

Le concept de temps

1924

Les réflexions qui suivent portent sur le temps *. Qu'est-ce que le temps? Si le temps trouve son sens dans l'éternité, il faut alors qu'il soit compris à partir d'elle. Du même coup, le point de départ et la voie d'une telle recherche sont dessinés par avance : de l'éternité au temps. Un tel questionnement est justifié à condition de pré-supposer que nous avons à notre disposition le point de départ dont il s'agit, c'est-à-dire que nous sachions ce qu'est l'éternité et que nous en ayons une compréhension suffisante. Or si l'éternité était autre chose qu'un toujours-être vide, le *œi*, si l'éternité était Dieu, la manière de traiter du temps qui vient d'être évoquée devrait nécessairement demeurer dans l'impasse aussi longtemps qu'elle ne connaît pas Dieu et ne comprend pas le type d'interrogation qui le vise. Si l'accès à Dieu est la foi et que le fait d'entrer en rapport avec l'éternité n'est rien d'autre que cette foi, alors la philosophie n'appréhendera jamais l'éternité et par suite elle ne pourra jamais en faire un usage méthodique en l'utilisant comme une intuition possible en vue d'une discussion sur le temps. La philosophie ne pourra jamais lever une telle difficulté. Ainsi c'est donc le théologien qui est le vrai spécialiste du temps, et en effet, si nous avons bonne mémoire, la théologie a eu affaire au temps de bien des manières.

1. La théologie traite de l'existence humaine (*menschliches Dasein*) dans son être devant Dieu, de son être temporel dans sa relation à l'éternité. Dieu lui-même n'a pas besoin de théologie, son existence n'est pas fondée par la foi.

2. La foi chrétienne en elle-même doit avoir un rapport à un événement qui s'est passé dans le temps, dans un temps dont il est dit : « en ce temps-là... », « quand le temps fut accompli... ».

Le philosophe ne croit pas. S'il pose la question du temps, il est alors décidé à comprendre le temps à partir du temps, et donc à partir de ce *œi*, qui ressemble à l'éternité, mais s'explique comme un pur dérivé de l'être temporel. Notre approche n'est pas théologique. D'un point de vue théologique, et vous êtes libres de le comprendre ainsi, le sens de cette approche du temps ne peut être que de rendre plus difficile la question de l'éternité, de la préparer de façon correcte et de la poser vraiment. Mais ces considérations ne sont pas non plus philosophiques dans la mesure où elles ne prétendent pas présenter une définition systématique et universellement valable du temps, définition qui devrait nécessairement s'interroger de façon récurrente sur les arrière-plans du temps et sur ses rapports avec les autres catégories. Les réflexions qui

suivent appartiennent peut-être à une science préalable dont la préoccupation consiste en ceci : entreprendre des recherches sur ce qui peut bien être visé en fin de compte dans ce que disent la philosophie et la science, et dans le discours interprétatif que tient l'être-là (*Dasein*) sur lui-même et le monde. Si nous pouvons tirer au clair ce qu'est une horloge, du même coup le type de conception en vigueur en physique et par là aussi la manière selon laquelle il est donné au temps occasion de se révéler, prendront vie. Le domaine antérieur à la science à l'intérieur duquel ces considérations se développent, se nourrit du présupposé peut-être arbitraire que philosophie et science se meuvent dans les concepts. Sa possibilité repose sur le fait que tout chercheur élucide ce qu'il comprend et ce qu'il ne comprend pas. Ce domaine indique si une recherche touche son objet ou bien si elle se nourrit à ce propos d'un savoir verbal, hérité et usé. De telles recherches sont investies de la tâche, pour ainsi dire de simple police, de réglementer le développement scientifique, fonction certes subalterne, mais parfois urgente à en croire certains. Sa relation avec la philosophie n'est que celle du compagnon de route qui de temps à autre fait une visite à domicile chez les Anciens pour savoir comment finalement ils s'y sont pris *eux*. Les réflexions suivantes n'ont rien d'autre en commun avec la philosophie que de n'être pas de la théologie.

D'abord une remarque préliminaire à propos du temps tel qu'il se rencontre dans la quotidienneté, à propos du temps naturel et universel. L'intérêt pour la question de savoir ce qu'est le temps s'est trouvé éveillé à nouveau à l'époque actuelle par le développement de la recherche en physique, dont la réflexion a porté sur les principes fondamentaux permettant d'aboutir à la détermination visée par elle : la mesure des phénomènes naturels dans un système de rapports spatio-temporels. L'état présent de cette recherche est consigné dans la théorie einsteinienne de la relativité. En voici quelques propositions : « L'espace n'est rien en soi; il n'y a pas d'espace absolu. Il n'existe que par les corps et les énergies qu'il renferme. » Parmi ces propositions, une ancienne formule aristotélicienne : « Le temps lui-même n'est rien. Il n'existe que relativement aux événements qui s'y déroulent. Il n'y a pas de temps absolu, ni aucune simultanéité absolue. » On omet facilement par-delà le côté destructif de cette théorie son aspect positif, à savoir qu'elle démontre l'invariabilité des équations vis-à-vis de transformations arbitraires. « Le temps est ce en quoi des événements se déroulent. » C'est ce qu'Aristote avait déjà vu en liaison avec la forme essentielle de l'être naturel, l'altération, le changement de lieu, le mouvement continu. Ἐπει οὖν οὐ κινήσις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν¹. « Bien qu'il ne soit pas lui-même mouvement, il doit en quelque façon avoir trait au mouvement. » Le temps se rencontre d'abord dans l'étant qui s'altère. L'altération est dans le temps. Sous quelle forme le temps se révèle-t-il dans une occurrence de cet ordre, c'est-à-dire quand on le conçoit comme le lieu de ce qui s'altère? Se donne-t-il là comme ce qu'il est lui-même? Est-ce que l'explication du temps qui prend ce point de départ peut fournir la garantie que c'est de cette manière que le temps livre les phénomènes en quelque sorte fondamentaux qui le déterminent en son sens propre? Ou bien est-on renvoyé à autre chose quand on cherche les raisons de ces phénomènes? Sous quelle forme le temps se rencontre-t-il pour le physicien? La saisie qui détermine le temps possède le caractère de la mesure. La mesure indique le laps de temps et le moment, le de-quand-à-quand. Une horloge donne le temps. Une horloge est un système de physique où la même suite d'intervalles de temps se répète constamment étant admis que ce système de physique n'est pas soumis à un changement dû à une influence extérieure. La répétition est cyclique. Chaque révolution a la même durée. L'horloge donne le même intervalle qui constamment se répète et auquel on peut toujours revenir. La division de cet espace de temps est arbitraire. L'horloge mesure le temps, pour autant que l'extension de la durée d'un événement est ramenée à une série identique d'états de l'horloge et donc numériquement déterminée dans sa quantité. Qu'est-ce que l'horloge nous apprend sur le temps? Que le temps est quelque chose en quoi un point qui est un maintenant du temps peut être fixé de façon arbitraire, de sorte que de deux points différents du temps, l'un est toujours antérieur, l'autre postérieur. Par là aucun point qui soit un maintenant du temps n'est distingué d'un autre. Il est, en tant que maintenant, l'antériorité possible d'une postériorité, en tant

que postérieur, la postériorité d'une antériorité. Ce temps est complètement identique de nature, homogène. C'est seulement dans la mesure où le temps est constitué comme homogène qu'il est mesurable. Ainsi le temps est un déroulement dont les étapes se rapportent les unes aux autres suivant la relation de l'avant à l'après. Tout avant et après peut être déterminé à partir du maintenant qui est pourtant lui-même arbitraire.

Si l'on aborde un événement en se servant d'une montre, celle-ci rend alors cet événement manifeste, du point de vue de son déroulement dans la sphère du maintenant plutôt que du point de vue de sa durée quantitative. La détermination élémentaire que produit l'horloge comme telle n'est pas l'indication de la durée – de la quantité de temps qui s'écoule présentement – mais le fait de fixer durablement le maintenant. Quand je tire ma montre, ce que je dis d'abord c'est : « Maintenant il est neuf heures; il y a trente minutes que cela est arrivé; dans trois heures, il sera midi. » Qu'est-ce que ce maintenant : « Maintenant que je regarde ma montre? » Maintenant, au moment où je le fais. Maintenant qu'ici la lumière s'éteint. Qu'est-ce que le maintenant? Est-ce que je dispose du maintenant? Est-ce que je suis le maintenant? Est-ce que tous les autres sont des maintenant? Alors le temps serait bien moi-même, et tous les autres seraient le temps. Et tous ensemble nous serions le temps, personne et chacun. Suis-je le maintenant, ou est-ce seulement quiconque qui le dit? Avec ou sans montre expressément présente? Maintenant, le soir, le matin, cette nuit, aujourd'hui. Nous touchons là une horloge que l'existence humaine (*menschliches Dasein*) possède depuis toujours, l'horloge naturelle de l'alternance du jour et de la nuit. Quelle est la signification du fait que l'existence humaine (*menschliches Dasein*) s'est procuré une « horloge » avant toutes les montres de poche et les cadrans solaires? Est-ce que je dispose de l'être du temps? Est-ce que par le maintenant je ne veux pas dire moi? Est-ce que je suis moi-même le maintenant et mon existence (*mein Dasein*) le temps? Ou bien est-ce finalement le temps lui-même qui suscite pour soi à travers nous l'heure²? Saint Augustin a mené, au livre XI des *Confessions* la question jusqu'au point de se demander si l'esprit lui-même est le temps. Et puis il a abandonné là son interrogation : « *In te, anime meus, tempora metior, noli mihi obstrepere quod est. Noli tibi obstrepere turba affectionum tuarum. In te, in quam tempora metior. Affectionem, quam res praeterites in te faciunt, et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem. Non eas, quae praeterierunt ut fieret; ipsam metior cum tempora metior*². » Ce qui signifie en paraphrasant : « En toi mon esprit je mesure les moments du temps, c'est toi que je mesure quand je mesure le temps. Ne viens pas mettre en travers de mon chemin la question : comment cela? Ne m'égare pas et ne m'éloigne pas de toi par une fausse question. Ne te barre pas la route à toi-même en brouillant ce qui peut te concerner toi-même. En toi, je le dis encore et toujours, je mesure le temps. Les choses qui en passant te touchent te mettent dans une disposition (*Befindlichkeit*) qui demeure, tandis que les choses disparaissent. Je mesure ma disposition dans l'existence (*Dasein*) présente – non les choses qui passent – pour qu'enfin le temps surgisse. C'est la disposition dans laquelle je me trouve, je le répète, que je mesure quand je mesure le temps. »

La question de ce qu'est le temps nous a conduit à considérer l'être-là (*Dasein*), si par être-là nous entendons l'étant que nous connaissons comme vie humaine en son être (*in seinem Sein*). Cet étant, dans la continuité de son être, l'étant que nous sommes nous-mêmes, celui que chacun de nous vise par l'énoncé de base, c'est le *je suis*. L'énoncé « je suis » est l'énoncé véritable de l'être, du caractère de l'être-là de l'homme. Cet étant est perpétuellement mien. Mais était-il besoin de ces réflexions compliquées pour venir buter sur l'être-là? Ne suffisait-il pas d'indiquer que les actes de la conscience sont les processus psychiques dans le temps – même lorsque ces actes ne sont pas dirigés vers quelque chose qui n'est pas lui-même déterminé par le temps? Il s'agit bien d'un détour, mais la question du temps dépend du fait de trouver une réponse qui rende plus compréhensibles les divers modes de l'être temporel, qui rende plus visible une liaison possible entre ce qui est dans le temps et la temporalité proprement dite. C'est le temps naturel, phénomène connu et décrit depuis longtemps, qui a servi jusqu'ici de base

pour expliquer le temps. S'il se trouvait que l'être humain est dans le temps d'une façon toute particulière, de telle sorte que ce qu'est le temps peut être déchiffré à partir de lui, il faudrait alors que cet être-là soit défini selon les caractères fondamentaux de son être. Et il faudrait justement que l'être-temporel (*das Zeitlichsein*) soit, s'il est bien compris, l'énoncé fondamental de l'être-là relativement à son être. Or cela nécessite certaines indications préliminaires sur quelques-unes des structures fondamentales de l'être-là lui-même.

L'être-là est l'étant qui se définit :

1. Comme être-au-monde : l'être humain n'est pas un quelconque sujet qui aurait à faire une sorte de prouesse pour venir au monde. Être au monde à la façon de cet être signifie : avoir commerce avec le monde (*mit der Welt umgehen*). Cela veut dire séjourner auprès du monde sur un certain mode de l'effectuation, de la mise en œuvre, de la liquidation, mais aussi de la contemplation, du questionnement, de la réflexion qui définit et qui compare : l'être-dans-le-monde se caractérise comme préoccupation (*Besorgen*).

2. L'être-là est en tant que cet être-au-monde tout à la fois être-avec-un-autre, avec-d'autres. Partager en ce « là » (*dahaben*) avec d'autres le même monde, se rencontrer, être-ensemble sur le mode de l'être-pour-les-uns-les-autres. Un tel existant (*Daseinde*) est du même coup donné de fait (*vorhanden*) comme être pour d'autres, de la même façon qu'une pierre est là sans avoir par ce « là » un monde en partage ni à s'en préoccuper.

3. Être-ensemble-au-monde (*Miteinander-in-der-Welt-sein*), en tant qu'avoir-ensemble ce monde prend une détermination ontologique particulière. La modalité essentielle de cet être-là du monde : avoir « là » le monde en partage avec les autres, c'est la parole (*das Sprechen*). Parler est à prendre au sens plein : s'exprimer, parler avec un autre de quelque chose. C'est surtout dans la parole que se joue l'être-au-monde de l'homme. Cela Aristote l'avait déjà vu. Dans le fait que l'être-là parle dans son monde de son rapport au monde se trouve impliquée une auto-interprétation de l'être-là. L'être-là exprime la façon dont il se comprend chaque fois lui-même, ce pour quoi il se prend. Dans le fait de parler avec les autres, dans ce qu'on dit ici et là, se trouve toujours une auto-interprétation de l'actualité présente (*Gegenwart*), laquelle se maintient dans ces conversations.

4. L'être-là est un étant qui se définit lui-même comme : « je suis ». Pour l'être-là la perpétuité (*Jeweiligkeit*) du « je suis » est constitutive. Ainsi donc l'être-là est foncièrement, de la même façon qu'il est « être-au-monde », également *mon* être-là. Il est toujours en propre et, en tant que propre, perpétuel. S'il faut définir cet être de l'être-là en son être, alors il est impossible de faire abstraction de la perpétuité qui est toujours la mienne. *Mea res agitur*. Tous les traits essentiels doivent ainsi se retrouver dans la perpétuité en tant qu'elle est toujours la mienne.

5. Pour autant que l'être-là est un étant que je suis et qu'il est défini en même temps comme être-avec-les-autres, la plupart du temps et de façon courante je ne suis pas moi-même mon être-là, mais je suis les autres. Je suis avec les autres et les autres sont à leur tour avec les autres. Personne dans la quotidienneté n'est lui-même. Ce qu'il est et sa manière d'être, c'est personne. Il n'est personne et pourtant tous ensemble ; tous ne sont pas eux-mêmes. Ce « personne » par lequel dans la quotidienneté nous-mêmes sommes vécus, c'est le « on ». On dit, on entend, on est pour, on s'occupe. Dans l'opiniâtreté de la domination de ce « on » reposent les possibilités de mon être-là, et c'est à partir de cet héritage que le « je suis » est possible. Un étant qui contient la possibilité du « je suis », est le plus souvent un étant qu'« on » est.

6. L'étant ainsi défini est de telle manière qu'il y va de son être dans son être au monde quotidien et continu. De même que toute parole sur le monde implique que l'être-là s'exprime sur lui-même, tout comportement qui se préoccupe est une préoccupation au sujet de l'être de l'être-là. Ce dont je m'occupe, ce à quoi j'ai affaire, ce à quoi mon métier m'enchaîne je le suis dans une certaine mesure moi-même, et c'est en cela que se joue mon être-là. Le souci (*die Sorge*) pour l'être-là a constamment déjà

situé son être dans le souci, et cela l'interprétation dominante de l'être-là le connaît et le comprend.

7. La banalité de l'être-là quotidien n'implique aucune réflexion sur le « Moi » et le « Soi », et pourtant l'être-là se possède lui-même. Il se trouve dans une certaine disposition vis-à-vis de lui-même. Il se rencontre lui-même là où il a habituellement affaire.

8. L'être-là comme étant ne peut être l'objet d'une démonstration, pas même d'une monstration. Le rapport primordial à l'être-là ce n'est pas la réflexion, mais c'est « être-ça » (*es sein*). L'expérience de soi comme le fait de parler de soi, l'auto-interprétation n'est qu'un mode déterminé et particulier selon lequel l'être-là se possède continuellement lui-même. L'interprétation de l'être-là (*Dasein*) est dominée de façon courante par la quotidienneté, par ce qu'on pense traditionnellement de l'existence et de la vie humaine; elle est dominée par le « On », par la tradition.

L'indication de ces traits ontologiques se situe tout entière dans la présupposition que cet étant serait accessible en lui-même à une recherche qui l'interprète à partir de son être. Une telle présupposition est-elle exacte ou peut-elle être ébranlée? Elle peut l'être de fait. Mais cette difficulté ne vient pas de la considération selon laquelle une étude psychologique de l'être-là mène à des obscurités. C'est une difficulté bien plus sérieuse que celle qui relève de la limitation de la connaissance humaine, qu'il faut mettre en évidence. De la sorte nous n'éviterons précisément pas l'embarras et introduirons la possibilité de saisir l'être-là dans la particularité propre (*die Eigentlichkeit*) de son être. La particularité propre de l'être-là est ce qui lui fournit sa possibilité ontologique extrême. C'est en tant qu'il est cette possibilité extrême que l'être-là est défini lui-même de façon primordiale. La particularité propre comme possibilité extrême de l'être de l'être-là est la détermination ontologique selon laquelle tous les traits précédemment cités sont ce qu'ils sont. La difficulté de saisir l'être-là ne réside pas dans la limitation, l'incertitude et l'imperfection de la faculté de connaître, mais se trouve dans l'étant même qui doit être connu, dans une possibilité foncière de son être. Une définition a été donnée parmi d'autres : l'être-là est dans la perpétuité (*die Jeweiligkeit*) pour autant qu'il est ce qu'il peut être, à savoir qu'il est perpétuellement le mien. Cette définition appartient à cet être de façon constitutive. Celui qui tire un trait là-dessus a perdu dans son propos ce dont il parle. Mais comment un tel étant peut-il être connu dans son être avant d'être parvenu à une fin? Car je suis bien en ce qui concerne mon être-là toujours en chemin; il est toujours encore quelque chose qui n'est pas encore fini. A la fin, lorsqu'il en est là, il n'est précisément plus. Avant cette fin, il n'est jamais en propre (*eigentlich*) ce qu'il peut être; et l'est-il, qu'il ne l'est plus.

L'être-là des autres ne peut-il pas se substituer à l'être-là au sens propre? Ce que je peux apprendre sur l'être-là des autres qui étaient avec moi et qui sont morts, est un faux savoir. Un jour l'être-là n'est plus. Sa fin serait donc le néant. C'est pourquoi l'être-là des autres ne peut remplacer l'être-là au sens propre, si toutefois la perpétuité doit être maintenue comme mienne. Je ne possède jamais l'être-là des autres sur le mode originel, seule façon appropriée de posséder l'être-là. Je ne *suis* jamais les autres. Mais on se hâte de se dérober à cette difficulté sans la remarquer; plus on s'y maintient, et plus l'évidence est claire que c'est au sein de ce qui dans l'être-là produit cette difficulté qu'il se révèle dans sa possibilité la plus manifeste. La fin de mon être-là, ma mort, n'est pas une chose à l'occasion de laquelle l'ensemble d'un processus s'arrête un jour, mais une possibilité dont l'être-là sait quelque chose. C'est sa propre possibilité la plus manifeste qu'il peut saisir et peut avoir en tant qu'imminente.

L'être-là possède en lui-même cette possibilité de coïncider avec sa mort en tant qu'elle est la possibilité extrême de lui-même. Cette possibilité ontologique extrême est une certitude dont le caractère est l'imminence, et cette certitude est caractérisée pour sa part par une complète indétermination. L'interprétation de l'être-là qui dépasse en certitude et en vérité propre (*Eigentlichkeit*) toute autre affirmation, est l'interprétation qui se rapporte à sa mort, la certitude indéterminée de la possibilité la plus propre de l'être-vers-la-fin (*das Zu-Ende-Sein*).

Quel sens cela a-t-il pour notre question : qu'est-ce que le temps ? Et surtout pour la question suivante : qu'est-ce que l'être-là dans le temps ? Sans cesse dans la perpétuité du toujours-mien (*je meinigen*), l'être-là sait quelque chose à propos de sa mort, et ce quand bien même il ne voudrait rien en savoir. Qu'est-ce qu'avoir toujours sa mort en propre ? C'est une anticipation de l'être-là quant à son « être-révolu » en tant que cette anticipation est une possibilité extrême de lui-même dans l'imminence d'une certitude et d'une totale indétermination. L'être-là en tant que vie (*Leben*) humaine est primordialement un être-possible, l'être de la possibilité de l'« être-révolu » (*Vorbei*) certain et pourtant indéterminé. L'être de la possibilité est aussi toujours la possibilité ainsi faite qu'elle sait quelque chose sur la mort, c'est-à-dire, le plus souvent, au sens où « je sais déjà quelque chose mais où je n'y pense pas ». Ce que je sais sur la mort se donne principalement sur le mode du savoir qui se retire. Ce savoir, en tant qu'interprétation de l'être-là est toujours en mesure de dissimuler cette possibilité de son être. L'être-là a lui-même la possibilité d'éluder sa mort. Cet « être-révolu », dans la mesure où je l'anticipe, suscite dans cette anticipation qui est la mienne à son égard une découverte : cet « être-révolu » consiste en ce que c'en est fini de moi dans la mesure où cet être révolu révèle mon être-là comme n'étant tout à coup plus là ; un beau jour, je ne suis plus là auprès de telles ou telles choses, de tels ou tels hommes, de ces futilités, de ces faux-fuyants, de ce bavardage. L'être-révolu débusque toutes les familiarités et les affairments, il entraîne tout avec lui dans le néant. L'être-révolu n'est pas un incident, ni un accident dans mon être-là. Il s'agit bien de son « être-révolu », non pas de quelque chose qui à son endroit se produirait, le bousculerait, et le transformerait. Cet être-révolu n'est pas un quoi (*Was*) mais un comment (*Wie*) et, en effet, la modalité propre de mon « là » (*das eigentliche Wie meines da*). Cet être-révolu que je peux anticiper en tant qu'il est mien n'est pas quelque chose de mon être-là, mais purement et simplement son comment (*Wie*). Tant que se maintient cette anticipation de l'être-révolu de l'être-là sous la modalité de la perpétuité, l'être-là devient visible lui-même dans sa modalité. Cette anticipation de cet être-révolu est l'élan de l'être-là à l'encontre (*gegen*) de sa possibilité extrême, et dans la mesure où cet « élan-à-l'encontre-de » (*Anlaufen gegen*) est sérieux (*Ernst*), l'être-là est rejeté durant cette course dans l'encore-être-là de lui-même. C'est le retour de l'être-là à sa quotidienneté qu'il n'est pas encore. De sorte que l'être-révolu comme modalité propre révèle également la quotidienneté sous sa modalité, la ramène de son affairment et son activité à sa modalité. Il rapporte à la modalité (*Wie*) tout état de fait (*Was*), tout souci et toute planification. Cet être-révolu en tant que modalité porte sans ménagement l'être-là à l'unique possibilité qui lui est propre et le fait ainsi reposer entièrement seul sur lui-même. Au milieu de la splendeur du quotidien, cet être-révolu est capable d'installer l'être-là dans l'inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*).

Pour autant que cette anticipation préserve pour l'être-là sa possibilité extrême, elle est l'accomplissement fondamental de l'interprétation de l'être-là. L'anticipation entraîne avec elle le point de vue fondamental sous lequel se place l'être-là. Elle révèle du même coup que la catégorie fondamentale de cet étant est le comment (*Wie*). Ce n'est sans doute pas un hasard si Kant a défini le principe fondamental de son éthique de telle sorte qu'on puisse dire qu'il est formel. A partir d'une intime connaissance de l'existence elle-même (*Dasein*), il a peut-être su que c'était le comment (*Wie*). C'est seulement aux prophètes actuels qu'il est réservé de structurer l'être-là de telle sorte que le comment (*Wie*) soit masqué. L'être-là est en propre auprès de lui-même, il est véritablement existant (*existent*) lorsqu'il se tient dans cette anticipation. Cette anticipation n'est rien d'autre que l'avenir authentique, unique de l'être-là en propre ; dans cette anticipation, l'être-là est son avenir de sorte qu'en effet c'est au sein de cette anticipation qu'il revient à son passé et à son présent. L'être-là, saisi sous l'angle de sa possibilité d'être la plus extrême, est le temps lui-même, et n'est pas simplement dans le temps. En tant qu'il est le mode propre de l'être temporel, l'être-pour-l'avenir (*das Zukunftssein*) ainsi défini est la modalité d'être de l'être-là en laquelle et à partir de laquelle il se donne sa dimension temporelle (*seine Zeit*). Me tenant dans l'anticipation auprès de mon être-révolu, j'ai le temps. Tout bavardage où l'être-là se tient, toute agitation, tout affairment, tout tapage

et toute hâte s'effondrent. N'avoir pas de temps signifie rejeter le temps dans le faux présent du quotidien. L'être-pour-l'avenir donne le temps, façonne le présent et laisse le passé se répéter sur le mode de son être-vécu (*ihres Gelebtseins*).

Du point de vue du temps, cela signifie : le phénomène essentiel du temps est l'avenir. Pour comprendre cela sans chercher à le placer comme un paradoxe intéressant, l'être-là perpétuel doit se maintenir dans son anticipation. Il est par-là manifeste que la relation originelle au temps n'est pas la mesure. Ce à quoi je retourne dans l'anticipation est lui-même en effet le mode de la préoccupation où précisément je séjourne. Ce retour ne peut jamais devenir ce qu'on appelle fastidieux, ce qui s'use, ce qui finit par être hors d'usage. La perpétuité est définie par le fait qu'elle maintient pour elle tout temps, continuellement, à partir de l'anticipation, dans la dimension temporelle propre. Le temps ne devient donc jamais long parce qu'originellement il n'a aucune longueur. L'« anticipation-de » s'effondre si elle est comprise comme une question sur le « quand » de l'être-révolu et le « combien-de-temps-encore » qui nous en sépare; car les questions qui touchent à l'être-révolu dans le sens du « combien-de-temps-encore » et du « jusqu'à-quand » ne sont absolument pas auprès de l'être-révolu défini comme possibilité : elles se rattachent précisément à ce qui n'est pas encore révolu; elles s'occupent de ce qu'il me reste encore à titre de possibilité. Ce questionnement ne saisit pas le caractère indéterminé de la certitude de l'être-révolu mais veut justement déterminer le temps indéterminé. Ce questionnement est une volonté de se libérer de l'être-révolu tel qu'il est, indéterminé et certain en tant qu'indéterminé. Un tel questionnement est si peu une anticipation de l'être-révolu qu'il organise précisément la fuite caractéristique devant l'être-révolu. L'anticipation saisit l'être-révolu comme possibilité propre de chaque instant, comme ce qui est certain maintenant. L'être-pour-l'avenir qui réside dans la possibilité de l'être-là en tant qu'il est perpétuel, donne le temps, parce qu'il est le temps lui-même. Il devient donc clair du même coup que la question de la quantité de temps, la question de la durée et du quand – si la futurité (*die Zukunftigkeit*) est vraiment le temps – que cette question du temps doit rester hors mesure. Alors si je dis : le temps n'a véritablement pas le temps de calculer le temps, mon affirmation est bien mesurée.

Et pourtant nous avons vu dans la définition de l'être-là, qui lui-même doit être le temps, qu'il comptait avec le temps et même qu'il mesurait le temps à l'aide de l'horloge. L'être-là est là avec la montre, ne serait-ce que la plus proche et la plus quotidienne, celle du jour et de la nuit. L'être-là calcule et interroge la quantité de temps, c'est pourquoi il n'a jamais de relation véritable (*Eigentlichkeit*) au temps. Posant ainsi la question du quand et du combien, l'être-là perd son temps. Qu'en est-il de cette question comme question qui perd le temps? D'où vient le temps? C'est précisément cet être-là qui calcule avec du temps, qui affirme continuellement : je n'ai pas le temps. Ne se trahit-il pas par là lui-même dans ce qu'il fait du temps, dans la mesure où il est bien lui-même le temps. Perdre son temps et pour ce faire se pourvoir d'une montre! L'inquiétante étrangeté de l'être-là ne se révèle-t-elle pas ici? Se demander « quand » à propos de l'être-révolu indéterminé, et en général se poser des questions à propos de la quantité de temps, c'est s'interroger sur ce qu'il me reste encore, m'est encore alloué en tant qu'actualité présente. Référer le temps à la quantité signifie le considérer comme le maintenant de l'actualité présente. Interroger la quantité de temps signifie être pris par la préoccupation de quelque chose qui est actuel. L'être-là fuit devant le comment (*Wie*) et s'accroche au quelque chose (*Was*) qui est constamment actuel. L'être-là est ce dont il se préoccupe, l'être-là est son actualité présente; tout ce qu'il rencontre dans le monde touche l'être-là en tant qu'il se tient dans son maintenant; il rencontre ainsi le temps lui-même, le temps qui est toujours l'être-là, mais qui l'est en tant qu'actualité présente. La préoccupation en tant qu'elle est absorbée par l'actualité présente est également le souci d'une chose qui n'est pas encore, car c'est seulement dans le souci qui est pris d'elle qu'une chose peut être liquidée (*erledigen*).

L'être-là, dans le présent de sa préoccupation, est le temps achevé (*die volle Zeit*), de sorte qu'en effet il ne se débarrasse pas du futur. Le futur est maintenant ce à quoi est suspendu le souci. Il ne s'agit pas du véritable être-pour-l'avenir de l'être-révolu,

mais du futur qui se forge le présent même comme étant le sien, car l'être-révolu, dans la mesure où il est le vrai futur ne peut jamais être présent. Le serait-il qu'il serait le néant. La futurité à laquelle le souci est suspendu est ce qu'elle est par la grâce du présent; et l'être-là en tant qu'il est pris par le maintenant du monde de l'actualité présente veut d'autant moins l'admettre qu'il s'est glissé hors de la futurité et qu'il dit avoir saisi le futur dans son souci pour l'évolution de l'humanité, de la civilisation, etc. L'être-là en tant qu'actualité présente préoccupée se tient auprès de ce qui le préoccupe. Il est dégoûté par le quelque chose (*Was*) qui le préoccupe, il en a par-dessus la tête d'avoir à remplir une journée. Subitement, le temps devient long pour l'être-là en tant qu'être de l'actualité présente, pour cet être-là qui n'a jamais le temps. Le temps devient vide parce que l'être-là a depuis longtemps déjà posé la question de la quantité tandis que le constant retour à l'anticipation de l'être-révolu n'en arrive jamais à être monotone. L'être-là aimerait rencontrer quelque chose qui soit constamment nouveau dans le présent propre. Pour la quotidienneté, l'événement du monde se rencontre dans le temps, dans l'actualité présente.

Le quotidien vit avec l'horloge, ce qui signifie que la préoccupation revient sans fin sur le maintenant : elle dit « maintenant », « de maintenant jusqu'à après », jusqu'au prochain maintenant. L'être-là, défini comme être-avec-les-autres, signifie du même coup être mené par l'interprétation dominante que l'être-là donne de lui-même, être dirigé par ce qu'on dit, par la mode, par les courants, par ce qui se passe : le courant, qui n'est le fait d'aucun, la mode qui n'est le fait de personne. L'être-là dans la quotidienneté n'est pas l'être que je suis; au contraire la quotidienneté de l'être-là est cet être que l'on est, et par conséquent l'être-là est le temps dans lequel on est l'un avec l'autre : le temps-du-« on » (*die « Man »-Zeit*). La montre que l'on a, toute montre indique le temps de l'être-au-monde-l'un-avec-l'autre (*Miteinander-in-der-Welt-sein*). Au sein de la recherche historique nous rencontrons des phénomènes importants mais qui sont encore tout à fait inexpliqués tel le phénomène des générations et des relations entre générations. L'horloge nous indique le maintenant, mais aucune horloge n'indique jamais le futur et aucune n'a jamais indiqué le passé. Toute mesure du temps signifie référer le temps à la quantité. Si je détermine à l'aide de l'horloge la venue d'un événement à venir, ce n'est pas alors au futur que je pense, mais je détermine la durée qui sépare mon attente de maintenant du maintenant attendu. Le temps auquel une horloge donne accès est considéré comme présent si l'on cherche à déterminer auprès du temps naturel ce que serait le temps (le *vöv* est le *μῆτρον* pour le passé et l'avenir). Le temps est alors déjà interprété comme présent, le passé comme ce qui n'est plus présent, le futur comme ce qui n'est pas encore présent et reste indéterminé : le passé est irrattrapable, le futur indéterminé. C'est pourquoi la quotidienneté parle d'elle-même comme ce en quoi constamment se rencontre la nature. Les événements sont dans le temps, cela ne veut pas dire qu'ils ont une dimension temporelle, mais que, se produisant et existant, ils se rencontrent dans la mesure où ils traversent un présent. Ce temps du présent est explicite comme conséquence d'un déroulement qui constamment roule à travers un maintenant. Une succession dont on dit que le sens de son orientation est unique et irréversible. Tout ce qui est en train d'arriver roule du futur infini vers le passé irrattrapable. Deux éléments caractérisent cette interprétation :

1. La non-réversibilité.

2. L'homogénéisation (*die Homogenisierung*) rapportée à des maintenant ponctuels (*Jetztpunkte*).

ad 1. – La non-réversibilité comprend en soi ce que cette explication peut encore capter du temps authentique. C'est ce qui reste de la futurité comme forme fondamentale du temps en tant qu'être-là. Cette considération se détourne du futur vers le présent et poursuit de là le temps qui fuit du côté du passé. La définition du temps comme non-réversibilité repose sur le fait que le temps a d'abord été renversé.

ad 2. – L'homogénéisation est une assimilation du temps à l'espace, une pure et simple présence (*Präsenz*). Elle est la tendance à contraindre toute temporalité à tenir en une actualité en la poussant hors de soi. Elle est mathématisation complète, réduction aux coordonnées les plus voisines des coordonnées spatiales X,Y,Z (x,y,z,...). Cette homo-

généisation n'est pas réversible. C'est là l'unique élément dans lequel le temps se fasse encore entendre, dans lequel il résiste à une mathématisation définitive. L'avant et l'après ne sont pas nécessairement l'antérieur et le postérieur, ne sont pas nécessairement des modes de la temporalité. Dans la série des nombres, le trois par exemple est avant le quatre, le huit après le sept, mais le trois n'en est pas pour autant chronologiquement antérieur au quatre. Les nombres ne sont absolument pas dans le temps. Antériorité et postériorité sont une forme tout à fait déterminée d'avant et d'après. A partir du moment où l'on a défini le temps comme temps de l'horloge, il ne reste aucun espoir de jamais atteindre son sens originel.

Mais que le temps soit immédiatement et le plus couramment défini de la sorte, cela dépend de l'être-là lui-même. La perpétuité est constitutive [de son être]. L'être-là n'est mien en son caractère propre que comme possible. L'être-là est « là » le plus souvent dans la quotidienneté, laquelle ne peut cependant être comprise que comme cette temporalité déterminée qui fuit devant la futurité, quand elle se trouve confrontée au temps véritable de l'être-pour-l'avenir de ce qui est révolu. Ce que l'être-là dit du temps, il l'exprime à partir de la quotidienneté.

L'être-là, accroché à son actualité, dit : le passé est le révolu, il ne peut être ramené. Tel est le passé pour l'actualité de la vie de tous les jours qui séjourne dans le présent de ses affairments. Aussi l'être-là comme actualité ainsi définie ne voit-il pas le passé. La réflexion sur l'histoire qui grandit dans l'actualité ne voit dans l'histoire qu'affairement irrattrapable; elle y voit ce qui « se passait ». Les considérations sur ce qui se passait sont inépuisables. Elles se perdent dans le contenu parce que cette histoire et cette temporalité de l'actuel n'atteignent absolument pas le passé. Elles se contentent de saisir une nouvelle actualité. Le passé demeure fermé à un présent aussi longtemps que l'être-là n'est pas lui-même de façon historique (*geschichtlich*) ce présent. Or l'être-là est historial en lui-même pour autant qu'il est sa possibilité. C'est dans l'être-pour-l'avenir que l'être-là est son passé. Il revient à lui dans le comment (*Wie*). Le mode de ce retour est notamment la conscience morale (*Gewissen*). Seul le comment est susceptible d'être répété. Le passé éprouvé comme véritable historialité est tout autre chose que le révolu. Il est quelque chose à quoi je peux toujours revenir de nouveau. La génération actuelle croit appartenir à l'histoire, croit même être surchargée d'histoire. Elle se plaint de l'historicisme – *lucus a non lucendo*. On appelle histoire quelque chose qui n'est pas du tout l'histoire; puisque tout se dissout dans l'histoire, il faudrait, dit l'actualité, revenir au supra-historique. Il ne suffit pas que l'être-là actuel se soit perdu dans la pseudo-historialité de l'actualité, il lui faut aussi se priver de l'ultime reste de sa temporalité, c'est-à-dire de son être-là, pour se glisser totalement hors du temps, hors de l'être-là. Et c'est sur ce chemin imaginaire qui conduit au supra-historique que l'on croit découvrir la « vision du monde ». (Telle est l'inquiétante étrangeté qui constitue le temps de l'actualité présente.) L'interprétation courante de l'être-là évoque la menace et le danger du relativisme. Mais la peur du relativisme est la peur devant l'être-là. Le passé comme histoire véritable est répétable dans le comment. La possibilité d'accès à l'histoire se fonde sur la possibilité selon laquelle un présent sait toujours être-pour-l'avenir. Tel est le premier principe de toute herméneutique. Il énonce quelque chose au sujet de l'être de l'être-là qui est l'historialité même. La philosophie ne découvrira jamais ce qu'est l'histoire aussi longtemps qu'elle analyse l'histoire comme objet de réflexion ou méthode. L'énigme de l'histoire tient à ce que signifie être historial.

En résumé il faut dire : le temps est l'être-là. L'être-là est ma perpétuité et elle peut être la perpétuité dans l'être-pour-l'avenir, dans l'anticipation du révolu qui est certain mais indéterminé. L'être (*das Sein*) est toujours en un mode de son être temporel possible. L'être-là est le temps; le temps est temporel et possède par là la détermination véritable du temps, laquelle n'est pas une tautologie, parce que l'être de la temporalité signifie réalité non identique. L'être-là est son passé révolu, sa possibilité se trouve dans l'anticipation de cet être révolu. Dans cette anticipation, je suis véritablement le temps, j'ai le temps. Dans la mesure où le temps est toujours mien, il y a plusieurs temps. Le temps n'a pas de sens. Le temps est temporel. Si le temps est ainsi compris comme être-là, alors seulement s'éclaire véritablement ce que signifie l'énoncé traditionnel concernant le

temps quand il dit que le temps est le vrai *principe d'individuation*. On comprend ce principe le plus souvent comme succession irréversible, comme actualité et temps naturel. Mais dans quelle mesure le temps véritable est-il le principe d'individuation, c'est-à-dire ce à partir de quoi l'être-là est dans sa perpétuité? C'est dans l'être-pour-l'avenir de l'anticipation que l'être-là, plongé dans la vie courante, devient lui-même; c'est dans l'anticipation qu'il se rend perceptible sous l'unique trait du « cette fois-ci » (*Diesmaligkeit*) de son destin unique, dans la possibilité de son unique être-révolu. Cette individuation a la particularité de ne pas faire accéder à l'individualité au sens de la formation fantasmatique d'existences d'exception (*Ausnahmexistenzen*); elle rabat d'un coup toute tentative de s'excepter. Elle individualise de façon à rendre tout individu identique (*gleich*). Dans le lien avec la mort, chacun se trouve amené au comment, que chacun peut être identiquement suivant une possibilité vis-à-vis de laquelle personne ne se distingue, au comment dans lequel tout état de fait (*Was*) se dissipe en poussière.

Pour finir, il faut donner une preuve de l'historialité et de la possibilité de la répétition. Aristote avait coutume de mettre l'accent dans ses écrits sur le fait que le plus important est la vraie *παίδεια*, l'assurance originelle à l'égard d'une chose, assurance qui grandit à partir d'un rapport de confiance avec la chose même, l'assurance du comportement à la mesure de la chose. Pour correspondre à ce qui marque l'être de ce dont nous traitons ici, il nous faut parler temporellement du temps. Nous voulons répéter la question : qu'est-ce que le temps? Le temps est le comment. Quand la question : qu'est-ce que le temps? est posée, il ne faut pas s'arrêter précipitamment à une réponse – le temps est ceci ou cela – réponse qui contient toujours un *quid*. Si nous ne nous en tenons pas à la réponse, mais si nous répétons la question, qu'arrive-t-il à la question? Elle s'est transformée : qu'est-ce que le temps? devient la question : qui est le temps? Ou plus précisément : sommes-nous nous-mêmes le temps? Plus précisément encore : suis-je le temps? Ou plus exactement encore : suis-je mon temps? C'est de cette façon que je m'en rapproche au plus près, et si je comprends bien la question, elle fait alors que tout a pris un tour sérieux (*ernst geworden*). Ce questionnement est donc le type d'accès et de rapport le plus à la mesure du temps qui est tel qu'il est toujours le mien; alors être-là voudrait dire : être en question.

Martin Heidegger

Traduit de l'allemand par
Michel Haar et Marc B. de Launay

NOTES

* Dans cette « conférence publique » inédite prononcée en juillet 1924 devant la Société de Théologie (*Theologenschaf*) de Marbourg, Heidegger livre à la fois un premier raccourci, déjà très complexe, de son œuvre majeure *Être et Temps*, publiée trois ans plus tard, et un échantillon, pour ainsi dire, de l'essence de sa démarche. Ce texte condense, en un puissant enveloppement, l'approche la plus radicalement nouvelle de la question du temps depuis Aristote. Il esquisse à grands traits la future « analytique » de l'être-là, ou la résume « sous la forme de thèses » (*in thesenartiger Form*) comme le précise une note de *Sein und Zeit* (p. 268) qui y fait allusion.

Après une sorte de « mise entre parenthèses » du rapport traditionnel du temps à l'éternité, où se marque une décisive et définitive distance à l'égard de la théologie (le philosophe, dit Heidegger, est « décidé à comprendre le temps à partir du temps »), ces « thèses » sont posées à l'issue d'une description phénoménologique de l'horloge. Cette description fait ressortir une différence fondamentale entre le temps de la physique et la temporalité « propre », « mienne ». L'être-là est défini comme l'être de « l'étant que nous connaissons comme vie humaine », puis avec ses principales structures : être-au-monde, être-avec-les autres, être-toujours-mien, quotidienneté, bavardage, « On », Souci, inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*), être-vers-la-fin (*Ende*, et non pas encore vers la mort), élan qui anticipe cette fin, fuite affairée dans l'« actualité présente » (*Gegenwart*), etc. Déjà apparaît la différence entre l'être-là temporel et l'étant simplement donné (*Vorhandenes*). L'exposé est ouvertement programmatique.

Autour d'une description du « maintenant », se dégagent trois thèmes insistants, étroitement

articulés entre eux : l'être-là n'est pas un *quoi* (*Was*), mais un *comment* (*Wie*), une possibilité; cette possibilité n'est pas une potentialité, mais le déploiement du temps dans l'être-pour-l'avenir, qui seul « donne le temps »; enfin, la question « qu'est-ce que le temps? » doit devenir la question « qui est le temps? », ou mieux « suis-je le temps? ». La dialectique ordinaire entre « prendre son temps » et « perdre son temps » doit être reprise dans le rapport, intrinsèque à l'être-là comme tel, entre le temps propre et le pseudo-temps du On. La résonance éthique et la provenance kierkegaardienne de ces thèmes semblent incontestables. Il ne s'agit pourtant ni d'un existentialisme (avant la lettre!) de l'engagement et de l'« authenticité », ni d'un nouvel individualisme (Heidegger souligne le caractère formel, « kantien » en ce sens, dit-il, de la « mienneté » de l'être-là).

Les différences par rapport à l'élaboration autrement plus ample et plus subtile de *Sein und Zeit* sont trop manifestes et trop nombreuses pour être relevées. Notons cependant que la focalisation autour de la temporalité laisse de côté les thèmes de la compréhension de l'être, de la *Stimmung* et de l'angoisse, ainsi que celui du « projet jeté ». Aucune mention de la « destruction » de l'histoire de la métaphysique. Au contraire Aristote et Saint Augustin se trouvent appelés à l'appui de la critique de la conception objectiviste du temps. Pourtant une similitude générale vis-à-vis de l'ouvrage de 1927 se dessine – outre les « thèses » de l'analytique – dans le mouvement de la réflexion, vers la fin de la conférence, en direction de l'historicité et de « l'énigme de l'histoire ».

Cependant la force de ce texte ne provient pas seulement de la lucidité avec laquelle il anticipe un ouvrage à venir, mais la prégnance avec laquelle le Heidegger « perenne » ou « perpétuel » (*jeweilig*) s'y donne à lire pour la première fois. Moins par son allure, impatiente, parfois heurtée, animée d'une sourde véhémence, que par sa radicalité face à la tradition et à ses disputes, par l'intransigeante âpreté de son recommencement : il ne s'agit pas, dit-il, de « placer » (*verkaufen*, de vous vendre) quelques paradoxes intéressants sur le temps! Du « dernier Heidegger », ce texte annonce déjà, non pas les séductions de langage, mais l'art de la transmutation des questions les plus anciennes, de la retraduction des mots traditionnels, et surtout une nouvelle syntaxe, dont il dénie déjà le caractère apparemment « tautologique » : « le temps est temporel », « il faut parler temporellement du temps... ».

Les difficultés rencontrées par les traducteurs tenaient surtout à l'exigence de respecter l'« état naissant » de cette pensée se cherchant dans un langage non encore parfaitement codifié comme dans *Être et Temps*; il fallait tâcher de ne pas projeter rétrospectivement sur ce texte un vocabulaire fixé seulement plus tard. Ainsi *Dasein* est déjà *l'être-là* dans la mesure où certains passages jouent explicitement sur le « là » séparé (par exemple l'expression « l'être-là de l'homme », p. 6; « mon là », p. 11) et encore l'*existence* au sens usuel du mot allemand : *das menschliche Dasein*. Nous avons volontairement évité de traduire *Eigentlichkeit* par *authenticité* (*de Waelhens*) non que cette traduction soit mauvaise – mais parce qu'elle est réductrice et occulte le sens de « particularité propre » (*Eigen*) et de « vérité propre » ou vérité « finale » (puisque *eigentlich* signifie aussi comme adverbe « finalement »). Il était impossible de traduire *Gegenwart* par *présent* sans perdre la connotation nettement péjorative qui sera renforcée dans *Sein und Zeit* par l'opposition entre *Gegenwart* et *Augenblick*, ou *instant* (de vision, de saisie de la temporalité propre). La traduction par « actualité présente » nous semble justifiable par le contexte (le lien avec l'affairement, la curiosité, la mode, les « courants », la recherche du perpétuellement nouveau). Les deux mots *Zeit* et *Zeitlichkeit*, ou *Zeitlichsein*, sont en général opposés comme le temps non « propre » et la temporalité propre, mais quelquefois, surtout à la fin du texte, *Zeit* désigne cette même temporalité, ce qui nous a conduit à utiliser parfois pour traduire *Zeit* l'expression intermédiaire : « dimension temporelle ». D'une manière générale, nous avons essayé de conserver le mouvement d'un « style parlé » par exemple les phrases sans verbe, le caractère non « poli », non « plaisant du texte, dont l'inouï, l'inécoutable peut-être – pour les auditeurs de 1924! – à force de densité et de si nombreuses mutations de sens est pour nous difficilement imaginable et donc difficile à faire re-marquer dans une traduction.

Michel Haar

NOTES

1. *Physique*, IV, 11, 219 a.
2. *Die Uhr* signifie à la fois « l'heure » et « l'horloge » (double sens intraduisible).
3. Saint Augustin, *Confessions*, livre XI, chap. 27.