

Être et temps

GA 2. *Sein und Zeit* (1927), *Être et temps*, trad. fr. par F. Vezin, Paris, Gallimard, 1985 ; trad. fr. par E. Martineau, édition hors commerce. On utilise la traduction Martineau.

Introduction

En 1925, malgré le renom de son enseignement fribourgeois (1919-1923) puis marbourgeois, Heidegger n'a encore rien publié. Pour obtenir l'Ordinariat, il est sommé par le doyen de l'Université de Marbourg de produire l'œuvre qui deviendra son *opus magnum* : *Être et temps*. L'œuvre, largement préparée par les cours sub-cités, est rejetée par le ministère en novembre 1926 mais elle paraît en 1927. Elle est dédiée à celui qui reste son *mentor* malgré des divergences de plus en plus manifestes : Edmund Husserl. Son ambition est aussi monumentale que radicale : repenser l'impensé de la métaphysique, la question du sens de l'être.

Comme l'indique Heidegger dès les paragraphes introductifs de son grand oeuvre, il convient en effet de reposer à nouveaux frais la question de l'être [*Seinsfrage*]. Il s'agit d'une question fondamentale pour une raison paradoxale : c'est la question à laquelle la métaphysique, considérée comme une entité homogène, n'est pas parvenue à répondre en y répondant précisément trop bien. En considérant que la question allait de soi – qu'elle était *selbstverständlich* – la métaphysique a occulté sa radicalité. Aussi, l'oblitération tient moins au fait que la « question » n'a pas de « réponse » qu'au fait qu'elle a été mal posée. Pour y parvenir, il convient d'abord de la libérer de trois des préjugés qui l'ont entachée : celui du caractère « universel », « indéfinissable » et « évident » de l'être et de parvenir à poser une *question*, ce qui requiert une analyse formelle. Par cette analyse formelle, Heidegger parvient à déceler la spécificité de la question de l'être : elle « questionne » l'être (de manière ontologique), « interroge » l'étant (le *Dasein*) et « demande » le sens de l'être. C'est la question que seul l'étant particulier qui vise son être, en tant que *Dasein*, peut poser. Le *Dasein* est donc cet étant privilégié qui peut interroger son être, sur un mode non pas ontique mais ontologique.

Être et temps a donc pour double ambition de proposer une analyse ontologique fondamentale et, parallèlement, de déconstruire l'histoire métaphysique de l'ontologie qui a toujours obstrué la question de l'être. Cette entreprise requiert une nouvelle méthode d'analyse : la phénoménologie *herméneutique*.

Première section

Si l'ambition de la deuxième section d'*Être et temps*, « *Dasein* et temporalité [*Zeitlichkeit*] » est de révéler la dimension temporelle des structures du *Dasein*, elle repose sur l'analyse *préparatoire* de la première section. Dans cette première section, Heidegger précise le thème de l'analytique en question. Le *Dasein* qui a le statut privilégié d'« interrogé » dans la « question de l'être » présente les caractéristiques suivantes : 1/ L'essence de l'étant qu'est le *Dasein* doit être comprise à partir de son existence ; 2/ L'être du *Dasein* est « à chaque fois sien » [*Jemeinigkeit*]. En conséquence, une caractéristique existentielle fondamentale du *Dasein* se dégage : son mode d'être est celui de la *possibilité* car il a la *possibilité* de se rapporter à son être de manière authentique [*Eigentlichkeit*] ou inauthentique [*Uneigentlichkeit*]. Or l'analyse existentielle indicative de la première section d'*Être et temps* choisit d'indiquer la possibilité *inauthentique* du *Dasein* : le *Dasein* tel qu'il est au quotidien,

le plus souvent, en tant qu'être-dans-la-moyenne [*Durchschnittlichkeit*]. C'est pour cette raison que l'analyse de « l'être-au-monde » occupe une place privilégiée dans la première section, en tant qu'indication formelle, inauthentique mais véridique, de la « structure fondamentale » du *Dasein*.

Une fois la « thématique » de l'analyse préparatoire précisée, Heidegger délimite son domaine en précisant les frontières qui distinguent l'analytique du *Dasein* de l'anthropologie, de la psychologie et de la biologie, ainsi que de l'ethnologie ». Heidegger procède par « caractérisation négative » car la réponse à la *Seinsfrage* requiert précisément de rejeter toutes les fausses distinctions métaphysiques qui l'ont dissimulée. Heidegger précise en conséquence que l'ontologie existentielle n'est ni une théorie du sujet (c'est d'abord les théories postcartésiennes qui définissent le sujet comme substance qui sont visées), ni une « philosophie de la vie » (Heidegger s'écarte ici, après s'en être approché dans les cours de Fribourg et de Marbourg, de Dilthey et de Bergson). L'analyse existentielle entend bien plutôt déconstruire le gouffre entre l'*ego* et le monde objectivé en montrant que le monde est toujours déjà signifiant car ouvert par le *Dasein* et constitué par lui.

Une fois ces précisions méthodologiques posées, Heidegger consacre la première section d'*Être et temps* à l'indication de la structure ontologique fondamentale du *Dasein* qu'est l'être-au-monde. À l'encontre de tout dualisme objectivant, Heidegger renvoie à l'être-au-monde comme à une structure constitutive du *Dasein*. Pour le comprendre, il convient d'entendre comme « être-au » ce que l'on est traditionnellement tenté de comprendre sur le mode de l'inclusion spatiale, c'est-à-dire comme « être-dans ». Heidegger introduit une distinction terminologique pour penser cette différence. Les étants sont définis en tant que « catégoriaux » ; les modes d'être constitutifs du *Dasein* sont en revanche qualifiés d'« existentiels ».

Plusieurs précisions « négatives » s'imposent à nouveau. Affirmer que le mode d'être au monde du *Dasein* ne se pense pas par un modèle d'inclusion spatiale ne signifie pas que le *Dasein* ne s'inscrit pas dans l'espace. Mais il faut comprendre que ce n'est qu'en tant qu'il est d'abord originairement être-au-monde que le *Dasein* peut, de manière dérivée voire privative, être ensuite indiqué comme spatial. Le même raisonnement s'applique à la « corporéité » du *Dasein*. Le *Dasein* a un corps, c'est incontestable. Mais il convient de comprendre que c'est en tant qu'être-au-monde qu'il a un corps. Dernière précision négative, Heidegger écarte un autre candidat : « le monde ambiant » [*Umwelt*]. Le constat que l'homme a un environnement est un constat « ontiquement trivial » qui, s'il a sens pour la biologie qui entend déterminer le concept de « vie », n'en a un que de manière privative pour l'analyse existentielle.

Outre ces caractérisations négatives, Heidegger introduit une caractérisation positive de l'existential être-au-monde : la préoccupation ou le « se soucier de » [*Besorgen*]. Les modes de la « préoccupation » indiquent un comportement pré-théorique du *Dasein*. Il n'est donc pas illégitime d'affirmer, comme le souligne une certaine tradition d'interprétation de Heidegger qui a aujourd'hui le vent en poupe, que l'auteur d'*Être et temps* pense que le rapport qu'entretient le *Dasein* avec monde est de l'ordre de la *praxis* : c'est un rapport d'usage. Notons cependant que si Heidegger choisit le terme de *Besorgen* pour définir l'existential du *Dasein*, c'est moins pour insister sur le caractère pratique de la notion que pour comprendre, ontologiquement, le *Dasein* comme souci [*Sorge*]. Par ailleurs, ce rapport originaire, pré-théorique que le *Dasein* entretient avec les étants du monde est un rapport qui est toujours déjà *compréhensif*. On note enfin que si le bon terrain d'analyse est celui de la préoccupation, Heidegger entend fustiger un terrain d'analyse alternatif : celui de la « connaissance ». C'est un terrain impropre d'analyse de l'être-au-monde car la connaissance n'est qu'un dérivé de la préoccupation. Plus exactement, c'est un mode déficient de la préoccupation. Un étant n'est connaissable qu'une fois retiré du réseau d'usage qui lui donne un sens. Par ailleurs, analyser

les étants du monde en tant qu'*objets* de connaissance, c'est introduire une transcendance néfaste. Heidegger récuse ainsi toute pertinence à la question traditionnelle de la philosophie de la conscience et de l'idéalisme transcendantal : celle de savoir si un sujet peut parvenir à sortir de lui-même pour connaître ce qui lui est extérieur. C'est une fausse question car le *Dasein* est ekstatique. Il est toujours déjà en dehors de lui-même. Aussi, l'un des enjeux de l'analyse existentielle qui indique le monde comme un mode d'être du *Dasein* est de dissoudre la problématique usurpée de l'extériorité ou de l'intériorité.

Les célèbres descriptions phénoménologiques du chapitre 3 précisent la « mondanité » du monde et ce rapport d'« usage » ou plus exactement de « commerce » [*Umgang*] qu'entretient le *Dasein* avec les étants du monde. C'est dans cette optique qu'est introduite la fameuse distinction entre l'« être-sous-la-main » [*Vorhandenheit*] et l'« être-à-portée-de-la-main » [*Zuhandenheit*]. C'est en tant qu'« outil » [*Zeug*] qu'il faut renvoyer aux objets de la préoccupation. Et ces outils doivent être saisis dans leur usage [*Gebrauch*] : l'être du « marteau », pour reprendre l'exemple devenu canonique, doit être indiqué dans son « marteler ». Aussi, Heidegger procède à une généralisation de la notion d'« usage » en affirmant que tous les « être-à-portée-de-la-main » se définissent par une structure ontologique fondamentale : « l'utilité-pour ». Enfin, Heidegger précise un point fondamental. On peut indiquer les étants en tant qu'on en use car on dispose toujours déjà d'une *compréhension des réseaux d'usage* auxquels renvoient ces outils. C'est ce que Heidegger nomme « circon-spection » [*Umsicht*]. « Un outil, en toute rigueur cela n'existe pas » affirme Heidegger. Car un outil « n'existe » que dans un réseau d'autres outils. Il est de la structure d'être de l'outil que de « renvoyer à » [*verweisen*].

On retient de ces analyses indicatives que le *Dasein*, en tant qu'être-au-monde, se situe toujours dans un rapport de préoccupation avec les étants du monde qu'il *comprend* toujours dans un réseau d'usage. Aussi, son rapport aux outils du monde a-t-il toujours immédiatement un sens. Le marteau est toujours perçu *en tant que* marteau dans un réseau d'autres outils. C'est à ce titre que Heidegger présente l'être du *Dasein* comme « souci » et insiste sur le rôle de deux existentiels fondamentaux : « la compréhension » [*Verstehen*] et la « disponibilité affective » [*Befindlichkeit*]. Si l'importance accordée à ce premier existentiel confère une dimension éminemment herméneutique à l'analyse heideggérienne de cette première section d'*Être et temps* (puisque Heidegger assume la thèse selon laquelle tout rapport au monde, qu'il soit discursif ou perceptif est d'abord compréhensif), l'attention portée à l'existential de la « disponibilité » requiert également un commentaire.

La *Befindlichkeit* désigne en effet une manière d'être fondamentale qui délivre un sentiment d'être en situation, intrinsèque au comprendre lui-même. Or, au rang des différentes affections, Heidegger accorde une place privilégiée à l'affection fondamentale [*Grundstimmung*] qu'est l'« angoisse ». Cette affection joue un rôle essentiel car elle opère comme une expérience de réduction qui « isole » le pouvoir être du *Dasein* des déterminations de la facticité et le ramène à ses possibilités authentiques et inauthentiques. Aussi, c'est à la condition de cette expérience de réduction de l'angoisse, qui fonctionne comme la répétition de l'époque husserlienne, que le *Dasein* parvient à se comprendre non pas à partir du monde qui le préoccupe, mais à partir de son pouvoir-être authentique comme projection vers la mort. C'est une indication fondamentale qui prépare l'analyse existentielle temporelle de la deuxième section d'*Être et temps*.

Aussi, au terme de cette première section préparatoire, il apparaît que Heidegger accorde, au titre d'indication formelle inauthentique, une attention soutenue à la structure fondamentale du *Dasein* qu'est l'être-au-monde qu'il est le plus souvent au quotidien. L'analyse présente un tour herméneutique et praxique : ce rapport quotidien est toujours un rapport compréhensif et un rapport d'usage. Les concepts de « compréhension » et de « souci » sont alors redéfinis de manière ontologique comme des modes d'être du *Dasein*.

Mais le retournement le plus spectaculaire, par lequel s'achève la première section, concerne la notion de « vérité » (au paragraphe 44). À l'encontre de la conception traditionnelle (qui remonte à Aristote) qui considère la « vérité » comme l'adéquation d'un sujet à un prédicat, opérée par un jugement, Heidegger définit la vérité comme l'*ouverture* du *Dasein*. En tant que non-retrait (*a-letheia*), c'est son mode d'être essentiel. C'est une découverte que Heidegger n'aura de cesse d'explorer dans ses œuvres ultérieures.

Deuxième section

Forte de cette première section préparatoire, l'enjeu de la deuxième section « *Dasein* et temporalité [*Zeitlichkeit*] » est de révéler la dimension temporelle des structures fondamentales du *Dasein* pour élaborer une analytique existentielle du *Dasein*. Ainsi la deuxième section montre-t-elle que les existentiels du *Dasein* indiqués dans la première section (l'être-pour-la-mort, le projet, le souci, la quotidienneté, etc.) présentent une dimension fondamentalement temporelle qui s'expriment par les structures de l'avenir, de l'être-été et du présent. C'est le phénomène de la « temporalité » lui-même qui est alors éclairé sous un nouveau jour. C'est en fonction du *pouvoir-être* authentique du *Dasein* comme « projet », enraciné dans le « souci » qu'est dégagée la « temporalité ».

La deuxième section révèle en conséquence le caractère temporel de ces existentiels qui sont le « comprendre » et la « disponibilité ». Au fondement du « comprendre », précise Heidegger, se tient l'« avenir ». Car le *Dasein* ne peut se-comprendre et se projeter dans sa possibilité existentielle qu'en tant « qu'advenir à soi ». C'est l'avenir qui rend ontologiquement possible la compréhension de son pouvoir-être. Pour autant, la temporalisation du comprendre n'est possible que parce que le comprendre est déjà temporel, c'est à dire « être-été » et « présent » : le projeter inauthentique dans la préoccupation n'est possible qu'en tant que le *Dasein* s'oublie dans son « présent » ; le projeter authentique suppose quant à lui la « répétition » authentique de l'« être-été ».

Si le comprendre se fonde ontologiquement dans l'« avenir », la disponibilité affective – peur ou angoisse – se temporalise en revanche dans l'« être-été ». Mais la peur naît du présent perdu et l'angoisse de l'« avenir de la résolution ».

Enfin, la chute ou « déchéance », troisième moment constitutif du « souci » après la « compréhension » et la « disponibilité » se fonde ontologiquement dans le *présent*. C'est la chute dans un rapport de préoccupation présent. Notons que la parole n'a pas de temporalité particulière.

Il faut enfin noter que, de ces différentes ekstases, l'avenir est privilégié. Car c'est à la condition de la temporalisation vers l'avenir que le *Dasein* est un être libre pour la mort, qui s'arrache de sa finitude. C'est seulement parce qu'il est « avenant », qu'il peut hériter de son « être-été » et qu'il peut assumer de manière authentique sa chute en vivant non pas dans le présent mais dans « l'instant ». Ainsi, seul un *Dasein* doué d'une temporalité authentique en tant qu'advenant a un destin et une « historicité » authentique. C'est sur ces analyses que se conclut la deuxième section d'*Être et temps* : c'est en tant qu'historial que le *Dasein* peut assumer son histoire en la répétant.

Être et temps s'achève sur ce qui était initialement annoncé comme sa *première* partie. Le plan général du paragraphe 8 indique en effet que les deux premières sections devaient être prolongées par une troisième qui n'a pas été rédigée, « Temps et être », et ces trois mêmes sections par une deuxième partie, elle aussi inexistante, portant sur la « destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie ». Le projet initial d'*Être et temps* était donc de montrer que l'être lui-même, et non pas seulement le *Dasein*, est conditionné par le temps. Pour reprendre le vocabulaire de Heidegger, *Être et temps* avait pour ambition de montrer la

« temporalité » du *Dasein* mais aussi la « temporellité » de l'être, à savoir le temps comme condition de possibilité de la compréhension de l'être. L'un des enjeux de la troisième section avortée était en effet d'opérer un déplacement fondamental dans la définition du transcendantalisme en plaçant non pas le *Dasein* mais le temps comme condition de possibilité de la question de l'être. Que le projet ait avorté est instructif quant à la nature même de l'analyse existentielle déployée. En l'absence de la troisième section qui devait la fonder, il est permis de se demander si l'analytique préparatoire et l'analytique existentielle ne présentent pas, en l'état, un tour transcendantal. Faute d'être parvenu à introduire l'horizon de la *temporellité* dans *Être et temps*, c'est encore le *Dasein* qui tient lieu d'horizon de possibilité du temps et, en un sens à définir, du monde. Mais Heidegger se refuse à formuler les choses ainsi. L'indication formelle qu'est l'existential « être-au-monde » entend bien plutôt dissoudre la question du monde en termes d'« accès » en montrant que le *Dasein* n'est ni transcendant ni immanent au monde : il est-au-monde.

On peut cependant noter que, en un sens, promesse a été tenue car la section promise a finalement trouvé un développement dans des textes ultérieurs de Heidegger. On en trouve une première ébauche – ainsi que de la deuxième partie annoncée – dans un texte légèrement postérieur à *Être et temps* : le cours de 1927 (l'année de publication d'*Être et temps*) : les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Plus généralement, on peut considérer que l'un des leitmotiv de la pensée dite du « Tournant » de Heidegger est précisément de se débarrasser définitivement de tout reliquat de subjectivisme transcendantal.