

Université de Montréal

Totalité et temporalité dans *Être et Temps*  
de Martin Heidegger

par  
Mathieu Chabot

Département de philosophie  
Faculté des arts et sciences

Mémoire présent à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts (M.A.)  
en philosophie, option « philosophie au collégial »

décembre 2005

© Mathieu Chabot, 2005





**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Totalité et temporalité dans *Être et Temps*  
de Martin Heidegger

présenté par :

Mathieu Chabot

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

.....  
*Jean Grondin*

président-rapporteur

.....  
*Claude Piché*

directeur de recherche

.....  
*Iain Macdonald*

membre du jury

## Résumé

Ce mémoire portera sur le problème d'une compréhension du *Dasein* dans sa totalité tel qu'il est formulé dans *Être et Temps* de Martin Heidegger, publié en 1927, ainsi que sur la solution qui y est apportée. Nous expliciterons d'abord les termes dans lesquels cette difficulté se présente : puisque le *Dasein* est constitué par une multiplicité de modalités d'être qui sont tous cooriginaires, à savoir l'existence, la facticité et la déchéance, l'analytique existentielle devra parvenir à une interprétation synthétique de cet étant par le biais d'une articulation de ces existentiels fondamentaux. Heidegger y arrive tout d'abord grâce à la notion de souci, qui articule ces existentiels tout en préservant leur multiplicité, mais c'est uniquement lorsque le *sens* du souci est dévoilé comme temporalité qu'il atteint son but. Cette difficulté n'étant pas seulement existentielle mais éminemment existentielle en tant qu'elle engage le *Dasein* à chaque fois mien, nous devons par la suite montrer comment le *Dasein* peut exister authentiquement dans la totalité des structures qui le constitue : c'est au moyen de la résolution devançante que nous y parviendrons. Nous aborderons alors la manière dont Heidegger dégage la structure du devancement de soi-même propre au *Dasein* à l'aide de la notion d'être-pour-la-mort. Nous nous tournerons ensuite vers l'analyse de la conscience et de l'être-en-dette qui mène à la libération de la notion de résolution, essentielle à une attestation du pouvoir-être-Soi-même authentique du *Dasein*. Nous assisterons finalement à la connexion intime qui unit la résolution et le devancement, et donne le concept de résolution devançante, représentant la manière dont le *Dasein* éprouve la temporalité originaire qui le constitue. Ce mémoire portera une attention particulière aux trois premiers chapitres de la seconde section publiée d'*Être et Temps* ainsi qu'à certains cours donnés par Heidegger dans les années vingt.

**Mots clés :** Philosophie, Heidegger, totalité, temporalité, analytique existentielle, existence, facticité, échéance, résolution devançante.

## Abstract

The purpose of this thesis is to present the problem of understanding *Dasein* in its totality as it is formulated in *Being and Time* by Martin Heidegger and to invest the ways by which he tries to solve what was for him a major issue from the beginning. First, we clarify the terms in which this difficulty arises: Since *Dasein* is constituted by a multiplicity of equiprimordial modalities of being, namely existence, facticity and falling, the existential analytic has to find a way to articulate altogether those basic existentials in a synthetic interpretation. It is first with the notion of care that Heidegger articulates these existentials while preserving their unity, but it is really when he discloses the sense of care as temporality that he reaches his goal. The difficulty being not only existential, but also eminently existentiell – as it engages concrete *Dasein* in each case mine –, our task will thereafter mainly consist in revealing how *Dasein* case authentically exist in the totality of its basic modes of being by way of forerunning resoluteness. In order to do so, we will concentrate on the way by which Heidegger discloses the structure of forerunning itself inherent to the being of *Dasein* with the help of the notion of being-toward-death. Then, we will analyse Heidegger's concept of conscience and his idea of guiltiness to see immerge from it the notion of resoluteness, essential to attest an authentic can-be. Finally, the intimate connection between forerunning and resoluteness will reveal itself in the concept of forerunning resoluteness, which expresses the way *Dasein* experiences temporality itself. We will pay attention to the first three chapters of the second of the published version of Heidegger's *Being and Time* and to some of his courses of the twenties.

**Keywords:** Philosophy, Heidegger, totality, temporality, existential analytic, existence, facticity, falling forerunning resoluteness.

Je voudrais chaleureusement remercier mon directeur de recherche Claude Piché pour la confiance qu'il m'a témoignée tout au long de ce projet, pour ses précieux conseils ainsi que pour son soutien financier.

J'aimerais également remercier Christiane Bailey pour les corrections et suggestions qu'elle a apportées au texte, mais surtout pour toutes les discussions que nous avons eues ensemble.

Pour Virginie



## Table des matières

<b>Introduction</b> .....	p.1
<b>Chapitre 1</b>	
Vers une compréhension du <i>Dasein</i> dans sa totalité.....	p.6
<b>Chapitre 2</b>	
L'être-pour-la-mort comme appropriation <i>possible</i> du <i>Dasein</i> dans sa totalité....	p.14
<b>Chapitre 3</b>	
La résolution devançante comme prise en charge du <i>Dasein</i> dans sa totalité.....	p.34
3.1. L'attestation d'un pouvoir-être-Soi-même authentique du <i>Dasein</i> ....	p.35
3.2. La résolution devançante comme pouvoir-être-tout du <i>Dasein</i> .....	p.53
<b>Conclusion</b> .....	p.56
<b>Bibliographie</b> .....	p.60

Des siècles de siècles et tout ce qui se passe  
réellement c'est ce qui m'arrive à moi.

Jorge Luis Borges, *Le jardin aux  
sentiers qui bifurquent*.

## Introduction

Le *Dasein* est constitué par une multiplicité de modalités d'être. Cette seule affirmation nous transporte au cœur de l'une des questions posées avec le plus d'insistance par Heidegger dans le contexte de l'analytique existentielle : comment est-il possible de comprendre le *Dasein*, cet étant que nous sommes nous-mêmes, dans son unité et sa totalité ? Comment pouvons-nous éviter l'éclatement de cet étant en ses différents moments constitutifs tout en maintenant la multiplicité structurelle qui le caractérise ? C'est en effet dès le début du déploiement de l'analytique existentielle dans *Être et Temps* que le *Dasein* est assumé comme un étant qu'il faut saisir dans son unité et sa totalité. Heidegger y soutient que le *Dasein* « n'est point une détermination composite, mais une structure originellement et constamment totale »<sup>1</sup>. La question est si cruciale qu'elle deviendra même le fil conducteur de la seconde section de l'œuvre de 1927, dans laquelle l'analytique existentielle parvient à son but, c'est-à-dire l'explicitation du sens de l'être du *Dasein* comme temporalité. Au début de cette section, Heidegger affirme, à propos de la temporalité, que « c'est à partir d'elle seulement que la totalité structurelle articulée de l'être du *Dasein* comme souci devient existentiellement intelligible »<sup>2</sup>. Que doit-on comprendre de cette affirmation sinon que le problème de la totalité trouve le

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. fr. Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985, §9, p.41.

<sup>2</sup> *Être et Temps*, §45, p.234.

principe de sa réponse dans l'explicitation du phénomène de la temporalité ? Cette dernière rend possible l'articulation de la multiplicité structurelle inhérente à l'être du *Dasein*, et c'est pour cette raison que nous devons saisir le sens temporel de cet étant si nous voulons que celui-ci se dévoile dans son unité et dans sa totalité.

La réunion des deux notions de totalité et de temporalité n'a rien de fortuit. Nous montrerons, dans ce mémoire, qu'elle tient à la tentative heideggerienne de penser un concept de temporalité originaire qui ne soit plus compris comme ce dans quoi les événements du monde se déroulent, mais bien plutôt comme la constitution d'être originaire du *Dasein*. La conséquence la plus immédiate d'une telle approche de la temporalité est que le *Dasein* ne peut plus être considéré comme un étant *dans* le temps. Il faut bien plutôt dire, comme il le faisait déjà dans la conférence de 1924 *Le concept de temps*, « le *Dasein* est le temps »<sup>3</sup>. C'est à travers le jeu des modalités d'être fondamentales du *Dasein* que sont l'existence, la facticité et l'échéance, que Heidegger élabore un concept novateur de temporalité qui a perdu toute référence à l'idée d'un écoulement des "maintenants". En renonçant à saisir le temps comme une succession irréversible de "maintenants" ponctuels, Heidegger veut dépasser, en le fondant, le schéma traditionnellement linéaire du temps<sup>4</sup>. S'il conserve la structure triple de cette conception du temps, qui le comprend en termes de passé, de présent et d'avenir, Heidegger fera subir des transformations importantes à ces trois notions pour en faire des modalités cooriginales de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire des *ekstases* de la temporalité. Loin de concevoir le mouvement du temps comme le

---

<sup>3</sup> Heidegger, M., « Le concept de temps », dans *Martin Heidegger*, cahier dirigé par Michel Haar, Paris, L'Herne, 1983, p.35.

<sup>4</sup> Il serait faux de prétendre que Heidegger cherche à nier la réalité ou l'effectivité du temps des horloges. Il veut plutôt en montrer le caractère dérivé, c'est-à-dire fondé ontologiquement, par rapport à un temps originaire dont l'être du *Dasein* est constitué.

passage des "maintenants" sur la ligne du temps, Heidegger le comprendra plutôt comme celui de la temporalisation de la temporalité, entendant par là que la temporalité du *Dasein* constitue « le déploiement en trois directions d'une même ouverture »<sup>5</sup>. C'est cet éclatement originaire de la temporalité qui permettra à Heidegger de rendre compte de l'unité de la multiplicité structurelle du *Dasein*<sup>6</sup>.

Si la temporalité est bien ce que le *Dasein* est dans le fond de son être, il nous faudra expliciter la manière dont celui-ci "éprouve" le temps pour comprendre cet auto-déploiement de la temporalité dans lequel les modalités d'être du *Dasein* se rassemblent dans leur unité. Nous avons jusqu'ici privilégié l'aspect existentiel du problème de l'unité et de la totalité en partant du fait de la multiplicité inhérente à l'être du *Dasein*. Cependant, et le plus clair de notre attention portera sur cette question, les existentiels doivent être repris dans l'existence et assumés par le *Dasein*. Loin d'être une structure éminemment abstraite et théorique, la temporalité est capable d'une monstration phénoménologique concrète à travers le dégagement du phénomène de la résolution devançante. Heidegger affirme en effet que « *la temporalité est expérimentée de manière phénoménalement originaire dans l'être-tout originaire du Dasein – dans le phénomène de la résolution devançante* »<sup>7</sup>. Nous devons, afin de saisir cette structure, montrer comment le *Dasein* peut exister comme pouvoir-être total. C'est en ce sens que nous suivrons d'abord les développements consacrés par Heidegger au dégagement du mode d'être originaire

---

<sup>5</sup> Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris, 1990, p.6.

<sup>6</sup> Maurice Merleau-Ponty proposera une formule qui traduit exactement ce que Heidegger veut dire lorsqu'il affirmera que « cette temporalité originaire n'est pas une juxtaposition d'événements extérieurs puisqu'elle est la puissance qui les maintient ensemble en les éloignant l'un de l'autre ». Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1976, p.483. Nous soulignons.

<sup>7</sup> *Être et Temps*, §61, p.304.

du *devancement* de soi-même propre au *Dasein* avec l'analyse de l'être-pour-la-mort. Nous verrons ensuite la manière dont il met en lumière la *résolution* afin de voir comment le *Dasein* peut attester lui-même de ses possibilités d'existence avec l'analyse de la conscience et de l'être-en-dette. Nous assisterons finalement à la réunion de ces deux notions fondamentales avec le phénomène mentionné de la résolution devançante.

Le temps ne sera plus appréhendé à partir de la question objectivante "quand", mais bien plutôt à partir du "comment" de l'existence auquel répond la résolution devançante. Ce n'est pas à travers le calcul ou la mesure que le temps est d'abord appréhendé, temps qui correspond au temps des horloges et trouve son sens dans la succession infinie des "maintenants". C'est en fait le contraire qui se produit. Ce calcul soustrait au *Dasein* la possibilité de comprendre sa propre temporalité en nivelant les "maintenants". Au contraire, l'approche heideggerienne de la temporalité vise à montrer l'expérience même du temps qui ressortit à l'être du *Dasein*. C'est en effet l'anticipation de la mort à chaque fois mienne du *Dasein* qui donne le temps lui-même. Ce devancement de la mort dans lequel le *Dasein* advient à lui-même est vu comme l'éveil à l'imminence de sa venue irrémédiable. En privilégiant une telle approche de la temporalité, Heidegger veut montrer que le *Dasein* doit se résoudre pour l'étant qu'il est et c'est pour cette raison que, dans le détail des analyses concernant l'attestation du mode d'être authentique du *Dasein*, nous allons privilégier le dégagement du mode existentiel de la *décision*. Décision par laquelle le *Dasein* cesse de se laisser déterminer ses possibilités d'existence par le On, ce qui se traduit le plus souvent par une fuite devant lui-même ainsi qu'une

fuite devant l'angoisse de la mort possible à chaque instant. En pensant le temps à partir de la mort, Heidegger met à l'avant-plan de ses analyses la *finitude* du *Dasein* et, partant, du temps lui-même. Le concept existencial de la mort développé dans *Être et Temps* rompt avec l'acception selon laquelle la mort serait le dernier terme de l'existence, celui qui y met fin. « Il [le *Dasein*] n'a pas une fin où il cesse simplement, mais il *existe de manière finie* »<sup>8</sup>. C'est cette finitude qui doit être assumée dans la résolution devançante et qui est la marque de la contribution heideggérienne à la réflexion sur le temps.

---

<sup>8</sup> *Être et Temps*, §65, p.329.

## Chapitre 1 Vers une compréhension du *Dasein* dans sa totalité

Si le phénomène à mettre en lumière est déjà connu – la temporalité comme trait d’union entre les différentes structures constitutives du *Dasein* – le chemin pour y arriver n’en est pas moins complexe et délicat. Cependant, avant d’entreprendre l’exposition des étapes les plus significatives de cette démarche (qui correspond essentiellement aux trois premiers chapitres de la seconde section d’*Être et Temps*) il nous faut nous interroger sur la signification du problème de la totalité comme tel dans *Être et Temps*. En quoi la question de la totalité est-elle rigoureusement exigée pour la détermination de l’être du *Dasein* ? Pourquoi celui-ci doit-il être compris dans son unité et sa totalité ? Pourquoi cette problématique s’impose-t-elle comme l’une des plus importantes de l’œuvre de 1927 ? La difficulté vient en fait de ce que le *Dasein*, comme nous l’avons mentionné d’entrée de jeu, n’est pas simple en sa structure. L’analytique existentielle vise à élucider le sens d’être du *Dasein*, l’étant sur lequel le sens de l’être en général doit être « déchiffré »<sup>9</sup> et cette tâche s’accomplit à travers le dégagement des caractères ontologiques fondamentaux de celui-ci : les existentiels. Puisque ces existentiels sont multiples, il pourrait sembler satisfaisant de s’en tenir à la seule énumération des différentes modalités d’être du *Dasein*. Il suffirait alors uniquement d’explicitier en quoi chacun d’eux consiste, en plus de ce qu’ils indiquent de la structure ontologique du *Dasein*. Cependant, nonobstant la difficulté de s’assurer que le dépouillement des existentiels soit exhaustif, cette manière de procéder pourrait laisser croire à leur indépendance alors

---

<sup>9</sup> *Être et Temps*, §2, p.8.

que ceux-ci entretiennent plutôt un rapport d'implication mutuelle. L'orientation continuelle de l'analyse du *Dasein* sur sa saisie en totalité cherche à éviter cet écueil qui consisterait à dissoudre l'être du *Dasein* en ses différents moments constitutifs<sup>10</sup>. C'est pourquoi la tâche la plus urgente qui incombe à Heidegger, après qu'il ait dégagé les existentiels fondamentaux du *Dasein* dans la première section, consiste à parvenir à une interprétation « synthétique »<sup>11</sup> de cet étant, c'est-à-dire à le comprendre dans son unité et sa totalité.

Mais alors, pourrait-on demander, une telle interprétation « synthétique » ne sera-t-elle finalement que la récapitulation de ce que l'analytique aura dégagé séparément ? Ne consistera-t-elle qu'en un résultat du rassemblement des divers existentiels préalablement mis en évidence ? Quel statut aura une telle interprétation ? Le premier obstacle qu'elle rencontre vient de ce que le concept de totalité que nous utilisons le plus souvent relève de la chose intramondaine, c'est-à-dire de l'étant qui n'a pas le même mode d'être que le *Dasein*, qu'il soit sous-la-main ou à-portée-de-la-main. Pour un tel étant, la totalité est obtenue par l'addition ou la reconstruction des éléments qui le composent, c'est-à-dire par la *somme*. Or, nous venons de le voir, les existentiels ne peuvent être considérés comme des fragments du *Dasein* qui auraient chacun une "existence" autonome. Si l'examen des éléments pris séparément n'arrive pas à saisir ceux-ci adéquatement, la totalité

---

<sup>10</sup> Heidegger vise ici les ontologies traditionnelles qui définissent l'homme à partir de ses éléments constitutifs, ou mieux encore, à partir de ses diverses facultés. Sans être une anthropologie philosophique, l'analytique existentielle cherche à rendre compte de l'expérience d'être homme en tant que tel, sans le morcellement qui a pu caractériser les tentatives traditionnelles, particulièrement « l'anthropologie antico-chrétienne » qui définit l'homme comme ζῶον λογὸν ἔχον, ou comme *animal rationale* : « Car ce qui est en question, c'est l'être de l'homme tout entier, tel qu'on a coutume de le saisir comme unité à la fois corporelle, psychique et spirituelle ». *Être et Temps*, §10, p.48.

<sup>11</sup> *Être et Temps*, §38, p.180 et §39, p.181.



pourra encore moins être acquise en les reliant après-coup à l'aide d'une telle récollection<sup>12</sup>. C'est pourquoi il ne pourra être question, pour Heidegger, de parvenir à la totalité et l'unité du *Dasein* par la simple sommation des modes d'être qui le constitue. L'appartenance réciproque des existentiels nous indique plutôt que leur unité ne peut pas être postérieure à leur explicitation, mais qu'elle doit être posée antérieurement à eux et leur servir de fondement. C'est en effet ce qu'affirme Heidegger lorsqu'il recentre l'analyse du *Dasein* sur les problèmes de la totalité et de l'unité du *Dasein* au §39 :

« l'être du *Dasein*, qui porte ontologiquement le tout structurel comme tel, nous devient accessible en un regard plein qui *traverse* ce tout en *visant* un phénomène originairement unitaire déjà contenu de telle manière qu'il en fonde ontologiquement tout moment structurel dans sa possibilité structurelle »<sup>13</sup>.

Si Heidegger emploie le vocabulaire du fondement lorsqu'il est question du phénomène porteur de la totalité du *Dasein*, ce n'est nullement dans la mesure où celui-ci annulerait la multiplicité présente au sein du *Dasein*. Comme l'a très bien remarqué Dastur, « ce phénomène unitaire n'est pas une *arkhê*, une origine qui aurait la simplicité et l'unicité d'un ultime élément de construction, un fondement

---

<sup>12</sup> Dans la septième conférence prononcée à Cassel en 1925, Heidegger affirme que « dans une sommation, les parties précèdent le tout, le tout est secondaire... Notre question est relative à la structure du moment qui la [la vie] détermine en tant que totalité et au sens de cette totalité, à la possibilité que cette totalité soutienne aussi notre être à chaque instant », Heidegger, M., *Heidegger. Les conférences de Cassel*, Paris, J. Vrin, Édition bilingue, trad. J.C. Gens, 2003, p.185. Nous trouvons également des précisions importantes sur ce qui distingue, aux yeux de Heidegger, la somme (*πάν*) et la totalité (*όλον*) dans les notes de Hermann Mörchen aux cours *Concepts fondamentaux de la philosophie antique* du semestre d'été 1926, notamment lorsqu'il laisse entendre que « les parties d'un tout ont un tout autre rapport à l'ensemble que les parties d'une somme ». Dans le second cas, les parties précèdent l'ensemble, comme nous venons de le voir, tandis que « les parties qui correspondent au tout sont à comprendre comme moments », c'est-à-dire que le tout est « en soi quelque chose d'un, on ne peut le décomposer en éléments sans le perdre ». Heidegger, M., *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, Paris, Gallimard, trad. A. Boutot, 2003, p.280.

<sup>13</sup> *Être et Temps*, 39, p.181.

dans lequel le multiple s'abolirait»<sup>14</sup>. Une telle conception du fondement entraînerait le problème majeur de rendre inapparente la *cooriginarité* (*Gleichursprünglichkeit*) des moments constitutifs du *Dasein* en déduisant ceux-ci à partir de cet élément premier<sup>15</sup>. Plutôt que de réduire la multiplicité des modalités d'être du *Dasein* en un tel fondement, Heidegger cherche à comprendre son *articulation* (*Gliederung*) intrinsèque. Cette notion d'articulation est fondamentale pour la compréhension de la solution apportée au problème de la totalité dans *Être et Temps* puisqu'elle permet de maintenir l'exigence de la multiplicité des modalités d'être du *Dasein* tout en mettant l'accent sur leur solidarité essentielle. Ce que Heidegger cherche à mettre en lumière, c'est le réseau complexe de relations entretenues par les existentiels fondamentaux du *Dasein*. L'analytique existentielle, nous le voyons bien, n'est en aucun cas une fondation d'après laquelle elle déduirait les existentiels à partir d'une proposition de base<sup>16</sup>. Sa démarche n'a absolument rien d'axiomatique.

Au moment où Heidegger annonce les derniers développements de l'analytique existentielle qui mèneront à la « libération de la temporalité » au §65, il affirme que

« tant que l'interprétation existentielle n'oublie pas que l'étant thématique qui lui est prédonné a le mode d'être du *Dasein* et ne saurait se laisser reconstruire comme totalité sous-la-main à partir

<sup>14</sup> Dastur, *Heidegger et la question du temps*, p.43.

<sup>15</sup> Voici un très important passage du §28 d'*Être et Temps* sur cette question : « L'interprétation d'un phénomène originaire n'exclut nullement qu'il ne soit constitué par une multiplicité de caractères d'être. Que de tels caractères se montrent, et ils seront alors existentiellement cooriginaires. Le phénomène de la *cooriginarité* des moments constitutifs a souvent échappé à l'ontologie en raison d'une tendance méthodiquement non réfrénée à faire provenir tout et n'importe quoi d'un « fondement originel » simple ». *Être et Temps*, §28, p.131.

<sup>16</sup> *Être et Temps*, §63, p.314-315 et §2, p.8.

de fragments sous-la-main, ses démarches doivent nécessairement se laisser globalement guider par l'idée d'*existence*. »<sup>17</sup>

C'est en effet parce que le *Dasein* n'a pas le même mode d'être que le reste de l'étant que Heidegger est amené à forger un concept de totalité qui soit à la mesure de cet étant. Il s'agit d'éviter la substantialisation de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire sa compréhension comme étant sous-la-main. Dans cette idée d'existence, il est en effet impliqué que le *Dasein*, loin d'être un étant déjà réalisé ou substantiel, existe sous le mode de l'avoir-à-être. Le terme d'existence ne désigne dès lors plus le mode d'être des choses en général, pour lequel il emploie le terme de sous-la-main et qui, par contraste avec le caractère de projet de l'être du *Dasein*, signifie la présence donnée et déjà réalisée de quelque chose. L'existence, une fois réservée au *Dasein*, renvoie à la capacité qu'a cet étant de se rapporter à son propre être et de se comprendre soi-même sans que ce soit sous une forme substantielle. L'existence cesse alors de s'opposer à l'essence et c'est pourquoi elle ne peut nullement être appréhendée comme un genre commun à une pluralité d'êtres. Si le *Dasein* ne peut être considéré comme la réalisation d'une essence, comme l'exemplaire particulier d'un genre universel, c'est parce qu'il n'est au fond rien de déterminé, parce qu'il est pouvoir-être, possibilité. Son être est « à chaque fois mien ». La mienneté de l'existence signifie que son être lui a été remis en propre et qu'il a à le prendre en charge. Le *Dasein*, à chaque fois, est assigné à un monde déterminé et cet être-jeté dans l'existence, Heidegger le nomme « la *facticité de la remise* »<sup>18</sup>. Elle est à distinguer, toutefois, de la *factualité* du sous-la-main, qui signifie la simple présence donnée de

---

<sup>17</sup> *Être et Temps*, §67, p.304.

<sup>18</sup> *Être et Temps*, §29, p.135.

quelque chose. La conséquence immédiate de cette donation en situation du *Dasein* à lui-même, compris comme pouvoir-être jeté, est que les existentiels ne peuvent jamais être considérés comme des "attributs" de son être : « Les caractères de cet étant qui peuvent être dégagés ne sont donc pas des "propriétés" sous-la-main d'un étant sous-la-main présentant telle ou telle "figure", mais, uniquement, des guises à chaque fois possibles pour lui d'être »<sup>19</sup>. Le *Dasein* n'« a » pas des propriétés, des catégories comme le sous-la-main, mais il « est » tout ce qu'il a. Les existentiels du *Dasein* sont des possibilités de son être qu'il a à reprendre dans son existence en les assumant. C'est en ce sens que *la totalité a elle-même à être considérée comme une modalité d'être du Dasein*<sup>20</sup>. La recherche heideggerienne d'une totalité possible du *Dasein* trouvera son fil conducteur dans une question qui, si elle n'est jamais formulée comme telle dans *Être et Temps*, pourrait prendre la forme suivante : Comment le *Dasein* peut-il exister authentiquement dans la totalité des structures qui le constituent ? Comme nous l'avons affirmé au début, la question de la totalité ne possède pas seulement une dimension théorique et méthodique pour l'analytique existentielle, mais elle concerne le *Dasein* à chaque fois mien en ce sens qu'il a à se *décider* pour cette totalité, c'est-à-dire en même temps pour une existence unitaire.

C'est parce que Heidegger comprend le *Dasein* à partir de son pouvoir-être, de possibilités d'être, qu'il accordera une si grande importance à la détermination d'un pouvoir-être-tout *authentique* dans la seconde section d'*Être et Temps*. La première section avait quant à elle dégagé les existentiels fondamentaux du *Dasein* – l'existentialité, la facticité et l'échéance – à partir de l'analyse de son être-

<sup>19</sup> *Être et Temps*, §9, p.42.

<sup>20</sup> « Il faut que l'être de la totalité elle-même soit conçu comme un phénomène existentiel du *Dasein* à chaque fois propre ». *Être et Temps*, §47, p.240.

quotidien, c'est-à-dire dans son identification échéante à l'étant qu'il rencontre de prime abord et le plus souvent. L'échéance est ce phénomène par lequel « le *Dasein* est toujours déjà retombé de lui-même comme pouvoir-être-Soi-même authentique »<sup>21</sup>. Car, en tant qu'être-au-monde, le *Dasein* est tellement auprès de l'étant intramondain qui se présente dans la sphère de sa préoccupation quotidienne que son être se confond littéralement avec cet étant. Ce sera la tâche de la seconde section que de montrer comment le *Dasein* peut parvenir à se détacher de cette auto-compréhension quotidienne pour parvenir à sa propre saisie en tant qu'étant qui a à être l'étant qu'il est. C'est ainsi qu'après avoir décrit le *Dasein* dans son inauthenticité, il reste à montrer comment celui-ci peut être authentiquement lui-même dans la totalité des structures dégagées dans la première section. Le moment le plus avancé de cette section concernant cette question est la détermination du sens d'être du *Dasein* comme souci, où une première ébauche d'une saisie du *Dasein* dans sa totalité est fournie. La structure du souci se déploie dans la formule suivante : « L'être du *Dasein* veut dire être-déjà-en-avant-de-soi-dans-(le-monde-) comme être-auprès (de l'étant faisant encontre de manière intramondaine) »<sup>22</sup>. Nous retrouvons, dans cette formule qui donne sa véritable impulsion à la seconde section, un condensé articulé de ce qui a été préalablement dégagé. Dans l'être-en-avant-de-soi se trouve l'existentialité, avec l'être-déjà-dans nous avons la facticité, et c'est dans l'être-auprès-de que s'exprime la structure de l'échéance.

Malgré l'apparence de solution qu'une telle formule laisse entrevoir, il reste encore un grand nombre de questions non élucidées : Comment une structure aussi

---

<sup>21</sup> *Être et Temps*, §38, p.175.

<sup>22</sup> *Être et Temps*, §41, p.193.

formelle peut-elle se traduire en temps, ou comment contient-t-elle déjà la temporalité originaire du *Dasein* ? Après avoir élevé le souci au rang de principe ontologique de l'être du *Dasein*, Heidegger s'interrogera désormais sur le sens du souci. Il lui faut toutefois un « médiateur »<sup>23</sup> qui lui permettra un passage entre la structure formelle du souci et la temporalité originaire et concrète du *Dasein*. Ce médiateur sera l'être-pour-la-mort, qui possibilise la temporalité et fournit à l'analytique existentielle les ressources pour sortir du formalisme de la solution apportée jusqu'ici au problème d'une saisie du *Dasein* dans sa totalité. C'est à partir de l'analyse de l'être-pour-la-mort et son assomption par le *Dasein* en tant qu'être fini que Heidegger trouvera un passage entre la structure du souci et la temporalité originaire. C'est en montrant ce qu'est le *Dasein* en son originarité que Heidegger élabore une solution au problème qui nous occupe. C'est en devenant ce qu'il est (suivant la formule de Pindare) que le *Dasein* concret possibilise la temporalité authentique à laquelle il est voué, mais qu'il peut tout aussi bien fuir dans la quotidienneté.

---

<sup>23</sup> Nous empruntons cette expression à Michel Haar, qui affirme que : « l'être-pour-la-mort est la médiation indispensable pour passer de la temporalité comme structure unitaire des trois dimensions du temps à la temporalité comme ouverture de soi à soi ». Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Éditions Jérôme Million, Grenoble, 1990, p.28.

## Chapitre 2

### **L'être-pour-la-mort comme appropriation possible du *Dasein* dans sa totalité**

L'être-pour-l'avenir donne le temps, parce  
qu'il est le temps lui-même.

Heidegger, *Le concept de temps*.

Le chapitre consacré à l'analyse de l'être-pour-la-mort vise à nous faire sortir d'une aporie découlant de l'acception de l'être du *Dasein* comme souci tout en établissant avec une plus grande acuité les présupposés de la première section, principalement les deux conséquences de la compréhension anticipative de l'être du *Dasein* comme être pour lequel il y va en son être de cet être même, à savoir l'existence et la mienneté de l'existence. Nous avons effectivement vu que Heidegger prend ses distances par rapport à une compréhension du *Dasein* qui en ferait un étant déjà réalisé, un étant sous-la-main. C'est son insistance sur le caractère de possibilité, inhérent à l'être du *Dasein*, qui permet de prendre la mesure de l'importance de cette démarcation vis-à-vis de toutes les ontologies substantialisantes de l'être humain. Le *Dasein* est à chaque fois ses possibilités, et il s'agira, pour Heidegger, de déterminer la possibilité la plus propre dans laquelle le *Dasein* est jeté dès qu'il vient à l'être.

L'aporie dont il s'agit de sortir découle du moment primaire du souci, l'être-en-avant-de-soi du *Dasein*. Celui-ci laisse planer un doute quant à la possibilité de comprendre le *Dasein* dans sa totalité puisque, tant qu'il existe, il est sur le mode de l'incomplétude, c'est-à-dire qu'un excédent que le *Dasein* n'est pas encore demeure

en reste. Étant essentiellement tourné « vers l'avant » en tant qu'existant, le *Dasein* ne peut être dit achevé qu'une fois parvenu à la fin de son existence, c'est-à-dire une fois mort, de telle sorte que lui-même ne pourra jamais expérimenter son propre être en totalité. Cependant, Heidegger se demande si ce problème est posé correctement :

« N'aurions-nous pas au fond – et subrepticement – posé le *Dasein* comme un étant sous-la-main devant lequel se glisserait constamment un non-encore-sous-la-main ? Notre argumentation a-t-elle saisi en un sens véritablement *existential* le n'être-pas-encore et le "en-avant-de-soi" ? »<sup>24</sup>

La difficulté n'est en effet réelle que si nous continuons de prendre le *Dasein* pour un étant sous-la-main dont les vécus forment une série sous-la-main en progression, ayant la naissance comme moment initial et la mort comme terme final. Il rejette évidemment cette éventualité. Pas davantage la totalité n'est atteinte en faisant la somme des existentiels constitutifs du *Dasein* qu'elle ne l'est en additionnant les vécus successifs du *Dasein* de sa naissance à sa mort. Heidegger ajoutera plus loin que « le *Dasein* n'existe pas en tant que somme des effectivités momentanées de vécus apparaissant et disparaissant les uns après les autres »<sup>25</sup>.

Ce que nous avons dit à propos des existentiels, à savoir qu'ils ne peuvent nullement être considérés comme des parties indépendantes les unes des autres ni du tout du *Dasein*, vaut maintenant des vécus de celui-ci. Le caractère du "moment" réside dans sa relation d'appartenance aux autres moments et au tout lui-même. Le *Dasein*, en tant que tout *déjà constitué* (qu'il reste à définir), entretient constamment une relation à son commencement et à sa fin, de sorte que ceux-ci ne peuvent jamais être compris comme des moments n'ayant aucun rapport avec le *Dasein* ici et

---

<sup>24</sup> *Être et Temps*, §46, p.236-237.

<sup>25</sup> *Être et Temps*, §72, p.374.



maintenant, soit en tant qu'événement initial révolu une fois pour toutes, soit en tant que moment non encore advenu mais qui viendra bien un de ces jours. Heidegger ne pourrait que s'opposer à cette affirmation de Sartre d'après laquelle « la mort est un pur fait, comme la naissance ; elle vient à nous du dehors »<sup>26</sup>. Les moments du *Dasein* n'étant jamais extérieurs les uns aux autres, il en va de même de sa naissance et de sa mort. Le défaut des définitions traditionnelles de la mort consiste dans le fait qu'elle est le plus souvent considérée comme un événement extérieur à l'existant, celui qui met fin à l'existence, comme si elle n'était qu'un accident de l'essence de l'homme sans avoir rien à voir avec son être. C'est ce qui mène Heidegger à exclure la possibilité de comprendre la mort comme *périr*, c'est-à-dire comme « la sortie-du-monde du seulement vivant »<sup>27</sup>. D'une part, le périr fait partie de ces définitions extériorisantes et contingentes de la mort, et surtout, d'autre part, parce qu'il entend délimiter l'analytique existentielle d'une compréhension de l'homme comme seulement vivant. Il importe ici de ne pas oublier le caractère préparatoire de l'analytique du *Dasein*. L'interprétation ontologique de l'être de l'homme n'y est nullement entreprise pour elle-même, mais seulement dans la mesure où elle pourra fournir les bases adéquates pour répondre à la question du sens de l'être. Heidegger insiste à plusieurs reprises dans *Être et Temps* et ailleurs dans son œuvre sur le fait qu'il ne s'agit pas d'effectuer une analyse ontologique de l'homme dans le but de formuler une anthropologie philosophique, mais d'interpréter cet étant en fonction du privilège qu'il a de pouvoir comprendre l'être parce qu'il se comprend en son propre être. Il ne vise donc pas l'élaboration d'une analyse exhaustive de l'être de

<sup>26</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p.591.

<sup>27</sup> *Être et Temps*, §47, p.240.

l'homme, auquel cas il lui faudrait tenir compte de son inscription dans le domaine du vivant, mais celui-ci, en tant que *Dasein*, est interprété dans la mesure où il se comprend en son être. Cependant, Heidegger ne cherche pas à nier au *Dasein* « sa mort physiologique, biologique »<sup>28</sup>, qu'il désignera quant à elle du terme de *décéder*, mais il examine plutôt la spécificité du rapport qu'entretient le *Dasein* avec sa propre mort. La mort, ou plus précisément le mourir, est la prérogative du *Dasein* en tant qu'il se comprend en son être. Heidegger affirmera, d'ailleurs, dans une formule qui rassemble ces distinctions conceptuelles, que « le *Dasein* ne périt jamais, mais il ne peut décéder qu'aussi longtemps qu'il meurt »<sup>29</sup>.

Le défaut d'une compréhension de la mort comme périr ou comme décéder vient de ce que celle-ci n'est pas portée à un concept purement existentiel, c'est-à-dire, comme nous le verrons, qu'elle n'a pas été saisie dans la relation que le *Dasein* entretient avec sa mort. Ainsi, afin de parvenir à une telle interprétation de la mort, Heidegger rejette la possibilité de prendre la mort d'autrui comme thème de substitution pour l'analyse de la totalité du *Dasein*. Celle-ci semble au premier abord fournir à l'analyse une forme de « donation "objective" de la mort »<sup>30</sup> et pouvoir ainsi suppléer au caractère inexpérimentable, pour chaque *Dasein*, de sa propre mort. Or, comme le soutient Heidegger avec justesse, le fait d'accompagner quelqu'un dans la mort n'offre en aucune façon l'expérience de ce que mourir peut signifier pour celui qui meurt : « Dans cette épreuve, ne devient point comme telle accessible la perte d'être "éprouvée", "subie" par le mort lui-même. Nous n'expérimentons pas véritablement le mourir des autres, tout au plus les y "assistons"-nous toujours et

---

<sup>28</sup> *Être et Temps*, §49, p.247.

<sup>29</sup> *Être et Temps*, §49, p.247.

<sup>30</sup> *Être et Temps*, §47, p.237.

seulement »<sup>31</sup>. Cet argument voulant que la mort ne soit point expérimentée à partir de la mort d'autrui mène Heidegger à préciser pourquoi il en est ainsi. L'être pour la mort du *Dasein* est essentiellement différent de l'être quotidien au sein duquel il se comprend de prime abord et le plus souvent à partir des choses dont il se préoccupe. Dans cette sphère du monde ambiant, qui est toujours monde commun en vertu de la structure de l'être-l'un-avec-l'autre du *Dasein*, celui-ci peut toujours être représenté par un autre *Dasein* dans l'exécution des tâches qu'il se donne. Cependant, nous dit Heidegger, cette représentation ou substitution n'est toujours et seulement possible qu'au sein de cette préoccupation pour quelque chose alors que la mort n'est, quant à elle, nullement substituable. Pour la mort, je n'ai jamais d'autre représentant que moi-même. Si je peux remplacer autrui dans les activités qu'il accomplit quotidiennement, je ne pourrai jamais mourir à sa place, et, réciproquement, personne ne pourra mourir à ma place. « *Nul ne peut prendre son mourir à autrui.* »<sup>32</sup> Il est toujours possible de se sacrifier pour l'autre, mais cette possibilité ne signifiera jamais que son mourir puisse être ôté à autrui. La mort, en tant que structure existentielle du *Dasein*, est toujours essentiellement *mienn*e, et elle est à assumer comme telle, sans possibilité de substitution. Comme l'affirme Derrida, « donner sa vie *pour* l'autre, mourir *pour* l'autre, Heidegger y insiste, ce n'est jamais mourir à sa place. Au contraire, c'est dans la mesure où le mourir, s'il « est », reste le mien, que je peux mourir pour l'autre ou donner ma vie à l'autre »<sup>33</sup>. Si personne

---

<sup>31</sup> *Être et Temps*, §47, p.239.

<sup>32</sup> *Être et Temps*, §47, p.240.

<sup>33</sup> Jacques Derrida, « Donner la mort », dans *L'éthique du don*, Paris, Métailié, 1992, p.46. La mienneté de la mort, ajoute-t-il, ne rendrait donc pas impossible le sacrifice pour autrui, mais il en serait au contraire la « condition de possibilité ». C'est en effet parce que la mort est essentiellement

ne peut décharger autrui de sa mort, tout comme il ne peut me décharger de la mienne, c'est parce qu'elle est une détermination intrinsèque de l'existence, sa propriété la plus propre. Chaque *Dasein* a donc à soutenir lui-même à partir de lui-même cette possibilité d'être qu'il a pour ainsi dire contractée dès sa naissance.

Un autre argument, débattu moins directement dans *Être et Temps*, préside à l'exclusion de la mort d'autrui comme thème de substitution pour une compréhension du *Dasein* dans sa totalité. Heidegger est en effet à la recherche d'une totalité qui "apparaisse" au *Dasein* en tant que celui que je suis à chaque fois moi-même. Or reconnaître cette possibilité de substitution reviendrait à admettre que le *Dasein* ne pourrait jamais, de son "vivant", parvenir à une compréhension intégrale de son existence, parce qu'elle ne serait jamais totale que pour autrui. Cependant, pour que cette hypothèse soit plausible, il faudrait que le *Dasein* soit saisi comme sous-la-main, puisque ce serait seulement en tant que totalité effective achevée qu'il apparaîtrait en totalité à autrui. Il y aurait alors une méprise radicale du mode d'être de l'existant dans la mesure où il deviendrait alors objet pour la perception d'autrui, comme Heidegger le spécifiait dans son cours de 1925 : « arriving at the wholeness of *Dasein* [would] primarily and solely [be] a matter of making *Dasein* available as an object for consideration »<sup>34</sup>. Le nœud de cette difficulté vient de ce que la totalité est ici associée à l'idée que la fin signifie achèvement, ce qu'elle est effectivement pour l'étant à-portée-de-la-main (celui-ci est en effet disponible pour l'usage seulement une fois achevé), mais nullement pour

---

mienne, parce que ce don de soi offre ce qu'il y a de plus irréductiblement mien, qu'il peut y avoir alors sacrifice.

<sup>34</sup> Heidegger, *History of the concept of time: prolegomena*, trad. ang. Theodore Kisiel Indiana University Press, United States of America, 1985, p.429 de la pagination originale de l'édition allemande.

le *Dasein*<sup>35</sup>. Pour cet étant, être achevé c'est ne plus être là comme *Dasein* mais seulement comme défunt. Et d'ailleurs, dans ce cas-ci, peut-on véritablement parler de totalité, dans la mesure où le *Dasein*, une fois mort, ne cesse pas d'« exister » pour autrui, si bien que cette existence n'est plus sienne ? Il faudrait dès lors accepter la position sartrienne lorsqu'il soutient que « la vie morte ne cesse pas pour cela de changer et, pourtant, elle est *faite*. Cela signifie que, pour elle, les jeux sont faits et qu'elle subira désormais ses changements sans en être aucunement responsable... Être mort, c'est être en proie aux vivants »<sup>36</sup>. S'il faut accorder une certaine vérité à cette affirmation, nous devons cependant mentionner qu'elle ne concerne absolument pas ce dont Heidegger est à la recherche, c'est-à-dire un mode d'être fini approprié à l'être du *Dasein* à chaque fois mien. Il ne s'agira plus d'achèvement mais bel et bien, si nous anticipons légèrement, de finitude, c'est-à-dire d'un mode d'être où le *Dasein* est compris à partir de sa fin.

Le privilège, mentionné plus haut, qu'a le *Dasein* de se comprendre en son être fait de lui un soi qui contient déjà en lui-même tous les moments de son extension temporelle. La mort, c'est-à-dire son ne-pas-encore extrême, lui appartient donc toujours déjà. C'est pourquoi Heidegger peut dire à son sujet qu'elle a un caractère de prééminence vis-à-vis de toutes les autres possibilités dans lesquelles le *Dasein* se comprend dans la quotidienneté. « La mort est une guise d'être que le

---

<sup>35</sup> « “Finished” has a different sense in accordance with the fundamentally different kind of being of the entity – world-thing versus *Dasein* ». Heidegger, *History of the concept of time: prolegomena*, p.429-430.

<sup>36</sup> Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p.588.

*Dasein* assume dès qu'il est »<sup>37</sup>. Il est jeté dans cette possibilité antérieure à toutes les autres aussitôt qu'il vient à l'être et c'est dans son rapport à elle que se constitue son ipséité, son être soi-même. Finir, mourir, pour le *Dasein*, ne signifient pas être-à-la-fin, mais être-pour-la-fin, c'est-à-dire être en direction de la fin, orienté, tourné vers elle. Il n'y a aucune référence à l'idée d'achèvement dans la manière dont le *Dasein* est fini. Insérer la mort au cœur même de l'existence comme le fait Heidegger veut dire qu'elle n'est que comme rapport-à-la-mort. En proposant une phénoménologie de l'être-pour-la-mort, Heidegger ne cherche pas à fournir une quelconque expérience de la mort comme telle car, de la mort, il n'est nulle expérience possible. Elle est un possible impossible, c'est-à-dire un pur possible qui ne présentera jamais la figure de l'effectivité. Pour Heidegger, je ne suis jamais mort, mais seulement mortel. Or, c'est justement en tant qu'elle n'apparaît pas qu'elle est un phénomène par excellence. Le phénomène, tel que l'a défini Heidegger au §7, ne relève pas du donné pur et simple, mais requiert le travail de l'interprétation pour se révéler dans sa constitution ontologique. « C'est précisément parce que les phénomènes, de prime abord et le plus souvent, *ne sont pas* donnés qu'il est besoin d'une phénoménologie »<sup>38</sup>. La mort, en ce sens, n'est un phénomène que dans la mesure où le *Dasein* se sait lui-même mortel et fini, s'anticipe comme tel et entretient un rapport avec sa propre fin. Le non apparaître de la mort rend possible un discours phénoménologique à son égard et celui-ci, dans *Être et Temps*, prend la forme d'une analyse du *comportement* du *Dasein* vis-à-vis de cette possibilité extrême de son être. Dès le cours d'été de 1925, Heidegger formulait les grandes

---

<sup>37</sup> *Être et Temps*, §48, p.245.

<sup>38</sup> *Être et Temps*, §7, p.36.

lignes de cette phénoménologie de l'être-pour-la-mort : « To secure the phenomenological concept of death means to make visible the way of being of *Dasein* in which it can be its utmost possibility »<sup>39</sup>.

En privilégiant une telle approche du se-savoir-mortel du *Dasein*, Heidegger se trouve à exclure une grande partie des discours traditionnellement élaborés au sujet de la mort. C'est ainsi que s'explique notamment la mise à l'écart du questionnement cherchant à savoir si la mort est un passage vers l'au-delà ou plutôt un saut dans le néant. Cette absence de prise de position à l'égard de la question de l'immortalité, la « neutralité » de Heidegger dont parle Haar dans ce contexte afin de la critiquer, loin d'être un défaut de l'analytique du *Dasein*, est plutôt rigoureusement exigée par les motifs phénoménologiques de son analyse. S'il se trouve à « amputer le phénomène de la mort »<sup>40</sup> de son caractère transcendant, c'est parce qu'il le ramène au sein même de l'existence pour en faire la possibilité la plus propre du *Dasein*.<sup>41</sup> Heidegger ajoutera que « si l'analyse de la mort reste purement "immanente", c'est dans la mesure où elle n'interprète le phénomène qu'en examinant comment, en tant que possibilité d'être de chaque *Dasein*, il se tient engagé en lui »<sup>42</sup>. Cette délimitation entre le caractère transcendant et immanent de la mort vise à conserver la ligne de partage entre une analyse existentielle, qui explicite les structures qui distinguent le *Dasein* de tous les autres étants en

<sup>39</sup> Heidegger, *History of the concept of time: prolegomena*, p.435.

<sup>40</sup> Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p.29.

<sup>41</sup> Comme le note Derrida, « c'est le caractère indériverable et originaire de la mort, comme la finitude de la temporalité dans laquelle elle s'enracine, qui décide et oblige à décider de partir en premier lieu d'ici. Un mortel ne peut que partir d'ici, et de sa mortalité. Sa croyance éventuelle à l'immortalité, son intérêt irrésistible pour l'au-delà, les dieux ou les esprits..., tout cela, dirait HDG, tient d'abord à sa mortalité. » Derrida, Jacques, *Apories. Mourir – s'attendre aux « limites de la vérité »*, Galilée, Paris, 1996, p.102.

<sup>42</sup> *Être et Temps*, §49, p.248. Un passage similaire existe également dans les prolegomènes à l'histoire du concept de temps de 1925. Voir la page 434.

rattachant la question du sens de l'être que nous sommes à la question du sens de l'être en général, et les prises de position existentielles concernant les choix concrets d'existence du *Dasein* à chaque fois mien. Heidegger propose une analyse qui se veut idéalement affranchie de considérations éthiques<sup>43</sup>. L'intention existentielle de son analyse cherche à éviter la prescription d'un comportement ou d'une tenue spécifique à l'égard de la mort (ou même d'un choix d'existence au sens large), « comme s'il s'agissait de proposer, dit-il, à des fins d'"édification", des normes et des règles au comportement devant la mort »<sup>44</sup>. Il est cependant tout à fait légitime de se demander s'il y parvient. La difficulté d'un empiètement de l'existential sur l'existential, et donc la possibilité que les présupposés de l'analyse du *Dasein* découlent des propres vues de Heidegger sur l'authenticité devient de plus en plus pressante à partir de ce premier chapitre de la seconde section d'*Être et Temps*. Cette possibilité sera présente dans toute la seconde section de l'ouvrage<sup>45</sup>. Notons pour l'instant que l'analytique existentielle se trouve devant la situation paradoxale d'avoir à dégager un comportement pour ainsi dire *a priori* du *Dasein* face à la mort, une modalité d'être à l'égard de la mort au sein de laquelle il se trouve aussi bien toujours déjà<sup>46</sup>. L'enjeu de cette seconde section d'*Être et Temps* est effectivement de parvenir à une interprétation originale de l'être du *Dasein* dans laquelle celui-ci se montrerait de la manière dont il est, alors que ce "est" (le pouvoir-être-Soi-même)

---

<sup>43</sup> Nous verrons que cette question du statut de l'éthique dans *Être et Temps* se trouve principalement abordée dans le chapitre consacré à l'analyse de l'appel de la conscience et de l'être-en-dette.

<sup>44</sup> *Être et Temps*, §49, p.248.

<sup>45</sup> Le fascinant §63 d'*Être et Temps* est entièrement consacré à cette difficile question du présupposé en philosophie. Il y montre que, loin de constituer un défaut de l'analytique existentielle, celle-ci ne pourrait pas même se déployer sans une certaine pré-compréhension de l'être du *Dasein*.

<sup>46</sup> Heidegger fait allusion au caractère *a priori* de ce comportement dans la VII<sup>ème</sup> conférence de Cassel : « Cette détermination structurelle de la mort n'est pas arbitraire, mais doit être saisie comme *a priori* ». Heidegger. *Les conférences de Cassel*, p.189.



peut quant à lui se modaliser soit de manière authentique à travers l'endurance de la confrontation avec la mort, soit de manière inauthentique en se déroband face à cette possibilité.

Le On est en effet à l'origine du nivellement de la mort en cet événement survenant à la fin de l'existence dont nous avons montré qu'il constitue une méprise totale de ce qu'est la mort pour le *Dasein*. Plutôt que de se tenir devant cette possibilité, il l'évite en la repoussant aussi loin que possible afin de mieux la fuir. Dans un tel comportement face à la possibilité absolue et indépassable du *Dasein*, il en voile les deux caractères les plus fondamentaux que nous avons déjà dégagés, à savoir la possibilité et la mienneté. D'une part il la présente comme étant toujours déjà effective en en faisant un indéniable "fait d'expérience"; d'autre part, cet événement survenant publiquement n'appartient plus à personne. En cherchant à se rassurer à propos de la mort, le *Dasein* déchu auprès de l'étant évite constamment de se confronter avec cette possibilité. C'est pourquoi Heidegger peut écrire que « *le On interdit au courage de l'angoisse de la mort de se faire jour* »<sup>47</sup>. Mais, en fuyant devant la mort, le *Dasein* n'en atteste pas moins la certitude de celle-ci. Cet être quotidien pour la mort constitue bel et bien une ouverture face à cette possibilité, bien qu'il s'agisse d'une ouverture sous le mode de la fuite rassurante. Autrement dit, le *Dasein* quotidien continue d'être déterminé comme être pour la mort même s'il l'évite de prime abord et le plus souvent. En quoi consiste donc cette certitude de la mort ? Elle est bien plus que la simple conviction que je mourrai bien un jour, alors que pour l'instant j'ai encore du temps devant moi. Ce que cherche ainsi à se

---

<sup>47</sup> *Être et Temps*, §51, p.254.

cache le On, avec un tel comportement, c'est que *la mort est possible à tout instant*. En se laissant déterminer par le discours du On sur la mort, le *Dasein* sombre dans des possibilités d'existence inauthentiques et Heidegger peut dès lors soutenir que cette compréhension déchéante de soi du *Dasein* procède de cette fuite devant la mort comme l'écrit Heidegger : « la préoccupation quotidienne se détermine l'indéterminité de la mort certaine de telle manière qu'elle interpose devant elle les urgences et les possibilités contrôlables du quotidien le plus proche »<sup>48</sup>. La préoccupation du *Dasein* pour l'effectif cherche à se soustraire à l'indétermination du quand de la mort en se la dissimulant. C'est pourquoi si le *Dasein* peut exister de manière authentique, il lui faudra faire face à cette composante éminente de l'existence sans lui prêter de la détermination en la situant à la fin de l'existence.

Le comportement dont il s'agit de montrer la structure est le *devancement* dans la mort. Que la mort soit une possibilité du *Dasein* implique de maintenir cette possibilité comme ce qu'elle est, c'est-à-dire éviter de la convertir en réalité ontique dont on peut s'occuper : « dans l'être pour la mort, la possibilité doit être comprise sans aucune atténuation *en tant que possibilité*, être configurée *en tant que possibilité*, être *soutenue*, dans le comportement face à elle, *en tant que possibilité* »<sup>49</sup>. Son insistance sur le caractère de possibilité propre de la mort vise à indiquer qu'elle se distingue de toutes les possibilités dans lesquelles le *Dasein* se comprend quotidiennement dans la mesure où elle n'offre rien qu'il pourrait réaliser, effectuer, ou être lui-même. La possibilité de la mort est en effet tout à fait inaccomplissable. Elle a à voir avec l'irruption du rien dans l'existence. En montrant

---

<sup>48</sup> *Être et Temps*, §52, p.258.

<sup>49</sup> *Être et Temps*, §53, p.261.

le caractère ineffectif de la mort, Heidegger veut mettre de côté certains comportements inauthentiques face à celle-ci, qui ne l'abordent que dans la mesure où ils se préoccupent de sa réalisation, qu'il s'agisse d'une provocation pure et simple de la mort dans le suicide ou de la "pensée de la mort" au sens d'une méditation sur la manière dont elle se produira et le moment où elle surviendra. Il est aisé de comprendre que ces deux comportements sont tournés vers la réalité effective de la mort. Il en va de même de l'attente de la mort, comportement face à l'avenir appartenant à la sphère de la quotidienneté également tourné vers la réalisation effective de quelque chose de déterminé ou, ici, de la mort au sens d'achèvement. C'est pourquoi Heidegger affirmera plus loin dans *Être et Temps* qu'« il y a dans le devancement un être pour la mort plus originaire que dans l'attente préoccupée de celle-ci »<sup>50</sup>. Si Heidegger rejette ces manières d'être eu égard à la possibilité extrême du *Dasein* au profit d'un mode authentique d'être pour la mort, c'est parce qu'elles se méprennent sur la manière dont le *Dasein* se devance lui-même dans cette possibilité de son être. Loin d'advenir à soi depuis une possibilité qui pourrait être accomplie et le sera vraisemblablement un jour, c'est du fond même d'une pure possibilité et en tant que possibilité qu'il se comprend lui-même. L'ineffectivité de la mort et, donc, du *Dasein* lui-même, se vérifie jusque dans la définition donnée à la mort comme *possibilité de l'impossibilité de l'existence en général*. La mort comme possibilité, ainsi que le *Dasein* lui-même dans la mesure où la mort est la possibilité la plus propre de son être, se dévoilent dans leur vérité comme pouvoir-ne-plus-être-Là. C'est donc seulement dans le devancement de la mort que le *Dasein* peut s'éprouver lui-même comme possibilité,

---

<sup>50</sup> *Être et Temps*, §68. a), p.337.

pouvoir-être, et non pas comme réalité effective ou sous-la-main, comme il le fait sans cesse dans son identification quotidienne avec l'étant dont il se préoccupe.

Heidegger résume ainsi sa compréhension de la mort :

« La mort comme possibilité ne donne au *Dasein* rien à "réaliser", et rien non plus qu'il pourrait être lui-même en tant qu'effectif. Elle est la possibilité de l'impossibilité de tout comportement par rapport à..., de tout exister. Dans le devancement dans cette possibilité, celle-ci devient "toujours plus grande", c'est-à-dire qu'elle se dévoile comme une possibilité qui ne connaît absolument aucune mesure, aucun plus ou moins, mais signifie la possibilité de l'impossibilité sans mesure de l'existence. De par son essence propre, cette possibilité n'offre aucun point d'appui pour être tendu vers quelque chose, pour "se figurer" l'effectif possible et, par le fait même, oublier la possibilité. L'être pour la mort comme devancement dans la possibilité *possibilise* pour la première fois cette possibilité et la libère en tant que telle. »<sup>51</sup>

Cette analyse est tout à fait capitale pour la compréhension du *Dasein* dans sa totalité. Loin de l'atteindre, comme nous le disions, au moment de sa mort, le *Dasein* existe en tant que totalité toujours déjà constituée. C'est seulement dans la compréhension quotidienne qu'il a de lui-même que le *Dasein* peut être dit inachevé, en ce sens que les projets d'effectuation qu'il se donne sont en effet toujours fragmentaires et ne permettent pas au *Dasein* de se constituer comme unité existante par-delà la dispersion de sa vie quotidienne. La somme de ces projets n'y changerait rien puisque, tant qu'il existe, elle est en effet toujours incomplète<sup>52</sup>. Or, il n'y a aucun hasard si Heidegger soutient que « l'être pour la mort est essentiellement angoisse »<sup>53</sup>. Les deux ont pour fonction d'opérer la modification existentielle par laquelle le *Dasein* est arraché au monde de la préoccupation afin de le rendre

---

<sup>51</sup> *Être et Temps*, §53, p.262.

<sup>52</sup> Voir à ce sujet Dastur, *Heidegger et la question du temps*, p.58.

<sup>53</sup> *Être et Temps*, §53, p.266.

disponible pour sa possibilité d'existence authentique. La coupure ici effectuée n'est pas éprouvée par le *Dasein* comme un rejet de l'existence quotidienne, mais plutôt comme un isolement du *Dasein* vers lui-même qui lui révèle le monde du soi en tant que possibilité même de l'être-au-monde quotidien. Ce n'est pas avec le monde de la préoccupation qu'il y a prise de distance mais bien avec la familiarité de celui-ci, en ce sens qu'avec l'angoisse, l'être-à, que Heidegger avait déterminé comme un habiter auprès..., un être familier avec..., se révèle comme étant fondé sur un être hors-de-chez-soi plus originaire que lui. Comme il le disait déjà avec éloquence en 1924, « au milieu de la splendeur du quotidien, cet être-révolu [c'est-à-dire la possibilité de ne plus être là] est capable d'installer le *Dasein* dans l'inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*)»<sup>54</sup>. Cette étrangeté de l'existence authentique est en effet à l'origine de la fuite du *Dasein* vers l'existence rassurante et familière de la quotidienneté dans laquelle il se comprend à partir de possibilités inauthentiques et partielles, c'est-à-dire à partir du On. Or, « le devenir-libre devant *pour* la mort propre libère de la perte dans les possibilités qui ne se pressent que de manière contingente, et cela en faisant comprendre et choisir pour la première fois authentiquement les possibilités factices qui sont en deçà de la possibilité indépassable »<sup>55</sup>. L'appréhension de la mort comme possibilité irréalisable, avec la *possibilisation* de l'être du *Dasein* qu'elle entraîne en écartant l'alternative qui consiste à saisir sa possibilité la plus propre au sens d'un événement survenant dans le monde, fait comprendre au *Dasein* que les possibilités contingentes au sein desquelles il se comprend le plus souvent sont elles-mêmes fondées sur la pure

---

<sup>54</sup> Heidegger, « Le concept de temps », dans *Martin Heidegger*, p.32.

<sup>55</sup> *Être et Temps*, §53, p.264.

possibilité d'être-au-monde et que la dispersion de son être quotidien repose sur une ouverture plus originaire du *Dasein* à lui-même. De la même manière que l'analyse de l'angoisse montrait que cette affection fondamentale « ouvre originairement et directement le monde comme monde »<sup>56</sup>, l'analyse de l'être pour la mort montre que le devancement dans la mort inhérent à l'être du *Dasein* est à l'origine de toutes les possibilités dans lesquelles il se comprend. C'est parce qu'il est d'abord essentiellement ouvert à lui-même sur le mode de la possibilité qu'il peut comprendre l'étant qu'il rencontre dans le monde de sa préoccupation, pour ensuite se perdre dans leur maniement et déchoir au sein des possibilités d'existence héritées d'autrui.

Cette ouverture ne recèle cependant aucune trace d'éternité ou de subsistance, et son caractère mortel ne doit nullement être dissocié de la finitude qui l'accompagne. La compréhension heideggérienne de la finitude de l'existence est en effet très différente de celle de Sartre, qui sépare nettement la finitude et la mortalité. Pour lui, la finitude vient de l'irréversibilité du temps. L'existence est finie pour l'être immortel autant que pour le mortel, en ce sens que les deux sont soumis à cette loi du temps qui passe et qui rend impossible un retour en arrière afin de « reprendre son coup » ou de devancer le cours du temps afin, cette fois-ci, de « prévenir les coups »! Quand bien même un être serait-il immortel, s'il est soumis à cette irréversibilité du temps, son existence est finie parce qu'elle se fait unique. « De ce point de vue, l'immortel comme le mortel naît plusieurs et se fait un seul »<sup>57</sup>. C'est donc l'unicité de l'existence qui constitue la marque de la finitude chez Sartre.

---

<sup>56</sup> *Être et Temps*, §40, p.187.

<sup>57</sup> Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p.591.

L'essence de la finitude n'a donc rien à voir avec la clôture de la temporalité comme chez Heidegger. Outre le fait que cette dissociation entre finitude et mortalité rend cette dernière tout à fait contingente, un certain nombre de difficultés théoriques la rendent foncièrement incompatible avec la compréhension heideggérienne du *Dasein* et de la finitude qui le caractérise en tant que mortel.

Nous avons précédemment affirmé que Heidegger renonce à comprendre la fin du *Dasein* en termes d'achèvement, ce qui implique que si le *Dasein* est fini, c'est qu'il existe de manière finie. Cette finité de l'existence se rapporte au fait que le *Dasein* n'est en effet ouvert à lui-même, aux autres et au monde que pour autant que le menace à chacun de ses pas la fin de son existence, que pour autant que cette ouverture possède sa face ouverte sur le rien et la possibilité de la fermeture à l'être.

Dans le comportement devançant,

« le monde se retire, il s'anéantit. La possibilité de la mort signifie que je quitterai un jour le monde, que le monde ne signifiera plus rien, que tout ce à quoi je tiens, ce dont je m'occupe, me préoccupe, ne signifiera plus rien et ne servira plus à rien »<sup>58</sup>.

Définir la mort comme la possibilité de l'impossibilité de l'existence en général et introduire celle-ci au centre de l'existence comme le fait Heidegger veut dire que, du fond de l'être du *Dasein*, naît une menace constante, révélée par l'affection fondamentale de l'angoisse<sup>59</sup>, c'est-à-dire celle de la fin de l'existence. Le propre du devancement dans la mort est de se tenir au sein de cette menace constante, c'est-à-dire dans l'imminence de la venue de la mort et de la possibilité du rien. C'est ainsi que le *Dasein* assume sa mortalité et son existence finie. La possibilité de

<sup>58</sup> Heidegger, *Les conférences de Cassel*, p.191.

<sup>59</sup> « L'indétermination de la mort s'ouvre originairement dans l'angoisse ». *Être et Temps*, §62, p.308.

l'impossibilité de l'existence délimite toutes mes possibilités contingentes. Tout ce que le *Dasein* entreprend, il le projette sur fond d'angoisse et de mortalité. Le caractère prépondérant de la fermeture sur l'ouverture est souligné avec force par Dastur lorsqu'elle dit que

« cette structure constitutive de l'existence que Heidegger nomme ouverture ne peut être pleinement comprise que lorsqu'elle est rapportée à une fermeture plus originelle qu'elle, une fermeture qui ne disparaît pas dans et avec l'ouverture, mais demeure au contraire sa source impérissable. »<sup>60</sup>

Cette primauté de la fermeture sur l'ouverture, de la possibilité du rien sur l'étant, sera reprise par Heidegger en 1929 lorsqu'il soutiendra, dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?*, que « c'est uniquement parce que le rien est manifeste au fond de l'être-là que peut venir à nous la pleine étrangeté de l'étant »<sup>61</sup>. Dans la venue de la mort comme venue du rien dans le monde, c'est précisément l'être-au-monde comme tel qui s'ouvre dans sa nudité. La possibilité de la mort, qui ne donne rien de particulier à attendre, délie le *Dasein* de tout rapport à autrui et dissout tout pouvoir qu'il a de se comprendre à partir des possibilités puisées dans le On, lui donnant ainsi la possibilité d'assumer son existence *totale* à partir de son isolement.

En dépit du fait que l'angoisse est une affection originaire que le *Dasein* n'est aucunement libre de provoquer<sup>62</sup>, elle ne révèle pas moins cet être comme étant voué à sa liberté première et constitutive. C'est en effet ce qu'écrit Heidegger lorsqu'il soutient que « l'angoisse place le *Dasein* devant son être-libre-pour (*propensio in...*) l'authenticité de son être en tant que possibilité qu'il est toujours

<sup>60</sup> Dastur, *Heidegger et la question du temps*, p.59-60.

<sup>61</sup> Heidegger, M., « Qu'est-ce que la métaphysique ? », dans *Martin Heidegger*, trad. fr. Roger Munier, cahier dirigé par Michel Haar, Paris, L'Herne, 1983, p.56.

<sup>62</sup> « La tonalité assaille » (*Die Stimmung Überfällt*). *Être et Temps*, §29, p.136.



déjà »<sup>63</sup>. C'est pourquoi la finitude du *Dasein*, comprise au sens d'une liberté possible enclose dans les limites qui sont les siennes, ne doit pas être interprétée comme une fatalité contre laquelle il faudrait essayer de se prémunir. La possibilité de la fermeture est bien plutôt la condition de possibilité même de l'ouverture du *Dasein* comme être-au-monde. Il s'agit plutôt de s'y engager et c'est alors seulement qu'il y a une possibilité d'existence totale et unitaire. Heidegger affirmera en effet que « parce que le devancement dans la possibilité indépassable ouvre conjointement toutes les possibilités antérieures à elle, il inclut la possibilité d'une anticipation existentielle de tout le *Dasein*, c'est-à-dire la possibilité d'exister comme *pouvoir-être total* »<sup>64</sup>. L'originarité de la finitude est en effet loin de constituer une entrave au pouvoir qu'a le *Dasein* de comprendre sa propre existence en totalité. Plutôt que de laisser cette possibilité au *Dasein* d'autrui, comme nous l'avons déjà vu, le comportement devançant du *Dasein* laisse comprendre à cet égard que *son existence est suspendue à un pouvoir-ne-plus-être-Là qui tient en unité l'ensemble de ses vécus temporels*. Heidegger avait mis l'emphase sur cette dimension de la question dans son cours sur l'histoire du concept de temps de 1925 : « Death is not a missing part of a whole taken as a composite. Rather *it constitutes the totality of Dasein from the start*, so that it is only on the basis of this totality that the *Dasein* has the being of temporally particular parts, that is, of possible ways to be »<sup>65</sup>.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre ce que peut signifier le fait que le *Dasein* existe en tant que totalité toujours déjà constituée. S'il peut exister

<sup>63</sup> *Être et Temps*, §40, p.188.

<sup>64</sup> *Être et Temps*, §53, p.264.

<sup>65</sup> Heidegger, *History of the concept of time: prolegomena*, p.432.

d'une telle manière, c'est parce qu'il s'anticipe en totalité comme pouvant finir. En se devançant dans la mort, le *Dasein* existe comme totalité projetée de soi en avant de soi et c'est ainsi que se comprend correctement le en-avant-de-soi du *Dasein*, c'est-à-dire comme *exigence* de totalisation. Tout se passe comme si c'était seulement en saisissant la précarité de son existence qu'il pouvait en avoir une compréhension totale et unifiée. En se saisissant de cette possibilité, le *Dasein* se comprend dans la totalité des moments qui le constituent et parvient ainsi à la translucidité (*Durchsichtigkeit*) à l'égard de son existence<sup>66</sup>. Mais encore doit-il s'en saisir. Jusqu'ici, nous avons effectivement montré que si le *Dasein* peut exister totalement comme ce qu'il est, c'est parce que cette possibilité réside au fond de lui-même. Or, cette translucidité de l'existence n'a jusqu'ici été dévoilée que comme une possibilité ontologique. Ce chapitre d'*Être et Temps* porte d'ailleurs le titre de « L'être-tout possible du *Dasein* et l'être pour la mort »<sup>67</sup>. Cette possibilité ontologique ne pourra être légitime que si du *Dasein* même monte l'exigence d'un tel rapport à la mort : « la possibilité ontologique d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein* ne signifie rien tant que le pouvoir-être ontique correspondant n'a pas été assigné à partir du *Dasein* lui-même »<sup>68</sup>. Tant que cette possibilité ontique n'a pas été dégagée, le soupçon plane toujours que le devancement dans la mort ne soit qu'un idéal d'existence imposé du dehors au *Dasein* par le philosophe.

---

<sup>66</sup> Nous retrouvons un thème déjà annoncé par Heidegger dans la première section lorsqu'il affirmait que « la vue qui se rapporte principalement et en totalité à l'existence, nous l'appelons la translucidité (*Durchsichtigkeit*) ». *Être et Temps*, §31, p.146.

<sup>67</sup> Nous soulignons le mot possible.

<sup>68</sup> *Être et Temps*, §53, p.266.

### Chapitre 3

## **La résolution devançante comme prise en charge de l'existence dans sa totalité**

C'est une chose étrange, et même une chose sinistre, que de devoir sauter pour atteindre le sol sur lequel nous nous mouvons.

Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*

La conceptualité dégagée par l'analytique existentielle a pour tâche de dévoiler les *conditions* qui rendent possible que le *Dasein* existe de telle manière qu'il ait à se décider pour l'étant qu'il est. Ce qui doit également se manifester, c'est la modalité d'être selon laquelle le *Dasein* peut exister totalement comme ce qu'il est. Nous avons vu dans le chapitre précédent qu'un pouvoir-être-tout a été existentiellement projeté par Heidegger sur la base de l'analyse de l'être-pour-la-mort mais qu'une attestation existentielle de cette possibilité est nécessaire à l'analytique existentielle afin d'éviter de la comprendre comme un idéal d'existence qui ne serait pas atteignable par le *Dasein* ou comme une construction théorique à partir de laquelle nous déduirions son être<sup>69</sup>. Après avoir dégagé les existentiels fondamentaux du *Dasein*, à savoir l'existence, l'être-jeté et l'échéance, leur articulation dans la structure du souci, ainsi que l'originarité de cet étant dans la structure du devancement de soi-même, il reste à montrer phénoménologiquement comment le *Dasein* peut exister authentiquement en vue de lui-même, c'est-à-dire comment, dans l'attestation de son pouvoir-être-Soi-même, se constitue son ipsité. Si un tel besoin d'attestation vient toujours du *Dasein* en tant que celui que je suis à

---

<sup>69</sup> *Être et Temps*, §39, p.182 : « L'être du *Dasein* ne doit pas être déduit d'une idée de l'homme ».

chaque fois moi-même, c'est-à-dire en tant que témoignage à chaque fois existentiel de possibilités existentielles, il est cependant possible de fournir une analyse ontologique de la modification de soi du *Dasein* à partir de laquelle il cesse de déterminer son existence à partir de possibilités puisées dans le mode d'être quotidien auprès des choses et d'autrui afin d'exister authentiquement en-vue-de-soi-même<sup>70</sup>.

### **3.1. L'attestation d'un pouvoir-être-Soi-même authentique du *Dasein***

L'une des avancées les plus importantes de Heidegger dans les années vingt a été, d'après Kisiel, son abandon du langage aristotélicien axé sur l'*avoir* au profit d'une pensée de l'*être*, qui trouvera, à cette époque, son développement le plus achevé dans l'analyse de l'existence du *Dasein* dans *Être et Temps*. Ce changement d'orientation a eu lieu dans son cours intitulé « *Logique* » de 1925-1926 : « Ce cours constitue la rupture définitive avec le langage ontologique d'Aristote qui imprègne son traitement initial du terme "existence" et le passage définitif au langage kairologique de *Être et Temps*. Car la langue de l'*ousia* est la langue du *Habe*, de l'*avoir* et de la possession »<sup>71</sup>. Si cette avancée est à ce point considérable, c'est

---

<sup>70</sup> *Être et Temps*, §54, p.268 : « Comme il est *perdu* dans le *On*, il lui faut d'abord *se trouver*. Pour *se trouver* en général, il doit être nécessairement « montré » à lui-même dans son authenticité possible. Le *Dasein* a besoin de l'attestation d'un pouvoir-être-Soi-même que, quant à la *possibilité*, il est toujours déjà ».

<sup>71</sup> Theodore Kisiel, « L'indication formelle de la facticité », dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, J. Vrin, 1996, p.213. Cette allusion au caractère kairologique du langage d'*Être et Temps* renvoie aux analyses développées dans son cours d'*introduction à la phénoménologie de la religion*, donné à l'hiver 1920-1921, dans lequel il est pour la première fois explicité que la manière dont l'homme se rapporte au temps n'est pas le calcul, ou à travers la question « quand », mais bien le « comment » de l'existence. Ce comment de l'existence humaine ressortit à la décision par laquelle l'homme entre dans l'existence chrétienne, c'est-à-dire à la possibilité que le « Jour du Seigneur » vienne comme un voleur dans la nuit, c'est-à-dire sans avertir et comme une possibilité de tous les instants.

parce qu'elle met l'accent sur l'idée que le *Dasein* ne possède pas ce qu'il est : « Heidegger fait observer qu'il y a des choses que l'on n'a pas, mais que l'on est, dont la quiddité réside simplement dans le fait qu'elles sont »<sup>72</sup>. Le propre de cet étant ne peut pas être trouvé dans des propriétés générales ou universelles : son essence ne peut être déterminée comme ce que partageraient l'ensemble des hommes au sens du plus petit dénominateur commun, qu'il s'agisse de la rationalité, du langage, de la conscience, etc.

L'élaboration d'une analytique existentielle ainsi que les résultats qui lui correspondent ne doivent en aucun cas être compris comme s'il s'agissait d'une construction théorique qui aurait pour tâche de correspondre à un étant donné ou une région déterminée de l'étant. Plutôt que de s'imposer extérieurement et dogmatiquement au *Dasein*, un tel mode d'interrogation doit plutôt laisser cet étant s'explicitier lui-même ce qu'il est. C'est pourquoi Heidegger soutient dès le départ que « le mode d'accès et d'explicitation doit être choisi de telle manière que cet étant puisse se montrer en lui-même à partir de lui-même »<sup>73</sup>. Lorsqu'il donne cet éclaircissement de la tâche de l'interprétation ontologique d'un étant, à savoir qu'elle « projette un étant prédonné vers l'être qui lui est propre, afin de le porter au concept en sa structure »<sup>74</sup>, il ne faut jamais oublier que l'analytique existentielle inclut dans son questionnement celui-là même dont elle a à dégager les structures fondamentales. L'oubli de cet enracinement du questionnement dans l'être même qui est en question est à la source de bien des malentendus concernant la nature

---

<sup>72</sup> Kisiel, « L'indication formelle de la facticité », dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, p.214.

<sup>73</sup> *Être et Temps*, §5, p.16.

<sup>74</sup> *Être et Temps*, §63, p.312.

propre des existentiels du *Dasein*. Loin d'être un étant qui ne ferait qu'apparaître au sein de l'étant, comme c'est le cas de l'étant qui n'est pas à sa mesure, le *Dasein* précomprend toujours déjà son être, sans que cette anticipation fasse l'objet d'une élucidation phénoménologique expresse. C'est en effet la tâche de l'analytique existentielle de déterminer cet étant en son être à *même* sa précompréhension quotidienne, mais les existentiels ne peuvent pas être considérés simplement comme des catégories s'appliquant au *Dasein*. Elle ne fait que libérer des possibilités de son être en maintenant toujours une orientation vers le *Dasein* à chaque fois singulier et concret afin que celui-ci se comprenne en son être. Comme il l'écrivait déjà dans l'introduction de son ouvrage, « la détermination d'essence de cet étant ne peut pas être accomplie par l'indication d'un quid réel (*sachhaltigen Was*), mais son essence consiste bien plutôt en ceci qu'il a à chaque fois à être son être en tant que sien »<sup>75</sup>. L'ipséité du *Dasein* est son affaire propre : le pouvoir-être-Soi-même authentique qui lui appartient doit être choisi par le *Dasein* lui-même, de telle sorte qu'il a à chaque fois à se décider pour l'étant qu'il est<sup>76</sup>. S'il y a une universalité des existentiels, celle-ci inclut une appropriation à chaque fois individuelle dans un projet d'existence concret, comme l'avance avec clairvoyance Kisiel :

« Fundamental ontology is not to be developed from generic universals which indifferently subsume their instances, but rather from the distributive universals of “in each case mine” (*je meines*) according to the

---

<sup>75</sup> *Être et Temps*, §4, p.12 :

<sup>76</sup> Heidegger dira, dans son cours de 1929-1930, qu'« il importe que chaque *Dasein* conçoive cette nécessité toujours pour lui-même, du fond de son être ». Heidegger, Martin, *Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, trad. fr. Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992, p.259. Voir aussi dans *Être et Temps*, §4, p.12 : « La question de l'existence ne peut jamais être réglée que par l'exister lui-même ».

circumstances (*je nach dem*). It requires universals which maintain an essential reference to their differentiation into ontic instances »<sup>77</sup>.

Cette détermination des existentiels comme des caractères d'être qui se distinguent de l'universalité générique renvoie à ce que Heidegger a nommé la dimension d'*assignation formelle (formale Anzeige)*<sup>78</sup> des concepts philosophiques, qui est le plus souvent méconnue par l'entendement courant. Son erreur consiste à supposer que les concepts philosophiques se rapportent à quelque chose qui se trouve être là sur le même plan que les choses qu'il poursuit quotidiennement. Or, ce que visent ces concepts est loin d'être disponible en ce sens. Ils ont plutôt pour tâche de faire signe vers le *Dasein* à chaque fois singulier afin de l'enjoindre à une *transformation* de lui-même, de telle sorte qu'il cesse de déterminer son existence à partir du On. Sans devenir eux-mêmes la cause de cette modification de soi-même du *Dasein*, ils n'en indiquent pas moins l'authenticité à laquelle il est voué et destiné<sup>79</sup>.

Que l'intention de l'analytique existentielle soit ontologique ne doit pas nous faire oublier que ce qu'elle dégage doit à chaque fois être repris par l'existant dans la

<sup>77</sup> Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley UP, 1993, p.426.

<sup>78</sup> Cette expression est également traduite par indication formelle, notamment par Martineau dans *Être et Temps*.

<sup>79</sup> Heidegger a analysé avec beaucoup d'acuité cette dimension formellement assignante des concepts philosophiques dans son cours de 1929-1930 : Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, p.421-434. En voici un passage lumineux de la p.428, que nous citerons en entier tellement il est clair : « Dans chacun de ces concepts, ..., il y a l'exigence de cette transformation, et cela non pas au sens de ce que l'on appelle l'application éthique, faite après coup, des choses qui ont été conçues, mais au sens d'une ouverture préalable de la dimension du concevable. Les concepts, pour autant qu'ils soient obtenus de manière authentique, ne font jamais que laisser s'élever cette exigence de transformation, mais ils ne peuvent jamais être eux-mêmes la cause de la transformation. C'est pourquoi ils sont *assignants*. Ils font signe en pointant au cœur du *Dasein*. Mais le *Dasein* est toujours *le mien*. En assignant, ils font chaque fois signe, de par leur essence, en pointant au cœur d'une concrétion du *Dasein* individuel en l'homme; mais ils ne fournissent jamais cette concrétion dans son contenu. C'est pourquoi ils sont des assignations *formelles* ». Nous soulignons *assignants* et *formelles*.

singularité de son existence. L'ontologie fondamentale a affaire à un étant dont l'essence réside dans son existence, c'est-à-dire dans son *avoir-à-être*. Or, cet étant ne s'est pas donné l'être, il ne s'est pas posé lui-même, à la manière du sujet transcendantal, mais il est constamment *jeté* dans l'existence. Cette facticité de l'existence fait qu'il a à se rendre *responsable* de son avoir-à-être. Il existe comme ayant à répondre de cet *appel* à être l'étant qu'il est. C'est en effet l'analyse de l'appel de la conscience et de l'entente correcte qui lui correspond qui permet à Heidegger de rendre compte de cette appropriation de soi du *Dasein*. S'étant de prime abord et le plus souvent perdu dans le On, le *Dasein* a à se retrouver avec lui-même afin d'être mis en présence de lui-même. Le rôle de la voix de la conscience est justement de rompre avec cette identification au discours du On et d'amener le *Dasein* à se déterminer à partir de son pouvoir-être le plus propre. Si la conscience est capable d'une telle modification existentielle du Soi-même de l'existant, c'est parce qu'elle donne à comprendre pour la première fois au *Dasein* qu'il existe de manière inauthentique.

Mais comment se manifeste une telle conscience qui a pour rôle de détourner le *Dasein* du bavardage quotidien au sein duquel il existe le plus souvent ? Quelle modalité phénoménale prend-elle pour lui ouvrir les yeux sur cette situation dans laquelle il se donne à lui-même sur un mode déchéant ? Cette question trouve sa réponse dans l'analyse du caractère d'appel de la conscience, en tant que modalité du discours. Elle y parvient en effet en opposant un autre discours à celui du On. L'appelé de l'appel de la conscience, le ce-sur-quoi porte ce discours, est le *Dasein* tel qu'il se comprend dans sa quotidienneté médiocre. Autrement dit, le On même se



trouve interpellé et atteint par l'appel, alors que le vers-quoi de cet appel est le Soi-même authentique. En ce sens, « comme c'est seulement le Soi-même du On-même qui est ad-voqué et porté à l'entendre, le On sombre »<sup>80</sup>. Mais que dit donc cet appel de la conscience pour provoquer la sortie hors du On du *Dasein* ? À proprement parler *rien*, c'est-à-dire rien qui n'ait un contenu déterminable. L'appel est donc *formel* : il provoque le *Dasein* à se faire lui-même silencieux devant le bavardage public du On. « *La conscience parle uniquement et constamment sur le mode du faire-silence (im Modus des Schweigens), et... elle contraint le Dasein ad-voqué et con-voqué à la ré-ticence (Verschwiegenheit) de lui-même* »<sup>81</sup>. Étant constamment immergé dans le monde ambiant commun, dans l'être-explicité-public, il n'entend pas la plupart du temps cet appel qui ne dit rien qui prenne la forme du bavardage<sup>82</sup>. Ou s'il l'entend, il se méprend sur l'origine de cet appel jusqu'ici pour le moins énigmatique et indéterminé. Or, cette indéterminité de l'instance appelante ne vaut cependant que pour l'entendre existentiel factice, mais non pas pour l'analyse existentielle de ce phénomène de l'appel de la conscience. Plutôt que d'interpréter l'appelant comme « une puissance étrangère qui pénétrerait le *Dasein* »<sup>83</sup>, comme cela a traditionnellement été le cas, qu'il s'agisse de Dieu, de la voix de la raison

---

<sup>80</sup> *Être et Temps*, §56, p.273.

<sup>81</sup> *Être et Temps*, §56, p.273. Heidegger avait en effet exposé l'idée que la parole, pour être entendue, n'a pas besoin de recourir à l'ébruitement vocal, et que cet ébruitement, lorsqu'il devient bavardage, par la force de recouvrement dont il est porteur, peut même être une source de mécompréhension du ce-sur-quoi il y a parole. Voir le §34 de *Être et Temps*.

<sup>82</sup> « La voix de la conscience est l'anti-bavardage par excellence, elle rappelle silencieusement le *Dasein* à sa singularité insubstituable ». Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, Paris, 1994, p.289.

<sup>83</sup> *Être et Temps*, §57, p.275.

pratique ou du surmoi...<sup>84</sup>, Heidegger montre que l'appel n'a pas d'autre origine que le *Dasein* lui-même<sup>85</sup>. L'appel s'adressant toujours au *Dasein* factice, il ne peut provenir que du *Dasein* factice. Si, « dans la conscience, le *Dasein* s'appelle lui-même »<sup>86</sup>, il s'agit toujours du même *Dasein*, mais appréhendé selon des modalités d'être différentes. C'est pour cette raison que Heidegger peut écrire que « l'appel est adressé à moi depuis moi-même en me dépassant »<sup>87</sup>. La mienneté de l'existence interdit de chercher ailleurs que dans le *Dasein* lui-même l'origine de cet appel de la conscience qui « lui tombe dessus du dedans »<sup>88</sup>, comme le suggère Derrida. Cette identité différenciée inscrite au cœur même du *Dasein* est à l'origine du sentiment d'étrangeté qui ne peut manquer d'assaillir celui qui entend l'appel de la conscience. Si la voix de la conscience apparaît comme une voix étrangère, c'est parce qu'en elle résonne le *Dasein* depuis son étrangeté (*Unheimlichkeit*), c'est-à-dire « l'être-au-monde originellement jeté en tant qu'hors-de-chez-lui »<sup>89</sup>. Nous avons déjà rencontré cette étrangeté du *Dasein*, révélée par l'angoisse de la fin imminente du *Dasein*, par laquelle il se trouve arraché à la familiarité du monde de sa préoccupation quotidienne. Le *qui* de l'appel de la conscience est précisément le

---

<sup>84</sup> Voir Greisch, *Ontologie et temporalité et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p.289-190, et Christian Dubois, *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p.61.

<sup>85</sup> « La conscience, en son fond et son essence, est mienne ». *Être et Temps*, §57, p.278. Courtine remarque avec justesse ce rapport entre l'appel de la conscience et la mienneté de l'existence : « L'appel, dans la mesure où il en appelle toujours à mon pouvoir-être propre, implique à son tour la structure de la *Jemeinigkeit*. Je suis – celui à qui s'adresse l'appel. La voix de la conscience s'adresse à moi, elle est à moi, parce qu'elle me devance en direction de mon pouvoir-être et provient de cet étant que je suis à chaque fois moi-même ». Courtine, J-F, « Voix de la conscience et vocation de l'être », dans *Heidegger et la phénoménologie*, J. Vrin, Paris, 1990, p.322.

<sup>86</sup> *Être et Temps*, §57, p.275.

<sup>87</sup> *Être et Temps*, §57, p.275-276.

<sup>88</sup> « Le *Dasein* doit d'abord répondre de lui-même, en effet, de la mêmété de lui-même, et ne reçoit l'appel de nulle part que de lui-même. Cela n'empêche pas qu'il lui tombe pourtant dessus : il lui tombe dessus du dedans, il s'impose à lui de façon autonome ». Derrida, « Donner la mort », dans *L'éthique du don*, p.46.

<sup>89</sup> *Être et Temps*, §57, p.276.

*Dasein* tel qu'il est affecté par la tonalité fondamentale de l'angoisse, au sein de laquelle il est mis en face du rien du monde. En isolant le *Dasein* sur lui-même, en révélant l'unicité de son existence, cette tonalité brise les liens qui pouvaient l'unir au On afin de le rejeter vers lui-même. Cet arrachement au monde ambiant constitue précisément la *modification existentielle* qui mène le *Dasein* à sa sortie hors du bavardage public et le révèle dans son pouvoir-être-Soi-même authentique. Il est également important de mentionner que cette identité de l'appelant et de l'appelé manifeste cette multiplicité constitutive du *Dasein* que nous avons mentionné au départ de notre recherche, dans la mesure où s'y rencontrent et s'y jouent les structures fondamentales du *Dasein*. Nous retrouvons en effet dans la structure de l'appel la même structure triple qui caractérise le souci, à savoir l'existence, la facticité et l'échéance :

« L'appelant est le *Dasein*, s'angoissant dans l'être-jeté (être-déjà-dans...) pour son pouvoir-être. L'ad-voqué est ce même *Dasein*, con-voqué à son pouvoir-être le plus propre (en-avant-de-soi). Et le *Dasein* est convoqué par l'ad-vocation hors de l'échéance dans le On (être-déjà-auprès-du-monde de la préoccupation). L'appel de la conscience, c'est-à-dire celle-ci même, tient sa possibilité ontologique de ce que le *Dasein* est au fond de son être souci »<sup>90</sup>.

Que la voix de la conscience convoque le Soi-même à projeter son être à partir de son pouvoir-être le plus propre, cela est maintenant clair. Mais que fait donc entendre l'appel en dernière instance ? Ce qu'il propose n'est pas un pouvoir-être idéal et universel qui flotterait au-dessus du *Dasein* facticement jeté. Il révèle

---

<sup>90</sup> *Être et Temps*, §57, p.276.

plutôt l'être originaire du *Dasein* comme être-en-dette.<sup>91</sup> Un tel être-en-dette doit cependant être soigneusement distingué de toute forme d'interprétation morale ou religieuse. La voix de la conscience s'est traditionnellement explicitée comme « mauvaise conscience », mais puisque l'analytique existentielle ne peut nullement se comprendre comme une méditation religieuse ou morale sur la faute, la culpabilité ou le péché, il s'agira de comprendre la portée ontologique d'un tel être-en-dette. Plutôt que de résulter d'actes répréhensibles, le « en-dette » est saisi comme « prédicat du "Je suis" »<sup>92</sup>, c'est-à-dire comme ontologiquement constitutif de la structure du *Dasein*. Paul Ricœur a bien mis en évidence cette portée ontologique de la « dette » : « L'introduction tardive de la notion de *Schuld* ne restitue nullement à cette étrangeté quelque connotation éthique que ce soit. L'accent est fortement mis sur *Sein* dans *Schuldigsein* »<sup>93</sup>. Il faut toutefois préciser que, sans avoir pour but de développer une éthique pour elle-même, il n'en demeure pas moins que l'analytique existentielle, en s'attachant à dégager la structure ontologique du *Dasein*, prétend poser les jalons sur lesquels peut s'édifier une éthique : « Si l'être-en-dette originaire ne peut être déterminé par la moralité, c'est qu'elle le présuppose déjà pour elle-même »<sup>94</sup>.

En s'appuyant sur l'interprétation vulgaire de la dette, Heidegger propose une formalisation de ce phénomène, qui lui-même rend possible toute dette facticement contractée. Le *Dasein* ne peut contracter un tel endettement que parce

---

<sup>91</sup> *Être et Temps*, §58, p.288.

<sup>92</sup> *Être et Temps*, §58, p.281.

<sup>93</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, p.402.

<sup>94</sup> *Être et Temps*, §58, p.286. Comme le dira Ricœur, « l'ontologie veille sur l'éthique... Si quelque défaillance est ici dévoilée, ce n'est pas le mal – la guerre, dirait Lévinas – mais un trait préalable à toute éthique ». Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p.402-403.

qu'il est toujours déjà en-dette dans le fond de son être. Lorsque l'être-en-dette est rapporté à l'étant dont on peut se préoccuper, il possède un caractère de défaut ou de manque au sens d'"être débiteur", d'"avoir des dettes" envers autrui, en plus de signifier "être responsable de", contracter une obligation envers quelqu'un, de telle sorte que la réunion de ces deux aspects donne le concept suivant : « être le fondement d'un manque dans le *Dasein* d'un autre »<sup>95</sup>. De cette définition du concept vulgaire de dette, Heidegger conserve l'idée de manque, c'est-à-dire la nullité ou le ne-pas inhérent à toute dette, ainsi que l'être-fondement, c'est-à-dire le fait d'être cause de... qui lui correspond, sans toutefois rapporter ceux-ci à l'étant sous-la-main<sup>96</sup> ni à autrui. L'être-en-dette ne peut être clarifié que si l'on approche le phénomène à partir du mode d'être du *Dasein*. Or, dans le concept ontologique de dette est compris un caractère de ne-pas qui renvoie à un manque originel, un « ne-pas » inscrit au cœur du *Dasein* et qui résulte de son être-jeté : « Étant, le *Dasein* est jeté – il n'est pas porté à son Là par lui-même. Étant, il est déterminé comme un pouvoir-être qui s'appartient à lui-même, et qui pourtant ne s'est pas remis en propre comme lui-même »<sup>97</sup>. Ce passage, tout à fait capital, souligne que la nullité propre au *Dasein* provient de ce fait qu'il ne s'est pas lui-même donné l'être, mais qu'il est constamment jeté dans l'existence. Si l'analyse de l'être-pour-la-mort a permis de penser la finitude à partir de la fin du *Dasein*, c'est-à-dire de sa mort possible à

---

<sup>95</sup> *Être et Temps*, §58, p.282.

<sup>96</sup> Puisque le concept de manque correspondant à l'étant sous-la-main signifie ne-pas-être-sous-la-main, il est exclu de le rapporter à l'existence, qui est, quant à elle, toujours totale : « rien ne peut manquer essentiellement à l'existence, non point qu'elle soit parfaite, mais parce que son caractère d'être demeure différent de tout sous-la-main ». *Être et Temps*, §58, p.283. Cette mise hors circuit de la dette comme ne-pas-être-sous-la-main peut être mise en relation avec les analyses du §48 qui montrent l'impossibilité de rapporter à l'être du *Dasein* une compréhension de l'excédent qui caractérise cet étant comme ne-pas-être-encore-sous-la-main.

<sup>97</sup> *Être et Temps*, §58, p.284.

chaque instant, l'analyse de l'être-jeté vient compléter, en quelque sorte, cette structure de la finitude en soulignant la facticité du *Dasein* par laquelle il advient constamment à lui-même depuis son être-jeté. Que le *Dasein* ne soit pas à l'origine de son être implique qu'il faille inclure dans l'analytique existentielle le phénomène de la naissance par laquelle le *Dasein* vient à l'être. Ce thème, à peine esquissé dans *Être et Temps* au §72, trouverait dans ces analyses son développement le plus important, comme le suggère Romano : « c'est sans doute dans les passages consacrés à l'être-en-dette que la naissance est pensée avec le plus de profondeur »<sup>98</sup>.

Une telle facticité, comme c'est le cas pour la mort comprise existentiellement, n'a rien d'un événement datable. Elle ne cesse de se produire aussi longtemps que le *Dasein* existe : « l'être-jeté ne se trouve pas derrière lui comme un événement factuellement arrivé et à nouveau ranimé par le *Dasein* – se produisant, donc, en même temps que lui –, mais le *Dasein* est constamment, aussi longtemps qu'il est, en tant que souci son "que" »<sup>99</sup>. Ce moment de la structure totale du *Dasein* révèle que cet étant est toujours déjà ouvert comme être-au-monde. Heidegger lutte contre l'auto-position du fondement propre à la philosophie moderne en rappelant que l'être est toujours déjà antérieur à cette position de soi du sujet et qu'il se jette constamment dans l'existence. C'est pour cette raison que le *Dasein* n'est pas à l'origine de son propre fondement mais qu'il a à le devenir. Il « reste constamment en deçà de ses possibilités »<sup>100</sup> dans lesquelles il est jeté aussi longtemps qu'il existe.

<sup>98</sup> Claude Romano, « L'événement et le possible (I) », *Philosophie*, #41, mars 1994, p.88.

<sup>99</sup> *Être et Temps*, §58, p.284.

<sup>100</sup> *Être et Temps*, §58, p.284. Dastur affirmera « qu'il est en quelque sorte toujours en retard sur lui-même par rapport à sa propre ouverture ». Dastur, *Heidegger et la question du temps*, p.62.

Le *Dasein* est jeté au monde en tant qu'avoir-à-être et il ne peut être ce fondement jeté qu'il est qu'en existant. C'est pourquoi ce qui est « mien » dans l'existence ne peut jamais m'appartenir mais se dérobe à moi et m'aura toujours échappé. « Le soi-même qui, comme tel, a à poser le fondement de lui-même, ne peut jamais se rendre maître de celui-ci, et pourtant, en existant, il a à assumer l'être-fondement »<sup>101</sup>. *Le Dasein se trouve toujours lui-même dans cette situation paradoxale où il a à être le fondement de son être comme ne l'étant jamais*. Cependant, en tant qu'il constitue l'être du *Dasein* comme être-jeté, ce « ne-pas » ne possède pas seulement un caractère négatif : « Être le fondement d'une nullité » est effectivement une proposition positive. Ce que Heidegger essaie de clarifier, malgré la lourdeur de l'expression, est cette idée que n'ayant pas moi-même posé mon propre fondement, n'en étant pas l'origine, j'y repose tout de même comme ce qui me constitue intrinsèquement; j'existe à même le fondement jeté. Le fondement « est toujours seulement fondement d'un étant dont l'être a à assumer l'être-fondement »<sup>102</sup>. Kisiel l'exprime admirablement lorsqu'il écrit : « I am not the author of my existence, but now have to be that author, to authenticate my being by making it my own; not being the ground of my existence, and yet having to be that ground »<sup>103</sup>. Cette situation dans laquelle le *Dasein* se trouve à devoir assumer l'être-fondement a certes à voir avec l'idée d'une auto-donation du Moi, mais Heidegger évite soigneusement de la comprendre de la même manière qu'a pu le faire la philosophie moderne, c'est-à-dire au sens d'une auto-donation *immédiate* de la conscience. Bien qu'il reconnaisse lui-même qu'une telle interprétation de la donation du Moi ait pu

---

<sup>101</sup> *Être et Temps*, §58, p.284.

<sup>102</sup> *Être et Temps*, §58, p.284. Nous soulignons.

<sup>103</sup> Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, p.434.

représenter une « séduction »<sup>104</sup> pour l'analytique existentielle, il ne peut pas l'accepter comme proposition fondamentale définissant l'être du *Dasein*, précisément parce que le *Dasein* est seulement le fondement de son être en ayant à l'être. Heidegger ajoutera que le *Dasein* est délaissé *non pas par* soi-même, mais à soi-même à partir du fondement afin d'être ce fondement. On peut alors comprendre que l'être-jeté fonde la possibilité de l'être-Soi-même du *Dasein*, comme le soutient Heidegger : « étant *Soi-même*, le *Dasein* est l'étant jeté *en tant que* Soi-même »<sup>105</sup>. Il n'y a donc de Soi que sur la base de cet être-jeté. Or, un tel être-Soi-même n'est pas affecté de nullité seulement en tant qu'il est jeté, mais tout aussi bien en tant qu'il se projette dans la mesure où, se comprenant à chaque fois à partir de son projet propre, se tenant toujours dans l'une ou l'autre possibilité d'existence, il *n'est pas* une autre possibilité à laquelle il a renoncé existentiellement. C'est en ce sens que

« Le projet n'est pas seulement déterminé en tant qu'à chaque fois jeté, par la nullité de l'être-fondement, mais, *en tant que projet*, il est lui-même essentiellement nul... La nullité visée appartient à l'être-libre du *Dasein* pour ses possibilités existentielles. Seulement, la liberté *n'est* que dans le choix de l'une, autrement dit dans l'assomption du n'avoir pas choisi et du ne-pas-non-plus-pouvoir-avoir-choisi l'autre »<sup>106</sup>.

Étant inhérente à l'être total du *Dasein* – elle est également au fondement de la possibilité qu'a le *Dasein* de n'être pas lui-même dans son être-déchu – la nullité ne peut en aucun cas être considérée comme une privation ou un défaut par rapport à un idéal d'existence, ni comme un accident de son être découlant d'actes

---

<sup>104</sup> *Être et Temps*, §25, p.115.

<sup>105</sup> *Être et Temps*, §58, p.284-285.

<sup>106</sup> *Être et Temps*, §58, p.285.



moralement condamnables. Elle est constitutive de la structure du souci<sup>107</sup> et Heidegger soutient que c'est cet être-en-dette qui est à l'origine même de la moralité : « Cet être-en-dette essentiel est cooriginellement la condition existentielle de possibilité du bien et du mal "moraux", autrement dit de la moralité en général et de ses modifications factivement possibles »<sup>108</sup>. Il est cependant tout à fait juste de remarquer l'absence de développements explicites concernant cette question dans le texte heideggérien. Quel lien peut-il y avoir en effet entre « être le fondement d'un manque dans le *Dasein* d'un autre » et le fait de ne pas avoir soi-même posé son propre fondement ? Cette question est posée par Haar : « le fait que nous soyons toujours défailants par rapport à nos possibilités peut-il "rendre possible" le bien ou le mal que nous pouvons faire à autrui, et comment ? L'analyse ne le dit pas »<sup>109</sup>. Il faut cependant remarquer certains passages qui donnent à penser que Heidegger était conscient de la difficulté, principalement lorsqu'il laisse entendre, toujours sans l'expliquer cependant, que seul le *Dasein* authentique, celui qui s'est lui-même ressaisi de l'être-déchu quotidien, est en mesure d'entretenir des rapports authentiques avec ses semblables. Notamment dans ce passage : « C'est de l'être-Soi-même authentique de la résolution que jaillit pour la première fois l'être-l'un-avec-l'autre authentique – et non pas des ententes équivoques et jalouses ou des fraternisations verbeuses dans le On et dans ce que l'on veut entreprendre ».<sup>110</sup> Ou dans cet autre passage de la même époque : « L'être-en-commun n'est pas la familiarité du à tu et à toi, qui résulte d'une commune et secrète détresse, mais

---

<sup>107</sup> *Être et Temps*, §58, p.285 : « En son essence, le souci lui-même est transi de part en part de nullité ».

<sup>108</sup> *Être et Temps*, §58, p.286.

<sup>109</sup> Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p.50.

<sup>110</sup> *Être et Temps*, §60, p.298

l'exister dans l'être-ensemble et en commun a son fondement dans l'individuation (*Vereinzelung*) authentique du singulier, telle qu'elle se détermine à travers le présentifier au sens de l'instant »<sup>111</sup>. C'est seulement une fois que le *Dasein* s'est retrouvé avec lui-même qu'il peut rencontrer autrui selon la modalité de la sollicitude qui devance et libère. Mais ces quelques allusions à un être-ensemble authentique, éparpillées çà et là dans son œuvre, sont plutôt décevantes. Nous ne pouvons que regretter une telle retenue de Heidegger devant cette question. Ricœur marquera clairement sa déception en affirmant que « malheureusement, Heidegger ne montre pas comment on pourrait parcourir le chemin inverse : de l'ontologie vers l'éthique »<sup>112</sup>.

Ce que donne à comprendre l'appel de la conscience, en tant qu'appel du souci, n'est rien d'autre que l'être-en-dette originaire du *Dasein* qu'il a à assumer authentiquement. L'appel convoque le *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre, ce qui signifie qu'il est un rappel provoquant à la prise en charge de l'être-jeté qu'il est, c'est-à-dire à la possibilité d'assumer le fondement nul en existant. Depuis l'étrangeté, « le *Dasein* se rassemble originairement avec lui-même »<sup>113</sup>. La voix de la conscience est en effet appel à se constituer comme unité d'un projet jeté et à renoncer à la dispersion de la vie quotidienne. C'est en effet le rôle de l'appel de la conscience de donner à comprendre au *Dasein* « qu'il doit – à titre de fondement nul de son projet nul se tenant dans la possibilité de son être – se ramener de la perte

---

<sup>111</sup> Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J-F Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p.408 de la pagination originale.

<sup>112</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p.403.

<sup>113</sup> *Être et Temps*, §58, p.286-287.

dans le On vers lui-même, autrement dit qu'il est *en-dette* »<sup>114</sup>. Rappeler le *Dasein* à son être-en-dette le plus propre ne signifie nullement un convoquer à la « méchanceté » (!!!), mais uniquement exiger de la part du *Dasein* qu'il reconnaisse et assume ce pouvoir-être jeté qu'il est. En ce sens, la juste compréhension de l'appel voudra donc dire, pour le *Dasein*, se choisir comme l'étant qu'il est, c'est-à-dire être disposé et se rendre libre pour entendre l'appel de la conscience le convoquant à *être* l'être-en-dette qu'il est, c'est-à-dire à l'assumer :

« L'entente correcte de l'appel équivaut à un se-comprendre en son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire au se-projeter vers le pouvoir-devenir-en-dette authentique *le plus propre*. Le se-laisser-pro-voquer compréhensif à cette possibilité inclut en soi le devenir-libre du *Dasein* pour l'appel : la disposition au pouvoir-être-ad-voqué. Le *Dasein*, comprenant l'appel, est *obédient (hörig) à sa possibilité la plus propre d'existence*. Il s'est lui-même choisi »<sup>115</sup>.

L'être-en-dette est donc synonyme de *devenir-libre* pour l'appel de la conscience. Or, une telle écoute de l'appel de la conscience en tant que se-choisir soi-même authentiquement comme ce que l'on est signifie *vouloir-avoir-conscience*. Celui-ci signifie que « le *Dasein* laisse le Soi-même le plus propre *agir sur soi* à partir du pouvoir-être qu'il a choisi »<sup>116</sup>. C'est ainsi seulement que le *Dasein* peut être responsable de son propre être et attester de ses possibilités d'existence<sup>117</sup>. L'attestation de son pouvoir-être authentique, que nous cherchions au début de ce chapitre, c'est en effet dans le vouloir-avoir-conscience que le *Dasein* se le donne et s'ouvre ainsi à l'authenticité de son existence.

---

<sup>114</sup> *Être et Temps*, §58, p.287.

<sup>115</sup> *Être et Temps*, §58, p.287.

<sup>116</sup> *Être et Temps*, §58, p.288.

<sup>117</sup> *Être et Temps*, §60, p.295.

Ce pouvoir-être authentique du *Dasein* par lequel il se comprend à partir de sa possibilité la plus propre d'existence, Heidegger le nomme *résolution* (*Entschlossenheit*)<sup>118</sup>. Il constitue le mode insigne de l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein*. Dastur soulignera que « c'est la différence de particule (*ent* au lieu de *er*) qui marque le passage de l'état d'ouverture à la *prise en charge* de celui-ci »<sup>119</sup>. En tant qu'ouverture authentique de l'existence, le phénomène de la résolution est loin de constituer le *Dasein* comme Moi flottant en l'air, coupé de tous liens avec le monde de sa préoccupation et de sa sollicitude. Heidegger n'a cessé d'insister, tout au long de la rédaction d'*Être et Temps* et ailleurs dans son œuvre, sur ce fait que le *Dasein* n'existe jamais comme "Moi sans monde". Il affirmera même au §63 que « l'on ne "présuppose" pas trop, mais *trop peu* pour l'ontologie du *Dasein* lorsque l'on "part" d'un Moi sans monde, afin de lui procurer par après un objet et une relation ontologiquement dépourvue de fondement à cet objet »<sup>120</sup>. La résolution consiste bien plutôt en ceci que le *Dasein* à chaque fois singulier fait le choix du monde et de l'être-au-monde comme ce qu'il est : elle « n'est rien d'autre, mais *authentiquement*, que l'être-au-monde »<sup>121</sup>. C'est seulement ainsi que le *Dasein* se décide à exister authentiquement comme l'étant qu'il est, c'est-à-dire dans la totalité des structures qui le constitue, et cela inclut le On lui-même en tant qu'il est constitutif de l'être du *Dasein*. Il n'y a pas, en fait, de véritable sortie hors du On au

---

<sup>118</sup> Unissant existentiellement les structures du comprendre, de la tonalité et du parler comme modalités de l'ouverture du *Dasein*, Heidegger la définira comme un « *se-projeter réticent et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre* ». *Être et Temps*, §60, p.297-298.

<sup>119</sup> Dastur, *Heidegger et la question du temps*, p.64.

<sup>120</sup> *Être et Temps*, §63, p.315-316.

<sup>121</sup> *Être et Temps*, §60, p.298.

sens où il serait complètement anéanti<sup>122</sup>. Celui-ci est plutôt révélé comme tel et approprié authentiquement dans la structure même du *Dasein*. « La résolution veut dire ceci : se-laisser-con-voquer hors de la perte dans le On. L'ir-résolution du On, néanmoins, demeure souveraine – à ceci près qu'elle ne peut plus entamer l'existence résolue... La décision demeure assignée au On et à son monde »<sup>123</sup>. L'être-Soi-même authentique re-donne, en quelque sorte, le monde au *Dasein*, mais de telle sorte qu'il s'y détermine désormais à partir de son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire qu'il s'y décide au lieu de s'y abandonner. Mais à quoi se résout-il donc ? L'analytique ne peut demeurer que formelle et indéterminée devant une telle question. Elle indique seulement comment le *Dasein* peut se résoudre pour l'étant qu'il est, c'est-à-dire en assumant ce qu'il est *déjà* sur un mode inauthentique, comme si la conscience amenait le *Dasein* à dire intégralement "oui" à son existence. Il s'agit de ce que Heidegger avait nommé, dans le §54, le « *choix du choix* » par lequel il se *rend possible* pour la première fois son pouvoir-être le plus propre. Nancy soulignera que dans la décision, « l'existant ne fait rien d'autre que de s'approprier son être le plus propre : l'existence elle-même en tant qu'ouverture »<sup>124</sup>. S'il y a modification, il ne s'agit pas du monde lui-même. Au contraire : « Le monde à-portée-de-la-main ne devient pas autre dans son "contenu", le cercle des autres n'est pas remplacé ». <sup>125</sup> Tout ce qui se trouve changé, c'est le *Dasein* lui-même dans

---

<sup>122</sup> « On n'a pas à sortir du *on* pour gagner un autre registre, plus "authentique", de l'existence. Au contraire. La mise en jeu de l'être de l'existence a lieu à même l'existence. ». Jean-Luc, Nancy, « La décision d'exister », dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, sous la direction de J-F Marquet et J-F Courtine, Paris, J. Vrin, 1996, p.246-247.

<sup>123</sup> *Être et Temps*, §60, p.299.

<sup>124</sup> Nancy, « La décision d'exister », dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, p.249.

<sup>125</sup> *Être et Temps*, §60, p.297.

le *comment* de son commerce avec le monde. La résolution transporte le *Dasein* dans la *situation* de fait dans laquelle il existe, situation qui demeure fermée au On.

### 3.2. La résolution devançante comme pouvoir-être-tout du *Dasein*

Il est essentiel de remarquer, comme le fait Greisch, que « la notion de résolution opère la jonction de deux plans que jusqu'alors Heidegger avait clairement distingués : celui des structures existentielles et celui des options existentielles »<sup>126</sup>. L'interprétation existentielle du phénomène de la résolution a en effet montré que et comment le *Dasein* peut lui-même attester existentiellement de son pouvoir-être authentique. Il reste cependant encore à montrer comment cet étant peut se décider pour ce pouvoir-être insigne qui avait existentiellement été dégagé comme devancement de soi-même dans l'anticipation de la mort. La « connexion » entre le devancement et la résolution veut donner à comprendre le *Dasein* dans son pouvoir-être-tout, qui avait été projeté dans notre précédent chapitre. En se demandant « ce que la mort [comprise existentiellement] peut avoir de commun avec la "situation concrète" de l'agir »<sup>127</sup>, Heidegger amorce cette difficile fusion entre ces deux thèmes essentiels à une compréhension du *Dasein* dans sa totalité. Il s'agit alors de « penser jusqu'au bout » (*Zu Ende denken*) le concept de résolution afin de vérifier si celui-ci n'est pas déjà devançant dans son essence même, c'est-à-dire s'il n'inclut pas déjà une anticipation du *Dasein* dans sa totalité.

Le moment le plus important de cette laborieuse monstration, que nous ne présenterons pas complètement, consiste à prendre acte de ce que l'être-en-dette,

<sup>126</sup> Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p.301.

<sup>127</sup> *Être et Temps*, §61, p.302.

vers lequel se projette authentiquement la résolution, est ontologiquement constitutif de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire qu'il ne l'est pas seulement « *de temps en temps*, pour *ne l'être à nouveau plus* »<sup>128</sup>. Il est au contraire en-dette *aussi longtemps qu'il existe*. En ce sens, « l'assomption existentielle de cette "dette" dans la résolution n'est authentiquement accomplie que lorsque la résolution, dans son ouvrir du *Dasein*, s'est rendue assez translucide pour comprendre l'être-en-dette comme *constant (Ständigkeit)* »<sup>129</sup>. Cette saisie de la constance de l'être-en-dette dans le regard translucide sur ma propre existence me fait comprendre que j'*ai toujours été* en-dette, que je le *suis* encore, et que je le *serai* aussi longtemps que j'existerai; autrement dit, cet être-en-dette me suivra durant *toute* mon existence et je ne puis que l'assumer comme ma situation de fait sans pouvoir jamais y échapper. Or, une telle ouverture à la totalité de mon existence ne peut m'être donnée que dans le devancement de ma propre mort. C'est donc cette constance même de l'être-en-dette qui vient rattacher la résolution au devancement en ce qu'elle exige de la part du *Dasein* qu'il s'ouvre « jusqu'à sa fin » (*bis zu seinem Ende*), c'est-à-dire qu'il s'ouvre à la totalité de son existence comme être-*pour-la-fin*. Voilà pourquoi Heidegger peut conclure de ces développements que

« La résolution devient authentiquement ce qu'elle peut être *en tant qu'être compréhensif pour la fin*, c'est-à-dire en tant que devancement dans la mort. La résolution n'"a" pas simplement un rapport avec le devancement comme avec un autre d'elle-même. *Elle abrite en elle l'être authentique pour la mort comme la modalité existentielle de sa propre authenticité* »<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> *Être et Temps*, §62, p.305.

<sup>129</sup> *Être et Temps*, §62, p.305.

<sup>130</sup> *Être et Temps*, §62, p.305.

La résolution comprise authentiquement est donc par essence devançante. Inversement, le devancement, grâce à sa connexion intrinsèque avec la résolution, ne peut plus apparaître comme cette possibilité ontologique imposée du dehors au *Dasein*. Celui-ci a à se décider pour le pouvoir-être total qu'il est toujours déjà et qu'il s'ouvre à travers la résolution devançante. « *La question du pouvoir-être-tout est une question factice-existentielle. Le Dasein y répond en tant que résolu* »<sup>131</sup>. La problématique concernant la saisie du *Dasein* dans sa totalité n'a donc pas un caractère théorique et méthodique, comme il avait pu le sembler au premier abord, comme si elle était « née d'un effort pour accéder à une "donation" exhaustive du *Dasein* en son tout »<sup>132</sup>. Au contraire, cette difficulté aux allures théoriques est plutôt apparue, au fil des analyses, comme la tâche même du *Dasein* à chaque fois singulier, qui doit lui-même se re-saisir dans la totalité de son existence comme pouvoir-être fini et englué de nullité. « La question de la totalité du *Dasein* telle que nous ne l'élucidions d'abord que de manière ontologico-méthodique, possédait certes une légitimité, mais uniquement parce que son fondement remontait à une possibilité *ontique* du *Dasein* »<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> *Être et Temps*, §62, p.309.

<sup>132</sup> *Être et Temps*, §62, p.309.

<sup>133</sup> *Être et Temps*, §62, p.309. Nous soulignons *ontique*.



## Conclusion

Au terme de cette recherche, il est possible de remarquer la complexité des directions que prend la solution apportée au problème d'une compréhension du *Dasein* dans son unité et dans sa totalité. Partis de la multiplicité inhérente à l'être du *Dasein*, nous avons remarqué que cette question concernait le *Dasein* à chaque fois singulier en tant que celui-ci a à se décider pour l'existant qu'il est, c'est-à-dire qu'il a à se choisir dans la totalité des structures qui le constituent. Lorsque nous affirmions dans notre premier chapitre que l'analytique existentielle devait parvenir à une interprétation synthétique après avoir dégagé les modalités d'être fondamentales du *Dasein*, celle-ci trouvait son accomplissement dans la structure du souci. Or, le chemin que nous avons parcouru depuis a consisté à montrer l'authenticité de cette structure en pensant jusqu'au bout l'en-avant-de-soi qui la caractérise principalement ainsi que l'être-déjà-dans qui indique la facticité propre au *Dasein*. Cette authenticité s'est dévoilée comme résolution devançante et c'est elle qui, en fournissant à l'analytique existentielle la modalité d'être selon laquelle le *Dasein* existe en tant qu'unité d'un projet jeté, pave la voie à l'interprétation temporelle de cet étant dans la mesure où elle constitue la manière dont il éprouve authentiquement le temps fini qu'il est. Cette structure temporelle, dans laquelle le souci trouve son expression la plus concrète, Heidegger la définit comme avenir-ayant-été-présentifiant. Si nous avons mis l'accent sur la cooriginarité des existentiels du *Dasein*, c'est parce que la temporalité originelle se déploie non pas dans une succession de maintenant comme avec le temps des horloges, mais bien dans un éclatement en trois directions qu'illustre l'expérience du temps fournie par le phénomène de la résolution

devançante. Cette modalité d'être authentique du *Dasein* est le temps lui-même, c'est-à-dire le *Dasein* en tant qu'il est saisi à la racine de son être. Comme le dira Ricœur, « l'originalité de Heidegger est de chercher *dans le souci lui-même le principe de la pluralisation du temps en futur, passé et présent* »<sup>134</sup>. C'est au §65 que Heidegger effectue la conversion de la structure du souci en temporalité alors que les existentiels fondamentaux de l'être du *Dasein* se dévoilent comme ekstases de la temporalité originaire : « Le en-avant-de-soi se fonde dans l'avenir. L'être-déjà-dans annonce en lui-même l'avoir-été. L'être-auprès... est rendu possible dans le présentifier »<sup>135</sup>. La cooriginarité des existentiels garantit l'unité d'une telle structure et interdit par le fait même de comprendre les ekstases de la temporalité comme une succession ininterrompue de "maintenants" ponctuels. Le primat accordé à l'avenir indique le sens de la temporalisation authentique de la temporalité quand le *Dasein* se comprend à partir de sa possibilité la plus propre, c'est-à-dire quand il est authentiquement *avenant*. Résolu, le *Dasein* n'existe pas seulement en tant qu'avenir, mais il fait constamment retour sur soi-même afin de s'assumer *tel qu'il était à chaque fois déjà*. Or, la situation dans laquelle le *Dasein* se trouve en *présentifiant* l'étant dont il peut se préoccuper s'ouvre seulement dans une telle anticipation de soi qui revient vers son avoir-été le plus propre. Voilà pourquoi Heidegger peut affirmer que « la temporalité rend possible l'unité de l'existence, de la facticité et de l'échéance, et qu'elle constitue ainsi originairement la totalité de la structure du souci »<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, p.126.

<sup>135</sup> *Être et Temps*, §65, p.327.

<sup>136</sup> *Être et Temps*, §65, p.328.

Avant de terminer, nous voudrions attirer le regard sur un aspect de la temporalité du *Dasein* qui ne reçoit généralement pas toute l'attention qu'elle mérite tant Heidegger lui-même souligne fortement la primauté de l'ekstase de l'avenir, mais qui, à la lumière de notre chapitre précédent, devrait recevoir un traitement plus substantiel. Il s'agit du rôle joué par l'ekstase du présent dans la charpente conceptuelle déployée à l'époque d'*Être et Temps*. Cette ekstase de la temporalité est décrite comme étant celle dont l'authenticité est la plus dissimulée en vertu de l'identification quotidienne du *Dasein* avec l'étant qu'il rencontre dans le monde ambiant, mais comme toutes les ekstases de la temporalité, elle peut se modaliser soit authentiquement, soit inauthentiquement. L'authenticité de cette ekstase du *présent* est particulièrement visible lorsqu'il est question de la temporalité de la résolution devançante : « Au devancement de la résolution appartient un présent conformément auquel une décision ouvre à la situation »<sup>137</sup>, et Heidegger le nomme instant. Si cet *instant de la décision* est rare, comme il le dira en 1929-1930<sup>138</sup>, il n'en demeure pas moins qu'il est ce point charnière de l'existant concret à l'origine même de l'*unification* existentielle du *Dasein*. L'instant de la décision acquiert une telle importance précisément en vertu de la sortie hors du On qu'il permet en isolant le *Dasein* vers son pouvoir-être le plus propre, individualisation rendue possible par la décision résolue. Haar soulignera ce rôle capital de l'instant dans lequel le *Dasein* s'ouvre à la situation en un « coup d'œil » (*Augenblick*) : « L'instant implique

---

<sup>137</sup> *Être et Temps*, §68. a), p.338.

<sup>138</sup> « L'entendement n'est pas capable de voir l'essence de l'instant, qui repose dans sa rareté au regard du temps entier d'un *Dasein*... Ce que nous appelons la rareté de l'agir résolu est une marque distinctive de l'instant grâce à laquelle celui-ci a précisément une relation tout à fait spécifique à son être-temporel ». Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, p.427.

l'unification plus profonde du *Dasein* lui-même qui se trouve d'abord toujours déjà dispersé... Dans l'instant, la temporalité totale se trouve recueillie et résumée... Il est le point-source ekstatique d'où jaillit la temporalité entière, complète, indivise, enveloppée en un atome »<sup>139</sup>. Si le temps est toujours le temps d'*un* *Dasein*, celui-ci ne peut jamais s'individuer que dans et par la décision résolue à partir de laquelle il cesse de se laisser déterminer par l'étant disponible et le On. Heidegger ira même jusqu'à parler de *solipsisme existentiel* pour décrire cet état d'isolement, qui n'est cependant jamais un repli sur soi comme la philosophie moderne du sujet a pu le penser, mais au contraire une ouverture authentique à soi-même et au monde :

« À titre de monde, le *Dasein* n'a pas besoin de fenêtre pour voir ce qui est au-dehors, non pas, comme le croit Leibniz, parce que tout ce qui est, est déjà accessible à l'intérieur de la boîte et peut donc fort bien y être enfermé et comme enkysté, mais parce que la monade, le *Dasein*, est déjà dehors, conformément à son être-propre (la transcendance); dehors, c'est-à-dire auprès d'un autre étant, ce qui veut dire également toujours auprès de soi-même »<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p.67-68.

<sup>140</sup> Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p.427.

## Bibliographie

### Œuvres de Martin Heidegger :

*Être et Temps*, trad. fr. Émmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985.

*Sein und Zeit*, Achtzehnte Auflage, Tübingen, Niemeyer, 2001.

*History of the concept of time: prolegomena*, trad. ang. Theodore Kisiel, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1985.

*Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude.*, trad. fr. Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992.

*Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, trad. fr. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2003.

*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1984.

« Introduction to the phenomenology of religion », *The phenomenology of religious life*, trad. ang. Matthias Fritsch, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2004.

*Kant et le problème de la métaphysique*, trad. fr. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1965.

« Le concept de temps », trad., fr. Michel Haar et M.B. De Launay, dans *Martin Heidegger*, cahier dirigé par Michel Haar, Paris, L'Herne, 1983.

« Qu'est-ce que la métaphysique ? », trad. fr. Roger Munier, Paris, dans *Martin Heidegger*, cahier dirigé par Michel Haar, Paris, L'Herne, 1983.

« Qu'est-ce que la métaphysique ? », trad. fr. Henry Corbin, dans *Question I et II*, Paris, Gallimard, 1968.

*Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Éd. bilingue trad. fr. Jean-François Courtine, Mauvezin, TER, 1992.

*Heidegger. Les conférences de Cassel (1925)*, trad. fr. Jean-Claude Gens, Paris, J. Vrin, 2003.

« Phénoménologie et théologie », trad. fr. Pierre Aubenque, dans *Débat sur le kantisme et la philosophie et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, 1972.

Schelling. *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. fr. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1977.

*Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. fr. Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1999.

### **Littérature secondaire :**

Brague, R., « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec », in *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, Coll. « Épiméthée », 1984.

Courtine, J-F, « Voix de la conscience et vocation de l'être », *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1990.

Dastur, F., *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.

Dastur, F., *La mort. Essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994.

Derrida, J., *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*, Paris, Galilée, 1996.

Derrida, J., « Donner la mort », dans *L'éthique du don*, Paris, Métailié, 1992.

Dubois, C., *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

« Être et Temps » de Martin Heidegger : *Questions de méthode et voies de recherche*, Dir. Jean-Pierre Commetti et Dominique Janicaud, Marseille : Sud, 1989.

Gadamer, H-G, *Les chemins de Heidegger*, trad. Grondin, J., Paris, J. Vrin, 2002.

Greisch, J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994.

Grondin, J., *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger*, Paris, PUF (Coll. «Épiméthée»), 1987.

*Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, sous la direction de J-F Marquet et J-F Courtine, Paris, J. Vrin, 1996.

Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Million, 1990.

Kisiel, T., *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993.

Lévinas, E., *Dieu, le temps et la mort*, Paris, Grasset, 1943.

Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976.

Ricœur, P., *Temps et récit, 1. L'intrigue et le récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

Ricœur, P., *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

Romano, C., « L'événement et le possible (I) », *Philosophie*, #41, mars 1994.

Sartre, J-P, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.