

Le temps des philosophes

(8^e séance, 5 décembre 2018)

Chap. VI (suite) : Temporalité du *Dasein* et question du sens de l'être (Heidegger)

1. Rappel : l'analytique du *Dasein* dans *Être et temps* (1927)

Dans *Être et temps*, Heidegger rouvre la question de l'être, qu'il estime avoir été oubliée après Aristote ou déviée vers des conceptions métaphysiques du rabattement de l'être sur un étant suprême. Pour aborder cette question, il faut d'abord comprendre le mode d'être de l'étant qui questionne, c'est-à-dire du *Dasein* (l'être humain, dans la mesure où il n'est pas seulement un étant biologique mais une conscience pensante). La première partie de l'ouvrage sera donc une analytique du *Dasein*, conduite de manière phénoménologique, c'est-à-dire tel qu'il s'apparaît à lui-même.

Le mode d'être propre du *Dasein* est *l'existence*, non pas au sens courant du terme, mais au sens de « pouvoir-être compréhensif pour lequel il y va de son être même »¹. L'analytique révèle des « existentiels » du *Dasein*, des manières d'être qui lui sont propres et inséparables. Le premier est l'être-au-monde, en allemand *In-der-Welt-sein*. Il ne faut pas le comprendre comme une relation inclusive, spatiale, comme celle qui se trouve entre les étants « sous la main » (ou « là-devant » : *vorhanden*), y compris le corps humain qui est effectivement dans différents lieux. Le « in » a le sens spécial de « habiter », « être familier avec »² ; de là découle aussi que seul le *Dasein* est auprès du monde (*bei*) parce que lui seul peut *rencontrer* un étant du monde. Cette rencontre signifie que le *Dasein* a une multiplicité de rapports avec son environnement, d'abord sur le mode de la préoccupation (au sens très large de « s'occuper de »). Le mot « monde » lui-même, dans l'expression « être-au-monde » doit être compris au sens de « ce "où" un *Dasein* factice "vit" en tant que tel » (§ 14, p. 65 de l'édition allemande). La facticité signifie la contingence du fait qu'il existe et qu'il soit venu au monde dans telles ou telles circonstances. En vertu de cette contingence (c'est-à-dire ce fait pour lequel il n'y a aucune justification), le *Dasein* est *jeté* dans un monde qui le précède et qu'il doit assumer. Le plus souvent, la « mondéité ambiante » se manifeste sous la forme de l'utilité, au sens large de tout ce qui sert à la vie quotidienne, tout ce qui est « à portée-de-la-main » (*zuhanden*).

Par ce cadre quotidien se révèle un autre existentiel du *Dasein* : l'être-avec (*Mitsein*) ; en effet, le monde familier est construit par les autres et appréhendé par la relation avec les autres. Cette relation fait partie de l'être du *Dasein*. Spontanément, le *Dasein* rencontre les autres comme des étants qui sont-au-monde et non comme des étants sous-la-main : l'intersubjectivité est une entente pré-ontologique (qui précède toute réflexion ou reconnaissance *a posteriori*). La relation générale avec les autres n'est pas la préoccupation (*Besorge*) mais la sollicitude (*Fürsorge*). Cet existentiel est à l'origine d'une manière inauthentique d'exister, en laissant son existence être entièrement dirigée par le « On » dans l'impropriété ou encore l'aliénation (§ 27).

La vision la plus spontanée que nous avons des étants du monde ambiant, qui est la relation utilitaire, renvoie chaque fois à un « pour », un « en vue de » : c'est évident pour les outils, mais cela concerne aussi tout ce qui est nécessaire pour les outils et tout ce que les outils servent à fabriquer. Dans son être-au-monde caractérisé

¹ Sur la description du *Dasein*, voir l'exposé plus détaillé dans les séances 4 et 5 du cycle « L'existentialisme de Sartre, entre dialectique et phénoménologie ».

² Les étymologies censées soutenir ces significations sont fantaisistes, comme la plupart du temps chez Heidegger (comment prendre au sérieux, dans le même paragraphe, que, puisque « *bin* » (« suis ») ressemble à « *bei* » (« auprès »), alors « être » signifie « être auprès » !). Mais on peut suivre le raisonnement sans tenir compte des prétendues dérivations linguistiques.

par l'utilité et l'être-avec-les-autres, le *Dasein* est essentiellement un être-possible : il est toutes les possibilités de préoccupation et de sollicitude (il *est*, et non il *a*, car son existence n'est rien d'autre que ce qu'il choisit à chaque moment). Mais il est aussi toujours un pouvoir-être *pour lui-même*, « la possibilité d'être libre pour son pouvoir-être le plus propre » (§ 31, p. 144). Il peut se réaliser de manière propre parce que « l'être-jeté » (*geworfenheit*) qui le caractérise signifie qu'il n'y a aucune nécessité, aucune obligation ni même indication de la manière de vivre. Tous les possibles qu'il est, il leur est ouvert et il les comprend, non par une compréhension intellectuelle ou réfléchie, mais comme un savoir et une lucidité spontanés, qui cependant sont le plus souvent recouverts. C'est cette ouverture à ses possibles propres qui se révèle à lui dans l'angoisse, et qu'il fuit dans le « On ». L'angoisse plonge le *Dasein* dans l'étrangeté, dans l'esseulement par opposition à la familiarité de la quotidienneté ; c'est pourquoi elle le renvoie vers ses possibles propres.

L'articulation complexe selon laquelle le *Dasein*, se projetant vers son pouvoir-être le plus propre, est « en-avance-sur-soi-déjà-en-un-monde », Heidegger l'appelle le *Souci* (*Sorge*) (§ 39-41).

2. La temporalité du *Dasein*

La deuxième section de *Être et temps* a pour objet de repenser les structures déjà décrites en les considérant à partir de la temporalité. En effet, « le fondement ontologique originaire de l'existentialité du *Dasein* est la temporalité » (§ 45, p. 234). Le temps « dans » lequel se trouve l'étant intramondain, l'intratemporalité, se fonde sur une temporalité plus originaire. Et c'est dans l'horizon de celle-ci qu'on pourra comprendre le sens de l'être en général.

Le rapport à la temporalité advient par la question de savoir s'il est possible d'atteindre la *totalité unitaire* des moments structurels du *Dasein*, et comment caractériser son pouvoir-être *authentique*, puisque son être dans la quotidienneté est inauthentique. Il semble que l'être du *Dasein* ne puisse jamais être totalisé sauf lorsqu'il arrive à sa fin, car, aussi longtemps qu'il existe, il y a encore un possible qu'il n'est pas encore. La structure du souci l'a montré toujours « en-avance-sur-soi », toujours projeté vers un nouveau possible, en constant inachèvement. La fin de l'être-au-monde est la mort. Seule la mort achève la totalité d'un *Dasein*. Une analyse de la mort et de « l'être-à-la-fin » propre au *Dasein* devrait donc pouvoir nous révéler sa totalité.

Cependant, il n'est pas possible d'expérimenter sa propre mort, car elle est le passage au « ne-plus-être-Là ». On pourrait tenter de la connaître par la mort des autres, puisque le rapport aux autres est aussi une structure essentielle. Mais ce qu'éprouvent les survivants par rapport au défunt, c'est la perte, non l'expérience de mourir. Il est impossible de se mettre à la place de celui qui meurt. La mort est une possibilité propre à chaque *Dasein*. Puisqu'il est déjà d'une certaine manière sa fin, comme un fruit en train de mûrir est déjà d'une certaine manière sa maturité (reformulation de la puissance aristotélicienne), on peut appeler le *Dasein* un « être pour la fin » ou un « être pour la mort », le « pour » n'exprimant pas un but délibéré mais un aboutissement vers lequel on va dès le début (§ 48).

Une caractérisation ontologique préalable consistera à comprendre le mode d'être de la fin dans la quotidienneté. La mort précède le *Dasein* dans sa vie parce qu'il est obligé d'en tenir compte, de l'assumer à tout moment. Pourtant le plus souvent il n'y pense pas ; ce pouvoir-être absolu et indépassable se révèle surtout à lui dans l'angoisse. Celle-ci n'est pas la peur de mourir ; elle est la compréhension du fait qu'il existe comme « être jeté *pour* sa fin », que cela constitue son être-au-monde lui-même (§ 50, p. 251). Dans la quotidienneté qui se caractérise par le « On », la mort est rencontrée comme un événement arrivant à d'autres, un événement général. On se rassure en repoussant la sienne comme lointaine, mais surtout en se voilant qu'elle est notre possibilité la plus propre. Le « On » dévie l'angoisse en peur, et condamne celle-ci comme lâcheté. Priver ainsi le *Dasein* de son pouvoir-être le plus propre est une aliénation (§ 51, p. 254). Au contraire, l'authenticité

consiste à accepter son être pour la mort avec une résolution ou fermeté devançante (*vorlaufende Entschlossenheit*) (§ 53 ; § 61-63).

Par rapport à la question de la totalisation, Heidegger arrive ainsi à la conclusion opposée à l'hypothèse de départ : le fait d'être « en-avance-sur-soi » n'empêche pas l'être du *Dasein* d'être totalisé avant sa mort effective (comme l'exposera Sartre dans *L'Être et le Néant*), mais au contraire permet cette totalisation en tant qu'il est toujours déjà *pour la fin*. C'est ainsi que la projection du *Dasein* vers ses possibles, et en particulier vers son possible le plus propre (la mort) révèle la primauté de l'avenir parmi les trois ek-stases³ du temps car l'avenir est la *condition* de ce devancement.

1. « La totalité d'être du *Dasein* comme souci signifie : être-en-avant-de-soi-déjà-dans (un monde) comme être-auprès-de (l'étant rencontré à l'intérieur du monde). En fixant pour la première fois cette structure articulée, nous soulignons qu'une telle articulation contraignait la question ontologique à pousser encore plus loin, jusqu'à la mise en évidence de l'unité de la totalité de la multiplicité structurelle. *L'unité origininaire de la structure du souci réside dans la temporalité.*

Le en-avant-de-soi se fonde dans l'avenir (*Zukunft*). L'être-déjà-dans... manifeste en lui-même l'être-été (*Gewesenheit*). L'être-auprès... est rendu possible dans le présent (*Gegenwärtig*). Ici il nous est interdit, d'après ce qui vient d'être dit, de saisir le « avant » du « en-avant » et le « déjà » à partir de la compréhension vulgaire du temps. Le « avant » ne veut pas dire le « devant » au sens de « pas-encore-maintenant » - mais plus tard » ; tout aussi peu le « déjà » signifie-t-il un « plus-maintenant - mais plus tôt ». Si les expressions « avant » et « déjà » avaient *cette* signification temporelle, qu'elles peuvent aussi avoir, parler de la temporalité du souci reviendrait à dire qu'il est quelque chose qui est à la fois « plus tôt » et « plus tard », « pas encore » et « plus ». Le souci serait alors conçu comme un étant qui survient et s'écoule « dans le temps ». L'être d'un étant qui a le caractère du *Dasein* deviendrait un *sous-la-main* (*Vorhanden*). Si c'est là chose impossible, il faut que la signification temporelle des expressions citées soit autre. Le « avant » du « en-avant » annonce l'avenir tel que celui-ci rend possible en général pour la première fois que le *Dasein* puisse être tel qu'il y aille pour lui *de son pouvoir-être*. Le se-projeter, fondé dans l'avenir, vers le « en vue de soi-même » est un caractère d'essence de l'*existentialité*. *Le sens primaire de celle-ci est l'avenir.*

De même, le « déjà » veut dire le sens d'être temporel existentiel de l'étant qui, pour autant qu'il *est*, est à chaque fois déjà un jeté (*Geworfenes*). C'est seulement parce que le souci se fonde dans l'être-été que le *Dasein* peut exister en tant que l'étant jeté qu'il est. « Aussi longtemps que » le *Dasein* existe facticement, il n'est jamais passé (*vergangen*), mais il est bien toujours déjà *été* au sens de « je suis-été ». Et il ne *peut être* été qu'aussi longtemps qu'il est. Nous appelons au contraire passé un étant qui n'est plus sous-la-main. Par suite, le *Dasein* existant ne peut jamais se constater comme un fait (*Tatsache*) sous-la-main qui « avec le temps » naît et passe et est déjà en partie passé. Il ne « se trouve » jamais que comme fait jeté (*geworfenes Faktum*). »

(M. Heidegger, *Être et temps*, § 65, p. 327-328, trad. Martineau légèrement modifiée).

Pour mieux comprendre ce projet et ce devancement vers une fin inéluctable que le *Dasein* est déjà à tout moment, il peut être utile de compléter l'exposé par l'analyse de l'historialité du *Dasein* (§ 72-77). Ontologiquement, celle-ci consiste en le *destin* (*Schicksal*), c'est-à-dire ce qui arrive au *Dasein* qui, dans la résolution, *se livre* à une possibilité « héritée et néanmoins choisie », intégrant le co-destin partagé avec sa génération (§ 74, p. 384). L'ensemble donne une impression d'acceptation de l'inéluctable, d'*amor fati*, une

³ Les trois dimensions du temps sont appelées ek-stases (du grec « *ek* » : hors, et « *stasis* » : repos) pour exprimer le passage incessant de l'une dans l'autre.

passivité par rapport à la facticité ou encore une forme de se laisser aller dans le sens de l'histoire. Cette interprétation trouve une confirmation dans sa cohérence avec le choix de Heidegger d'aller dans le sens de l'histoire du peuple allemand comme s'il y avait vu son destin.

Sartre s'éloigne radicalement de Heidegger sur toute cette question. Il modère d'abord le privilège de l'avenir en rappelant que le temps dans lequel le Pour-soi se révèle à lui-même est le *présent*, y compris en tant qu'il est son passé et qu'il est hanté par son futur (Sartre adopte ainsi le privilège du présent de la conscience chez Husserl). Mais surtout, la projection du Pour-soi vers l'avenir est chez lui absolument active, non déterminée d'avance, négatrice du passé et du présent, bref *libre* dans le sens de la *créativité*, non de l'acceptation.

3. Temps du monde, temps de l'être

Cependant, l'enquête sur le temps n'est pas terminée avec la mise en évidence de la temporalité du *Dasein* car, celui-ci étant ontologiquement un être-au-monde, il est nécessaire d'éclaircir la temporalité du monde ou *intratemporalité* et de montrer qu'elle est fondée sur la temporalité originaire, c'est-à-dire sur la temporalité « ekstatico-horizontale » ouverte à partir de l'avenir. Ensuite seulement, on pourra reprendre l'enquête sur l'être en général et son rapport avec le temps.

Selon la conception dite « vulgaire », le temps est une succession de maintenant qui disparaissent dans le passé tandis que d'autres maintenant vont arriver. En montrant, contre cela, que la structure existentielle du souci existe en tant qu'elle temporalise originairement, et par là aussi temporalise le temps du monde, Heidegger rejoint les conclusions de Husserl, mais se garde bien de le dire (§ 82, p. 436).

L'ouvrage se termine abruptement par des questions concernant le rapport entre le temps et le sens de l'être en général :

2. « La constitution ontologico-existentielle de la totalité du *Dasein* se fonde dans la temporalité. Par suite, il faut qu'une guise de temporalisation originaire de la temporalité ekstatique possibilise elle-même le projet ekstatique de l'être en général. Comment ce mode de temporalisation de la temporalité doit-il être interprété ? Un chemin conduit-il du *temps* originaire au sens de l'être ? Le *temps* lui-même se manifeste-t-il comme horizon de l'être ? (*Être et temps*, § 83, p. 437).

Le plan initial de *Être et temps* prévoyait une troisième section de la deuxième partie, qui devait s'appeler « Temps et Être », mais qui ne se trouve pas dans ce volume.

Ce n'est que trente-cinq ans plus tard que Heidegger accomplit ce programme, quoique probablement d'une autre manière que ce qu'il aurait fait à l'époque, dans une conférence prononcée à l'Université de Fribourg en 1962 et publiée sous le titre de « Temps et Être »⁴. Il s'agit d'une longue articulation très technique, dont je ne peux donner ici qu'une brève indication concentrée sur la relation entre l'être et le temps⁵. Voici ses étapes principales. De l'être et du temps on ne peut pas dire qu'ils sont mais on peut dire « il y a de l'être » et « il y a du temps ». Or, « il y a » en allemand se dit « *es gibt* », c'est-à-dire littéralement « cela donne ». Les donations respectives de l'être et du temps ont en commun de les *dévoiler* comme *présence* ou *présent*, deux significations conjointes du mot allemand *anwesen*. Mais en même temps que le dévoilement il y a un retrait, qui les rend à leur propre, qui les approprie à eux-mêmes. Le mot allemand pour cet approprier est *das Ereignis* (dont la signification courante est : l'événement, mais qui est compris ici à partir de son élément *eigen* : propre). L'*Ereignis* est dès lors le « *es* » du « *es gibt* » : *ce* qui donne l'être et le temps, et qui ainsi les relie comme leur

⁴ Traduction française dans *Questions IV*, Gallimard, 1976.

⁵ Pour une explicitation détaillée, voir par exemple : Philippe Verstraeten, « Le sens de l'*Ereignis* dans *Temps et Être* », *Les Études philosophiques*, n°1/1986, p. 113-133 (accessible sur Internet).

source unitaire. En revanche, l'*Ereignis* ne se dévoile d'aucune façon, il n'y a pas l'*Ereignis*, on peut seulement dire que « l'appropriement approprie ».

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Pour introduire ma conclusion, je retiendrai encore une note de bas de page de *Être et Temps* :

3. « Nous ne pouvons ici nous engager dans le problème de la *mesure* du temps en théorie de la relativité. L'éclaircissement des fondements ontologiques de cette mesure présuppose déjà une clarification du temps du monde et de l'intratemporalité à partir de la temporalité du *Dasein*, et tout aussi bien la mise au jour de la constitution temporo-existentielle de la découverte de la nature et du sens temporel de la mesure en général. Une axiomatique de la technique physique de la mesure *repose* sur ces recherches, et elle est par elle-même incapable de déployer le problème du temps comme tel. » (*Être et temps*, § 80, p. 417, note 1).

Nous sommes partis de questions concernant le temps du monde, et de difficultés rencontrées à son propos par la science physique, qui étudie le temps du monde non pour chercher son essence mais pour le mesurer.

Dès le début de notre parcours, déjà chez Aristote, nous avons pu à la fois relier et distinguer temps et devenir, et temps et mesure du temps. L'une des conséquences de la distinction entre temps et devenir est que l'histoire n'est pas du temps mais un type particulier de devenir ou de changement. C'est à propos de ces changements qu'on se demande s'ils créent du nouveau ou déploient du toujours déjà déterminé, ou qui en sont les acteurs, ou si ces changements sont plus ou moins rapides (« l'histoire s'accélère », ce n'est pas « le temps s'accélère », si ce n'est métaphoriquement ou par un raccourci d'expression).

L'examen du rapport entre le temps et ses unités de mesure révèle que celles-ci sont elles-mêmes définies à partir de changements, de sorte que la mesure d'un temps écoulé est un rapport entre deux changements (celui de la mesure et celui du mesuré) ; dès lors, si l'on rencontre un problème de mesure du temps, il faut d'abord se demander ce qui pourrait modifier ce rapport ou modifier l'un des changements impliqués.

Dans une deuxième étape, à partir de l'idéalisme allemand, nous avons compris qu'il était impossible de considérer le temps du monde sans interroger le rapport de la conscience (ou du sujet, de l'esprit, du *Dasein*) à ce temps, c'est-à-dire notre possibilité d'accès au monde extérieur. Le choix est alors apparu entre concevoir le temps comme seulement subjectif (Kant) ou comme inséparablement objectif et subjectif dans une correspondance qui reçoit une nouvelle démonstration (Hegel, puis la phénoménologie).

Troisièmement, la phénoménologie du début du XXe siècle nous a fait remonter à une durée originaire, subjectivité absolue ou conscience de soi, qui, même si elle n'est pas durée *de* quelque chose, comporte des changements car constamment elle surgit et se repousse elle-même. Cette temporalité originaire de la conscience est condition de possibilité de la temporalité ekstatique du flux des vécus, mais elle n'est pas condition du devenir du monde. Celui-ci peut être défini comme une succession d'états non coexistants de la matière, susceptibles d'être temporalisés et mesurés par une conscience.

Il en résulte que ce que l'on appelle temps doit nécessairement être ekstatique, et que donc il est constitué par le rapport entre une conscience et un devenir ou une durée. Il y aurait du temps s'il n'y avait qu'une conscience et aucun changement extérieur, mais il n'y aurait pas de temps s'il n'y avait pas de conscience sensible dotée de mémoire et de projection. Dans la définition aristotélicienne « le temps est le nombre du changement selon l'antérieur et postérieur », le « selon l'antérieur et postérieur » indique cette nécessité de la conscience, car elle seule peut faire la différence entre ce qui est avant et ce qui est après dans le devenir ; sans elle il y aurait seulement un devenir qui serait « matière » ou « puissance » d'un temps mais pas encore temps.

Enfin, tout temps mesuré, que ce soit dans le cadre scientifique ou de la vie quotidienne, est un temps retenu par l'esprit humain à partir d'un devenir dont aucune phase ne demeure, donc il repose nécessairement sur la temporalité de la conscience.

