

Master de philosophie, Phénoménologie - Philosophie et psychologie, 2021



P H I L O S O P H I E

Cours 6 - 26 février 2021

La phénoménologie entre anthropologie, psychologie et philosophie

PASCAL NOUVEL

Préambule

1) Quelques remarques sur Descartes

Trois questions

1) Heidegger a-t-il soutenu la thèse « pour Descartes, l'âme est une substance » ?

2) Descartes a-t-il lui-même effectivement soutenu cette thèse (ou bien s'agit-il d'une thèse que Heidegger lui attribue à tort) ?

3) Enfin : quel est l'enjeu du débat ?

Critique que Heidegger adresse à Descartes

§ 21, al. 6 : « Descartes interprète le mode d'être d'une réception de quelque chose suivant le seul mode d'être qu'il connaisse ; la réception de quelque chose devient un certain être substantiel en contiguïté de deux *res* substantielles, le rapport de mouvement entre les deux relevant lui-même du mode de l'*extensio*, laquelle caractérise principalement l'être-substantiel de la chose corporelle. »

Réponse à la première question : la thèse que soutient Heidegger au sujet de Descartes est bien le fait que chez Descartes est prêté à l'âme le caractère d'une substance.

Deuxième question : est-ce que Descartes a vraiment dit cela ?

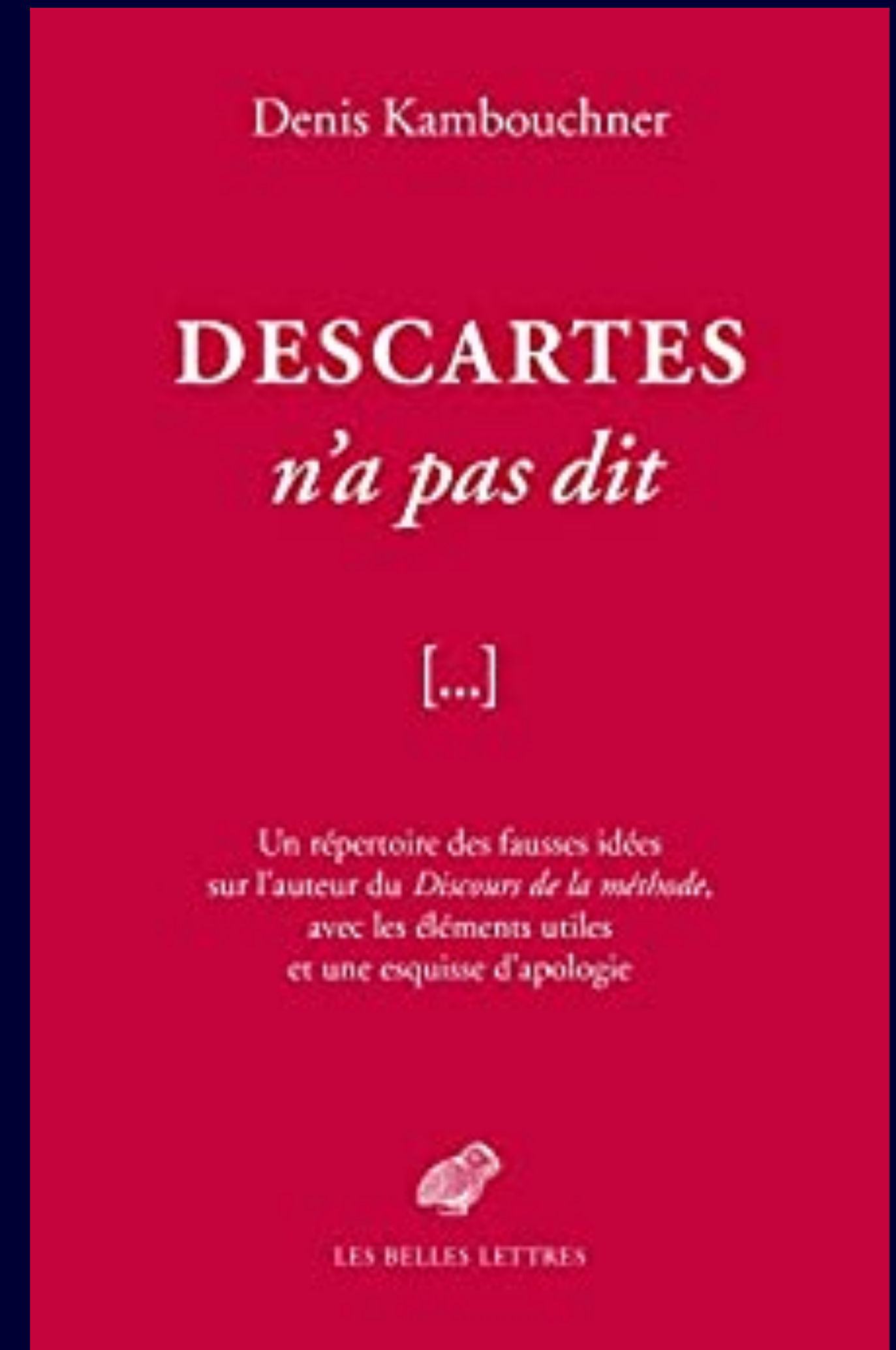
Discours de la méthode (1637) : « je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps. »

Méditations métaphysiques (1641) : « Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. »

Principes de la philosophie (1644) : « Qu'on connaît aussi ensuite la distinction qui est entre l'âme et le corps. Il me semble aussi que ce biais est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'âme et qu'elle est une substance entièrement distincte du corps. »

Denis Kambouchner, 2015

« Le fait textuel est le suivant : si, pour Descartes, l'âme est assurément substance, cette substance n'est jamais dite simple au sens où elle ne supporterait aucune espèce de différenciation. »



Réponses aux questions posées

Descartes a effectivement soutenu la thèse selon laquelle l'âme est une substance. Et ceci non pas occasionnellement mais de façon argumentée et durable. Et Heidegger est donc parfaitement fondé à rappeler ces prises de positions.

Enjeu de la question pour Heidegger

Qu'est-ce qui assure encore que c'est bien là le point central de la discussion pour Heidegger ?

Réponse : le fait que cette critique ne soit pas seulement trouvée chez Descartes mais que Descartes constitue plutôt l'indicateur de ce qui est trouvé dans le « sens commun ».

C'est la raison pour laquelle il ne faut pas rester dans l'horizon de Descartes mais qu'il faut saisir ce qu'est l'enjeu de ce détour à Descartes.

Retour au cours

1) Rappel de la démarche d'ensemble

2) Plan de ce cours

Démarche d'ensemble

J'ai commencé par tracer les contours de deux grands paradigmes - paradigme sémiotique, enraciné dans les réflexions du chasseur-cueilleur et dans les premiers raisonnements des mésopotamiens.

J'ai ensuite tracé les contours d'un deuxième grand paradigme : le paradigme phénoménologique en m'attachant tout particulièrement à une œuvre marquante, représentative de ce courant : *Être et temps* de Heidegger (1927) sur laquelle je reviendrai aujourd'hui.

Le but de cette démarche est d'identifier un point de rencontre entre ces deux paradigmes : *La construction sociale de la réalité*, Berger et Luckmann, 1966.

Enjeux et actualités de la question de la construction sociale

Je m'arrête sur ce livre parce qu'il est le point de départ de tout un ensemble de travaux qui ont été élaborés sous l'égide de « la construction sociale de quelque chose... »

La construction sociale du genre, la construction sociale de la race, la construction sociale de l'appartenance à une classe sociale, la construction sociale des habitudes de vie, etc.

Actualité de ces questions. Le mieux que nous ayons à faire est d'identifier précisément (donc en s'appuyant sur des textes précis) les conditions dans lesquelles la notion s'est formée. C'est seulement cela qui permet ensuite d'apprécier ses forces et ses fragilités.

Le concept de construction sociale est la rencontre des paradigmes sémiotique et phénoménologique

Sémiotique

Emile Durkheim (1858-1917)

Max Weber (1864-1920)

George Herbert Mead
(1863-1931)

Phénoménologique

Edmund Husserl (1859-1938)

Martin Heidegger (1889-1976)

Alfred Schütz (1899-1959)

Place d'*Être et temps* dans cet ensemble

Être et temps contient la première tentative théorique cohérente permettant de définir ce que pourraient être les bases ontologiques de l'**être humain conçu comme être historique**.

Alors même que la notion de l'homme comme « être historique » est devenue un lieu commun de la philosophie du vingtième siècle et qu'on va la retrouver chez des penseurs aussi importants que Gadamer, Kosseleck, Foucault, Sloterdijk, etc., et, bien sûr, dans le livre de Berger et Luckmann, la question des fondements de cette notion ne vient à être véritablement discutée pour la première fois qu'avec Heidegger.

C'est cet aspect de *Être et temps* que je voudrais discuter

C'est l'aspect qui est le plus directement redevable à Wilhelm Dilthey (1833-1911) dont nous avons parlé avec Cyril McDonnell.

Et c'est encore une des grandes différences entre l'approche de Husserl et celle de Heidegger.

Résumons le problème : comment rendre compte, sur des bases universalistes, de l'être d'un étant (l'homme, le Dasein) qui, dans la réalité, n'existe que pris dans des structures sociales et culturelle qui le déterminent toujours de façon relative (relativité sociale et culturelle) ?

Reformulons cette problématique

L'humain n'existe que dans des structures sociales qui font de lui, à chaque fois, un être différent (d'où le caractère problématique de la notion de « nature humaine »).

Prenez un Aztèque de l'époque pré-colombienne, prenez un Européen contemporain, prenez un chinois contemporain. On peut dire, à chaque fois, et avec autant d'exactitude, qu'il est toujours le même (fondamentalement il partage les mêmes caractéristiques) et jamais le même (il est entièrement différent par ses réactions, ses manières de penser, ses désirs, ses ambitions, ses regrets, etc.).

La biologie permet de penser le même (l'Aztèque précolombien, l'Européen et le Chinois d'aujourd'hui appartiennent tous à la même espèce). Mais elle ne permet pas de penser le différent ou seulement d'une manière qui ne rend pas compte du problème (en invoquant des différences génétiques).

Questionnement

Comment penser une différence d'être qui est 1) différence entre cultures, 2) différence entre individus, 3) différence, au sein d'un même individu, entre des modes d'être ? Et ceci sur une base non-relativiste (universaliste) ?

Autrement dit : comment faire droit au relativisme de fait sur une base d'élaboration conceptuelle non relativiste ?

C'est à cette question que répond, pour la première fois, Heidegger.

Remarque sur les disciplines élaborées au sein du paradigme sémiotique : elles ne rendent pas compte du relativisme mais se contentent de le décrire.

Plan

1) Reprise accélérée du déploiement de l'œuvre nommée *Être et temps* et la notion de question

2) Où est passée l'intentionnalité dans *Être et temps* ?

3) Définition de deux modes d'être

4) La temporalité chez Heidegger

5) Histoire éditoriale de *Être et temps* et enjeux de la question de la temporalité

6) Intérêt d'un double éclairage

7) Comment penser la temporalité en suivant Heidegger ?

8) Temporalité et historicité

9) Conclusion

1 - Déploiement de l'œuvre nommée *Etre et temps*

1) La question de l'être est posée d'entrée de jeu :

« En dépit du fait que notre époque se targue, en qualifiant cela de progrès, de réaffirmer la « métaphysique », la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli. On se tient pour dispensé des efforts qu'implique la bataille de géants autour de l'être, qu'il faudrait allumer à nouveau. La question à laquelle nous touchons là n'est pourtant pas quelconque. Elle a tenu en haleine l'exploration qu'ont menée Platon et Aristote, mais, en tant que question constituant le thème d'une investigation effective, elle a été, à vrai dire, passée sous silence à partir de là. Au prix de divers déplacements et retouches, ce que tous deux avaient conquis a tenu bon, et cela jusque dans la « logique » de Hegel. Ce qui fut jadis, au prix d'un suprême effort de la pensée, arraché de haute lutte aux phénomènes, quand bien même ce ne le fut que de façon fragmentaire, est depuis longtemps trivialisé. » (§1, al.1)

Or la question n'est même plus considérée comme une question digne d'être posée...

« Mais il y a plus. Sur le sol depuis lequel les Grecs ont pris leur élan aux fins d'interpréter l'être, un dogme a pris corps qui non seulement déclare superflue la question du sens de l'être, mais de surcroît cautionne qu'on la néglige. On dit : « être » est le concept le plus universel et aussi le plus vide. En tant que tel, il résiste à toute tentative de définition. Ce concept, le plus universel qui soit, et de ce fait indéfinissable, ne réclame d'ailleurs aucune définition. Chacun l'emploie en permanence et comprend ce qu'à chaque fois il entend par cet emploi. Ainsi, ce qui, en tant qu'il est caché, provoqua le trouble des philosophes antiques et les maintint dans cet état, est devenu un lieu commun à tel point que quiconque s'enquiert encore à ce sujet se voit accusé de commettre une faute méthodologique. » (§1, al. 2)

Que signifie poser une question ? (la question de l'être étant une question parmi d'autres)

Ici, la langue allemande possède un petit avantage puisqu'elle distingue trois dimensions d'une question - Frage : Gefragte, Erfragte, Befragte.

Le Gefragte, c'est le demandé, ce que vise la question

Le Erfragte, c'est ce dont on s'enquiert au sujet de ce qui est ainsi demandé ou visé

Le Befragte, c'est auprès de qui ou de quoi la demande est faite, le répondant ou, du moins, celui dont on attend une réponse

Supposons que je sois dans un village, que j'en cherche l'église et que je me renseigne auprès d'un paysan

Ce que vise la question : c'est l'église (Gefragte, ce que vise la question)

Ce dont on s'enquiert : c'est de sa localisation, de son lieu, de son « où » (Erfragte, ce dont on s'enquiert)

Celui auprès de qui on s'enquiert : c'est le paysan (Befragte, le répondant)

Si vous posez la question : qu'est-ce que l'étant ?

Ce que vise la question : c'est l'étant, tout étant

Ce dont on s'enquiert : c'est de son être > c'est sur ce point qu'on attend une réponse (qu'est-ce que l'étant ?)

Ce auprès de qui on s'en enquiert... là, tout dépend... de « à qui on pose la question »... envisageons deux interlocuteurs : la science et la phénoménologie.

La réponse va dépendre d'auprès de qui on pose la question

Science

Va répondre à la question par un autre étant : en disant cet étant (disons ce cheval, il vient de tel autre étant qui lui-même vient de tel autre, etc., cette table, elle est faite d'atomes, qui eux-mêmes sont faits de particules élémentaires, etc.). Cette réponse-là, ce genre de réponse-là, c'est celle que Platon range dans la catégorie du « raconter des histoires » : répondre à la question « qu'est-ce que l'étant » en invoquant un autre étant.

> **L'être, c'est l'étant.**

Phénoménologie

Va répondre en disant que pour répondre à la question de savoir ce qu'est l'étant, il faut d'abord dire comment on détermine l'être de l'étant.

> L'être diffère de l'étant : **c'est la différence ontologique.**

Rapport à l'étant qui « fait rencontre »

A partir de là, il est possible de déterminer l'étant qui « fait rencontre », c'est-à-dire qui nous entoure, comme ayant un certain « mode d'être ».

Ce mode d'être premier c'est le fait qu'il est là, devant nous et que nous constatons à chaque instant (et où que nous soyons) l'évidence de sa présence. Et nous le découpons en « objets » que nous nommons.

Heidegger dit : le premier rapport à l'étant n'est pas le rapport théorique que suggère la métaphysique lorsqu'elle dit « ce sont des objets substantiels », mais c'est un rapport pratique, instrumental, utilitaire.

2 - Où est passée l'intentionnalité ?

Vous vous souvenez que l'intentionnalité a été présentée par Husserl comme le fondement de la phénoménologie.

La phénoménologie, dit Husserl, commence à partir du moment où on prend conscience des implications de cette proposition apparemment triviale : « toute conscience est conscience de quelque chose » (autrement dit, il n'y a pas la conscience comme entité séparée qui attendrait de se voir reliée à un objet).

Or, le mot « intentionnalité » figure, dans *Être et temps*, juste assez pour montrer que Heidegger le connaît : une seule fois, dans une note du § 69. « Que l'intentionnalité de la « conscience » soit fondée dans les ekstases de la temporalité du Dasein, et comment elle l'est, c'est ce que montrera la section qui suit [plutôt : aurait dû suivre] ».

Dans un cours, quelques années avant la publication d'Être et temps

« Avec cette découverte de l'intentionnalité, la voie est expressément ouverte, pour la première fois dans toute l'histoire de la philosophie, à une recherche ontologique radicale [GA 17, 260]. »

En apparence, donc, l'intentionnalité a disparu...

... et on pourrait donc se demander si *Être et temps* peut, à bon droit, revendiquer le titre de « phénoménologie »... ce que certains ne manqueront pas de faire (en dépit des déclarations de son auteur qui, on l'a vu, notamment au § 7, présente son travail sous l'égide de la phénoménologie et va jusqu'à écrire : « toute ontologie n'est possible que comme phénoménologie »... et il propose une « ontologie fondamentale »).

Mais il en va ici comme de la lettre volée d'Edgar Poe : l'intentionnalité a disparu mais elle est toutefois bien présente et même au cœur du dispositif théorique que propose *Être et temps*. Sous quelle forme ? Sous la forme du Dasein.

Que dit le concept de Dasein ?

Il rapproche le « da » (là) et le « sein » (être) : pas d'être sans là, pas de là sans être. Voilà ce qu'il nous dit : **tout être est être de quelque là**. C'est bien la reprise de la formule fondatrice de l'intentionnalité « **toute conscience est conscience de quelque chose** », à ceci près que le mot « **conscience** » est devenu « **être** » et le mot « **quelque chose** » est devenu « **là** » (le là, c'est toujours un ensemble de choses localisées, situées, donc, en un sens, plus déterminées que le simple « quelque chose »).

Le mot « **conscience** », quant à lui, a entièrement disparu d'*Être et temps*... plus exactement le mot *Bewusstsein* (qui est la conscience au sens cognitif du terme comme dans « avoir conscience de quelque chose ») ; la conscience au sens moral (*Gewissen*) est, elle, toujours présente, notamment dans l'important chapitre 3 de la section 2, sous l'appellation de *Gewissenruf* : « parole de la conscience » ou « voix de la conscience ».

3 - Identification de divers modes d'être

Donc Heidegger, en partant du Dasein, fait d'abord ressortir le fait qu'il (le Dasein) instaure d'emblée deux rapports bien distincts avec les choses, avec le là, avec l'étant :

L'étant **utilisable** (disponible) est ainsi distingué de l'étant **substantiel** (subsistant).

C'est une distinction essentielle, et nous l'avons suivie en détail avec l'exposé consacré au concept de monde chez Heidegger par Biemel.

Le Dasein résolu

A partir de là, le mode d'être du Dasein lui-même va pouvoir être différencié du mode d'être du substantiel et de l'utilisable : une différence que manque entièrement non seulement Descartes et Kant mais toute la tradition philosophique d'Aristote à Husserl inclus... ainsi que « le bon sens » qui a généralement tendance à se renseigner sur lui-même auprès de la psychologie...

Le mode d'être du Dasein, une fois différencié du mode d'être de l'utilisable et du substantiel, se différencie lui-même en mode d'être inauthentique et authentique.

L'accès au mode d'être authentique, on l'a vu la dernière fois à partir de l'interprétation phénoménologique du stoïcisme, implique une conversion à soi-même qui est nommée « **résolution** ». Le Dasein authentique est ainsi identifié au Dasein résolu.

4 - La temporalité chez Heidegger

La réflexion de Heidegger sur la temporalité montrera comment **l'analyse du souci conduit à définir le Dasein comme temporalité.**

Le Dasein est souci, c'est le point auquel nous étions arrivés.

Mais qu'est-ce que le souci ? Réponse : c'est un mode de temporalisation de trois ekstases temporelles : le voir-venir, l'ayant-été et la présentification-du-là.

Ekstase temporelle = ouverture temporelle.

On reconnaît, bien sûr, les trois dimensions du temps : futur, passé, présent mais pensées phénoménologiquement.

Ekstases temporelles au lieu de dimensions du temps

Mais pourquoi, alors, leur donner un autre nom ?

La réponse tient, comme souvent chez Heidegger, dans le rapport qu'il entretient avec la tradition philosophique. Ici, plus directement, avec Husserl, bien sûr. Mais aussi avec Hegel qui a introduit, en philosophie, la notion d'historicité, laquelle implique une réflexion sur le temps dont Heidegger entend se démarquer.

En fait, on va le voir, c'est à toute la tradition philosophique (de Platon et Aristote à Husserl inclus) que Heidegger impute une compréhension faussée de la temporalité qui a mené celle-ci à **privilégier le présent**.

Les ekstases temporelles et la temporalité

La fonction des ekstases temporelles est de nous rappeler que le privilège du présent fausse constamment la compréhension que nous pouvons avoir du temps.

Mais, pour bien le montrer, il nous faut faire un petit détour et reprendre l'analyse fondatrice de *Etre et temps* à travers les traductions par lesquelles elle nous est parvenue.

C'est un point central que j'ai déjà évoqué mais qu'il faut reprendre en détail.

... après une pause...

5 - Histoire éditoriale d'*Être et temps* (1927) en France

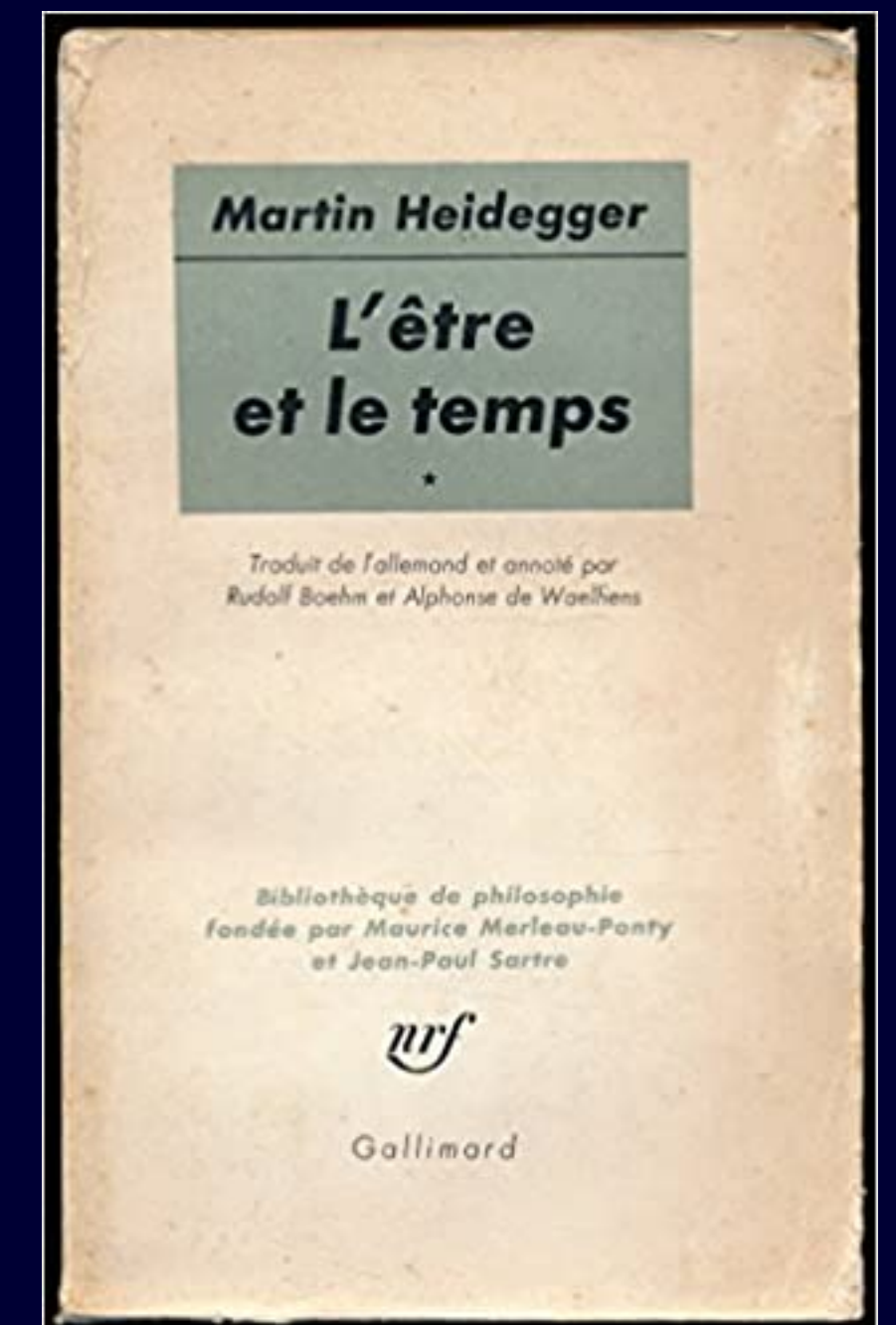
ET : deux sections > I §1-§44 : *Analyse fondamentale du Dasein* ; II : § 45-83 : *Dasein et temporalité*

1964 : traduction de Rudolph Boehm et Alfred de Wahrens de la section I uniquement.

En 1965, Jacques Derrida fait un cours à l'ENS qu'il intitule *Heidegger, la question de l'être et de l'histoire*.

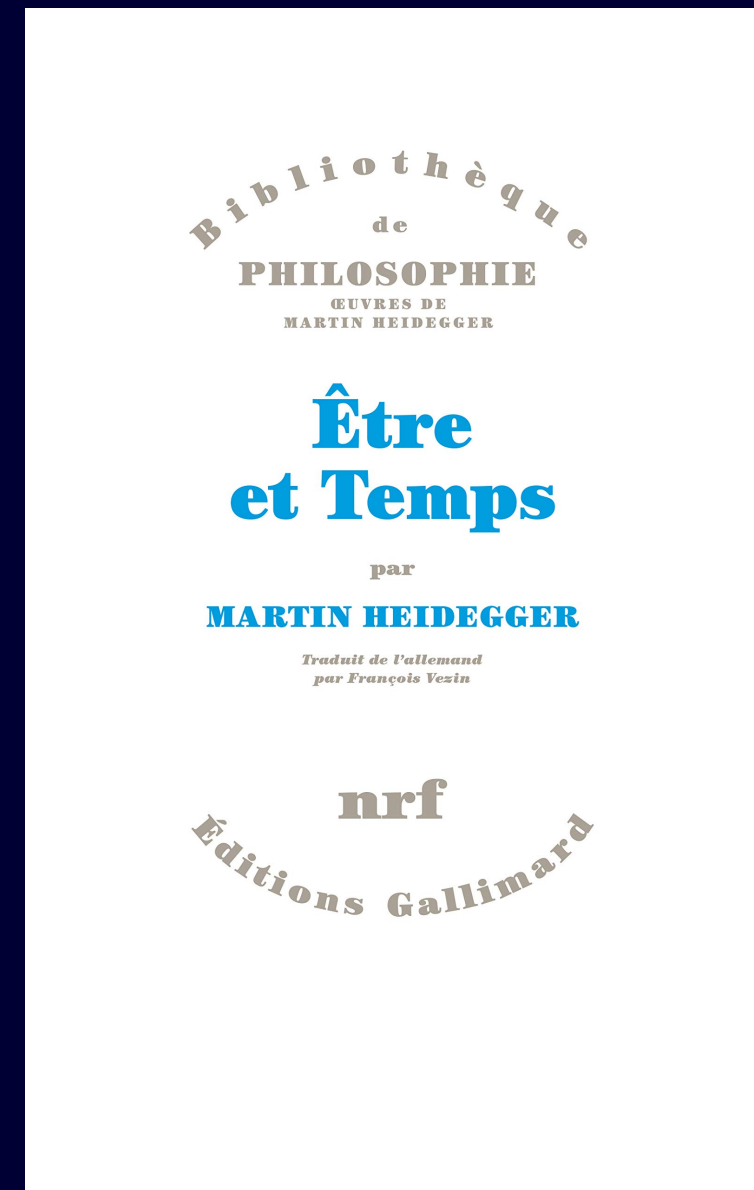
Il s'appuie sur cette traduction et sur des traductions partielles. Il en critique certains aspects - par exemple, B&dW, ont traduit Dasein par Être-là. Il critique aussi la traduction de Sartre par « réalité humaine »...

C'est la seule traduction qui sera disponible en France jusqu'en 1985. Exemple : lorsque Ricœur publie *Temps et récit*, en 1983, il parle de *L'être et le temps*.



En 1985 paraissent coup sur coup deux traductions complètes

Veizin et Martineau



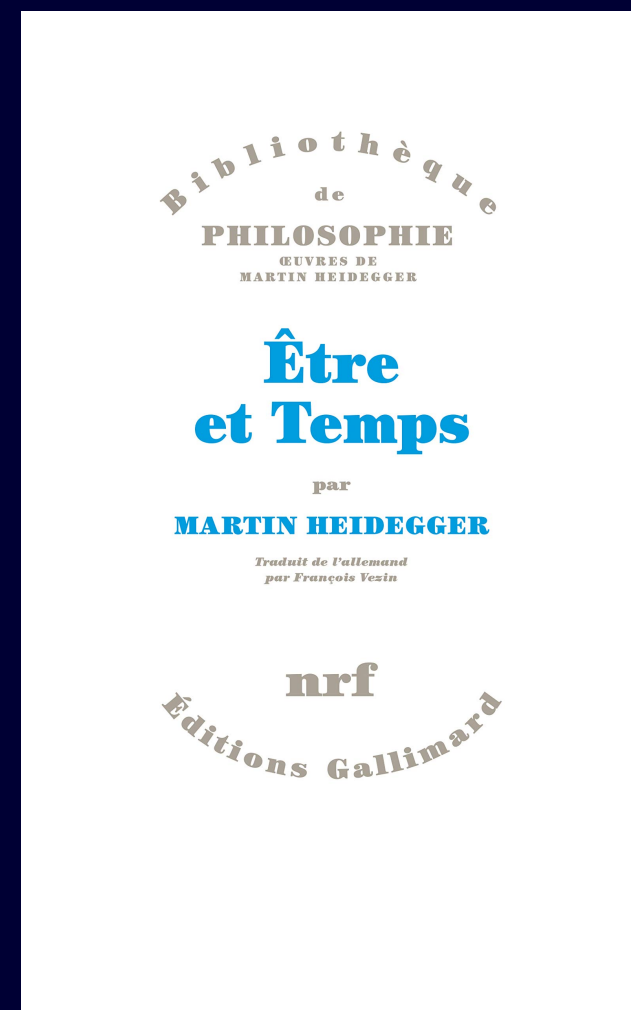
François Veizin



Emmanuel Martineau

Depuis 2019

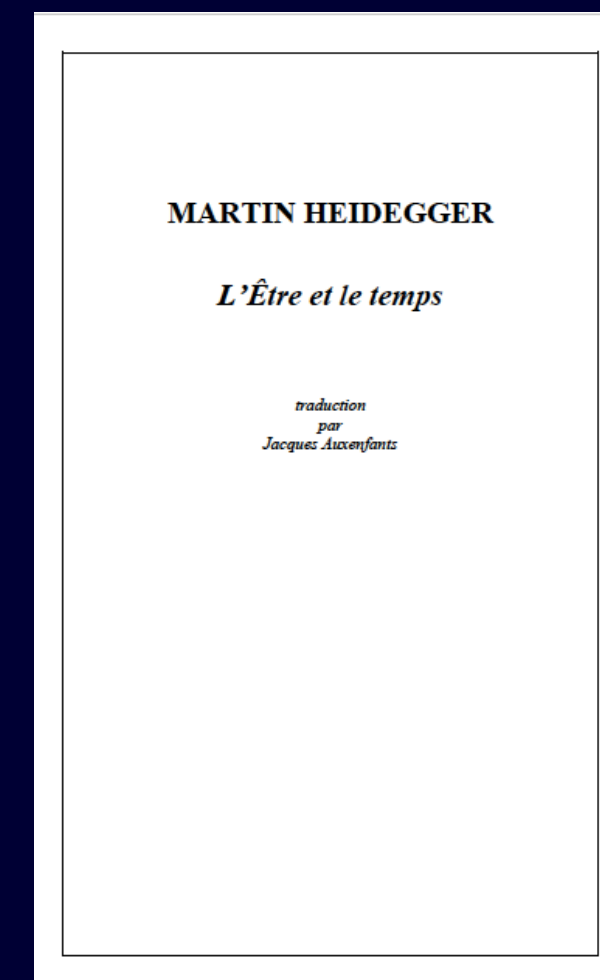
Quatre traductions



Veizin



Martineau



Auxenfans



Auxenfans/
Nouvel

Zuhandenheit et Vorhandenheit

Zuhandenheit : « à portée de la main la main » : à-portée-de-la-main

Vorhandenheit : « face à la main » : sous-la-main

Revenons au sens. Que veut dire Heidegger ? Que dans notre rapport à ce qui nous entoure, à quoi nous sommes d'emblée ouvert, il y a des étants. Nous avons, en premier lieu, un rapport d'utilité à ces étants : tel est notre premier mouvement phénoménologiquement identifié. Ces étants sont « disponibles » ou encore « utilisables ».

Dans un second mouvement, nous pouvons nous dire : ces étants, ce sont des choses qui restent semblables à elles-mêmes au cours du temps, ce sont des « étants subsistants », ou encore des « étants substantiels ».

Traduction de Vorhandenheit et Zuhandenheit

Les traductions

	Martineau	Auxenfants	Auxenfants/Nouvel
Vorhandenheit	Sous-la-main	Subsistant	Substantiel
Zuhandenheit	A-porté-de-la-main	Disponible	Utilisable

Utilité de ce détour par la question de la traduction

En quoi ce détour par des considérations sur la question de la traduction permet-elle de mieux saisir les enjeux de la question de la temporalité ?

En ceci qu'elle nous conduit à souligner l'importance d'une tradition qui remonte à Aristote et qui a « déterminé » l'être comme substance, comme substantiel. Ce qui « est », selon cette tradition, c'est ce qui a une substance.

Et, à quel moment du temps cette substantialité est-elle constatée ?

Réponse : dans le présent. Il existe ainsi un lien, non explicite mais d'autant plus puissant entre substance et présent.

Solidarité des déterminations de l'être et du temps

Et Heidegger dira : la métaphysique toute entière, de Platon et Aristote à Husserl [il y inclut Husserl], c'est l'histoire de cette dissimulation du temps par la substance.

« L'être est substance » et le « temps est une suite de présents indéfiniment continuée » (le passé est ce qui fut présent, le futur est ce qui sera présent).

Les deux propositions (1) « L'être est **déterminé comme** substance » et (2) « le temps est **déterminé comme** suite de présents indéfiniment continuée » sont étroitement solidaires.

Le temps

Depuis le début de la philosophie (très explicite chez Aristote), l'être a été déterminé comme « substance » [l'être n'étant jamais accessible empiriquement, il ne peut être que « pensé » ou « déterminé comme »] et le temps comme « suite de présents » (il n'a d'existence que dans et par le mouvement pour Aristote : « c'est cela le temps : le nombre d'un mouvement selon l'antérieur et le postérieur » (*Phys*, IV, 11) .

Mais la deuxième proposition qui porte sur le temps, comment est-elle liée à la première ?

Réponse : le temps est déterminé par le mouvement, « le « maintenant » suit le transporté comme le temps suit le mouvement. (*Ibid.*) » Le temps est une suite de « maintenant » et se définit donc, lui aussi, à partir du présent. Il est l'écoulement des « instants présents » qui s'ajoutent à la suite des instants présents déjà écoulés.

Donc, si on résume : être = substance ; le temps est nombre d'un mouvement ; donc temps = suite d'instant présents se succédant indéfiniment (et depuis toujours).

6 - Intérêt du double éclairage

Mais, si ceci est vrai d'Aristote, peut-être aussi de Descartes, éventuellement de Kant, est-ce vrai de Hegel (qui a introduit l'historicité en philosophie et donc, pensé le temps) ? Est-ce vrai de Husserl (qui, avec l'approche phénoménologique qu'il prônait, n'a pas pu ne pas voir que le rapport au temps n'est seulement pas un rapport au présent) ?

Avant d'en venir à ces questions, je voudrais préciser les contours de la question que pose Heidegger sur le temps par le moyen d'un « double éclairage » (la méthode évoquée au dernier cours qui permet de faire dialoguer des textes philosophiques avec des textes littéraires notamment). Je vous avais dit qu'on pouvait trouver des exemples de double éclairage à partir de Proust.

La thématique du temps dans *A la recherche du temps perdu*

La « thématique » de *A la recherche du temps perdu*, c'est évidemment, le temps (même si, s'agissant d'un roman, il est toujours assez mal venu de parler de « thématique » puisque précisément, ce qui définit le roman, c'est d'être ouvert à toutes les thématiques et donc de n'en avoir aucune qui soit précisément la sienne ; néanmoins, le fait est que *La recherche* revient souvent autour de réflexions, d'observations, de remarques, de déductions parfois, qui concernent le temps et que, en ce sens, on peut dire, sinon que le temps est la thématique du roman, du moins qu'il s'agit d'un de ses thèmes privilégiés).

Rapide présentation de *La recherche*

Le roman est constitué de sept volumes, les derniers étant :

La prisonnière, Albertine disparue (parfois *La fugitive*), *Le temps retrouvé*.

Albertine disparue constitue une parfaite illustration de questionnements qui peuvent naître au sujet du temps.

Le volume commence par « Mademoiselle Albertine est partie », déclaration de Françoise. Le roman est ainsi une méditation sur l'être de « *l'autre sans l'autre* » et il raconte l'évolution de ce rapport à l'autrui disparu.

Lien entre être (ici d'une personne) et temps (perdu du roman)

Le temps, du fait de l'absence d'Albertine, de sa non-présence, prend un nouvel aspect.

Ce changement d'aspect, dans la perspective philosophique traditionnelle (donc celle d'Aristote se maintenant inchangée dans toute la tradition philosophique), est regardé comme « souvenir insistant », voire pathologique.

Selon la perspective qu'apporte la conception de Heidegger, une situation comme celle que décrit le narrateur n'est que la traduction de notre rapport habituel au temps. Autrement dit, le souvenir n'est « insistant » ou pathologique que parce que nous ne savons pas penser le temps ou, plus exactement, nous ne savons pas penser la temporalité.

Albertine disparue

« Pour que la mort d'Albertine eût pu supprimer mes souffrances, il eût fallu que le choc l'eût tuée non seulement en Touraine, mais en moi. Jamais elle n'y avait été plus vivante. Pour entrer en nous, un être a été obligé de prendre la forme, de se plier au cadre du temps ; ne nous apparaissant que par minutes successives, il n'a jamais pu nous livrer de lui qu'un seul aspect à la fois, nous débiter de lui qu'une seule photographie. Grande faiblesse sans doute pour un être de consister en une simple collection de moments ; grande force aussi ; il relève de la mémoire, et la mémoire d'un moment n'est pas instruite de tout ce qui s'est passé depuis ; ce moment qu'elle a enregistré dure encore, vit encore, et avec lui l'être qui s'y profilait. Et puis cet émiettement ne fait pas seulement vivre la morte, il la multiplie. Pour me consoler ce n'est pas une, ce sont d'innombrables Albertine que j'aurais dû oublier. Quand j'étais arrivé à supporter le chagrin d'avoir perdu celle-ci, c'était à recommencer avec une autre, avec cent autres. »

7 - Comment Heidegger propose-t-il de penser la temporalité ?

Zone difficile : ne jamais perdre de vue le fait qu'il s'agit de phénoménologie. C'est pourquoi il est toujours utile de faire appel au double éclairage quand on les aborde.

Phénoménologie, cela implique plusieurs choses : (1) d'abord, les arguments qui sont développés sont tous des arguments qui trouvent leur évidence dans l'expérience de chacun et nulle part ailleurs.

Ensuite : (2) il faut toujours éviter la tendance à la spéculation conceptuelle ; autrement dit, il faut toujours revenir au sens premier des expériences qui sont décrites (ce qui renvoie au point 1).

Les existentiels

Le Dasein, c'est un concept qui tente de capturer le fait le plus neutre qui soit : une personne, un individu, un sujet, un être humain (on peut l'appeler comme on veut) où qu'il soit, quel que soit son âge, sa condition, son caractère, ses habitudes, etc. a devant lui un là. Il est ouvert sur un là. Il éprouve quelque chose face à ce là (même si c'est un sentiment de vide, d'absence, d'ennui). Il comprend quelque chose de ce là (même si ce comprendre se manifeste surtout par une absence de compréhension). Et, dans une certaine mesure, ce qu'il ressent et ce qu'il comprend, il peut l'exprimer.

Le Dasein est ainsi structuré par des « existentiels » qui déterminent son « existence » : sentir (*Befindlichkeit*), comprendre (*Verstehen*), parler (*Rede*).

Si on s'interroge sur ce qui résulte de cette structure

Du fait de ces existentiels, le Dasein, pris dans la situation où il est, pris dans le là qui est le sien, **est souci**.

Mais qu'est-ce que cela signifie d'être souci ?

Réponse : cela signifie avoir un certain rapport au temps, et principalement à ce qui va arriver, cela signifie être constamment « inquiet », in-quiet, hors de la quiétude, un « hors de la quiétude » qui ne peut se comprendre que parce que le Dasein *est déjà dans ce qui viendra et est encore dans ce qui a été*.

Autrement dit, à chaque instant le Dasein est son futur au sens où son futur est là, avec lui, comme l'est aussi son passé... ainsi que son présent (mais cela, personne ne le contestait, on l'a vu).

Problème terminologique

Seulement vous voyez que si je dis : « à chaque instant, je suis mon futur » ou « à chaque instant mon futur est là » (et, bien sûr, aussi : « à chaque instant mon passé est là »), ce n'est pas faux, d'après l'analyse que nous venons de mener, mais les termes sont un peu étranges et on sent qu'on « tire » un peu sur le sens des mots.

C'est pourquoi Heidegger propose une autre terminologie dans laquelle on ne parlera plus de « temps » mais de « temporalité », plus de « dimensions du temps » mais d'« ekstases temporelles » et où on ne dira plus « futur, passé, présent » mais « voir-venir, ayant-été, présentification-du-là ».

Le temps vécu

Vous voyez que si je dis non plus « à chaque instant mon futur est là » mais « à chaque instant je vois-venir » ; ni non plus « à chaque instant mon passé est là » mais « à chaque instant je suis l'ayant-été que j'ai été (on dirait plutôt, je suis ce que j'ai été mais il s'agissait de faire figurer l'expression « ayant-été » qui figure dans le texte de Heidegger... enfin, du moins dans la dernière traduction) ; ni enfin « à chaque instant, le là m'est présenté » mais « à chaque instant je reçois une présentification du là »...

j'ai affaire à ce qui était initialement appelé « le temps » mais que j'appelle désormais la temporalité parce qu'il s'agit du **temps vécu**, du temps tel qu'il est effectivement éprouvé (avec ses trois ekstases temporelles) et non du **temps conçu** (avec son futur, son passé, son présent).

Prépondérance du futur dans la temporalité

Le temps vécu, c'est la temporalité. La temporalité se caractérise par trois ouvertures (ou ekstases) temporelles : le voir-venir, l'ayant-été, la présentification-du-là.

Cette temporalité (temps vécu) est souci dans lequel le futur a la prépondérance et non plus le présent : « Ce qui caractérise le « temps » accessible à la compréhension courante consiste, entre autres choses, en ceci qu'en tant qu'il est conçu comme une suite de « maintenant », le caractère d'ekstase de la temporalité originelle s'y trouve masqué. (§ 65 al. 17)

« Lorsque nous avons énuméré les ekstases temporelles, c'est le voir-venir que nous avons toujours nommé en premier. Cela vise à indiquer que dans l'unité des ekstases de la temporalité originelle le voir-venir a une primauté, et cela bien que la temporalité ne résulte pas d'une accumulation ni d'une succession des ekstases temporelles mais qu'elle se temporalise à chaque fois dans le caractère co-originel de celles-ci. » (al. 18)

8 - Temporalité et historicité (du Dasein)

Il nous faut maintenant accomplir le dernier geste significatif d'*Être et temps*, celui qui fait passer de la temporalité à l'historicité.

Le Dasein est historique. Pour certains, c'est le principal acquis d'*Être et temps* (bien que, étant donné la richesse des analyses présentées, il est un peu difficile de les restreindre à cet aspect). C'est, en tout cas, l'acquis qui va valoir à ces analyses de se retrouver au cœur de la notion de « construction sociale de la réalité ». Pourquoi la réalité est-elle construite socialement ? Parce que cette réalité est construite par des « Dasein » qui sont eux-mêmes historiques.

Mais, avant cela : comment passe-t-on de la temporalité du Dasein à l'historicité du Dasein ? (là encore, problème de traduction : on trouve parfois « historialité » historisch, geschichtlich)

De la temporalité à l'historicité

Derrida, dans son cours de 1965, aborde précisément cette question. seulement il le fait d'une manière qui ne permet pas de comprendre de quoi il retourne. En effet, après avoir exposé les fondements de l'analytique existentielle, il va directement au chapitre 5 de la deuxième section, intitulé *Temporalité et historicité*. C'est bien là le thème que nous poursuivons mais il est impossible d'y entrer sans faire intervenir les acquis intermédiaires et notamment ceux des chapitres 2 et 3 dont j'ai parlé la dernière fois qui évoquent le changement de mode d'être du Dasein.

Sans cette pièce cruciale (le changement de mode d'être du Dasein) il est impossible (ou très acrobatique) de passer de la temporalité à l'historicité.

Pourquoi ?

En vertu de la méthode phénoménologique elle-même. Celle-ci, en effet, ne tire ses évidences que des choses mêmes. Comment pourrait-elle dire quelque chose d'un mode d'être passé ?

Autrement dit, et plus concrètement, comment pourrait-elle avoir quelque chose à dire de ce que signifiait être humain dans l'antiquité puisqu'elle n'a, d'après sa méthode, accès qu'au mode d'être moderne ?

La réponse se tient dans l'expérience du changement de mode d'être (du mode d'être inauthentique au mode d'être authentique) qui est exposé aux chapitres 2 et 3.

Importance des chapitres 2 et 3

C'est pourquoi les chapitres 2 et 3, qui ne semblent pas concerner directement l'historicité et paraissent ne concerner que latéralement la temporalité, sont en fait décisifs. C'est sur eux que tout repose.

C'est parce que nous expérimentons nous-mêmes les changements de mode d'être que nous pouvons, d'une part, nous transposer dans le mode d'être d'individus qui nous ont précédé dans le temps et que nous pouvons, d'autre part, en inférer l'historicité du Dasein.

Donc, si on enlève les chapitres 2 et 3 : pas de compréhension possible du chapitre 5 (§72 à §77).

§ 74, al. 1 : position du problème

« Tout Dasein a son « histoire » et s'il peut avoir quelque chose de tel c'est parce l'historicité constitue l'être de cet étant. Cette thèse, il convient de la justifier afin d'exposer le problème ontologique de l'histoire et d'en dégager le caractère d'existential. L'être du Dasein, nous l'avons déterminé comme étant le souci. Et le souci s'est avéré être fondé dans la temporalité. C'est donc dans le périmètre de la temporalité qu'il nous faut nous mettre à la recherche d'une historicisation qui détermine l'existence en tant qu'historique. »

§ 74, al. 2 : l'analyse existentielle ne donne aucun conseil sur « le comportement à avoir », sur « ce qu'il faut faire ou ne pas faire »

« Pour le Dasein, la prise en charge résolue du « là » facticiel qui est le sien signifie en même temps, dans la situation, la résolution à soi-même. Ce à fin de quoi le Dasein se décide effectivement, l'analyse existentielle est radicalement incapable d'en discuter. »

§ 74, AI.4 : Historicismation originelle du Dasein : le destin

« Dès lors qu'il a saisi la finitude de l'existence, le Dasein s'arrache à la diversité sans fin des possibilités immédiates qui s'offrent à lui de vivre selon son bon plaisir, de prendre les choses à la légère, de se dérober dans le divertissement, et il est porté dans la simplicité de son destin. C'est ainsi que nous désignons l'historicismation originelle du Dasein, historicisation qui réside dans l'être-résolu authentique dans lequel le Dasein, étant libre pour la mort, se lègue à lui-même dans une possibilité dont il a hérité, mais qu'il a néanmoins choisie. »

Destin/destinée (*Ibid.*)

« Si, en tant qu'être-dans-le-monde, le Dasein qui assume son destin existe essentiellement dans l'être-avec en commun avec les autres, son historicisation est commune avec eux, et il est alors déterminé comme étant sa destinée. Par là, nous désignons l'historicisation de la communauté, du peuple. La destinée, ce n'est pas l'assemblage des destins individuels, pas plus que l'être-l'un-avec-l'autre ne peut être conçu comme étant la co-occurrence de plusieurs sujets. »

§74, al. 10 : Inversion des priorités du sens commun (coutumière à la phénoménologie)

« Ce n'est pas dans la réactivation que le Dasein, en premier lieu, devient historique, mais c'est parce qu'il est historique qu'il peut, par la réactivation, s'assumer dans son histoire. »

9 - Conclusion

A partir de ces éléments peut s'élaborer l'idée d'une construction du Dasein qui va, dès lors, être historique au sens où il aura un mode d'être qui se modifie selon les époques et selon les cultures dans lesquelles il s'historicise.

En ce sens, l'idée de « construction sociale de la réalité » sera tributaire d'un passage de la considération du Dasein à la considération des Dasein.

La question des Dasein est abordée de manière seulement latérale dans *Être et temps* puisque, le plus souvent, elle l'est au titre de l'existential qui ouvre le Dasein sur son être-l'un-avec-l'autre.

Mais il faut bien repérer les limites de l'historicité du Dasein.

Limites de l'historicité du Dasein

Tout Dasein est souci : ce point n'est donc pas sujet à l'historicité, pas plus que ne l'est la structure existentielle du Dasein (sentir, comprendre, parler) et la structure de base des trois extases temporelles (voir-venir, ayant-été, présentification-du-là).

Ce qui est l'objet d'une historicisation, **ce n'est pas le souci mais ce dont le souci est souci**. Vous voyez que c'est en délimitant la structure de ce qui est identique chez tous les humains (le souci) qu'il est simultanément possible de définir ce qui est changeant (ce dont le souci est souci).

C'est un apport extrêmement important dans la mesure où il permet de comprendre ce qui est « en commun » entre tous les humains et ce qui les « historicise » et, du même coup, est susceptible de les opposer.

A la question qui était posée :

Comment faire droit au relativisme de fait sur une base d'élaboration conceptuelle non relativiste ?

La réponse est donc : à partir d'une analyse qui plonge jusqu'à la question de l'être (et n'en fait pas l'économie), qui en dégage la notion centrale de « modes d'être », qui montre alors ce que la structure de cet être a de fondamentalement commun dans tout Dasein et de fondamentalement variable dans chaque Dasein.

Suite :

Il nous restera à voir, après les vacances, ce que sont les conséquences de la rencontre des deux paradigmes, sémiotique d'un côté, phénoménologique de l'autre.

Maintenant que nous nous sommes (un peu) familiarisés avec ces deux paradigmes, nous allons pouvoir envisager la question de savoir ce qui résulte de leur rencontre... rencontre, je le rappelle, de deux façons de penser qui se sont initialement constituées dans le rejet l'une de l'autre.

Bonnes vacances.