



Phénice

La revue du Centre d'Etudes Phénoménologiques de Nice
[ISSN 2100-0662]

Numéro spécial, mai 2009 :

Le Présent

Textes de présentation des séances de l'atelier du CEPHEN,
premier et second semestre 2008-2009, Université de Nice Sophia-Antipolis.

5^e séance

*Histoire et être.
Heidegger et l'esquive du présent.*

Grégori Jean

Histoire et être Heidegger et l'esquive du présent.

1/ Introduction générale : l'effacement du temps dans Être et temps.

J'intitule cette séance consacrée au problème du temps chez Heidegger : « Histoire et être » ; la grande œuvre de Heidegger, à laquelle nous nous cantonnerons ici, s'intitule « Être et temps ». En l'intitulant ainsi, je commets donc une sorte de double faute : j'inverse l'ordre des priorités, et, surtout, je gomme la référence à ce qui doit être le but implicite de toutes ces séances, et au-delà de notre atelier : le temps.

Si je le fais, c'est bien entendu à dessein. Car la question est d'abord de savoir comment « entrer » dans le problème du temps chez Heidegger. Or la seule réponse que je suis parvenu à trouver, pour cette séance que je voudrais très « pédagogique », est la suivante : en commençant par se garder soigneusement de parler du temps. Et je m'en expliquerai de manière au fond très simple : c'est que dans une certaine mesure, ce que Heidegger appelle « temps » n'a absolument rien à voir avec le temps — non pas seulement avec ce que nous appelons « temps », mais même avec ce que nous sentons et expérimentons communément du temps — voire, ai-je envie de dire de manière un peu provocatrice, avec ce qu'*est* le temps. Je dis bien « absolument rien à voir » — ce n'est pas qu'il « réformerait » par exemple le concept traditionnel de temps ; c'est plutôt qu'il le cherche tout à fait ailleurs que là où nous le cherchons habituellement. Et il le dit lui-même : le problème est d'abord de déterminer le « lieu » du temps, le *topos* ontologique où il nous faut aller le débusquer. Donc même sans idée préconçue sur le temps, même avec la ferme intention de se laisser enseigner par Heidegger, on ne peut absolument pas comprendre ce qu'il dit si nous pensons qu'il nous parle du « temps ».

Et d'ailleurs, et c'est ma seconde remarque, il ne *semble* pas tellement parler du temps. Si vous regardez le plan du traité de 1927, vous vous rendrez compte qu'il comprend deux grandes « sections » (je ne rentre pas dans le détail du découpage, sur la question de l'inachèvement du traité, etc) : une analyse préparatoire du *Dasein* ; une section intitulé *Dasein* et temporalité. Et dans la première, il ne semble justement pas être question du temps. Or comme c'est celle qu'on lit le plus facilement — et dont en général on se contente —, on finit par se demander pourquoi le livre s'appelle « Être et temps ». Et on peut aller plus loin :

même dans la deuxième section, il n'est explicitement question du temps qu'à partir de sa seconde moitié. Donc première remarque, évidemment très générale et équivoque : *Être et temps*, malgré son titre, ne traite explicitement du temps que dans son dernier quart.

Ainsi dirai-je qu'en égard à la question qui nous occupe, la lecture d'*Être et temps* est menacée par deux écueils, à la fois contradictoires et corrélatifs : l'écueil de le lire en y cherchant le temps ; l'écueil de ne pas l'y trouver. Et s'il y a là corrélation, c'est parce que nous n'y trouvons pas le temps pour autant que nous l'y cherchons.

Et au fond, c'est vrai, de quoi nous parle Heidegger ? Heidegger, c'est bien connu, nous parle de l'*être*. Et alors même qu'il nous parle de l'être, nous ne cessons de demander : quand nous parlera-t-il du temps ? — demande bien compréhensible, puisque le traité s'appelle « Être et temps ». Et nous avons cependant le pressentiment que si Heidegger nous parle du temps, c'est pour nous parler de l'être, et qu'il ne pose la question du temps que parce qu'il pose la question de l'être. Dans le titre *Être et temps*, l'accent serait à mettre sur l'*être*. Dans un très court texte prononcé à l'Académie catholique de Fribourg afin de commémorer le trentième anniversaire de la mort de Husserl, Heidegger écrit clairement : « Ma question du temps a été déterminée à partir de la question de l'être ».¹ Dès lors se renforce un peu plus l'idée selon laquelle Heidegger ne nous parlerait « aussi » du temps que parce qu'il nous parle d'abord de l'être. Il ajoute d'ailleurs immédiatement que sa question du temps — ainsi déterminée par la *Seinsfrage* — « s'avancait dans une direction qui est toujours demeurée étrangère aux recherches de Husserl sur la conscience interne du temps » — et non seulement de Husserl, mais de toute la tradition philosophique depuis au moins Aristote, et jusqu'à Bergson.

Ici, je dois le dire, le risque de malentendu est peut-être à son comble. Car l'on est enclin à dire et à répéter : Heidegger questionne l'être et c'est pourquoi il questionne le temps ; et le manquement de la tradition à cet égard, de Aristote à Husserl et Bergson, est au contraire d'avoir parlé du temps sans parler de l'être, ou de l'être sans parler du temps.

Or s'il y a là un malentendu, c'est parce que le diagnostic de Heidegger est strictement inverse de celui-ci. En un sens, le point de départ de Heidegger est un simple constat, constat selon lequel, précisément, toute la tradition philosophique parle indissolublement du temps et de l'être, parle de l'être à travers le temps et du temps à travers l'être. Il l'écrit dès le § 5 :

¹ M. Heidegger, « De la compréhension du temps dans la phénoménologie et dans la pensée de la question de l'être », dans *Questions III-IV*, Gallimard, « Tel », 1990, p. 353.

« Depuis longtemps, le « temps » fonctionne comme critère ontologique, ou plutôt ontique de la distinction naïve entre les différentes régions de l'étant. On oppose un « temporellement » étant (les processus naturels et les événements historiques) à un « intemporellement » étant (les rapports spatiaux et numériques). De même on a coutume de dissocier le sens « atemporel » des propositions du cours « temporel » de leur énonciation. Enfin l'on découvre un « abîme » entre le « temporellement » étant et l'éternel « supratemporel », abîme que l'on s'efforce de franchir. « Temporel » signifie ici à chaque fois autant que : étant « dans le temps », détermination qui bien entendu ne manque pas non plus d'obscurité. Mais le fait est là : le temps, au sens de l'« être dans le temps », fonctionne comme critère de la séparation entre régions de l'être. Comment le temps a-t-il été investi de cette fonction ontologique privilégiée ? De quel droit est-ce justement quelque chose comme le temps qui joue ce rôle de critère ? (...) Le « temps » (...) a pour ainsi dire accédé « de lui-même » à cette fonction ontologique « évidente », et jusqu'à nos jours il s'y est maintenu. Ce qu'il faut au contraire montrer sur la base de la question élaborée du sens de l'être, c'est *que et comment la problématique centrale de toute ontologie est enracinée dans le phénomène du temps bien aperçu et bien explicité.* »¹

Le point de départ de Heidegger n'est donc pas du tout l'idée selon laquelle la tradition philosophique aurait séparé l'être et le temps, mais bien le constat que l'être et le temps y sont indissociables, de sorte qu'elle se meut de manière naïve dans cette indissociabilité. De telle sorte que, afin de déterminer ce que signifie « être », il s'agirait de faire chaque fois attention à la dimension temporelle de cette détermination. Est-ce là pourtant l'intention de Heidegger ? Dire l'être à travers le temps — comme l'ensemble de la tradition par conséquent — en tirant simplement les conséquences de cette indissociabilité ? La réponse, clairement, est non. Et c'est ce que je voudrais indiquer maintenant.

Que « reproche » Heidegger, au fond, à la tradition philosophique ? Certes, d'avoir « oublié » la question de l'être. Et c'est ainsi que l'on présente encore souvent son opposition à Husserl : Husserl n'aurait pas posé la question de l'être, il ne se serait pas demandé ce que signifie « être », et il n'aurait pas donné de réponse. A l'extrême, l'on aurait envie de dire : ce que Heidegger reproche à la tradition, c'est de ne pas comprendre ce que signifie « être ». Et à l'inverse, Heidegger voudrait nous faire comprendre ce que signifie « être ».

Or cela est évidemment le plus grand contresens possible. Car le point de départ de Heidegger est bien au contraire que nous comprenons toujours déjà ce que signifie « être ». La « question de l'être » n'est absolument pas une question, pour Heidegger, dont on ignorerait la réponse. Et répéter la question de l'être n'est pas du tout tenter de lui trouver une réponse, éventuellement meilleure que celles qui ont été données par la tradition.

¹ M. Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, § 5.

2/ *Le primat de l'être, et la structure de la question : le problème du Dasein.*

Tel est d'ailleurs le point de départ introductif d'*Être et temps* : la structure de cette question. Cette structure, je ne la reprendrai pas ici, mais je voudrais néanmoins vous en rendre intuitifs certains « traits », pour autant que cela s'avère nécessaire pour la compréhension de la suite.

1/ Quand je demande : « que signifie être ? », la première chose à remarquer, c'est que je ne demande pas quelque chose que, en toute rigueur, j'ignore. La question « que signifie être ? » n'est pas du tout du même type que « combien la Finlande a d'habitants », ou « que signifie Baum en français ». Je demande au contraire le sens de ce que je sais déjà dans une certaine mesure. Quand je dis : « il est 3h », « cette veste est trop petite », « aujourd'hui je suis fatigué », non seulement j'emploie le verbe être, mais j'ai une certaine « compréhension » de ce que « être » signifie. Donc la première thèse fondamentale de Heidegger sera celle là : d'une part, le sens de l'être est pour nous tout à fait indéterminé et obscur — d'où la nécessité de poser la question de son « sens » —, mais d'autre part, « la compréhension vague et moyenne de l'être est un fait ».¹ Heidegger parlera aussi de compréhension « pré-ontologique de l'être », par opposition à une compréhension ontologique propre à un comprendre qui aura clarifié le (problème du) « sens de l'être ».

2/ Deuxième trait : nous précomprendons toujours l'être. Mais l'être que nous comprenons n'est pas quelque chose qui flotte en l'air. Nous comprenons l'être, de manière vague et moyenne, mais « ce qui est », c'est toujours *un étant* — ce qui est, c'est cette table, c'est ce stylo, c'est ce ciel, c'est moi-même. Être, dit Heidegger, « veut dire être de l'étant ». Donc demander : quel est le sens de l'être ?, semble d'abord supposer que nous nous attachions à l'étant, et que nous demandions : quel est le sens de l'être de l'étant ?

Seulement, le problème est que nous appelons « étant » beaucoup de choses très différentes. Une fois encore, nous disons : la table est en bois, 2 est plus petit que 4, ma sœur est gentille, est l'on pressent bien non seulement qu'une table, un nombre, une personne, sont des « étants » de type différent, mais aussi que justement, ce qui fait leur différence, c'est justement la manière dont ils sont, leur « mode d'être ». Je sens bien que dans les propositions « la table est en bois », « 2 est plus petit que 4 », « ma sœur est gentille », le sens de « être » est différent, quoi que je ne sache pas en quoi. Et pourtant, il y a semble-t-il une unité, puisque de ces trois « étants » je dis qu'ils « sont ».

¹ *Ibid.*, p. 28.

Donc nous dirons : le tout de ce qui « est », l'étant dans son ensemble, comprend différents « secteurs », en fonction des différentes manières d'être des différents étants. En phénoménologie, depuis Husserl, nous avons pris l'habitude de nommer ces « secteurs » de l'étant des « régions ». Nous dirons que l'étant dans son ensemble se divise en régions, selon la constitution, le mode d'être des étants qui y appartiennent. Et tout cela reste encore de l'ordre de la « précompréhension ». Je ne connais pas explicitement le sens de cette différenciation, ce qu'elle est dans son « principe », mais je comprends préontologiquement qu'elle existe. Donc : dans tout rapport à l'étant, il y a déjà une précompréhension de son être, de la manière dont il est, de telle sorte que l'étant se présente toujours déjà à nous avec certains caractères d'être. Heidegger appelle « ontologique » — ou « préontologique » lorsqu'elle reste « vague et moyenne » — ce qui relève de cette ouverture de l'être de l'étant, et « ontique » ce qui relève de l'étant lui-même.

Voilà la situation : nous avons une précompréhension de l'être ; être est toujours être d'un étant ; l'étant est différencié en différentes régions en fonction de différents modes d'être. Seulement, pour notre part, nous ne cherchons pas le « sens d'être de tel ou tel étant », mais le sens de l'être en général. Nous ne voulons pas d'une science « ontique », mais d'une science de l'être elle-même, d'une ontologie, d'une compréhension explicite du sens de l'être en général. Dès lors il semble que nous ne puissions emprunter qu'une seule voie, consistant à chercher l'unité de l'être dans l'unité de ce qui nous le fait comprendre : dans l'unité de la compréhension de l'être. Si nous « comprenons » l'être « en général », cette « généralité » ne doit pas être cherchée dans le « compris », mais d'abord dans le « comprendre » lui-même. La science de l'être devrait se fonder sur la science de la « compréhension de l'être ».

Seulement, si nous voulons comprendre ce qu'est le « comprendre de l'être », nous tombons dans une nouvelle version du « cercle ». Parce que c'est bien *nous* qui comprenons l'être. Et nous-mêmes, nous sommes bien aussi des « étants » — nous *sommes*. Nous sommes des étants qui comprenons l'être. C'est étrange : un étant, quelque chose qui « est », comprend simultanément, au moins « obscurément », ce que « être » veut dire. Mais en tout cas, si nous cherchons ce que « être » veut dire, et que, en même temps, nous ne pouvons chercher ce que signifie « être » qu'en cherchant d'abord le sens d'être d'un étant, il semble en effet que la meilleure solution soit de commencer par chercher à déterminer l'être de cet étant qui, justement, comprend l'être.

L'homme, l'étant que nous sommes nous-mêmes, mais envisagé ontologiquement, et à partir de sa capacité à comprendre, explicitement ou non, l'être, Heidegger le nomme « *Dasein* ». En tant qu'il comprend l'être, le *Dasein* est le « fondement » même de

l'ontologie, de la science de l'être ; et l'analytique ontologique du *Dasein* prend donc la forme d'une « ontologie-fondamentale », d'une analytique ontologique du « fondement » — en un sens toutefois très spécifique — de l'ontologie, et non d'une ontologie régionale, qui suppose justement ce fondement mais n'en rend pas raison :

« Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être *de* cet être. Par suite, il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. Ce qui signifie derechef que le *Dasein* se comprend d'une manière ou d'une autre et plus ou moins expressément en son être. A cet étant, il échoit ceci que, avec et par son être, cet être lui est ouvert à lui-même. *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein*. Le privilège ontique du *Dasein* consiste en ce qu'il est ontologique »¹

Nous pouvons donc dire : le *Dasein* est l'étant qui comprend l'être. Mais ce n'est pas seulement un étant qui comprend l'être des *autres* étants. C'est un étant qui comprend son *propre* être. Et il faut aller plus loin : c'est *pour autant* qu'il comprend son *propre* être qu'il comprend *aussi* l'être en général, et par conséquent aussi l'être des étants qu'il n'est pas lui-même.

Donc : la compréhension que le *Dasein* a de son propre être est le fondement de la compréhension de l'être en général, et donc de l'être des autres étants. Comprendre son être, et par là même l'être en général, et par là même l'être des autres étants, c'est justement là l'être même du *Dasein*. Ce qui signifie qu'appartient à notre être le fait de nous comprendre nous-mêmes également dans le rapport aux étants que nous ne sommes pas — et donc de dévoiler ces étants dans leur être.

Voilà, résumé à grands traits et de façon, je dois bien le dire, volontairement approximative, le point de départ d'*Être et temps*. Il est exposé au chapitre I du traité. Dans ce chapitre I, il ne semble absolument pas question de « temps ». Le but est de nous comprendre nous-mêmes comme étants qui comprenons quelque chose comme notre être, qui essentiellement nous rapportons à notre être, et ainsi d'explicitier ce qui nous permet de comprendre l'être. Le temps ne semble rien à voir là-dedans.

Je vais y revenir dans un instant, mais pour le moment, il s'agit pour finir cette petite introduction du problème de l'ontologie fondamentale, de fixer terminologiquement un certain nombre de points.

¹ *Être et temps*, op. cit., § 4, p. 32.

a/ Cette manière d'être propre à un étant qui se rapporte dans son être à cet être même, c'est ce que Heidegger nomme « existence ». Dire : le *Dasein* est l'être pour lequel il y va dans son être de son être même, et dire « le *Dasein* existe », c'est dire la même chose.

Evidemment, par cette définition, Heidegger transforme complètement le concept d'existence. Traditionnellement, l'existence est un mode d'être qui s'oppose à l'essence. L'essence de quelque chose, c'est ce que la chose « est », en elle-même. L'existence de cette chose, c'est la manière dont elle apparaît justement *dans le temps*, mais aussi l'espace, etc. Et évidemment, dans ce schéma classique, l'on dira que l'essence précède l'existence : il faut bien que quelque chose soit ce qu'elle est avant qu'elle apparaisse, soit soumise aux aléas du temps et plus généralement du « monde ». Seulement l'existence, en ce sens classique, désigne justement la manière d'être des étants que le *Dasein* rencontre dans le monde, non pas son *propre* être. Le concept heideggérien d'« existence » ne signifie donc pas du tout ce que signifiait le vieux terme d'« *existentia* », et pour remplacer ce concept, Heidegger va créer deux nouveaux termes : *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit*, qu'on ne sait pas trop comment traduire, mais qu'on traduira ici, en suivant en cela E. Martineau, être-à-portée-de-la-main, être-sous-la-main.

Dès lors, quand Heidegger écrit, toujours dans le § 9, que « l'essence du *Dasein* réside dans son existence », que veut-il dire ? Conserve-t-il aux termes d'essence et d'existence leur sens classique, en inversant seulement leur ordre de priorité ? Bien sûr que non — cf. sur ce point le débat avec Sartre dans la *Lettre sur l'humanisme*. Pour Heidegger, exister, c'est être de telle sorte que l'on comprend l'être. Dire : l'essence du *Dasein* réside dans son existence, c'est simplement dire : ce que le *Dasein* est, c'est justement cet étant qui se rapporte en son être à son être, et pas autre chose. Et évidemment cela signifie aussi : le *Dasein* n'a pas d'essence au sens de la classique « *essentia* ». Parce que ce qui a une essence, c'est une « chose » : il n'y a qu'une chose dont on puisse dire qu'elle a *essentiellement* telle ou telle propriété, etc. Et Heidegger dit aussi, comme Sartre : le *Dasein* n'« est » pas tel ou tel à la manière dont une chose peut être verte ou ronde, mais tout ce qu'il est, il a « à l'être » à titre de « possibilité ». C'est un concept complexe que celui de possibilité chez Heidegger, et il est beaucoup plus à comprendre dans le sens des « conditions de possibilité kantienne » que dans son rapport avec la question des « modalités » ; je me rapporte à mon être à titre de possibilité signifie : je m'y rapporte comme à la condition de possibilité de moi-même, de la même manière que, sur ce fondement, je puisse en retour me rapporter aux choses à travers leur être comme ce qui rend « possible » qu'elles soient ce qu'elles *sont*. Les « possibilités » sont « ce à travers quoi je me comprends » et, me comprenant, je comprends les choses et le monde. Je

me rapporte donc à mon être en tant que mon être est en question, et se rapporter à son être, c'est en quelque sorte le mettre en question, s'y rapporter comme à un problème, et déjà, peut-on dire, « s'en soucier ». Heidegger dira plus loin : exister, c'est « être-en-avant-de-soi ». Non pas comme flottant en l'air, mais à titre de condition du rapport avec le monde, du « fait » même — « facticité » — que nous sommes toujours-déjà existant dans un certain « monde », avec des choses à y faire, etc.

Dernière remarque : en tant que le *Dasein* existe, et n'a donc pas le mode d'être de l'étant mondain, de la chose, de l'objet, peu importe ici, l'investigation ontologique à laquelle il donne lieu ne peut en aucun cas avoir recours à des *catégories*. La constitution d'être du *Dasein*, la structure ontologique de son existence, sera recueillie conceptuellement à travers des *existenciaux*. Les existenciaux sont les déterminations d'être du *Dasein*, marquant la structure ontologique de son être, en tant que son être est l'existence. D'où la substitution d'une analytique *existentielle* du *Dasein* à une approche *catégorielle* de ce qui n'a pas le mode d'être du *Dasein*. Evidemment, toute la matière traditionnelle de l'investigation de l'homme devra être relue à titre de déterminations existentielles : l'existentiel du « comprendre », l'existentiel du « langage », etc. Et bien entendu, dans la mesure où dès lors, l'approche catégorielle se verra fondée sur l'analytique existentielle, le sens des catégories elles-mêmes changera : d'où les termes étranges d'être-à-porté-de-la-main, d'être-sous-la-main, etc.

b/ La mienneté. A titre de préparation à l'analytique du *Dasein*, une seconde prédétermination de l'être du *Dasein* est nécessaire. Nous avons dit : le *Dasein* est l'étant dans l'être duquel il y va de cet être même. L'être du *Dasein* est de se rapporter à son être. Et être sur ce mode signifie : exister. Et c'est pourquoi l'analytique ontologique existentielle du *Dasein* diffère en nature de toute analyse du *Dasein* qui, sur le fondement inaperçu de cette constitution d'être, l'appréhenderait « catégoriellement » comme un étant simplement là parmi les étants. Mais dès lors, une dimension fondamentale de son être demande d'être explicitée. Quand nous disons avec Heidegger : le *Dasein* est l'étant qui en son être se rapporte à son être, quel est le sens du « son » ? Il s'agit de « son » propre être ; par conséquent, dans la définition même du *Dasein* se détermine une certaine « individualité ». Or ce n'est peut pas être l'individualité telle qu'elle se trouve pensée, justement, dans le cadre d'une investigation « catégoriale » de l'homme, où l'on dirait : l'homme est un « animal raisonnable », et à l'intérieur de cette région de l'étant ainsi délimité — région « anthropologique » —, chaque homme a *aussi*, en plus de son « genre » qui fait de lui un homme, une différence individuelle qui fait qu'il est tel homme plutôt que tel autre. Non : notre individualité doit être inscrite

existentiellement dans notre structure d'être : je me rapporte à *mon* être dans *mon* être même. C'est ce que Heidegger appelle la « mienneté ». L'être auquel je me rapporte dans mon être est « mien ». C'est à mon propre être que je suis « intéressé ». Evidemment, ce n'est pas une manière de fonder ontologiquement un quelconque « égoïsme » : le *Dasein* peut être complètement « altruiste », ce n'est pas le problème. Mais ce qui compte, c'est que l'existence est chaque fois singulière, d'une singularité absolue qui n'est pas l'individuation à l'intérieur d'un genre. Et en même temps, cela inscrit au cœur même de l'existence une coupure : je peux exister tel que je me rapporte à mon *propre* être, ou tel que, me rapportant à mon propre être, et sur le fondement de la mienneté, je n'existe pas « en propre », c'est-à-dire comprend mon être sur un mode en quelque sorte « anonyme ».

En tant qu'existant, je suis « en avant de moi », mais en tant qu'existant « facticement », je suis en avant de moi comme toujours déjà dans un monde. Or dans ce monde, je ne me comprends justement pas d'abord à partir de « moi-même », mais à partir de ce que j'y a à faire, des choses, des affaires courantes. Je me comprends — et donc mon propre être — sur le modèle des « choses », et de ce que la « publicité » me suggère qu'il faut en faire. Cette opposition, ce sera celle de l'« authenticité » et de l'« inauthenticité » (*Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit*), termes qui n'ont pas du tout — en tout cas pas en principe — de connotation morale, mais exprime simplement la manière dont le *Dasein* se rapporte à cette dimension propre à l'existence qu'est la mienneté. On verra par la suite l'importance de ce point.

Ainsi, si je résume le point de départ d'*Être et temps*, voilà ce que nous pouvons dire pour le moment :

1/ La question qui lui sert de fil directeur est tout simplement la question ontologique par excellence, la « question de l'être » : que signifie être ?, quel est le sens de l'être ?

2/ Cette question n'est en rien « extérieure » à nous qui la posons. Non seulement parce que nous comprenons toujours, de manière « vague et moyenne », ce que signifie être, mais aussi parce que cette compréhension appartient à notre être même : nous sommes des étants qui, dans leur être, se rapportent à leur être, et par là même, à l'être des étants que nous ne sommes pas et à l'être en général.

3/ Dans la mesure où l'être est toujours l'être d'un étant, et où par conséquent, nous ne pouvons d'abord demander le sens de l'être qu'en déterminant le sens d'être d'un étant particulier ; dans la mesure également où nous sommes cet étant qui comprend son propre être et par là même l'être en général, la question « quel est le sens de l'être ? » ne peut être claire-

ment posée que sur le fondement d'une analytique de l'être de cet étant qui comprend l'être, donc de l'être du *Dasein*. L'analytique du *Dasein* est donc une « ontologie-fondamentale », analytique ontologique du « fondement » de l'ontologie comme « science de l'être ».

4/ En tant que nous sommes des étants qui dans notre être même comprenons cet être, nous sommes des « *Dasein* », nous « existons », et existons factivement, sur le mode de la « mienneté ». Une ontologie fondamentale sera donc distincte, dans son principe même, d'une ontologie régionale, et doit se doter de nouveaux outils. Notamment, aux déterminations du mode d'être des « choses » que sont les catégories, se substitueront des déterminations propre au mode d'être du *Dasein*, propre à l'existence, que Heidegger nomme, pour cette raison, « existentiels ». L'ontologie-fondamentale sera donc d'abord une analytique existentielle.

Une fois encore, j'insiste sur ce point, il n'est pas nécessaire pour comprendre cela d'introduire la question du temps. Par conséquent, à des fins de compréhension, le premier réquisit de lecture est d'oublier qu'il est, dans *Être et temps*, constamment question de « temporalité ». Dans une certaine mesure, c'est à la fois facile et difficile.

3/ Compréhension de l'être et compréhension du temps.

Et pourtant, si nous connectons cette exigence au premier constat — savoir que spontanément, nous déterminons l'être « à travers le temps » —, nous sommes bien obligés de nous rendre à l'évidence : si nous comprenons, si nous nous rapportons à notre propre être, et si là est notre être même, alors nous devons bien le faire *à travers le temps*. Mais il est ici essentielle de ne pas entendre tout cela en un sens « théorique ». Quand je dis « le ciel est bleu », je comprends certes le « est », mais pas « théoriquement ». Or il en est de même pour le temps, et d'abord pour *mon* temps : dire que je me rapporte à mon être « par le temps » ne signifie pas que je fais une théorie de moi-même et de mon temps. Simplement, j'ai affaire avec moi-même comme « temps » : les questions que nous nous nous posons, même non explicitement, au sujet de nous-mêmes, sont toujours du type : que vais-je faire de ma vie, où en suis-je aujourd'hui, nous faisons des projets, tentons de rompre avec notre passé, nous nous ennuyons du temps présent, nous avons hâte de l'avenir, nous regrettons avec nostalgie telle ou telle époque de notre vie, etc. J'ai souci de ce que je suis dans le temps.

L'on peut donc compléter ainsi notre cheminement :

1/ Nous comprenons toujours quelque chose comme « être », et déterminons spontanément l'être en fonction du « temps ».

2/ Mais nous ne comprenons l'être en général que parce que nous nous rapportons essentiellement à l'être — à la « vie » — de l'étant que nous sommes. Et cette manière de nous y rapporter est elle-même « temporelle » ; nous nous comprenons à partir du temps, sans même penser explicitement à ce problème du « temps ».

Alors au fond, avec de telles prémisses, quelle est la question de Heidegger ? La question est simple : que se passe-t-il lorsque les êtres humains que nous sommes en venons à prendre thématiquement pour objet l'être et le temps ? Autrement dit, lorsque nous faisons de la philosophie ? Heidegger disait d'abord : nous parlons spontanément de l'être en des termes « temporels ». A cela, rien d'étonnant : nous comprenons l'être en général parce que nous comprenons notre propre être, et nous le comprenons à travers le temps. Mais la question est de savoir *quel temps* ? Or, et telle est la thèse fondamentale de Heidegger, la tradition philosophique occidentale est dominée par un privilège absolu du *présent*, à tel point que, depuis les Grecs, l'être est déterminé comme présence, *ousia*, *parousia*, puis substance, puis conscience de soi, présence à soi, etc.

« L'explicitation antique de l'être de l'étant (...) obtient la compréhension de l'être à partir du « temps ». La preuve extérieure — elle n'est bien sûr *que* cela — en est la détermination du sens de l'être comme *parousia* ou *ousia*, ce qui signifie ontologico-temporalement la « présence ». L'étant est saisi en son être comme "présence", c'est-à-dire qu'il est compris par rapport à un mode temporel déterminé, le "*présent*". »

Et comme je l'ai suggéré, la pensée moderne ne fait que reproduire ce primat du présent. Selon Heidegger, il importe peu que nous nous calquions sur le présent du « monde » pour penser le temps — par exemple, en posant le problème du temps à partir du « mouvement » dans la nature —, ou bien sur la « conscience intime du temps ». Ce qui compte, ce n'est pas l'étant que l'on prend pour fil directeur, mais le mode temporel au travers duquel on le considère. Or ce mode, d'Aristote à Husserl, est bien le présent.

Alors la grande question de Heidegger est très simple : pourquoi ? Non pas seulement : pourquoi déterminons-nous l'être à travers le temps ? Car cela, on l'a vu, n'est autre que notre définition même : nous avons affaire à l'être parce que nous avons affaire à nous-mêmes, et nous avons affaire à nous-mêmes à travers le temps. Mais la question est plutôt : pourquoi, lorsque nous nous demandons *ce qui est vraiment*, pensons-nous *ce qui est vraiment* à partir du *présent* ? Pourquoi ce qui *est* vraiment, c'est cette chose que je perçois *maintenant*,

ou bien la conscience que j'ai de moi-même *maintenant*, pourquoi disons-nous que le passé n'est plus présent et que l'avenir ne l'est pas encore ? Pourquoi le passé est-il déterminé comme « ce qui n'est plus présent, et n'étant plus présent, n'est plus du tout », et pourquoi l'avenir est-il déterminé comme « n'étant pas encore présent, et n'étant pas encore présent, comme n'étant pas du tout » ? Bref, pourquoi l'être est-il l'être-présent ? Autrement dit — puisque nous ne comprenons l'être à travers le temps que parce que nous comprenons notre propre être comme temps, comment faut-il « vivre » le temps pour que s'affirme un tel privilège du présent ?

La réponse de Heidegger est aussi très simple — en tout cas au niveau pédagogique où je me place ici : cette manière de vivre le temps est une manière de le *fuir*. Si nous assimilons l'être et le présent, si nous réduisons le temps au maintenant, de telle sorte que le passé et l'avenir soient déterminés à partir de lui, c'est parce que nous fuyons devant quelque chose. Devant quoi ? Devant quoi fuyons-nous en déterminant l'être comme être-présent ? *Devant la mort*.

Donc l'on peut donc une fois de plus résumer ainsi notre cheminement :

1/ Nous comprenons toujours l' « être », et déterminons spontanément l'être en fonction du « temps ».

2/ Mais nous ne comprenons l'être en général que parce que nous nous rapportons essentiellement à l'être — à la « vie » — de l'étant que nous sommes. Et cette manière de nous y rapporter est elle-même « temporelle » ; nous nous comprenons à partir du temps, sans même penser explicitement à ce problème du « temps ».

3/ Mais nous assimilons spontanément — nous tous, et dans un geste que la tradition philosophique occidentale ne fait que prolonger — l'être et le présent, et déterminons l'être comme présence, quel que soit l'étant qui est ici dit être « présent ».

4/ Or le fondement de cette assimilation est une manière de vivre le temps sur le mode de la fuite devant la mort.

Alors ici, et avant de passer à la lecture des textes, je voudrais donner quelques précisions, et prévenir quelques équivoques.

1/ Fuite devant la mort ne veut pas dire fuite devant l'avenir. Déterminer l'être comme « présence » ne signifie pas que nous ne pensions pas au passé ou à l'avenir. L'une des thèses fondamentales de Heidegger sera que notre rapport au temps est toujours « unitaire ». Donc il serait complètement faux, par exemple, de penser que sur la critique de l'ontologie comme

ontologie de la « présence », Heidegger fera une ontologie de « l'avenir ». C'est chaque fois le « tout » du temps, dans son unité, qui se temporalise à partir d'une de ses dimensions. Donc la fuite devant la mort n'est pas la fuite devant l'avenir comme « pas encore maintenant ». Penser l'avenir comme « pas encore maintenant », c'est déjà le penser à partir du maintenant, et c'est donc, si l'on veut, déjà fuir.

Mais dès lors, devant quoi la fuite est-elle fuite, si ce n'est devant « l'avenir » ? Autrement dit, qu'est-ce que « la mort », si la mort n'est pas cet événement de la vie qui, « dans l'avenir », deviendra présent — même sur un mode limite —, et mettra fin à ma vie ? La fuite est fuite devant une certaine manière pour le « tout » du temps de se temporaliser, et elle est fuite devant ce « tout » lui-même. Ce devant quoi nous fuyons dans un temps déterminé par le primat du présent, lequel sera indéfiniment repoussé dans le passé ou anticipé dans l'avenir, c'est devant le « tout », la totalité de notre temps — et le fait que cette totalité est limitée, « finie ». Telle est la mort : non pas un simple événement « à venir » — fût-il désagréable — mais le fait même que notre temps est originellement « fini ».

2/ Ici s'opère la véritable connection entre « être et temps » : nous comprenons l'être parce que nous sommes des étants qui comprenons notre être ; mais nous comprenons notre être « à travers le temps » ; seulement ce « à travers le temps » possède deux modalités, selon que le temps est envisagé à partir de la totalité de notre vie — et donc sur le fondement de l'avenir qui la clôt — ou à partir du présent, qui fait de l'avenir un simple « pas encore ». Entre ces deux modes, il y a selon Heidegger un ordre de priorité : ce qui est premier, c'est précisément cette finitude du temps, et de notre être ; toute infinité du temps — la répétition permanente du « maintenant » ponctuel — en dérive, et constitue à son égard une fuite. Or cette fuite est fuite devant la mort, devant le tout du temps, devant la finitude, et — ces expressions étant équivalentes — devant soi-même. Car c'est en tant que fini — c'est en tant que ma « mort » est « *ma* mort » — que je suis « mien ». Alors que nous *partageons* le maintenant, que nous sommes « contemporains » dans le maintenant, ma mort est *ma* mort, et celle de personne d'autre.

D'où la connexion entre existence et mienneté : en tant que j'existe à travers ma finitude, le tout de mon temps, et ainsi, en tant que je me projette vers ma « mort », j'existe comme moi-même, j'existe en propre ; en tant au contraire que je me rapporte à moi-même à travers le simple « maintenant », je me fuis moi-même, je me perds dans le monde public et partagé.

4/ Du « temps » à l'histoire.

Pour conclure, et avant de nous tourner vers les textes qui permettront à la fois d'illustrer ce que j'ai dit ici très vite, et surtout de le préciser, je voudrais expliciter un peu le titre de cette séance : histoire et être. Pourquoi « histoire », plutôt que « temps » ? Parce que justement, la thèse de Heidegger est que, en tant que *Dasein*, nous nous représentons toujours le temps de travers. Quand nous pensons au temps, nous pensons au passage, au mouvement, à la durée, au passé, à l'avenir, à « ce qui n'est plus » et à « ce qui sera », etc. C'est ainsi que nous pensons spontanément, et c'est ainsi que procède spontanément la philosophie. Car que fait traditionnellement la philosophie, lorsqu'elle se propose de penser le temps ? Elle choisit un étant présent, et essaie de comprendre ce que c'est pour lui d'être dans le temps. Le temps est d'abord « ce dans quoi » est l'étant — par exemple l'étant « naturel » — tel que je le saisis au présent. Or l'idée de Heidegger, c'est une fois encore que chercher le temps dans la « conscience intime du temps » ne change rien à ce procédé : certes, je peux, comme Husserl et aussi, en un sens, Bergson, mettre entre parenthèses le temps objectif, et me concentrer sur mes vécus temporels subjectifs : par exemple, je peux me focaliser sur un vécu de « son », puis observer et décrire la manière dont il devient passé — corrélativement : comment le son devient passé et comment mon vécu du son devient passé —, la manière dont il est retenu dans le présent, dont tout présent anticipe aussi l'avenir, etc. Mais dès que, pour penser le temps, nous pensons à un écoulement, à un mouvement, à une succession, à un présent qui devient passé, à un avenir qui devient présent, nous utilisons le même schème, que l'étant pris comme fil directeur soit une chose ou un vécu. Nous sommes alors, selon Heidegger, dans un temps « dérivé » — et le temps originaire doit être « reconquis » contre notre tendance intrinsèque à le fuir. Le présent est une manière d'esquiver le temps comme tout.

Mais comment esquiver cette esquive ? Comment esquiver le primat du présent ? Autrement dit, où chercher un temps « originaire » ? Et par là je veux dire : vers quoi nous tourner pour le trouver, de telle sorte que nous évitions cette focalisation instinctive sur le présent ? Ma réponse est : vers *l'histoire*. Si bien que, si je devais poser une seule thèse concernant notre problème, je dirais : pour Heidegger, le temps se comprend à partir de l'histoire, et non pas le contraire.

Evidemment, cette proposition est elle-même équivoque.

D'abord parce que l'histoire peut se comprendre à partir du « présent » (cf. Husserl, *Méditation cartésienne*, § 37 : à partir de la « forme unitaire du flux », « l'ego se constitue pour lui-même en quelque sorte dans l'unité d'une histoire »). Ensuite — mais c'est au fond

la même chose — parce que nous avons en effet spontanément tendance à penser que l'histoire est « du passé », le passé étant justement le « ce qui n'est plus présent ». Et certes, la référence au « présent » est alors gommée — c'est déjà ça —, mais le passé reste pensé à partir du présent. Seulement, ce n'est qu'une signification du concept d'histoire. Quand je propose de penser le temps à partir de l'histoire, je propose de le penser sous la forme de « notre histoire », de notre vie vécue, même implicitement, comme un tout. Que vais-je faire, qu'ai-je fait de ma vie ? Voilà la question directrice, et elle nous engage vers la prise en vue d'un phénomène du temps très différent de celui du passage ou du simple écoulement.

L'histoire serait ainsi le fil directeur d'une pensée du temps comme totalité finie. Pour définir cette « histoire », le fait que le *Dasein* soit intrinsèquement « historial », autrement dit existe en se rapportant à son histoire comme tout — et non pas simplement « historique, » c'est-à-dire « dans » l'histoire — Heidegger a un mot : *Geschehen*, « provenir », le « provenir » du *Dasein*, dans la traduction proposée par E. Martineau. Mais F. Vezin a un mot beaucoup plus suggestif : l'« aventure », l'aventure du *Dasein*. Et tel est selon moi, pour Heidegger, la seule manière d'aborder — je ne dis pas, une fois encore, que cela soit sans équivoque et sans risque de contresens — la question du « temps ». Dès lors, le titre « être et temps » serait lui-même équivoque. « Être et histoire » serait un bien meilleur intitulé. Et pour ceux que cela intéresse, je ferai ici une toute dernière remarque : la pensée de Heidegger, à partir des années 30, connaît comme on sait un certain « tournant » (*Die Kehre*). Ce tournant, déjà projeté mais non accompli dans le traité de 1927, il lui arrive de le formuler ainsi : « être et temps » se « retourne » en « temps et être ». Seulement le titre « temps et être » est aussi équivoque que « être et temps ». Si nous comprenons « être et temps » comme « être et histoire », le tournant se reformulerait autrement : « histoire et être ». Or l'un des concepts fondamentaux du tournant est justement celui d'« histoire de l'être ». Ce n'est bien sûr pas un hasard. Et c'est à partir de tout ce que j'ai ici annoncé que, à mon sens du moins, cela peut et doit être compris.