

EUROPAEA MEMORIA
Studien und Texte zur Geschichte
der europäischen Ideen

Begründet und
herausgegeben von
Jean Ecole

Herausgegeben von
Robert Theis,
Jean-Christophe Goddard,
Wolfgang H. Schrader †,
Günter Zöllner

Reihe I: Studien
Band 51

Ion Copoeru
Alexander Schnell (éds.)

Recherches phénoménologiques actuelles
en Roumanie et en France

ION COPOERU
ALEXANDER SCHNELL (ÉDS.)

Recherches phénoménologiques
actuelles en Roumanie et
en France

Universitätsbibliothek Wuppertal



W00307323



2006
GEORG OLMS VERLAG
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK



2006
GEORG OLMS VERLAG
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

Ouvrage publié avec le concours de l'Ambassade de France
à Bucarest dans le cadre du Master de Philosophie de l'Université
de Poitiers délocalisé à l'Université de Cluj.

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen
des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
die Speicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

21
HMJ4724



∞ ISO 9706

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.
Herstellung: KM-Druck, Groß-Umstadt
Umschlagentwurf: Prof. Paul König, Hildesheim
© Copyright by Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2006
www.olms.de
Alle Rechte vorbehalten
ISSN 1613-7388
ISBN 10: 3-487-13263-X ISBN 13: 978-3-487-13263-1

2018/6285

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage rassemble les contributions de chercheurs roumains et français (ainsi que d'autres nationalités) dans le domaine de la phénoménologie allemande et française. Il s'agit à la fois de présenter les recherches actuelles de philosophes déjà confirmés et d'offrir l'occasion à de jeunes chercheurs de présenter leurs travaux dans une collection largement diffusée dans plusieurs pays européens.

L'éventail des sujets abordés par les différents articles va des études historiques portant sur Husserl, Scheler, Heidegger et certains phénoménologues français (notamment Merleau-Ponty et Levinas) à des recherches thématiques sur les « concepts fondamentaux » de la phénoménologie. Les articles sont disposés selon un ordre qui va des thèmes les plus actuels de la recherche phénoménologique jusqu'aux sources de la Phénoménologie.

Il convient de rappeler qu'à travers les catastrophes idéologiques du vingtième siècle, la phénoménologie est restée l'un des piliers de la philosophie à l'est de l'Europe – où elle a connu un nouvel essor dans les années 1990, lorsque les chercheurs de cette région du continent ont pu reprendre contact avec la phénoménologie telle qu'elle se pratiquait à l'ouest, et notamment en France. La diversité des travaux ici présentés témoigne de l'échange toujours vivant au sein des études phénoménologiques qui produisent sans cesse en Europe de l'Est – et en tout premier lieu en Roumanie – des recherches originales et prometteuses.

Nous remercions Jean-Christophe Goddard pour avoir accepté de publier cet ouvrage dans la collection « Europæa Memoria ».

Nous remercions également l'ambassade de France à Bucarest et les Universités de Poitiers et de Cluj pour le soutien apporté à cette publication qui se propose de contribuer à faire un état des lieux des recherches phénoménologiques dans ces deux espaces philosophiques.

I. Copoeru, A. Schnell, Cluj/Paris, le 15 juin 2006

projet de l'herméneutique de la vie facticielle, et la vie est, en tant que catégorie philosophique, éliminée.

**LA TEMPORALITE DE L'ETRE
DANS LES *PROBLEMES FONDAMENTAUX DE LA PHENOMENOLOGIE*
DE M. HEIDEGGER**

Alexander Schnell

À travers l'introduction du concept de la « *possibilisation (Ermöglichung)* », Heidegger a livré dans *Sein und Zeit* une nouvelle interprétation de la *philosophie transcendantale*, en général, et de la notion du « transcendantal », en particulier. Après la rédaction de son ouvrage majeur, il met à l'épreuve ce concept, en élaborant plusieurs figures de ce transcendantalisme. Ce que nous voudrions montrer dans la présente étude, c'est que le Cours professé par Heidegger en 1927¹, intitulé les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*¹, réalise une telle mise à l'épreuve dans son analyse de la *temporalisation de la temporalité originnaire* qui était censée constituer (au moins en partie) la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit*, qui aurait dû traiter – au-delà de l'analyse temporelle (fournie dans la deuxième section) de l'être de l'être-là – de la « Temporalité » en tant que temporalité de l'être *en tant qu'être*. Essayons de voir quel contenu Heidegger donne à son interprétation du transcendantalisme dans des élaborations qui, pour des raisons qu'il reste à éclaircir, n'auront finalement pas d'avenir – au moins sous la forme ici proposée – dans l'œuvre ultérieure de Heidegger.

Compréhension et projet

D'après notre thèse que nous avons formulée récemment ailleurs², le caractère inachevé de *Sein und Zeit* ne doit pas être interprété comme un *échec*, mais résulte logiquement du projet même de l'analytique existentielle (comprise comme *ontologie fondamentale*) en tant que celle-ci a pour résultat l'identification de l'être, en général, avec l'être de l'être-là, laquelle identification découle de la *radicalisation* – annoncée dès le § 4 de *Sein und Zeit* – de la question de la compréhension de l'être de l'être-là. Nous voudrions ici confronter cette thèse aux élaborations ultérieures de Heidegger. En effet, qu'en est-il de cette identification à la lumière des trois derniers paragraphes, notamment, des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* ?

¹ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Francfort s/Main, Klostermann ; *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. fr. par J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985 (cité PF).

² Cf. A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005.

Conformément à la différence ontologique introduite dans ce même cours, Heidegger y distingue clairement entre l'être en général, d'un côté, et l'être des étants, en particulier l'être de l'être-là, de l'autre. Est-ce à dire que Heidegger livrerait donc véritablement à la fin de ce cours cette fameuse troisième section – censée thématiquer la Temporalité en tant que sens temporel de l'être – de la première partie de l'ouvrage qui était resté inachevé en 1927 ? Et est-ce que cela signifierait alors que cette identification qui se cristallise dans les parties publiées de *Sein und Zeit* s'avérerait être erronée ?

Heidegger livre d'abord, dans le § 20 a), une analyse très claire et instructive du comprendre en tant que « détermination fondamentale de l'exister de l'être-là³ ». Comprendre – qui n'est pas un mode de connaissance, mais qui caractérise tout rapport (*Verhalten*)⁴ à l'étant – signifie : « se projeter vers une possibilité » ou encore « se tenir, dans le projet, dans une possibilité⁵ ». Le projet permet de comprendre un sens tout à fait original de la « possibilité » mis en évidence par Heidegger dès *Sein und Zeit* (et qui s'oppose à une possibilité simplement « logique ») : la possibilité n'est pas « là », présente, séparée de l'étant qui aurait à la saisir ou non, mais elle est possibilité *existentielle*, elle n'est que dans la mesure où l'être-là se projette vers son pouvoir-être. Ce qui importe à Heidegger, c'est de bien saisir la possibilité *en tant que possibilité* : la possibilité qui serait *présente* – et sur laquelle l'être-là pourrait alors réfléchir – *n'est PAS*, en réalité, une *possibilité*, elle est déjà une « possibilité » *réalisée* ; pour que la possibilité soit vraiment une *possibilité*, il faut qu'elle reste un *pouvoir-être* de l'être-là, pouvoir-être vers lequel l'être-là se projette justement. Dans les termes de Heidegger : « le caractère de possibilité ne *devient* manifeste que dans le projet et elle *n'est* manifeste qu'autant que la possibilité est saisie fermement dans le projet⁶. »

Le projet – en tant que projet vers un pouvoir-être – est, quant à lui, caractérisé par deux aspects : 1/ un aspect qui concerne plutôt *cela même* qui est projeté (à savoir *ce en vue de quoi* l'être-là se projette) et 2/ un aspect qui concerne le mode de compréhension spécifique *de ce qui* est projeté (la manière *dont* l'être-là se projette). 1/ Ce en vue de quoi l'être-là se projette, c'est le *pouvoir-être de soi-même*. L'être-là *n'est* rien (qui serait présupposé ou donné d'avance), il *a à être* son être – non pas au sens où il aurait un quelconque

³ PF, p. 395 ; tr. fr. p. 336.

⁴ Étant donné que, dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929/1930), Heidegger réserve le terme de « *Benehmen* » (qu'on ne peut traduire que par « comportement ») à l'animal, nous préférons traduire « *verhalten* » (qui caractérise l'être-là), afin de préserver un choix terminologique cohérent, par « se rapporter » et non pas par « se comporter ».

⁵ PF, p. 392 ; tr. fr. p. 333.

⁶ *Ibid.*

devoir (moral ou autre) à accomplir, ce qui supposerait une *essence* donnée de l'être-là⁷, mais au sens où il est lui-même la source de son essence et de son être. En se projetant vers son pouvoir-être, l'être-là « se fait » être, un « faire », un « se-produire » (*Geschehen*), qui est « le sens authentique de l'agir⁸. » 2/ Or, le pouvoir-être se dévoile d'abord dans le projet – non pas comme une possibilité objectivée (ou saisie en tant que quelque chose d'objectif), mais comme le mode *d'être-la-possibilité* : « le projet est la manière dont je *suis* la possibilité⁹. » Le comprendre caractérisant spécifiquement ce projet offre à l'être-là une compréhension de soi qui n'est pas une conscience de soi, ni un savoir réflexif qui « flotterait librement » au-dessus de ce dont il est savoir, mais justement ce comprendre existentiel de la manière dont l'être-là *existe* librement.

Quel est alors le rapport entre ce comprendre en tant que projet vers le pouvoir-être de l'être-là, d'un côté, et la compréhension de l'être *en tant qu'être*, de l'autre ? Heidegger précise dans le § 20 b) des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* que ce comprendre est *ontique* (puisque'il se rapporte à l'être-là qui est bien sûr un *étant*). Or, dans la mesure où il « renvoie à l'existence, nous le qualifions d'existentiel. Notre comprendre est alors bel et bien un comprendre existentiel. Mais dans la mesure où, dans ce comprendre existentiel, l'être-là est projeté, à titre d'étant, vers son pouvoir-être, (de) l'être est compris par là *au sens d'existence*¹⁰. » Qu'est-ce à dire ? D'abord, et surtout, que tout comprendre *ontique* implique un projet vers un comprendre *ontologique* (l'existence étant en effet l'être de l'être-là). Mais quelle est la nature de ce comprendre ontologique ? Est-ce effectivement la compréhension de l'être (*Seinsverständnis*) au sens d'une compréhension de l'être *en tant qu'être* ?

Nous venons de voir que tout comprendre existentiel renferme une compréhension de l'être au sens de la compréhension de l'existence. Cette existence est celle de l'être-là. Mais pas uniquement. Dans la mesure où l'être-là est être-au-monde, ce qui implique qu'il est *auprès d'autres* étants et *avec d'autres* être-là, le comprendre existentiel implique, d'une façon co-originale, la compréhension de l'être d'autres étants (intramondains) et la compréhension de l'existence d'autres être-là. Or, cette compréhension de l'être (ou de l'existence) est tributaire de l'étant (soit intramondain, soit de type de l'être-là, etc.), c'est donc une compréhension de l'être d'un *étant* et non pas de l'être *en tant qu'être*. Et elle n'est pas non plus, nous l'avons déjà dit, une compréhension existentielle. Heidegger introduit donc ici (apparemment) un troisième sens du « *Seinsverständnis* » en dehors de la compréhension de l'être en tant qu'être et du

⁷ *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930, op. cit.*, p. 59 (n. 2).

⁸ PF, p. 393 ; tr. fr. p. 334.

⁹ PF, p. 392 ; tr. fr. p. 333.

¹⁰ PF, p. 395 ; tr. fr. p. 336 (c'est nous qui soulignons).

comprendre existentiel. Heidegger nous livre-t-il une analyse plus précise de cette nouvelle compréhension de l'être (qui est donc compréhension de l'être d'un *étant*) ?

La réponse est négative : Heidegger ne livre pas même une analyse qui distinguerait plus précisément entre ces différents sens de la compréhension de l'être. Cela s'explique toutefois aisément : comme cela se voit déjà dans *Sein und Zeit*, il n'est jamais question – chez le Heidegger des années 1920 – que de deux sens de compréhension ontologique : du comprendre *existentiel* (déployé dans et à travers l'« Analytique existentielle »), d'une part, et du comprendre de l'être d'un *étant* (dans *Sein und Zeit* : de l'étant privilégié qu'est l'être-là), d'autre part. Il est alors tout à fait logique que la compréhension de l'être impliquée dans le comprendre existentiel n'est autre que celle des *étants* auquel l'être-là, en tant qu'être-au-monde, se rapporte dans son commerce avec les autres étants. Qu'il en soit exactement ainsi, c'est ce que nous montre ce passage extrait de ce même § 20 b) des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* :

Le comprendre existentiel, dans lequel l'être-au-monde facticiel devient à soi-même évident (*einsichtig*) et transparent, implique toujours une compréhension de l'être qui ne concerne pas seulement l'être-là lui-même, mais tout étant tel qu'il est principiellement dévoilé avec l'être-au-monde. Il implique un comprendre qui, à titre de projet, ne comprend pas seulement l'étant à partir de l'être, mais qui, dans la mesure où l'être est lui-même compris, a d'une certaine façon aussi projeté l'être comme tel¹¹.

Or, contrairement aux apparences, aucun changement de perspective ne s'opère ici dans l'argumentation heideggerienne. Alors qu'on pourrait avoir l'impression qu'on passe d'un être qui « concerne (*betrifft*) » à la fois l'être-là et l'étant dévoilé « avec » l'être-au-monde, à l'« être » tout court, à « l'être comme tel », et qu'il sera désormais question de cet être, Heidegger ne thématise jamais en réalité que l'être de l'être-là. Pour pouvoir justifier notre propos, il faut déconstruire à présent la stratégie d'une autre argumentation de Heidegger.

En effet, Heidegger se propose ensuite de montrer en quoi le comprendre ontique, le comprendre existentiel, implique des projets qui le rendent lui-même possible. Nous avons vu que tout comprendre est un projeter (vers un pouvoir-être). Or, dans la mesure où le comprendre ontique met en œuvre une compréhension de l'être et que cette dernière est (« par définition », pourrait-on dire) à son tour un projet, ce dernier (le projet relatif au comprendre ontologique) implique à nouveau un projet. Lequel est-il ? Il s'agit là, comme nous l'avons déjà mentionné dans notre propos introductif, de la « possibilisation » –

¹¹ *PF*, p. 396 ; tr. fr. p. 336.

figure décisive de l'« idéalisme transcendantal »¹² heideggerien qu'on retrouve à des moments cruciaux de *Sein und Zeit* jusqu'aux *Concepts fondamentaux de la métaphysique* – introduite d'abord en 1927 dans l'analyse de l'angoisse, thématisée comme telle dans l'analyse de l'ennui ainsi que dans la dernière partie, qui traite de la configuration du monde, du cours de 1929/1930 et trouvant son analyse la plus aboutie dans celle du « néant » dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1929). Ici, dans le cours du semestre d'été de 1927, cette possibilisation s'énonce en des termes qui mettent en jeu le « projet de l'être (*Seinsentwurf*) » :

Nous ne comprenons l'étant que dans la mesure où nous le projetons en direction de l'être ; l'être lui-même doit alors être compris d'une certaine façon, c'est-à-dire que (de) l'être doit à son tour être projeté en direction de quelque chose¹³.

La compréhension – c'est-à-dire le projet – de l'étant, qui implique celle (resp. celui) de l'être de l'étant, implique à son tour la compréhension – le projet – de l'être (qui ne sera pourtant pas, nous le verrons, celui de l'être « comme tel »). Il y a ici un *redoublement* caractérisant toute possibilisation : ce qui rend possible la compréhension (ici : de l'étant), à savoir le projet de l'être (de cet étant), implique à son tour la compréhension de l'être. Toute la question étant de savoir, encore une fois, « ce qu'est » cela même vers quoi le projet est projeté.

Heidegger remarque à ce propos que la mise en évidence des « conditions de possibilité de la compréhension de l'être en tant que telle » exige de « questionner, au-delà de l'être, cela même en vue de quoi il est lui-même projeté en tant qu'être »¹⁴. Mais – et Heidegger le remarque lui-même – n'est-ce pas une « curieuse entreprise » que de questionner au-delà de l'être, si toutefois la question de l'être est la question (ultime) de la philosophie ?

La temporalité comme sens d'être de l'être-là

La thèse de Heidegger, c'est que tout projet, tout comprendre, est fondé dans la *temporalité* – et que c'est donc la temporalité qui répond à la question de savoir vers quoi le projet est ultimement projeté. Mais comment faut-il concevoir la détermination – par la temporalité originnaire – du comprendre

¹² Sur ce point, cf. *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930, op. cit.*, p. 11 (n. 2) et p. 84 sq.

¹³ *PF*, p. 396 ; tr. fr. p. 337.

¹⁴ *PF*, p. 399 ; tr. fr. p. 339.

existentiel¹⁵ ? La réponse à cette question permettra de comprendre le sens même de la temporalité définie par Heidegger comme l'« unité extatique et horizontale co-originale de l'avenir, de l'être-été (*Gewesenheit*)' et du présent ». Le comprendre en tant qu'il exprime à la fois l'ouverture (*Erschlossenheit*) et le mode de compréhension – traduction littérale de l'existence¹⁶ – qui « accompagne » cette ouverture, est une ou plutôt : la détermination fondamentale de l'exister. Or, l'être-là peut exister d'une manière inauthentique ou d'une manière authentique. Il existe d'une manière inauthentique, lorsque « l'être-là existant ne se comprend pas en premier lieu à partir de la saisie de sa possibilité la plus propre¹⁷. » À l'inverse, l'être-là existe de manière authentique – comme être-résolu, résolution (*ENTschlossenheit*) – lorsque l'être-là est lui-même, dans et à partir de sa possibilité la plus propre que l'être-là saisit donc lui-même. Quels sont les modes temporels spécifiques de la temporalité propre à cette « résolution » (qui exprime donc l'exister authentique) ?

La temporalité de la résolution est constituée d'un passé, d'un présent et d'un futur originaires qui fondent, selon Heidegger, les modes dérivés caractérisant le temps « vulgaire ». Ce qui caractérise ces trois modes temporels originaires, c'est que : 1/ ils ne constituent pas trois « parties » du temps (situées sur la « ligne » du temps), mais ils sont dans un rapport de médiation réciproque ; 2/ ils ne sont pas une pure forme, ils ne sont pas le temps « de » quelque chose (comme l'avait déjà souligné Bergson lorsqu'il opposa la durée au temps spatialisé), mais ils constituent l'être de l'être-là (plus exactement, ils sont cet « au-delà » que nous questionnons quand nous nous interrogeons sur ce qui fonde le souci comme être de l'être-là).

Ce qui est décisif pour comprendre le sens et la nature des modes temporels de la temporalité originaires c'est qu'ils sont donc des modes d'être de l'être-là qui s'expriment à travers des formes verbales qu'on peut visualiser sous la forme d'un tableau :

¹⁵ Heidegger répond à cette question dans un passage aussi concis qu'éclairant que nous trouvons dans le § 20 c) des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 406-408 ; tr. fr. p. 344-346.

¹⁶ Cf. à ce propos *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930, op. cit.*, p. 58-59.

¹⁷ *PF*, p. 395 ; tr. fr. p. 335.

MODE TEMPOREL	TEMPORALITE AUTHENTIQUE	TEMPORALITE INAUTHENTIQUE
FUTUR	Devancer (<i>Vorlaufen</i>)	Attendre (<i>Gewärtigen</i>)
PRÉSENT	Instant (<i>Augenblick</i>)	Présenter (<i>Gegenwärtigen</i>)
PASSÉ	Répéter (<i>Wieder-holen</i>)	Oublier (<i>Vergessen</i>)/ Conserver (<i>Behalten</i>)

Considérons d'abord ces modes temporels originaires dans leur caractère inauthentique.

Le présent originaires désigne un présenter (c'est-à-dire le fait que l'être-là est « en présence » de l'étant), le futur originaires désigne un certain attendre et le passé originaires exprime un « être-été » de l'être-là qui dénote le rapport originaires qu'il a à son passé – soit dans un oublier, soit dans un conserver. Chacun de ces modes d'être concerne donc l'être-là en son exister inauthentique. Précisons maintenant chacun de ces modes de la temporalité originaires dans leur caractère authentique.

a) L'avenir originaires : l'avenir est le mode temporel de la temporalité originaires qui prime sur les deux autres. Pourquoi ? Parce que le comprendre (en tant qu'existential) exprime très exactement ce mode temporel, ce dernier en est l'étoffe et la texture. « *Zukunft* (avenir) » vient de « *zukommen* (aller au devant de...) ». Dans le « *zukommen* », et en particulier dans le « *auf SICH zukommen* (aller au-devant de soi...) », il faut entendre un double mouvement : un premier « de soi, vers... » et un second qui désigne un retour vers soi. Or, dans le comprendre – et nous retrouvons ici cette même double directionnalité –, premièrement, l'être-là se projette vers... son pouvoir-être et, deuxièmement, il se saisit dans la possibilité ainsi projetée. 1/ Dans le projet, l'être-là « se devance », il va au devant de lui-même en projetant justement les possibilités qu'il a à saisir (ou non). Et 2/ dans cette saisie, l'être-là revient vers lui-même : Heidegger peut dire qu'il revient parce que la source du projet, le projetant, était en effet lui-même ! Les deux aspects caractéristiques de l'avenir originaires – d'abord, le devancement, l'aller au devant de soi de l'être-là et, ensuite, le retour vers lui-même – correspondent ainsi très précisément aux deux mouvements du comprendre – le premier vers ce qui ouvre les possibilités à saisir et le deuxième, à rebours, consistant dans la saisie effective de ces possibilités.

b) Le passé originaires : or, le « *Zukommen* » implique par ailleurs un « *zurückkommen* (revenir, retourner) » (cela nous indique ainsi cette médiation qu'il y a entre l'avenir et le passé originaires). En effet, en allant au-devant de soi, l'être-là est autant tributaire de ce qu'il projette que de ce qu'il a été. Or, l'être-là ne dispose pas de cet « avoir-été » sous forme d'un prédicat ou d'un

attribut, mais il *est* cet avoir-été – le verbe auxiliaire avec lequel se conjugue en allemand le verbe « être » au passé, c'est *être* (« *ich BIN gewesen* » et non pas, comme en français ou en anglais, « *ich habe gewesen* ») – ce qui explique pourquoi il est peut-être en effet préférable de traduire le « *Gewesen-sein* » (expression assez naturellement utilisée en allemand pour désigner le passé) par « être-été » et non pas par « avoir-été ». Pourquoi l'être-là est-il ainsi tributaire de son « être-été » ? Pour deux raisons : d'une part, parce que tout projet est relatif à l'être de l'être-là et que cet être est *historial* (*geschichtlich*), constitué par son « historialité » spécifique ; et, d'autre part, parce que ce retour vers soi, depuis l'avenir, ne « s'arrête » pas au présent actuel, mais rayonne sur tout l'être de l'être-là (donc aussi sur ce qu'il « est » été). Or, « dans ce retour à soi-même, il se *re-prend* (*wieder-holt*)¹⁸, avec tout ce qu'il est, dans son pouvoir-être le plus propre qu'il a saisi¹⁹. » Le passé originaire authentique est *Wieder-holung*, « répétition ».

c) Le *présent* originaire : Le présent originaire se temporalise dans l'unité de ces deux déterminations – unité que Heidegger appelle (après Kierkegaard, mais d'une manière différente²⁰) l'« instant (*Augenblick*)²¹ » : « L'être-résolu se temporalise en tant que retour répétitif à soi-même à partir d'une possibilité saisie, [possibilité] en direction de laquelle l'être-là qui va au-devant de lui-même s'est *devancé*²². » Dans cette phrase, Heidegger exprime bien la mobilité, relevant de la structure ontologique de l'être-là, caractérisant les deux volets du double mouvement évoqué : 1/ « retour répétitif à soi-même » : la répétition – qui dit donc à la fois la reprise de quelque chose qui a déjà eu lieu (à savoir le passé) et le fait que l'être-là « se reprend » – n'est pas une réactualisation, à l'identique, de quelque chose de passé qui serait simplement reproduit en son contenu, mais un retour à *soi* de l'être-là ; 2/ « devancement où l'être-là va au-devant de lui-même » : le devancement (de l'être-là) n'est pas un projet dans le vide, mais il a lieu en direction de l'être-là lui-même. Dans les deux cas, s'exprime donc très explicitement l'idée que la temporalité originaire, dans

¹⁸ Heidegger joue ici sur le double sens des expressions « *wiederholen* », « *sich wieder hineinholen* » : « *wiederholen* » signifie « répéter », mais littéralement ce verbe connote l'idée d'« apporter quelque chose une nouvelle fois » (« rapporter quelque chose ») ; « *sich (wieder) hineinholen* » veut dire : « ramener soi-même de nouveau à soi » ou « rentrer à nouveau (dans un espace familier et protégé) ».

¹⁹ *PF*, p. 407 ; tr. fr. p. 345 (traduction modifiée).

²⁰ En effet, l'instant n'est pas identique au « maintenant » (ni – et encore moins – il n'en procède), mais il le *fonde*, c'est-à-dire que le « maintenant » est le dérivé « vulgaire » de ce mode originaire du présent (en tant que *présenter*).

²¹ « Le présent tenu dans l'être-résolu et surgissant de ce dernier, c'est ce que nous nommons l'instant », *PF*, p. 407 ; tr. fr. p. 345 (traduction modifiée).

²² *PF*, p. 407 ; tr. fr. p. 345.

toutes ses dimensions, n'est pas une structure abstraite *absorbée dans et par les « choses (Dinge) »* (comme c'est le cas de la temporalité vulgaire), mais concerne bel et bien l'être-là *en son être même*. (Il faut noter que Heidegger livre ici l'explication temporelle d'une caractéristique essentielle du rapport entre l'être de l'être-là et celui des étants maniables et présents. On sait que l'être des étants présents est caractérisé par le fait que ces derniers ne sont rien d'autre que les étants maniables en tant qu'ils sont en quelque sorte « coupés » de leur rapport à l'être-là²³. Ici nous sommes en présence de ce même rapport : le présenter (*Gegenwärtigen*) caractérisant le présent « vulgaire » est absorbé par les choses et s'y perd de telle sorte que l'être-passé devient oublié et l'avenir l'attente d'un étant arrivant. La raison en est la désolidarisation – caractérisant donc essentiellement la différence entre le niveau « vulgaire » et le niveau originaire – entre le temps, d'un côté, et le fait qu'il « *soit* » proprement l'être-là, de l'autre. Ce passage essentiel des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* apporte ainsi un élément supplémentaire à la thèse déjà évoquée selon laquelle c'est bien de l'être *de l'être-là* qu'il y va dans les analyses ontologiques dans et autour de *Sein und Zeit*.)

Mais pourquoi Heidegger nomme-t-il le présent originaire « *Augenblick* » ? Ce terme signifie littéralement un « coup d'œil » permettant de saisir d'un seul et même coup quelque chose dans le *regard*²⁴. La traduction par « instant » ne doit pas faire oublier le caractère « extatico-horizontale » de ce mode originaire du présent, qui insiste en particulier sur une dimension relevant de l'*agir* de l'être-là (ainsi, cette saisie dans le regard prend toujours en même temps en vue le « *kairos* », le « moment opportun ») :

(...) l'instant est un *présenter* de ce qui se déploie en présence (*von Anwesendem*), qui, en tant qu'appartenant à la résolution, révèle la situation au sein de laquelle l'être-résolu s'est résolu. Dans l'instant, en tant qu'[il est] une extase, l'être-là qui existe résolument est transporté (*entrückt*) dans les possibilités, les circonstances, les péripéties de la situation de son agir, [qui sont] à chaque fois déterminées factuellement. L'instant est ce qui, surgissant de l'être-résolu, concentre d'abord – et lui seul – dans le regard cela même qui fait la situation de l'agir. Il [= l'instant] est ce mode [insigne] de l'exister résolu dans lequel l'être-là, à titre d'être-au-monde, appréhende d'un coup d'œil son monde et le garde en vue²⁵.

²³ Cf. *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930, op. cit.*, p. 41-42.

²⁴ J.-F. Courtine, le traducteur des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, note à juste titre : « Le phénomène de l'instant (cf. *Sein und Zeit*, p. 338) est ici explicité en fonction du coup d'œil (*Blick*), de l'éclair (« en un éclair ») du regard qui appréhende d'emblée une situation », *PF*, tr. fr. p. 345 (N. d. T.).

²⁵ *PF*, p. 407 sq. ; tr. fr. p. 345 (traduction modifiée).

Nous voyons ainsi que l'instant est une extase en vertu de laquelle l'être-résolu – qui se résout à agir dans une situation donnée – sort, se transpose, s'« instancie » dans un contexte et dans les possibilités qu'offre cette même situation. Et il « prend en vue », apprécie dans le « regard » autant la situation que les étants (qu'ils soient des être-là²⁶ ou non) impliqués en elle.

Compréhension de l'être et Temporalité de l'être

Essayons maintenant de voir ce que ces analyses nous apportent eu égard à la clarification de la *compréhension de l'être* – une compréhension qui réside certes toujours déjà dans le comprendre existentiel de l'étant par l'être-là. Le cheminement que nous parcourons est le suivant : la compréhension de l'être de l'étant (maniable et présent), que nous essayerons d'éclaircir dans un premier temps (1.), est fondée dans l'être-au-monde en tant que constitution fondamentale de l'existence. Cet être-au-monde est un phénomène qui (2.) atteste la *transcendance* de l'être-là (la manière dont celui-ci est, en son essence, « au-delà de lui-même ») – laquelle rend concevable la possibilité de la compréhension de l'être qui éclaire le commerce avec l'étant intra-mondain. La mise en évidence du rapport entre cette transcendance, la compréhension de l'être et la temporalité doit alors permettre de caractériser la temporalité comme horizon de la compréhension de l'être, c'est-à-dire de déterminer le concept de « Temporalité » (3.).

1) La compréhension de l'être des étants maniables

Alors qu'auparavant, à travers l'analyse de l'« instant », Heidegger avait livré une analyse temporelle de l'étant *présent*, il procède maintenant (dans le § 20 d)) à une analyse temporelle de l'étant *maniable* qui reprend dans leurs grandes lignes – mais peut-être d'une manière plus pédagogique (qui en fait mieux apparaître les failles, d'ailleurs...) – les développements du § 69 a) de *Sein und Zeit*. Quelles sont alors les conditions *temporelles* de la compréhension de l'être des étants maniables ? Comme l'ont montré les analyses éclairantes du § 18 de *Sein und Zeit*²⁷, les étants maniables, les « ustensiles », ont un être spécifique que Heidegger appelle la « *Bewandnis* » – la « tournure » selon le choix de traduction de Martineau – qui, rajoute-t-il ici, *individue* l'ustensile²⁸. L'usage de

²⁶ Pour Heidegger, tout rapport au « Tu » est ainsi fondé dans l'être-résolu dans l'instant.

²⁷ Cf. à ce propos notre commentaire des passages décisifs de ce paragraphe dans *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930, op. cit.*, p. 67-68.

²⁸ Le principe d'individuation de l'ustensile n'est donc pas, comme pour l'étant présent, son « lieu » spatial et temporel, mais le *rapport de sens* (« *Bewandniszusammenhang* ») dans lequel il s'inscrit.

l'ustensile – et, *a fortiori*, la compréhension de son être – requiert le projet (*Entwurf*) du rapport de sens (*Bewandniszusammenhang*) dans lequel l'ustensile s'inscrit : en effet, l'ustensile n'est pas simplement là (comme l'étant présent), mais il tire son sens de son « en-vue-de », c'est-à-dire de son utilité et de sa finalité qui ne peuvent être déterminées qu'à travers le renvoi à d'autres étants maniables – et l'ensemble de ces renvois constitue le *monde*. Le projet du rapport de sens de l'ustensile (qui n'est autre que le comprendre préalable de son être (de sa « tournure »)) – dans la terminologie technique : le « projeter de l'ustensile vers son caractère de tournure (*Entwerfen des Zeugs auf seinen Bewandnischarakter*)²⁹ » – est appelé par Heidegger le « laisser-retourner (*Bewendenlassen*)³⁰ ». Or, l'expression complète, en allemand, est celle-ci : « *etwas mit etwas bei etwas bewenden lassen* » qu'on peut traduire par : « avec (quelque chose) on laisse retourner de (quelque chose) ». Pour Heidegger, ce sont les deux prépositions « *mit* (avec) » et « *bei* (auprès de ou chez, traduit ici par « de ») » qui vont alors rendre possible l'analyse du sens *temporel* de la *Bewandnis*. De quoi s'agit-il ici exactement ? D'abord, il est question, bien sûr, de l'être de l'étant maniable. Son être est constitué par la « tournure », par cela même à quoi il sert (au double sens de l'utilité et de la finalité). Et cette « utilité », cette « finalité » ou « destination » s'exprime à travers le « de ((*Wo*)*bei*) ». Dans tout usage, nous sommes *attentifs* (*gewärtig* – Heidegger joue ici sur le double sens – attente et attention – du mot) à ce à quoi il sert (donc, dans notre traduction, au « de »). Tout usage implique ainsi une dimension *temporelle* – future. En même temps, *il y a* quelque chose dont on fait un usage

²⁹ PF, p. 415 ; tr. fr. p. 352 (traduction modifiée).

³⁰ Le § 18 de *Sein und Zeit*, et en particulier toute la terminologie autour de la « *Bewandnis* », pose au traducteur des problèmes quasi insurmontables. Boehm et de Waelhens, et ensuite J.-F. Courtine, insistent sur l'idée de « finalité » ou de « destination » qui couvre de toute évidence un aspect fort important de cette notion de « *Bewandnis* ». Cependant, en ce qui concerne l'expression « *bewenden lassen* », il ne faut pas négliger l'idée (fortement accentuée dans le § 18 de *Sein und Zeit* justement) selon laquelle la *Bewandnis* « laisse être » quelque chose : en effet, dans notre rapport à l'étant maniable, ce n'est pas le sujet (transcendantal ou autre) qui rend possible la donation de quoi que ce soit, mais ce n'est que sur le fond du *Bewenden-lassen* (que Martineau traduit, faute de mieux, par « laisser-retourner ») de l'ustensile – et, dans son renvoi aux autres ustensiles, du *monde* – que le sens de l'étant maniable est « libéré ». (Ce qui n'empêche pas que cette libération renvoie en fin de compte *quand même* à l'être-là – qui ne doit donc pas être conçu comme un sujet constituant – puisque tout renvoi renvoie en dernière instance au ce-en-vue-de-quoi de l'être-là.) C'est la raison pour laquelle il nous semble préférable de traduire « *Bewenden-lassen* » par « laisser-retourner » – même si cette expression ne fait malheureusement toujours pas ressortir d'une manière suffisamment explicite l'idée d'une « libération (*Freigabe* et non pas *Gegebenheit* (donation)) » du sens d'être de l'étant maniable – et non pas par « le fait de reconnaître ce à quoi un outil est destiné ».

– à savoir cela même *avec quoi* (*Wo*)*mit*) il retourne ici. Or, quelle est la dimension de ce « *Womit* » ? Heidegger dit : « Attentifs au ce-pour-quoi (*Wozu*), nous gardons en vue le 'de' [dont il retourne] (...) »³¹. » Est-ce que cette affirmation suffit pour y déceler une dimension temporelle *passée* ? La réponse est très vraisemblablement négative. En effet, cet extrait des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* est encore moins convaincant que ne l'avait été, *sur ce point*, le § 69 a) de *Sein und Zeit*. Dans celui-ci, Heidegger avait opposé le conserver du « de (*Womit*) » à l'attendre du « avec (*Wobei*) » en affirmant simplement – sans aucune précision supplémentaire – que le « de » est *ce à quoi on peut revenir* en étant attentif à l'« avec » et qu'une dimension *passée* s'exprimerait par là. Le caractère extrêmement vague de cette affirmation ne trouve aucun éclaircissement dans le cours du semestre d'été de 1927 – loin s'en faut : Heidegger s'y contente d'un simple jeu de mot grâce auquel il glisse d'une manière complètement injustifiée de l'expression « garder en vue le 'de' (*das Womit im Auge behalten*) » à son usage technique du « *Behalten* (conserver) » qui exprime effectivement le mode *passé* de la temporalité inauthentique. La même chose vaut alors également du mode *présent* qui n'est autre que le croisement entre le mode *futur* et le mode *passé* qui n'a donc pas été fondé et justifié d'une manière convaincante.

Quoi qu'il en soit de ces difficultés, Heidegger essaie ensuite de montrer que la constitution temporelle du comprendre de la « tournure » (en tant qu'être des étants maniables) renvoie à *une temporalité encore plus originnaire*³² ; et ce n'est qu'en cernant très précisément cette temporalisation originnaire que nous serons en mesure de comprendre en quoi la compréhension de l'être (en l'occurrence celle de l'être des étants maniables) est rendue possible par le temps – en quoi le sens de l'être (des étants) est le temps.

2) La transcendance de l'être-là comme condition de possibilité de la compréhension de l'être

Pour mettre en évidence, à présent, le lien qui existe entre l'analyse des étants maniables (qui vient d'être livrée), d'un côté, et les fondements temporels

³¹ *PF*, p. 415 ; tr. fr. p. 352 (traduction modifiée).

³² Notons en passant que cela confirme par un autre biais notre thèse – développée dans le troisième chapitre de notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini* – de l'existence de *trois* niveaux temporels chez Heidegger. Il n'empêche que celui-ci n'a pas éclairci le lien entre, d'un côté, la mise en évidence explicite des temporalités des étants présents, des étants maniables et de l'être-là et, d'un autre côté, la triade de la temporalité objective ou « vulgaire », de la temporalité « préoccupée » et de la temporalité originnaire qui n'est autre que celle de l'être-là lui-même (triade qu'on trouve de façon plutôt implicite dans la deuxième section de la première partie de *Sein und Zeit*).

(nécessitant de clarifier la notion de la *transcendance* de l'être-là) de la compréhension de l'être, de l'autre, Heidegger ne se contente pas de juxtaposer tout simplement les étants maniables et l'être-là, mais il montre comment cette analyse peut être réalisée *à partir d'une considération de la structure ontologique de l'être de l'être-là lui-même*. En effet, toute cette analyse de l'être des ustensiles avait en réalité pour but de faire apparaître certaines caractéristiques ontologiques *de l'être-là*. À partir de ce qui précède, on va pouvoir approfondir deux autres caractéristiques – a/ celle de l'« en-vue-de (*Umwillen*) » et b/ celle de la « mondanité (*Weltlichkeit*) » de l'être-là en tant qu'il est être-au-monde.

a/ Tout ustensile est caractérisé par le « ce-pour-quoi (*Wozu*) », qui n'est autre, nous l'avons vu, que cela même à quoi il sert, à quoi il est utile. Or, contrairement aux étants présents qui sont, en quelque sorte, suspendus dans le « vide », *les étants maniables renvoient toujours en dernière instance à l'être-là*. Cette caractéristique de l'être-là – à savoir le fait qu'il soit l'« origine » et la « fin » des ustensiles – c'est ce que Heidegger appelle le « ce-en-vue-de-quoi (*Umwillen*) » de l'être-là. Pourquoi cette désignation ? Il y a trois explications à cela. Premièrement, ce choix terminologique permet d'éclaircir deux acceptions de la notion d'« *um* » (qui exprime un *renvoi* et qui est au fondement de toute dimension « intentionnelle » du « sujet ») – et c'est l'objet du § 20 e) des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* que de préciser ces deux sens. D'une part, il faut rappeler qu'en allemand le « *Wozu* » et l'« *Um-zu* » (qui expriment tous les deux une finalité) sont synonymes : les rapports de renvoi caractérisant les ustensiles désignent leur « *Wozu* » exactement au même titre que leur « *Um-zu* ». Et, d'autre part, tout *Um-zu* (qui concerne les ustensiles) repose en dernière instance sur un *Umwillen* (qui concerne l'être-là). Le rapport de sens de la « tournure » renvoie à l'être-là et ce, dans la mesure précisément où l'être-là est *en vue de lui-même* (*umwilleu seiner selbst*). L'être-là est le seul étant qui réunit ces deux aspects : d'un côté, il est le « ce-pour-quoi » des étants maniables dans la mesure où tout « rapport » à l'étant repose sur le « ce-en-vue-de » lui-même et, d'un autre côté, tout ce-en-vue-de-quoi implique un rapport aux étants qui l'entourent (qu'ils soient « avec » lui ou qu'ils soient des étants maniables ou présents). Et, encore une fois, le terme qui désigne le lien entre ces deux aspects est donc l'*Umwillen*. Deuxièmement, ce choix terminologique permet à Heidegger d'exposer sa conception de la volonté (*Wille*) et de la liberté de l'être-là³³. La troisième raison, enfin, concerne le sens *positif* de l'*Umwillen* : celui-ci consiste dans le fait que la structure ontologique de l'*Umwillen* est censée rendre compte, d'après Heidegger, de tout rapport à... : du rapport à *soi* (en tant qu'il est un *étant*) ainsi que du rapport aux autres étants – et à l'être. (Cet *Umwillen* ne laisse donc rien présager sur un quelconque rapport de *finalité*

³³ Voir *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930, op. cit.*, p. 174 sq.

entre l'être-là et n'importe quel étant.) Selon Heidegger, il n'y a – pour l'être-là – de rapport à l'étant *et à l'être* que parce que l'être-là *est en vue de soi-même* (*umwillen seiner*). « Ce n'est que sur le fondement de ce comprendre [à savoir du comprendre de son être-en-vue-de-soi-même] que l'existence est possible³⁴. » Cet état de choses n'exprime pas un « égoïsme ontologique », bien au contraire : ce n'est que sur la base de l'être-en-vue-de-soi que tout rapport à un *autre* être-là est possible : l'intersubjectivité est fondée dans l'*Umwillen*. (Or, cela ne signifie pourtant pas, comme d'aucuns le pensent, que la pensée de l'époque de *Sein und Zeit* doit être considérée comme un point d'aboutissement de la philosophie de la subjectivité, car, nous le verrons plus bas, l'*Umwillen* n'est pas le dernier mot dans cette caractérisation ontologique de l'être-là.) Et il n'y a effectivement de rapport à l'être que parce que pour l'être-là, « il y va, en son être, *de* ('*um*') cet être » et « *de* ('*um*') son pouvoir-être ».

b/ Dans *Sein und Zeit*, l'être-au-monde est présenté comme une structure ontologique fondamentale de l'être-là, mais cette identification – censée contredire la conception husserlienne d'une subjectivité qui serait, selon Heidegger, « privée de monde (*weltlos*) » – est seulement *posée*, mais pas justifiée (ni, *a fortiori*, « déduite »). Or, il apparaît maintenant que, en réalité, cette identification n'est pas posée d'une manière dogmatique, mais qu'elle *résulte* de cette analyse de l'*Umwillen*³⁵. En effet, que les rapports de renvoi des étants maniables renvoient en dernière instance au ce-en-vue-de-quoi de l'être-là, cela signifie qu'ils renvoient à l'ensemble des renvois qui sont nécessaires pour que l'être-là puisse comprendre quelque chose en général, pour que son pouvoir-être puisse lui signifier quelque chose en général – et cet ensemble de renvois n'est rien d'autre que la *significativité* (*Bedeutsamkeit*) comme la structure du *monde* (au sens ontologique du terme) ! Autrement dit, l'*Umwillen* est la condition de possibilité de toute compréhension de l'être-là et, dans cette mesure, il est la condition de possibilité de son existence. À travers la notion d'*Umwillen* se dégage ainsi celle de la *mondanéité* (*Weltlichkeit*) comme structure ontologique fondamentale de l'être-là en tant qu'être-au-monde.

Il faut donc comprendre que l'être de l'être-là, son existence, implique la significativité, c'est-à-dire une compréhension préalable du monde (« pour l'être-là il y va, dans son existence, du pouvoir-être-au-monde³⁶ »). De là donc cette thèse fondamentale : le monde n'est pas quelque chose qui appartiendrait

³⁴ *PF*, p. 419 ; tr. fr. p. 355 (traduction modifiée). Et Heidegger de préciser que l'être *en soi* d'un étant n'est possible que sur la base de l'être en-vue-de-soi-même de l'être-là.

³⁵ « La compréhension du monde, pour autant qu'on y comprend les renvois du ce-pour-quoi, de la tournure et du ce-en-vue-de-quoi, est essentiellement *auto-compréhension*, et l'auto-compréhension est compréhension de l'être-là », *PF*, p. 420 *sq.* ; tr. fr. p. 356 (traduction modifiée).

³⁶ *PF*, p. 420 ; tr. fr. p. 356.

aux étants présents ou maniables, mais il est une *détermination de l'être de l'être-là*. Il n'y a le monde qu'autant que l'être-là existe. Et, plus encore : « Le soi et le monde ne sont pas deux étants, à l'instar d'un sujet et d'un objet, ni même d'un Je et d'un Tu, mais le soi et le monde sont, dans l'unité structurelle de l'être-au-monde, la détermination fondamentale de l'être-là lui-même³⁷. » Le monde n'est donc pas un réceptacle qui contiendrait spatialement tous les étants (dont l'être-là), mais l'être-là et le monde (et la compréhension que l'être en a) « sont » la même chose³⁸ – de telle sorte que, si l'être-là n'est pas, mais qu'il existe, il faut dire de même : le monde n'est pas (l'être-présent des objets), mais il existe.

En quoi cette structure qui « identifie » l'être-là et le monde dans l'être-au-monde est-elle fondée dans la temporalité ? C'est la notion de la *transcendance* de l'être-là qui nous indiquera ici le chemin.

Les considérations eu égard à la notion de transcendance restent assez sommaires dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* – pour un approfondissement de cette notion, on se reportera avec profit au cours du semestre d'été de 1928 *Die metaphysischen Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (vol. 26 de la *Gesamtausgabe*)³⁹. Voici ce qu'il faut retenir pour notre propos. Le transcendant – c'est-à-dire ce qui *transcende*, non pas ce qui *est transcédé* – c'est l'être-là⁴⁰. (Et il l'est précisément en vertu de l'identification de l'être-là et du monde, car c'est proprement le monde qui « constitue (*ausmacht*) le passage au-delà en direction de...⁴¹ ».) Cette transcendance de l'être-là n'est rien d'autre que la compréhension du rapport de sens de la « tournure », de la significativité, du monde en tant que cette compréhension est rendue possible par le double mouvement du *projet* et de la *saisie* – ou non – des *possibilités* ouvertes par ce dernier. L'étant maniable ne peut être rencontré « dans » le monde que si l'être-là a compris sa « tournure ». Plus généralement, on ne rencontre des objets que si le monde est d'abord compris. Or, qu'est-ce qui rend ces rapports possibles ? L'étant ne peut être rencontré que dans la mesure où l'être-là l'a d'abord *transcédé*. L'être-là saute d'abord, en quelque sorte, « par-dessus » de l'étant, et c'est ce « saut » qui rend possible l'ouverture à partir de laquelle – ou l'ouvert au sein duquel – l'étant, quel qu'il soit, peut

³⁷ *PF*, p. 422 ; tr. fr. p. 357.

³⁸ Cf. *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930, op. cit.*, p. 64.

³⁹ Voir sur ce point le chapitre IV de notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930, op. cit.*, en particulier p. 168-188.

⁴⁰ L'ontologie phénoménologique heideggerienne critique par là la phénoménologie husserlienne de la conscience intentionnelle qui caractérise d'une façon essentielle la subjectivité transcendantale comme relevant de la sphère d'*immanence*.

⁴¹ *PF*, p. 425 ; tr. fr. p. 359.

être rencontré. Heidegger ajoute que le fait d'être « soi (*Selbst*) » – le caractère d'ipséité – est fondé dans cette transcendance de l'être-là :

Seul un étant à la constitution ontologique duquel appartient la transcendance, a la possibilité d'être quelque chose comme un soi. La transcendance est même le présupposé du fait que l'être-là a le caractère d'un soi. L'ipséité de l'être-là est *fondée* dans sa *transcendance* – et l'être-là n'est pas d'abord un Moi-même pour ensuite passer au-delà de n'importe quelle chose. Le concept de l'ipséité implique le [mouvement] 'vers soi' et 'à partir de soi'. Ce n'est qu'à titre de transcendant que l'être-là peut exister comme soi. Cette ipséité fondée sur la transcendance, la possibilité du 'vers soi' et du 'à partir de soi', est la présupposition de la manière dont l'être-là a facticIELlement différentes possibilités d'être à lui-même en propre (*sich zu eigen sein*) ou de se perdre⁴².

Contrairement à ce que laissait entendre l'analyse de l'*Umwillen*, le soi de l'être-là n'est donc pas le niveau constitutif ultime dans l'analyse des structures ontologiques fondamentales de cet étant. Il n'y a pas seulement un rapport de conditionnant à conditionné entre les différents modes de l'être-à – l'« en-vue-de-soi » de l'être-là, l'être-avec (d'autres être-là) et l'être-auprès des étants présents et maniables – et ce qui fait proprement la sortie « hors de soi » de l'être-là (à savoir, donc, la *transcendance*), mais aussi, à l'inverse, un rapport de conditionné à conditionnant. Aussi, faut-il accorder également un rôle constitutif à la *transcendance* pour comprendre ce qui rend possible le double mouvement « à partir de soi » et « vers soi » – dans les termes heideggeriens : « *c'est à travers la constitution fondamentale de l'être-au-monde que s'annonce (bekundet sich) l'essence originaire de la transcendance*⁴³. »

Or, qu'est-ce qui est au fondement de l'être-au-monde transcendant, qu'est-ce qui fonde la transcendance en tant qu'elle rend possible les modes d'être-à de l'être-là (en tant qu'être-au-monde) ? C'est le caractère *extatique* du *temps* qui rend possible la transcendance de l'être-là, et, en particulier, c'est l'avenir (*Zukunft*) qui rend possible la manière dont l'être-là est « à soi (*ZU-sich*) » dans le « ce-en-vue-de » soi-même. Pour rendre compte de la manière dont la transcendance et les modes d'« être-à » le monde (donc les modes d'être au monde) sont précisément dans un rapport de renvoi réciproque, Heidegger explique que les extases du temps (originaire) ne font pas sortir l'être-là en direction d'un vide, d'un rien, mais qu'elles ouvrent l'horizon dans lequel vont

⁴² *PF*, p. 425 *sq.* ; tr. fr. p. 360.

⁴³ *PF*, p. 426 ; tr. fr. p. 360. Le choix de ce terme d'« annonce » n'est pas arbitraire, il permet à Heidegger d'exprimer ce rapport de conditionnement réciproque : c'est ce qui explique pourquoi il affirme à la fois que la structure de l'être-au-monde fonde la transcendance (*PF*, p. 428 ; tr. fr. p. 362) et *vice versa* (voir notamment *PF*, p. 426 ; tr. fr. p. 360).

s'inscrire les modes d'être-à de l'être-là. À toute extase appartient un horizon spécifique que Heidegger appelle le « schéma horizontal de l'extase » qui n'est autre que la manière dont la temporalité originaire se temporalise. Voici donc le point d'aboutissement de toute cette analyse : « La *transcendance* de l'être-au-monde, dans sa totalité spécifique, a pour fondement *l'unité originellement extatique-horizontale de la temporalité*⁴⁴. » Et en quoi la compréhension de l'être est-elle alors fondée ? « Si la transcendance est ce qui rend possible la compréhension de l'être, et si elle a pour fondement la constitution extatique-horizontale de la temporalité, c'est donc cette dernière qui constitue la condition de possibilité de la compréhension de l'être⁴⁵. » C'est cette conséquence qu'il s'agit d'approfondir davantage dans ce qui suit.

3) La Temporalité de l'être

Heidegger est censé répondre à la question de savoir ce qui fonde la compréhension de l'être dans le § 21 des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, intitulé « Temporalité (*Temporalität*) et être ». Notons d'abord que la difficulté pointée plus haut éclate ici de nouveau : en effet, *qu'est-ce que cette temporalité ? Celle de l'être (en tant qu'être), comme le laisse entendre le titre même de ce paragraphe ? Ou celle de l'être-là – Heidegger n'écrit-il pas que c'est la Temporalité (*Temporalität*) de l'être-là (sic !) qui rend possible la compréhension de l'être⁴⁶ ? Nous verrons à quelle question Heidegger répondra finalement. Dans un premier temps, il part de l'idée que tout comprendre de l'être de l'étant (en particulier de l'étant *maniable* dont il a avant tout été question dans ce qui précède) projette cet être « en direction » du temps. Quel est le sens de ce projet, comment s'effectue-t-il concrètement et comment la compréhension de l'être peut-elle alors être fondée en lui⁴⁷ ?*

La thèse de Heidegger – nouvelle par rapport à *Sein und Zeit* et qui aurait sans doute dû être développée dans la troisième section de la première partie – c'est que, d'une manière générale, c'est la Temporalité qui rend possible le comprendre préalable de l'être des étants, en l'occurrence (Heidegger se limite dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* à ce cas) que c'est la « *praesentia (Praesenz)* » qui rend possible le comprendre de l'être des étants *maniables*, c'est-à-dire de la *maniabilité*. Les modes temporels de la temporalité qui caractérisent la temporalité en tant qu'elle est *extatique* et qui se déclinent

⁴⁴ *PF*, p. 429 ; tr. fr. p. 362 *sq.*

⁴⁵ *PF*, p. 429 ; tr. fr. p. 363.

⁴⁶ *PF*, p. 429 ; tr. fr. p. 363.

⁴⁷ La question ultime posée par les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* étant en effet celle de la « fonction du *temps* comme *possibilisation du comprendre de l'être* », *PF*, p. 431 ; tr. fr. p. 364 (et nous y reviendrons).

selon un versant « authentique » et selon un versant « inauthentique » sont, nous l'avons vu plus haut, des modes d'être de l'être-là ; plus précisément, comme nous avons essayé de le montrer ailleurs⁴⁸, ces modes s'orientent par rapport à différents statuts du « soi (*Selbst*) » de l'être-là. Nous verrons plus bas quelle est l'importance de ce « soi ». Pour l'instant, nous considérerons le mode *présent* (auquel Heidegger se limite dans ses analyses livrées dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*), afin de clarifier ce que Heidegger entend par « Temporalité ».

Au présent, nous « présentons (*gegenwärtigen*) » quelque chose, dit Heidegger, c'est-à-dire que nous nous rapportons à quelque chose qui se donne comme présent, comme étant là, actuellement et momentanément, et comme s'écoulant. Or, ce qui est essentiel, c'est que ce *rapport* à l'étant présent n'a pas lieu dans un *cadre* temporel dans lequel nous nous inscrivons (comme étant d'abord non temporels), mais le mode temporel du présenter *est un se-rapporter de l'être-là à l'étant présent*. Le présent n'est pas un mode – parmi d'autres – spécifique relevant d'un cadre statique, extérieur, mais le présenter – dans sa forme *verbale* – exprime cette sortie hors de soi, extatique, de l'être-là dans son rapport à tout étant (et la même chose vaut bien sûr aussi pour les autres extases de la temporalité). L'être-là *est* le présenter (de même qu'il *est* l'attendre, le conserver, etc.). Tout cela est déjà bien connu depuis *Sein und Zeit*. Ce qui est nouveau, c'est que Heidegger se demande maintenant *vers où* sort l'extase temporelle ? Ce « vers-où », c'est l'*horizon* qui lui est spécifique. Heidegger appelle « *praesentia* » l'horizon qui correspond à l'extase temporelle du présenter. La *praesentia* est « *ce vers quoi (worauf)* » le présenter projette ce qui peut être rencontré (ou non) comme étant présent.

Avant de pouvoir préciser le rôle de cette *praesentia*, il faut élever l'analyse concrète de Heidegger à un niveau plus général et essayer de cerner très précisément la temporalité originnaire eu égard à tous ses moments structurels. Temporaliser (*zeitigen*) signifie : projeter vers... afin de rendre possible la compréhension de l'être d'un étant (quelconque). La temporalisation est un mouvement extatique qui met en jeu : 1/ une extase ; 2/ un « vers-où » du projeter extatique et 3/ un projetant. Ces éléments ne sont rien d'autre que les ingrédients *transcendants*, *constitutifs de la temporalité originnaire comme possibilisation de la compréhension de l'être*. Détaillons chacun de ces moments structurels.

1/ Ce que nous cherchons, c'est la *condition de possibilité de l'être-au-monde transcendant*. Ce qui rend possible la transcendance, c'est la Temporalité

⁴⁸ Cf. le chapitre III de notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930, op. cit.*

extatique – l'*extase* temporalisante – en tant qu'elle se projette vers son schème horizontal spécifique.

2/ Cette extase se projette vers son schème, elle prédessine un horizon à partir duquel toute compréhension de l'étant peut avoir lieu. Le « vers-où » de l'extase est son schème horizontal.

3/ Nous disions que Heidegger nous livre dans ces développements les conditions *transcendantales* de toute compréhension de l'être. Or, dans la première *Déduction transcendantale des catégories* (1781), Kant avait montré – à un endroit absolument crucial de cette déduction transcendantale – que l'unité du *Je pense* n'est pas une unité *substantielle*, mais qu'elle ne se constitue que dans et à travers ses actes de synthèse⁴⁹. Ici, nous retrouvons cette même idée : il n'y a pas de projetant qui sous-tendrait de quelque façon que ce soit le projet extatique, comme si celui-ci en était l'accident, mais l'extase, le projeter extatique, la temporalisation elle-même, *se* projette vers son schème horizontal. Le projetant c'est la Temporalité elle-même.

Appliqué au mode temporel *présent*, cela signifie que le présenter, en tant qu'extase, se projette vers la *praesentia* en tant que schème horizontal du présenter. « La *praesentia* n'est pas identique au présent, mais, en tant que *détermination fondamentale du schème horizontal de cette extase*, elle fait partie, entre autres [c'est-à-dire en plus du présenter], de la structure temporelle pleine et entière du présent⁵⁰. » Cette structure est ainsi composée du présenter (*Gegenwärtigen*) en tant qu'extase, de la *praesentia* comme son schème horizontal et de la Temporalité eu égard à son mode présent⁵¹.

Heidegger ne traite pas de la Temporalité *en sa totalité*, nous l'avons déjà dit, mais il se limite à l'explication de son mode *présent*. Il n'empêche que nous pouvons dégager, à partir de cette analyse restreinte, les caractéristiques fondamentales de cette Temporalité de l'être. Celle-ci est caractérisée par trois traits fondamentaux qui expriment d'une façon insigne la figure du transcendantalisme heideggerien telle qu'elle est élaborée dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* : 1/ la structure *schématique* ou *extatico-horizontale* de la Temporalité (et le fait que les extases de la Temporalité soient

⁴⁹ Cf. à ce propos notre étude « Le problème du temps dans l'*Analytique transcendantale* », dans le collectif *Philosophie transcendantale et métaphysique selon Kant*, M. Lequan (éd.), « La librairie des Humanités », Paris, L'Harmattan, 2005, p. 116.

⁵⁰ *PF*, p. 435 ; tr. fr. p. 368 (traduction modifiée).

⁵¹ Heidegger résume cette analyse en ces termes (que nous expliquerons encore davantage plus bas) : « La *maniabilité de l'étant maniable, l'être de cet étant, est compris comme praesentia, laquelle praesentia en tant qu'elle est compréhensible d'une façon non conceptuelle, est déjà dévoilée dans le projet-de-soi de la temporalité, par la temporalisation de laquelle devient possible quelque chose comme le commerce existant avec l'étant maniable et présent », PF, p. 438 sq. ; tr. fr. p. 370 sq. (traduction modifiée).*

médiatisées les unes avec les autres) ; 2/ le fait que les schèmes des extases de la Temporalité soient les *conditions de possibilité de la compréhension de l'être* (et, par là, de toute *transcendance* de l'être-là) et, surtout, 3/ le *projet-de-soi* originaire de la Temporalité.

1/ Reprenons d'abord encore une fois l'exemple concret du mode temporel présent. Que représente phénoménologiquement le mode temporel originaire du présent ? Nous savons que le présent originaire est le présenter (*Gegenwärtigen*). Le présenter est une extase, nous venons de le voir, qui se projette (c'est-à-dire qui « se comprend ») vers son schème, vers son horizon extatique, la *praesentia*. Ce n'est qu'en se projetant vers la *praesentia* que l'être-là peut rencontrer un étant présent (*Vorhandenes*) ou maniable⁵². D'une manière générale (généralisation dont Heidegger ne se justifie pourtant pas), cela veut dire que la *Temporalité circonscrit cela même vers où l'être-là se projette pour que l'étant puisse être compris. Comprendre l'être, c'est projeter la Temporalité*⁵³. Et les différentes extases sont médiatisées les unes avec les autres, de sorte que selon la priorité qui leur est à chaque fois accordée, les autres extases sont co-modifiées.

2/ Heidegger en conclut alors que la *Temporalité* est bel et bien la *condition de possibilité de la compréhension de l'être*. En effet, dans la mesure où « nous comprenons l'être à partir du schème horizontal originaire des extases de la temporalité⁵⁴ » et que c'est cette « temporalité – [laquelle], d'une façon primordiale, [est] ainsi prise en vue des schèmes horizontaux de la temporalité comme conditions de possibilité de la compréhension de l'être – qui forme la teneur du concept général de Temporalité⁵⁵ », la compréhension de l'être semble être fondée dans la Temporalité ainsi circonscrite à partir des schèmes horizontaux de la temporalité de l'être-là. Par ailleurs, comme Heidegger conçoit la compréhension de l'être-là (c'est-à-dire son projeter) comme un

⁵² Les analyses concrètes de la Temporalité – et en particulier de la *praesentia* – se limitent à ces quelques ébauches. Heidegger dit lui-même qu'en ce qui concerne les esquisses à propos du lien entre la *praesentia*, l'« absentia » et – surtout – la négativité qu'on trouve dans la suite du *Cours* (PF, p. 439-443 ; tr. fr. p. 371-74), il n'est pas encore prêt à s'« engager dans ces difficultés » (PF, p. 443 ; tr. fr. p. 374).

⁵³ Nous voyons ainsi que la Temporalité n'est pas celle de l'être en tant qu'être, mais bien de l'être en tant qu'il est tributaire de l'être-là. Heidegger écrit ailleurs : « C'est parce que la temporalité constitue (*ausmacht*) la constitution fondamentale de cet étant que nous nommons être-là – et auquel étant appartient, à titre de détermination de son existence, la compréhension de l'être –, et que le temps constitue absolument le projet-de-soi originaire, que l'être est toujours déjà dévoilé avec chaque être-là facticiel, dès lors qu'il existe, et cela veut dire : que l'étant est ouvert ou bien découvert », PF, p. 453 ; tr. fr. p. 382 (traduction légèrement modifiée).

⁵⁴ PF, p. 436 ; tr. fr. p. 368.

⁵⁵ PF, p. 436 ; tr. fr. p. 369 (traduction légèrement modifiée).

transcender et que celui-ci est rendu possible par l'unité extatico-horizontale de la temporalité, la transcendance de l'être-là est à son tour rendue possible – en quelque sorte « par transitivité » – par la Temporalité originaire. Il n'en reste pas moins qu'on ne peut que regretter, encore une fois, que Heidegger n'approfondit pas davantage la nature des deux autres schèmes horizontaux qui, en raison de la médiation susmentionnée, auraient permis au lecteur d'avoir une compréhension plus précise de cette Temporalité.

3/ Nous verrons maintenant ce qui permet de dire qu'en 1927, le transcendantalisme heideggerien est fondé dans le *projet-de-soi* de la temporalité (*Zeitlichkeit*). Heidegger l'affirme en effet explicitement : la temporalité « s'auto-projette », et c'est dans ce projet-de-soi de la temporalité que tout projet effectif – c'est-à-dire toute compréhension et toute ouverture – est constitué et fondé. Or, cette *Zeitlichkeit* qui « s'auto-projette », n'est-elle que la temporalité de l'être-là ou la temporalité en son unité extatico-horizontale – c'est-à-dire la Temporalité (*de l'être*) ? Le propos de Heidegger reste sur ce point flottant. D'une part, quand il explicite ce projet-de-soi, il utilise partout le terme de « *Zeitlichkeit* » (qui laisserait donc entendre qu'il s'agit de la temporalité de l'être-là)⁵⁶, mais, d'autre part, comme nous nous situons ici au point d'aboutissement de toute cette analyse, tout porte à croire qu'il s'agit bien de la Temporalité de l'être dont il est ici question. En témoigne en particulier la citation suivante :

Puisque l'unité extatico-horizontale de la temporalité est en soi-même le projet-de-soi en général et que, en tant qu'extatique, elle rend d'abord possible le projeter vers... et présente (*darstellt*), avec l'horizon qui appartient à l'extase, la condition de possibilité d'un vers-quoi et d'un par-delà en général, on ne saurait demander derechef vers quoi les schèmes sont à leur tour projetés, et ainsi à l'infini. La suite des projets pour ainsi dire s'enchaînant les uns les autres, dont il était question plus haut : compréhension de l'étant, projet vers l'être, compréhension de l'être, projet vers le temps, atteint son terme avec l'horizon de l'unité extatique de la temporalité⁵⁷.

⁵⁶ Heidegger écrit en particulier : « La temporalité (*Zeitlichkeit*) en général est le projet-de-soi horizontal et extatique comme tel, sur la base duquel la transcendance de l'être-là est possible ; dans cette transcendance s'enracine la constitution fondamentale de l'être-là – l'être-au-monde ou le souci ; c'est elle qui à son tour rend possible l'intentionnalité », PF, p. 444 ; tr. fr. p. 375. Plus loin, il en tire les conséquences pour la compréhension de toute perception (*Wahrnehmung*) : « La perception, envisagée dans la totalité de la structure intentionnelle du percevoir, du perçu et de l'être-perçu – ainsi que toute autre intentionnalité – se fonde dans la constitution extatico-horizontale de la temporalité (*Zeitlichkeit*) », PF, p. 447 sq. ; tr. fr. p. 378.

⁵⁷ PF, p. 437 ; tr. fr. p. 369 sq. (traduction modifiée).

« connaître quelque chose *a priori* signifie : le connaître à partir de sa simple possibilité⁶³ ».

TATOUAGE ET CATACHRESE

Mădălina Diaconu

« Les tatoués n'écrivent pas de livre et ceux qui en écrivent sur les tatouages ne sont pas tatoués », écrivait il y a quelques années le sociologue (selon toute vraisemblance non tatoué) Stephan Oettermann¹. Même l'irruption virulente de la mode des tatouages dans les années quatre-vingt-dix n'a pu contribuer à enrichir sensiblement la littérature spécialisée sur ce thème, sa discussion restant « limitée » au discours journalistique². Les théories du tatouage dans la perspective de l'histoire de l'art font plutôt exception, tel l'article d'une célèbre directrice d'un musée américain d'art contemporain, elle-même tatouée, qui proclame le tatouage comme forme autonome de l'art³ ; mais une interprétation strictement esthétique (et donc philosophique) du phénomène fait toujours défaut. Les considérations qui suivent se proposent d'interpréter le tatouage en général, en tenant compte surtout de son actualité dans (certains) pays occidentaux. La méthode choisie pour l'explicitier est liée à la présence des catachrèses dans le langage phénoménologique.

La catachrèse (en grec *katachrésis*, « abus ») se réfère dans la rhétorique à une métaphore lexicalisée (comme « les pieds d'une table », « les ailes d'un moulin », etc.). Originellement, on a construit de telles expressions en utilisant un terme figuré pour désigner un objet concret ou abstrait, en absence d'un terme propre⁴. Avec le temps, elles deviennent courantes et leur caractère figuré initial n'est plus saisi ; pour cette raison elles sont appelées dans la terminologie technique des « métaphores mortes ». En réalité, l'arsenal terminologique de la

¹ Stephan Oettermann, *Zeichen auf der Haut. Die Geschichte der Tätowierung in Europa*, Francfort s/M., Syndikat, 1979, p. 62.

² Voilà quelques exemples dans la presse allemande et autrichienne : Hilde Saltz, « Tätowierungen. 'Nonverbale Rebellion' gegen bürgerliches Leben », *Die Presse*, 18.8.1994, p. 3 ; Hedwig Derka, « Von der Begeisterung der Jugend für das Tätowieren », *Kurier* 5.6.1997, p. 24 ; « Ein Markenzeichen für Randgruppen wird salonfähig » [anonyme], *Neue Zürcher Zeitung*, 15.4.1994, p. 53, etc.

³ Marcia Tucker, « Tattoo: The State of the Art », *Artforum*, May 1981 (*apud* Margot Mifflin, *Bodies of Subversion. A Secret History of Women and Tattoo*, Juno Books, New York, 1997, p. 68). Dans son étude sociologique, Matthias Friederich s'est limité à ranger, en passant, l'esthétique des tatouages dans la catégorie de l'art populaire (*Tätowierungen in Deutschland. Eine kultursoziologische Untersuchung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1993, p. 235). En revanche, différentes traditions, écoles et styles se sont constitués aux États Unis (Mifflin, *loc. cit.*).

⁴ *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 4, hg. von Gert Ueding, Max Niemeyer, Tübingen, 1998, p. 911-915 ; Gh. N. Dragomirescu, *Mică enciclopedie a figurilor de stil*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1975, p. 123 sq.

⁶³ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), A IX ; *Werkausgabe*, vol. IX, Francfort s/Main, Suhrkamp, stw, 1977, p. 14.