heinrich Hertz. L'administration de la preuve, *par Michel Atten et Dominique Pestre*
152. Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste, *par Claudine Tiercelin*
153. Voir et connaître à l'âge classique, *par Philippe Hamou*
154. Simone Weil. L'attention et l'action, *par Joël Janiaud*
155. Temps et causalité, *par Sacha Bourgeois-Gironde*
156. Michel Foucault et les prisons, *par François Boullant*
157. Jeremy Bentham, les artifices du capitalisme, *par Christian Laval*
158. Lucrèce. L'âme, *par Pierre-François Moreau*

159. Fichte (1801-1803). L'émancipation philosophique, *par Jean-Christophe Goddard*
160. Le Tournant herméneutique de la phénoménologie, *par Jean Grondin*
161. L'Écosse des Lumières, *par Norbert Waszek*
162. Gilles Deleuze. Cinéma et philosophie, *par Paola Marrati*
163. Jefferson-Madison, un débat sur la république, *par Annie Lechenet*
164. Hume. L'identité personnelle, *par Franck Salaün*
165. Voir le visible : la seconde philosophie de Wittgenstein, *par Christiane Chauviré*
166. Éthique de la promesse, *par Mohamed Nachi*
167. Alfred Schutz et le projet d'une sociologie phénoménologique, *par Frédéric Tellier*
168. Kant et Épicure. Le corps, l'âme, l'esprit, *par Alain Boyer*
169. Karl Popper. Langage, falsificationnisme et science objective, *par Emmanuel Malolo Dissakè*
170. Ludwig Wittgenstein. Introduction au *Tractatus logico-philosophicus*, *par Mathieu Marion*
171. Wittgenstein et le tournant grammatical, *par Antonia Soulez*
172. Rousseau. Religion et politique, *par Ghislain Waterlot*
173. Adorno. Langage et réification, *par Gilles Moutot*
174. Galilée. *Le Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, *par Marta Spranzi*
175. Malebranche. Les « Conversations chrétiennes », *par Frédéric de Buzon*
176. Hume. Probabilité et choix raisonnable, *par Hélène Landemore*
177. Levinas. La responsabilité est sans pourquoi, *par Agata Zielinski*
178. Castoriadis, *par Nicolas Poirier*
179. Lévi-Strauss et la pensée sauvage, *par Frédéric Keck*
180. Le Scepticisme de Hume. *Les Dialogues sur la religion naturelle*, *par Marianne Groulez*
181. Shaftesbury. Le sens moral, *par Michaël Biziou*
182. Merleau-Ponty. Le corps et le sens, *par Clara da Silva-Charrak*
183. Kripke. Référence et modalités, *par Filipe Drapeau Vieira Contim et Pascal Ludwig*
184. Les Philosophies clandestines à l'âge classique, *par Gianni Paganini*
185. La Philosophie stoïcienne, *par Valéry Laurand*
186. Dennett : un naturalisme en chantier, *par John Symons*

187. Simone de Beauvoir philosophe, *par Michel Kail*
188. Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore, *par Jean-Luc Amalric*
189. Le Cercle de Vienne, *par Mélika Ouelbani*
190. Tocqueville et les frontières de la démocratie, *par Nestor Capdevila*
191. Art, connaissance et vérité chez Nietzsche, *par Hubert Vincent*
192. Machiavel et la tradition philosophique, *par Marie Gaille*
193. Sécularisation et laïcité, *par Jean-Claude Monod*
194. Sexe, genre et sexualités, *par Elsa Dorlin*
195. Philosophe et judaïsme : H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Levinas, *par Sophie Nordmann*
196. Piaget et la conscience morale, *par Laurent Fedi*
197. Derrida/Searle, Déconstruction et langage ordinaire, *par Raoul Moati*
198. Guerre juste, guerre injuste. Histoire, théories et critiques, *par Christian Nadeau et Julie Saada*
199. Islam et politique à l'âge classique, *par Makram Abbès*
200. Althusser et la psychanalyse, *par Pascale Gillot*
201. Heidegger. Sens et histoire (1912-1927), *par Servanne Jollivet*
202. Le Cheminement de la pensée selon Émile Meyerson, *par Frédéric Fruteau de Laclos*
203. Rawls. Justice et équité, *par Soumaya Mestiri*
204. Comprendre la pauvreté John Rawls – Amartya Sen, *par Danielle Zwarthoed*
205. L'Immanence de l'égo, *par Christiane Chauviré*
206. Deleuze et l'anti-Oedipe, *par Guillaume Siberin-Blanc*
207. Care, justice et dépendance, *par Marie Garrau et Alice Le Goff*
208. Après Canguilhem : définir la santé et la maladie, *par Élodie Giroux*
209. Bacon et la promotion des savoirs, *par Chantal Jaquet*
210. Bergson. Mystique et philosophie, *par Anthony Feneuil*
211. L'identité. Une fable philosophique, *par Ali Ben Makhlof*
212. Descartes. Une politique des passions, *par Delphine Kolesnik*
213. Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum, *par Pierre Goldstein*
214. Bourdieu et la démocratisation de l'éducation, *par Adelino Braz*
215. Stanley Cavell, le cinéma et scepticisme, *par Élise Domenech*

**Mis en pages et imprimé en France
par JOUVE**
1, rue du Docteur Sauvé, 53100 Mayenne
octobre 2011 - N° 771784X



JOUVE est titulaire du label imprim'vert®