

## Table des matières

Introduction.....	104
§1. Phénomène et être.....	104
a) Être une partie afin de n’être pas identique au monde. Différence de l’ <i>étant</i> et de l’ <i>être</i> , et leur rapport. L’objectivité repose sur l’équivocité de l’ <i>étant</i> . Les concepts de <i>dedans</i> et de <i>dehors</i> dominent ceux de parties et de tout. L’équivocité du rapport <i>dedans/dehors</i> permet de poser l’infinité du phénomène. La différence de l’ <i>étant</i> et de l’ <i>être</i> appelle la transcendance de l’ <i>être</i> et de l’existant.....	104
b) Chaque apparaître est un aspect du tout. Exemplification du cube comme cube particulier. Le vécu de l’objet ne peut plus être un contenu de conscience. L’ <i>être</i> est donné tel qu’il est. La nette distinction entre l’existant comme être et le monde. L’apport critique de Husserl : la fin de toute subjectivité. La différence de l’ <i>étant</i> et de l’ <i>être</i> se joint à une compréhension préontologique de l’ <i>être</i> lui-même.....	109
c) Le phénomène comme phénomène de rien. Le voilement et le retrait à la place de l’apparaître et de ce qui n’apparaît pas. L’ <i>être</i> de l’ <i>étant</i> signifie qu’ <i>être</i> est le même pour tous les étants.....	114
d) L’ <i>être</i> de l’ <i>étant</i> résout le problème du particulier et du tout : exemple du cube. L’existant comme <i>être qu’il est déjà</i> dépasse l’ <i>étant</i> particulier. Un malentendu à propos de l’existentialité du Dasein. Le phénomène n’est pas l’ <i>étant</i> pris en particulier, mais est l’ <i>étant</i> dans son être. Le phénomène dans son infinitude ne nous fait pas sortir de l’ <i>étant</i> particulier.....	117
§2. Exemplification d’un phénomène.....	120
a) Le phénomène en progression du solstice d’été est basé sur la distance. La distance et l’apparaître. Le tout du phénomène est un <i>comment</i> . La grande distance explique la manière que quelque chose n’apparaît pas derrière ce qui apparaît. La distance qui repose sur l’apparaître montre les différences.....	120
b) La distance est un concept équivoque. Le mouvement de la Terre autour du soleil au solstice d’été se montre lui-même comme un tout sans se montrer totalement. La distance sépare le phénomène de lui-même. La proximité et l’éloignement qui se co-appartiennent rendent compte du mouvement de la Terre.....	123
c) Le mouvement de la Terre autour du soleil est le <i>phénomène comme le même</i> , non à peu près le même. Le <i>même</i> concerne toujours l’ <i>être</i> de l’ <i>étant</i> . L’infini ne remplace pas la totalité. Le phénomène est un <i>comment</i> et le particulier est lié à la totalité.....	127
d) suite : L’infini n’est pas la totalité. Le changement est lié à l’ <i>être</i> . Le phénomène n’a ni commencement, ni fin. La thèse de l’infinité du monde est construite sur le phénomène qui est le même sans être tout à fait le même. Le phénomène physique est un <i>comment</i> . Nul besoin de séparer la partie du tout afin de montrer la différence.....	130
e) L’explication scientifique n’est pas le dernier mot. Le paradoxe de la science qui voit l’homme comme une partie du monde. La non-appartenance de l’homme au monde entraîne sa non-redevabilité. L’explication tardive du mouvement de la Terre autour du soleil signifie qu’il se voile. Un phénomène qui ne se montre jamais totalement est celui qui se retire en se montrant. « <i>Ce qui ne se montre pas fonde ce qui se montre</i> ». Voyager “ dans ” le temps et la temporalité.....	134
§3. Naissance et commencement.....	139
a) Le commencement sépare le phénomène de lui-même. La naissance comme commencement divise celle-ci en générale et en particulière. La question de la naissance n’est pas qu’elle soit déjà accomplie. La naissance comme commencement et ce qui la suit. La naissance comme passée ne la fait pas comprendre. La naissance comme un <i>toujours déjà là</i> est transcendance.....	139
b) La naissance comme fin permet à l’existence d’être un commencement. La naissance qui est terminée montre que chaque phénomène a une fin. La naissance n’est ni un commencement, ni une fin, mais une possibilité. Une fin au phénomène exige qu’il devienne à l’infini sur la base de la naissance comme fin. La naissance comme commencement et fin conduit à un dilemme. La question de la naissance n’est pas celle de sa conscience.....	144

c) La naissance comme <i>une et la même</i> . Le naître au monde suppose que la naissance est <i>une et la même</i> . Il n'y a pas de véritable naissance. La naissance est la transcendance de notre être en tant qu'être qu'on est déjà. Hegel se méfie du commencement. Que la naissance ne cesse pas d'être est la détermination d'un possible.....	148
d) La conscience de notre naissance est la conscience de ce qui <i>est</i> . La distance temporelle pose la non-identité avec la naissance. L'opposition de la conscience et de la non-conscience de la naissance est dépassée. La non-conscience de la naissance signifie qu'elle est un tout .....	152
§4. Naissance et transcendance.....	155
a) La transcendance comme " dépassement " et le même qui se transcende. Le même n'est pas une identité mais une unité. Le même est l'être et l'autre est l'être-autre. Le même se transcende et « l'être-autre est l'autre du même ». L'autre existant n'étant pas une identité à soi, il est l'être-autre. La négation et le rapport du tout et des parties .....	155
b) Le bouton ne devient pas fleur, mais il se transcende lui-même. Le cube est le même et montre que l'autre est l'être-autre. L'être-autre comme l'autre du même concerne aussi l'existence. Le <i>tout et ses aspects</i> est corrélatif du même et de l'autre. La transcendance ne se fondant pas sur l'identité à soi, il n'y a pas de commencement. La communication est un avoir à être l'être-avec-les-autres sur le fondement de la même. L'être-avec est une remise.....	159
c) La transcendance de la naissance n'est pas un passage à l'existence, mais reste la même. La transcendance est un explicite qui contient implicitement la naissance comme origine. La transcendance de la naissance est <i>l'être-autre comme autre du même</i> . L'aurore liée au soleil n'est pas un commencement, comme la naissance n'est pas le commencement de l'existence. La nuit ne signifie pas que le soleil disparaît, mais qu'il se retire et ainsi il n'y a pas de nuit vide de la naissance. Comme le soleil, la naissance ne cesse pas d'être mais elle se retire. L'existant rencontre la naissance qui se montre à lui, quoique pas totalement.....	165
d) Suite : Le jour de la naissance n'est pas une véritable naissance. La naissance particulière et qui est un <i>tout</i> confirment le lien du particulier et de la totalité. La naissance signifie que le phénomène n'a ni commencement ni fin.....	170
e) La naissance qui ne cesse pas d'être est le sens de la transcendance. La naissance comme être qu'on a à être est une reprise. La transcendance de la naissance en tant que l'être qu'on est déjà correspond à la transcendance de l'être. La transcendance de la naissance n'est pas une transcendance métaphysique. Le sens selon nous de la proposition : « l'être qu'on est déjà et qu'on a à être ». L'être-jeté remplace la transcendance de la naissance.....	173
§5. Vie (naissance) et mort.....	178
a) La mort est-elle une transcendance ou une fin? La séparation de la vie et de la mort entraîne la mort comme une fin. La mort comme fin est celle d'un étant particulier. La mort ne cesse pas d'être en tant qu'elle ne cesse pas d'être liée à la vie. La séparation de la mort et de la vie, et la division en mort particulière et générale. La liaison de la vie et de la mort comme transcendance est un <i>tout</i> . La transcendance comme dépassement du <i>même</i> montre la liaison ontologique de la vie et de la mort. La vie et la mort ne peuvent rien l'une contre l'autre .....	178
b) Le particulier et le tout sont ceux du phénomène. Le général et le dépassement vers l'autre ne fondent pas le phénomène. La vie n'est pas l'être, mais ne s'en sépare pas. Le principe de la sauvegarde à la base de la continuité de l'étant. Le non-étant et la puissance. La vie est <i>une et la même</i> en étant déjà liée à la mort, et n'a nul besoin de continuer après la mort. L'existant n'a pas besoin d'effacer la mort quand l'étant et l'être sont distingués. L'emprise actuelle de la vie sur la mort. La vie et la mort n'ont pas de véritable existence .....	184
c) La vie est liée à la mort en tant que la mort est une finitude et non une fin. La naissance n'est pas comme le passé. Un être toujours déjà vivant peut mourir du fait que la vie est déjà liée à la mort. Nous sommes des êtres-mortels du fait que la vie et la mort sont déjà liées. La naissance comme origine est perdue. Qu'on ne remonte pas à la naissance signifie qu'elle est une transcendance.....	191

§6. Temporalité et commencement.....	196
a) Le bonheur n'est pas ce qui ne dure pas, mais devrait durer. Le bonheur est rencontré comme <i>un et le même</i> . L'instant est lié à la temporalité. Le bonheur est, quoiqu'il n'est jamais total. Le présent n'existe pas, il se présentifie, et il n'y a pas de commencement.....	196
b) suite : Le bonheur et le malheur ne s'opposent pas, mais se co-appartiennent. Laisser être le bonheur plutôt que l'attendre. Le commencement et la fin ne sont que des délimitations de parties.....	199
c) Les instants multiples semblables ne produisent pas l'unité. L'instant temporel n'est pas l'instant comme « du » temps. La mesurable n'est pas le fondement du temps. Le temps n'existe pas, mais la temporalité se temporalise. L'infini sert de totalité et le temps devient un réceptacle. L'instant temporel montre que le phénomène comme un tout n'a ni commencement ni fin.....	202
d) La répétition est celle du même, elle ne le produit pas. L'autre comme l'un qui se répète. L'un prit comme une évidence, et l'unité comme celle de l'un et de l'autre. L'autre n'étant pas la répétition de l'un, il est l'autre du <i>même</i> ou l'être-autre. Le <i>plusieurs</i> n'est jamais que des <i>uns</i> et désigne des possibles. L'un comme le premier et la possibilité phénoménologique. L'un inséparable de l'unité montre qu'il n'y a pas de commencement au phénomène. L'instant autre est une possibilité temporelle.....	206
§7. Passé et temporalité.....	211
a) Le passé est confondu avec le souvenir. Le passé est vu comme le présent et mesuré à partir de lui. Le passé est <i>un et le même</i> en tant qu' <i>être-été</i> . Ce qui n'est plus est l'être-été comme une manifestation de lui-même. La fin de l'écoulement prouve que le passé existe. Le passé comme simplement ce qui a été détache le particulier de la totalité. Le passé en tant qu'être-été est <i>un passé temporel</i> . Aucun phénomène passé n'a de commencement ni de fin.....	211
b) L'être-été comme ce qui ne cesse pas d'être est ce qui n'est plus. L'être-été est voilé. Le soleil qui luit n'est pas un présent, mais une source. L'être-été lui-même est ce qui se voile, de même que le phénomène du passé, s'il est exact que le soleil lui-même se recouvre. L'illusion perceptive ne dépend pas de la perception précédente. Le phénomène passé ne dépend pas d'un premier.....	218
c) suite : Le passé est un recouvert et ne dépend pas de ce qu'il a déjà été. La disparition du présent comme condition de l'existence du passé. Le même n'étant pas tout à fait le même appuie la disparition. Le passé comme ce qui n'est plus se fonde sur ce qui ne cesse pas d'être. Le passé, s'il existe, se fonde sur l'être-été, lequel est lié à l'être. Le recouvrement n'est pas un ajout, comme les nuages ne s'ajoutent pas au soleil. Le passé doit cesser d'être afin de s'identifier à ce qui a été jadis présent. Le passé n'existe pas véritablement. L'avenir ne dépend pas du présent, il se montre lui-même.....	222
d) Conclusion : L'inséparabilité de l'étant et de l'être s'exprime par le voilement. Tout découvert se fonde sur le jamais été découvert. Le mouvement de la Terre au solstice d'été est celui d'un tout. Le phénomène passé est <i>un et le même</i> et le particulier est lié à la totalité. Les phénomènes sont différents en tant que liés à la totalité. L'être-été est un recouvert et un déjà là, il n'est pas un découvert qui a été recouvert.....	228
§8. Oubli et retrait.....	234
a) L'oubli n'est pas ce dont on ne se souvient plus, mais ce qui se retire. L'oubli s'en va en tant qu'il se retire lui-même. On doit et on ne peut que laisser aller ce qui se retire de lui-même au lieu de le retenir. Le retrait seul est lié au laisser aller. L'oubli lié au souvenir et celui lié à la compréhension. L'oubli est oubli de lui-même, non pas en tant qu'il disparaît mais qu'il se ferme à lui-même. L'oubli comme <i>faire semblant</i> et comme dissimulation à soi-même. Le souvenir et l'oubli comme opposés sont dépassés. Le souvenir, l'oubli et la connaissance.....	234
b) Conclusion : L'oubli est oubli de ce qui <i>est</i> et il a ainsi un fondement. Ne pas voir ce qui <i>est</i> entraîne le passé comme ce qui a été. L'oubli comme oubli de quelque chose. Le passé n'étant pas ce qui a été, le phénomène n'a ni commencement ni fin. Souvenir et penser.....	241
c) Critique brève de l'oubli selon Heidegger. L'oubli est conserver ce qui est déjà là sur le modèle du Dasein. L'oubli comme retrait ne s'accorde pas avec le retenir et le laisser aller. On ne peut retenir que ce qui se retire. L'oubli est un mode déterminé du souvenir. Le Dasein qui n'est jamais passé a pour effet que le retenir est encore à la base de l'oubli. Critique de la thèse de Gadamer : « la chaîne qui relie le présent au passé ». Le <i>don</i> : recevoir sans avoir donné.....	245

## **Le phénomène en phénoménologie<sup>1</sup>** **Y a-t-il un commencement et une fin au phénomène ?**

### **Résumé**

*Il y a un sous-titre sous forme de question qui précise la direction de l'article: peut-on parler de commencement et de fin au phénomène en phénoménologie ? Premièrement, nous montrerons le chemin qu'ont suivi les deux fondateurs de la phénoménologie. L'apport de Husserl est décisif dans le cheminement vers une onto-phénoménologie de l'être. Bref, la chose qui se montre sous divers aspects n'est pas la " même " chose, mais la chose elle-même. Husserl toutefois s'en tient encore à l'apparaître et ainsi à l'étant particulier. C'est pourtant l'être de l'étant qui se montre dans chaque étant particulier. Il en va de même pour l'existant qui n'est pas seulement un étant, mais une transcendance. L'existant est ainsi en rapport avec l'être lui-même. La thèse de Heidegger est que le phénomène n'a rien à voir avec l'apparaître et qu'il est phénomène d'être.*

*La question de la naissance n'est pas qu'elle soit terminée. Quand elle est une fin, cela lui permet aussi d'être un commencement. Naître au monde ne signifie pas que nous entrons dans le monde, mais que nous y sommes déjà pour justement pouvoir naître. Autrement, nous devons nous voir comme hors du monde. La naissance n'étant ni un commencement ni une fin, le phénomène ne l'est pas davantage. La mort est-elle une transcendance ou une fin ? La mort comme fin de la vie est d'habitude la réponse à cette question. Tout phénomène est ainsi justifié d'avoir une fin. La mort ne cesse jamais d'être liée à la vie, de sorte qu'elles se co-appartiennent, et que la liaison de la vie et de la mort est une transcendance au sens onto-phénoménologique. La naissance comme commencement et la mort comme fin ne font que les séparer.*

*Tout ceci conduit à un examen de la temporalité, c'est-à-dire de l'instant et du passé. Y a-t-il un présent fixe, à partir duquel chaque phénomène pourrait être déterminé ? L'instant est instant temporel. De même que chaque instant n'est pas une partie du temps, de même jamais un phénomène n'est une partie d'un tout, mais il est une manifestation du tout lui-même. Un phénomène n'est jamais une partie de lui-même. Le désir d'une présence pleine est véritablement ce qui détermine un commencement et une fin au phénomène. De son côté, le passé est souvent confondu avec le souvenir, c'est-à-dire qu'on le pose comme ce qui a été avant même de comprendre ce qu'il est. Le passé est vu comme le présent, il est rendu fixe en tant qu'il est ce qui tombe dans le passé. Il doit pouvoir se montrer lui-même: comme ce qui n'est plus, il est une manifestation de l'être-été. À la suite de quoi, aucun phénomène passé n'a de commencement ni de fin, sous peine de mesurer le passé à partir d'un présent fixe, à ce qui a été jadis. Le passé n'est pas ce qui a été, servant à montrer que tout phénomène a une fin et un commencement, il est ce qui n'est plus mais ne cesse pas d'être. L'oubli pour sa part n'est pas un manque de souvenir, ce dont on ne se souvient plus. L'oubli ne doit absolument rien au souvenir. Il fonde le souvenir, et non l'inverse. Le phénomène ne commence ni n'a de fin mais il est une manifestation du tout auquel il appartient.*

---

<sup>1</sup> Texte revu et augmenté du quatrième séminaire (d'une série de quatre) tenu à Université du Québec à Rimouski, le 29 octobre 2010, dans le cadre du CIRP.

## Introduction

Nous voudrions examiner librement quelques thèmes phénoménologiques autour de la question : « y a-t-il un commencement et une fin au phénomène », en guise de bilan des trois premiers articles ? Tout phénomène, dit-on, a un commencement et une fin. Nous savons déjà que le phénomène en phénoménologie est tributaire des questions de la naissance et de la mort. En effet, celles-ci ne sont pas simplement particulières. Elles sont proprement les questions du commencement et de la fin, et, comme telles, elles concernent tout phénomène. La manière dont nous comprenons les questions de la naissance et de la mort détermine notre compréhension du phénomène, quel qu'il soit, lequel nous rencontrons dans la vie.

À la suite des trois séminaires inspirés par une ontologie phénoménologique, nous sommes arrivés à nous questionner sur le thème du commencement, à savoir : y a-t-il un commencement au phénomène ? Bref, d'un point de vue ontologique, la naissance est-elle synonyme de commencement ? De la réponse à cette question dépendra notre vision du phénomène. L'examen de la temporalité, c'est-à-dire celui de l'instant, du passé et de l'avenir, nous apportera une aide précieuse quant à notre but. Nous aborderons successivement *le phénomène, la question de la naissance, l'instant, le passé et l'avenir*. Nous accompagnerons notre propos d'exemplifications pour en avoir une intelligence différente de l'exposé simplement théorique.

Nous rappelons premièrement ce qu'est le phénomène en phénoménologie. Et, puisqu'il s'agit d'une ontologie phénoménologique, le phénomène nous aidera à mieux comprendre ce qu'il faut entendre par le concept d'être. Toutefois, nous préférons parler d'existant et d'être plutôt que de l'existentialité du Dasein et de l'être. La raison en est donnée au cours du déroulement du texte. Dans cette interrogation sur la naissance et la mort à propos du commencement et la fin de tout phénomène, il ne s'agit pas pour nous d'exposer l'analytique existentielle de celles-ci. Le rapport qu'elles ont entre elles au regard d'une problématique de l'être lui-même est ce qui nous intéresse.

### §1. Phénomène et être

a) Être une partie afin de n'être pas identique au monde.

Différence de l'*étant* et de l'*être*, et leur rapport.

L'objectivité repose sur l'équivocité de l'étant.

Les concepts de *dedans* et de *dehors* dominent ceux de parties et de tout.

L'équivocité du rapport *dedans/dehors* permet de poser l'infinité du phénomène.

La différence de l'étant et de l'être appelle la transcendance de l'être et de l'existant.

S'agissant, en phénoménologie, de description et non pas d'explications, ainsi que chacun le sait, nous apporterons des exemplifications, lesquelles serviront à décrire les thèmes que nous aborderons. Toutefois, étant donné qu'en phénoménologie il s'agit des multiples aspects sous lesquels un phénomène se montre, la description qui s'effectue de cette manière peut sembler répétitive au lecteur. Mais en fait, les multiples

descriptions sont indispensables pour montrer que les parties et le tout sont inséparables, et elles contribuent à la mise au jour de la thèse de l'objectivisme. Or, ce qui semble être une répétition au lecteur, et par conséquent une absence de démonstration, en est absolument le contraire. C'est la perspective objective qui, en posant les choses à l'envers, produit cette impression, de sorte que la phénoménologie en rétablissant les choses apparaît non démonstrative. Aussi ce qui se montre comme simplement une proposition opposée, et ainsi de façon répétitive, est proprement la remise des choses à l'endroit.

L'existant que je suis étant lié au monde d'une quelconque façon, je peux alors me demander : suis-je une partie du monde, c'est-à-dire *dans* le monde, ou bien suis-je *en dehors* du monde ? Être lié au monde, croit-on, est en même temps être une partie du monde, sinon on est identique à celui-ci. N'est-on pas en effet différent du monde ? Or, *le concept de différence implique-t-il d'être une partie, ou simplement d'être lié au monde ?* Là est probablement la confusion. Peu importe les sens variés qu'on peut donner aux concepts de *dedans* et de *dehors*, il y a toujours cette alternative qui se présente à nous. Celle-ci est sans possibilité de solution : « suis-je dans le monde comme l'une de ses parties ou *en dehors* du monde, étant différent de lui ? ». On dira peut-être que seule la subjectivité constitutive du monde peut répondre à cela. Mais alors l'identification du monde à la subjectivité en est le présupposé.

La discussion est assurément mal commencée, puisque dès le départ je me suis mis dans un rapport équivoque " avec " le monde. Je l'ai fait, et pouvait le faire, car j'ai *toujours déjà* un rapport à celui-ci qui le permet. Je ne peux en effet être sans rapport aucun avec le monde. Au contraire, pour me voir lié ou séparé du monde, j'ai fondamentalement un rapport à lui. *L'équivocité du rapport au monde n'est donc possible que sur un fondement.* Ce dernier n'est pas un *a priori* ou un simple présupposé. On dépasse de cette manière les deux opposés, ceux du *dedans* et du *dehors*, de sorte que le monde comme fondement n'est déjà plus un étant. Par contre, le rapport équivoque au monde (être dans le monde et être en dehors du monde) relève de l'étant. *Le phénomène du monde est un phénomène d'être.* Nous proposons donc la thèse de **la différence de l'étant et de l'être** à la place de l'équivocité de l'étant.

La différence de l'étant et de l'être est la seule façon de répondre à l'équivocité de l'étant. En effet, personne n'admettra que l'étant est ce qui est, qu'il est ainsi son propre fondement. L'arbre que nous voyons, personne ne va croire que ce qui est là s'épuise en lui. Il y a ainsi une distinction à faire entre l'étant et l'être. Lorsqu'« être lié au monde » implique d'être une partie de celui-ci, ce qui est poser un rapport équivoque, la question d'être en dehors du monde surgit immédiatement. Mais comment peut-on "être" en dehors du monde ? *Il n'y a donc pas de contradiction à se voir lié au monde sans être une partie de celui-ci, et c'est même la seule façon d'être. Dans le cas contraire, la question d'être en dehors du monde se pose, ce qui est absurde.* Le " en dehors du monde " n'est pas de l'être. Le monde *est*, l'être *est*. L'être n'a pas de dehors. Seul le néant s'oppose à l'être, mais le néant n'est pas un dehors, c'est-à-dire un non-être. Nous

ne distinguerons pas dans ce texte les concepts de monde et d'être puisque notre propos est d'abord la différence entre l'étant et l'être.

Nous ne présupposons pas ici un fondement qui serait une généralité. Au contraire, c'est ma situation équivoque par rapport au monde qui est une présupposition et qui mène à un monde en général, puisqu'elle est construite sur un fondement. *Il y a l'étant, lequel est en rapport à l'être, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'étant sans l'être. L'étant se différencie de l'être mais il n'est pas pour autant équivoque. C'est seulement lorsqu'il est pris isolément qu'il le devient. Par conséquent, l'étant qui se différencie de l'être est celui qui peut être isolé, ou bien voilé sans qu'il soit dédoublé. Il n'y a pas deux sortes d'étants. L'étant isolé est simplement une déformation de l'étant. Il faut donc que l'être lui-même soit voilé pour que l'étant isolé se présente. L'être est le fondement premier, ce que nous appelons l'être de l'étant. Il est clair que la perspective de l'objectivité, qui est celle de l'étant tout court, est naturelle et est celle que l'on adopte le plus souvent. En effet, on est une partie afin de ne pas être identique au monde. Non seulement elle voile la perspective ontologique, mais il faut premièrement que l'être lui-même soit voilement pour que l'étant isolé se présente. Tout phénomène est ainsi un phénomène d'être. Bref, le phénomène n'est pas un étant.*

Quand je me pose comme un être dans le monde ou un être en dehors du monde, l'étant devient équivoque. *L'équivocité de l'étant, c'est-à-dire être une partie de quelque chose et être lié à ce quelque chose comme un tout, va permettre ce que nous appelons l'objectivité. Nous pouvons dans ce cas détacher une partie du tout auquel celle-ci appartient. Bref, l'objectivité repose sur l'équivocité de l'étant. Le phénomène est alors un étant.*

Les concepts de *dedans* et de *dehors* se retrouvent partout. Le modèle est sûrement être dans quelque chose ou en dedans de quelque chose, et être hors ou en dehors de quelque chose. Le crayon est dans la boîte ou bien il est en dehors de la boîte. L'expression être en dehors permet seulement de désigner ce qui est opposé au-dedans et n'a pas d'autre sens. Tel est le point de départ. Par conséquent, « être dans mais en partie seulement » se fonde sur être dans. C'est l'équivoque du concept d'étant qui rend cela possible. Par exemple, l'homme est dans le monde, ou seulement en partie dans le monde, ce qui est la même chose. Par conséquent, le concept de dehors désigne l'autre partie, ce qui permet de voir l'homme d'un autre point de vue. En d'autres termes, du fait qu'être dans le monde signifie être en partie dans le monde, le concept d'être en dehors du monde apparaît. On dira : tantôt l'homme est dans le monde, tantôt il est hors du monde, à savoir qu'il le regarde. Il est en effet utile de se voir comme une partie du monde pour pouvoir se distinguer de lui.

Mais ce n'est pas ainsi que se présentent le phénomène et son rapport au monde. Le crayon n'est pas dans la boîte, mais il lui est lié. En effet, la boîte sans le crayon n'est pas la même boîte. L'arbre n'est pas dans le monde, il n'est pas une partie du monde, mais il lui est lié. On le voit, les notions de parties et de tout sont dominées par celles du dedans et du dehors. Or, les concepts de tout et de parties ne se décrivent pas ainsi, s'il est exact que le tout est un tout et que le monde est un tout. Chaque phénomène est

donc un tout, et ses manifestations ne sont pas des parties dans un tout. L'arbre n'est pas une partie dans le monde ; de la même façon, les branches ne sont pas des parties de l'arbre, elles lui sont liées. *Le monde qui est un tout ne peut contenir des parties.* Ainsi l'homme n'est pas dans le monde, mais il lui est lié, il est un être au monde.

Les concepts de *dedans* et *dehors* se retrouvent partout. L'homme est un être vivant, il est dans la vie, ou fait partie de la vie, c'est-à-dire qu'il n'est pas identique à elle. La vie est un tout, l'homme est une de ses parties. Étant une partie, il peut se distinguer d'elle, être en dehors d'elle selon une autre partie, ou d'un autre point de vue. Une philosophie de la vie qui voit la vie autrement que matérielle prend aussi la vie comme un tout, tout dans lequel il y a des parties. Il en est de même des exemples suivants. L'homme fait partie de l'humanité et, conséquemment, il y a une autre partie, un autre côté par lequel il est en dehors d'elle, ne serait-ce par sa conscience, en se sachant justement faire partie de l'humanité. L'individu est une partie de la société et d'un autre côté, il est en dehors d'elle, il s'en distingue.

L'équivocité du rapport *dedans/dehors* concerne aussi les notions du plus petit et du plus grand. Là est le phénomène de l'emboîtement et de l'infinité du phénomène. Un tout devient une partie pour un autre tout ; il est *dans* un autre tout, et, ainsi, à l'infini. Bref, *l'équivocité de l'étant permet de poser l'infinité du phénomène.* Par contre, la différence de l'être et de l'étant n'autorise pas de poser qu'il y a un emboîtement toujours plus grand, faisant ainsi que le tout n'est jamais un tout. On ne peut plus en appeler à la multiplicité des emboîtements, ou à la succession des phénomènes, pour contester la différence de l'étant et de l'être. Dans ce cas, on affirme qu'il y a toujours un emboîtement plus grand fondé sur l'étant, de telle sorte qu'un dedans et un dehors est toujours possible à distinguer sur le fondement de l'étant. Par exemple, l'homme peut être une partie du monde et en même temps s'en distinguer, grâce à l'infini, lequel devient lui-même une totalité. En d'autres termes, *l'étant est divisible à l'infini et par conséquent l'infini devient la garantie pour pouvoir distinguer l'étant d'avec lui-même.* Certes, l'étant est divisible, mais jamais il ne peut se distinguer de lui-même. Autrement, le terme est équivoque. C'est pourquoi il y a l'être de l'étant. L'infini ne peut se substituer au tout.

Dans tout ceci nous ne disons pas que l'homme ne peut pas être vu comme une « partie », plus précisément comme différent du monde. Mais que pour être différent, il faut le voir comme une partie, c'est-à-dire une partie *dans* un tout, voilà ce qui est contesté. Il n'y a pas de partie sans un tout, mais la partie n'est pas dans le tout.

*Les phénomènes ne se succèdent pas afin qu'ils soient liés ; ils sont liés du fait que le tout se manifeste dans chaque phénomène.* L'infinité du phénomène n'y change rien et ne permet pas de lier les phénomènes. Voilà qui règle la question selon laquelle un phénomène doit être considéré à l'intérieur d'un autre phénomène plus grand pour former un tout, ce qui en vérité nie qu'il soit un tout. En d'autres termes, lorsqu'il y a des parties dans un tout, cela permet de voir un tout comme une partie pour un autre tout. Ainsi, « être une partie de... » et l'infini qui remplace le tout vont de pair. Or, il n'en est pas ainsi. Par exemple, le bureau étant "dans" la chambre, mon regard peut sans problème se jeter sur la chambre. Le bureau n'est pas pour autant une partie dans un tout.

On ne répétera jamais assez à quel point les termes de *dedans* et de *dehors* et leurs équivalents, *intérieur* et *extérieur*, et d'autres encore, sont les obstacles qui nous empêchent de sortir de l'étant. Ils rendent impossible de saisir la différence de l'étant et de l'être. Ceux-ci nous placent toujours devant une alternative. Bref, les concepts de *dedans* et de *dehors* sont les substituts de ceux d'*étant* et d'*être*. Avec la différence de l'être et de l'étant est résolu l'épineux problème du rapport de la conscience et du monde, problème selon lequel il fallait bien que la conscience "sorte" du monde afin d'en être conscient. *Pour la première fois, selon nous, la distinction traditionnelle de la conscience et du monde est surmontée, elle qui se fondait sur l'étant. La différence de l'étant et de l'être signifie qu'il y a une transcendance de l'être. Cette dernière appelle la transcendance de l'existant.* Être différent du monde sans être une partie de lui signifie qu'il y a une transcendance à l'existant, précisément l'être de l'étant que nous sommes chacun de nous. Naturellement, est aussi dépassée l'opposition entre la conscience en tant qu'elle fait partie du monde et la conscience de faire partie du monde, bref le passif et l'actif comme différence suffisante.

Terminons avec une observation à propos du *de hors* et du *de dans*. La thèse scientifique de la préhistoire de l'homme, laquelle remonte à l'infini dans les origines et place celui-ci comme une partie du monde, ne suffit pas pour comprendre le rapport de "l'homme" et du monde. Être un point dans des milliards de galaxies ne peut être le dernier mot sur "l'homme". *Cela tient de la conception de l'infini qui se substitue au véritable tout. Tant et aussi longtemps que "l'homme" existe, il est en rapport au monde, c'est-à-dire qu'il est un être-au-monde ; il n'est jamais un étant isolé. Là est la différence entre l'étant et l'être.* Le fait que le monde pourrait exister sans l'homme n'a rien à voir avec un "dehors" à l'homme. Ce n'est pas que le monde pourrait exister sans la partie qu'est l'homme. Le monde existerait, toutefois il serait vu et compris par personne, s'il est exact qu'il est un tout. Ce qui peut être vu peut aussi ne jamais l'être et demeurer un possible. Cette thèse et d'autres analogues sont bel et bien insuffisants selon la perspective ontologique de la phénoménologie. Il est aussi manifeste cependant que cette dernière n'a pas eu beaucoup d'influence sur nous jusqu'ici.

Les termes d'*intérieur* et d'*extérieur* sont connexes aux précédents, de même que ceux de *sortir* ou d'*entrer*. Songeons à la formule dialectique hégélienne « sortir de soi est rentrer en soi »<sup>2</sup> destinée à répondre à l'opposition classique des concepts d'*intérieur* et d'*extérieur*. En effet, le *tout* étant lui-même ce qui se déploie, il n'y a ni sortie de soi ni rentrée en soi. Cependant, le tout et la partie dans le tout sont ici des présupposés. La possibilité et l'effectivité sont alors tributaires de la démarcation entre tout et parties. La dialectique est destinée à résoudre cette séparation. En résumé, être *dans* le monde exige

---

<sup>2</sup> Cette formule concerne plus proprement l'absolu chez Hegel. « Pourtant l'absolu ne peut pas être quelque chose de premier, d'immédiat, mais l'absolu est essentiellement *son résultat*. » . Hegel *S. L.* Troisième section, chapitre premier, p. 240. L'absolu n'est pas une totalité achevée et présupposée. Il faut entendre par *résultat*, à la fois une réalisation et le résultat de soi-même. Il y a donc de simples choses pour Hegel. Par contre, s'il n'y a pas de simples choses, comme c'est le cas en onto-phénoménologie, le retour à soi comme accomplissement a un autre sens puisque l'être est déjà ce qu'il est.

que l'on sorte du fait d'être une partie pour pouvoir être en rapport à la totalité. Il s'agit alors d'être en dehors du monde, mais en même temps de pouvoir être dans le monde, et de ne pas rompre ce lien avec le monde. Jamais on ne trouve de solution à cette alternative avant la phénoménologie. Il est clair maintenant que le rapport du *tout et des parties* est au fondement de la problématique de l'existant et du monde, de la conscience et de l'étant, et qu'il n'est pas simplement théorique ou logique. Chaque phénomène est un rapport de tout et de « parties », d'être et d'étant.

Nous venons tout juste de faire une différence entre l'étant et l'être. Être *dans* le monde ou être *en dehors* du monde concerne l'étant vu de manière équivoque, alors que l'être de l'étant appelle la question de la transcendance de l'être. Cette dernière ne signifie pas la transcendance vers un autre monde. L'équivoque à propos du concept de monde cachait précisément cette différence de l'étant et de l'être et aboutissait à une transcendance vers un autre monde, ou vers un absolu. La transcendance de l'être ne peut être simplement une distinction de l'étant avec lui-même, c'est-à-dire à partir de l'étant. Elle ne peut être résolue que si elle repose sur l'être. Le concept de monde a donc un rapport avec l'être, il ne désigne plus simplement un étant.

b) Chaque apparaître est un aspect du tout.

Exemplification du cube comme cube particulier.

Le vécu de l'objet ne peut plus être un contenu de conscience.

L'être est donné tel qu'il est.

La nette distinction entre l'existant comme être et le monde.

L'apport critique de Husserl : la fin de toute subjectivité.

La différence de l'étant et de l'être se joint à une compréhension préontologique de l'être lui-même.

La phénoménologie a clarifié pour la première fois le concept de phénomène et le rapport que nous avons au monde. Rappelons comment se fit l'abandon du terme d'*apparaître* au profit de celui de *phénomène*. C'est de cette façon que ce concept a acquis ses lettres de noblesse. Malheureusement le concept de phénomène n'a pas eu toute l'influence qu'il aurait dû avoir, et c'est pourquoi nous insistons sur ce qu'est un phénomène en phénoménologie.

Jusqu'à Husserl les multiples aspects de la chose sont l'apparaître (ou le phénomène), lesquels se présentent selon une succession. L'apparaître n'est donc pas la chose comme telle. Cependant, avec ce philosophe, puisque les multiples apparaîtres sont ceux **non seulement de la " même " chose, mais de la chose elle-même**, c'est-à-dire comme un *tout* qu'elle est, alors ils sont des apparaîtres possibles. Ceux-ci ne se présentent plus désormais selon une succession, succession faisant que les apparaîtres devenaient réels ou étaient des réalisations ou effectuations. *La séparation des parties et du tout entraînait la différence entre la possibilité et la réalisation*. Les apparaîtres ne sont plus dorénavant des parties dont le tout est séparé, mais des apparaîtres possibles puisque *chacun d'eux est un aspect du tout*. La chose est la *chose même*. À la suite de cela, ce n'est plus au moyen de la comparaison et de l'analogie que les multiples apparaîtres sont liés au tout. Ainsi en posant que les

apparaîtres le sont de la " même " chose, c'est-à-dire qu'elle n'est jamais tout à fait la même, mais semblablement la même. Le semblable à son tour a son origine dans le tout.

*Le cube lui-même*<sup>3</sup> qui apparaît dans chacun de ses côtés fait comprendre le sens de cette nouvelle découverte de la relation tout et parties. Il ne s'agit pas de plusieurs cubes, ou encore du cube qui n'est jamais complètement le même, ce qui laisse toute la place à un cube en général, et qui est absurde. Le général est débouté pour la première fois, général qui servait à faire le pont entre les multiples apparaîtres du cube et le cube lui-même, c'est-à-dire entre les parties et le tout. En fait, **ce n'est pas un cube en général qui m'apparaît, mais à la place un cube particulier.** La relation du général et des particuliers acquiert ici une nouvelle signification, à savoir que le général n'est pas une généralisation, mais est aussi un tout. Le tout est donc ce qui permet de voir que l'apparaître est un possible. Auparavant, le possible était la possibilité de ce qui pouvait arriver. Maintenant elle est celle du tout. Il n'y a plus cette séparation entre la possibilité et l'effectivité. Cette nouvelle relation du tout et des parties, des apparaîtres et de la chose qui apparaît, concerne toute perception, mais également le non perceptif, le domaine de l'abstrait. Ainsi est née la phénoménologie.

C'est de concert avec la subjectivité intentionnelle que Husserl fit cette découverte. En effet, le cube lui-même qui apparaît dans chacun de ses côtés ne laisse plus de place à la distinction habituelle entre le contenu vécu, ou contenu de conscience, et l'objet apparaissant. En d'autres termes, de même que *le général ne peut plus servir d'intermédiaire entre les parties et le tout, le vécu de l'objet ne peut plus être un contenu de conscience, comme image-copie de l'objet. Ainsi l'objet est donné tel qu'il est, ou présent-en-personne (leibhaftig).* Le vécu intentionnel est celui de l'objet tel qu'il est<sup>4</sup>. La conscience d'image a elle aussi son propre statut, à l'instar du général. À la suite de l'image-copie, le terme d'apparaître était équivoque et nommait aussi bien le vécu de l'apparition que l'objet apparaissant. C'était le *même phénomène* dont on disait qu'il était tantôt vu du côté subjectif, tantôt vu du côté objectif<sup>5</sup>. Or, cela n'est plus possible maintenant. Le vécu intentionnel de l'objet n'est pas un contenu de conscience, mais un vécu véritable de l'objet. Aussi, vivons-nous des phénomènes, c'est-à-dire que « les phénomènes eux-mêmes ne nous apparaissent pas, ils sont vécus »<sup>6</sup>. *Le phénomène désigne désormais l'objet en tant qu'il est donné tel qu'il est.* L'objet visé ou intentionnel est l'objet donné tel qu'il est. Au vécu intentionnel correspond la subjectivité intentionnelle. Il n'y a plus de distinction à faire entre ce qui apparaît et ce qui est, entre un sujet et un objet.

Que pouvons-nous affirmer à propos du concept d'être comme tel ? Le cube en général étant un concept abstrait que l'on substituait au cube particulier comme un tout, il peut

<sup>3</sup> Husserl *M. C.* §17, p. 85.

<sup>4</sup> Husserl *R.L.* II, 2, R Ve, § 11 a, p. 174.

<sup>5</sup> Husserl *R.L.* II, 2, R Ve, § 2, p. 148-149. Pour plus de détail sur ce sujet, voir notre analyse de ce passage dans notre livre: *La découverte de l'être dans les Recherches logiques de Husserl*, Montréal, 2000, p. 304.

<sup>6</sup> Husserl *R. L.* II, 2, R Ve, § 2, p. 149.

nous aider à saisir l'être comme tel. *L'être n'est plus un être en général, mais il est un « donné », à savoir que l'être est donné tel qu'il est, directement, et non à la suite d'une généralisation.* En effet, traditionnellement, l'être en général, lorsqu'il était admis, signifiait l'ensemble de ce qui est ou existe. Ou encore l'être signifie un absolu dont le multiple est séparé; dans ce cas il consacre l'indépendance du multiple. Mais l'être comme tel est un tout, comme le cube particulier est un tout. En d'autres termes, de même que le cube en général ne peut rendre compte du cube particulier, de même l'être en général qui désignait jusque-là l'être comme tel ne peut le faire. Ainsi *l'être est une totalité qui se montre telle qu'elle est.* Bref, l'être désignant tout ce qui est, ou simplement ce qui est, n'est plus un concept général obtenu par généralisation et par degrés de généralisation, mais il se montre et est connu tel qu'il est. Et ce, du fait que ce sont les *choses mêmes* qui sont présentes, comme Husserl l'a découvert. Celui-ci découvre l'être corrélativement à la subjectivité intentionnelle pour qui il y a un donné. C'est la difficulté de voir l'aspect comme aspect du tout qui nous éloignait de l'être comme tel, lequel devenait " être en général " pendant que les particuliers obtenaient leur indépendance presque complète. L'être qui se montre tel qu'il est ne signifie cependant pas qu'il est un être absolu, comme d'ailleurs la perception de la *chose même* ne l'est pas davantage. On sait que pour Husserl l'ontologie véritable est corrélatrice de la subjectivité intentionnelle qui se fera constitutive. La perception des choses comme choses elles-mêmes (*Sachen selbst*) apporte une première compréhension de l'être, en tant qu'il est donné tel qu'il est.

Nous ne décrivons pas en détail la phénoménologie naissante, mais nous nous contenterons de faire certaines observations importantes. La découverte par Husserl de la chose en tant que phénomène devait en amener une autre plus fondamentale : celle du phénomène comme phénomène d'être, et de l'être lui-même.

On sait que Husserl a découvert la notion des aspects possibles de la *chose même* au moyen de la perception, à savoir des intentions perceptives d'une subjectivité. Le *tout* qu'est la chose même est lié à la subjectivité, c'est-à-dire que Husserl pose le fondement de l'apparaître dans la subjectivité intentionnelle. Étant donné que l'objet intentionnel est l'objet donné tel qu'il est, le monde devra se constituer en elle. Toutefois, comme la subjectivité ne pourra par la suite constituer le monde en elle et se constituer en lui, et, par là, constituer la chose, elle montre alors ses propres limites<sup>7</sup>. *C'est parce que la subjectivité est un étant et le monde aussi un étant que le rapport est impossible entre*

---

<sup>7</sup> L'intentionnalité réside dans la transcendance. L'être-au-monde *est être-auprès de...* . Le vrai sens de l'intentionnalité selon Heidegger est *l'être auprès de...* (Schon-Sein bei), *c'est-à-dire que si l'être auprès de n'est pas un être à côté d'un autre, alors l'intentionnalité qui constitue la transcendance ne peut que reposer sur la transcendance. Tout comportement intentionnel est déjà un être auprès de...* Le Dasein, lequel est déjà dehors, c'est-à-dire n'ayant ni extériorité, ni intériorité est un accueillir (Voir Heidegger *Ê. t.* § 13, p. 67), une rencontre des choses. *On accueille du fait que, comme transcendance, on est toujours déjà dehors.* Cet « accueillir », plutôt qu'une intériorité, est le propre d'un être déjà au monde. Il ne faut pas subjectiver l'intentionnalité. « Les comportements du Dasein sont intentionnels, cela signifie que le mode d'être qui est le nôtre, celui du Dasein, est en son essence tel que cet étant, dans la mesure où il est, se tient toujours déjà auprès d'un étant-subsistant. » Heidegger *P. f.* § 9b, p. 89. L'intentionnalité est toujours déjà auprès d'un étant. Telle est l'intentionnalité bien comprise.

*les deux.* Comment en effet deux étants peuvent-ils être liés pour être un tout unitaire ? *Une différence de l'étant et de l'être est alors requise pour obtenir une totalité*<sup>8</sup>. Étant déjà en rapport au monde, la subjectivité a besoin d'un fondement. L'intentionnalité husserlienne ne pouvant constituer le monde en elle, elle conduit directement à l'exigence d'une délimitation de l'existant par rapport au monde, s'il est exact que la subjectivité se voulait universelle. Elle était universelle, c'est-à-dire qu'elle ne pouvait plus être en partie liée au monde, mais totalement. Une différence entre l'étant et l'être devient ainsi indispensable. *Pour l'existant elle s'exprime par l'étant que nous sommes et la transcendance de notre être*, ce qui pour Heidegger se traduit par l'existentialité du Dasein. En d'autres mots, l'existant n'est pas seulement un étant.

L'échec de la constitution selon la thèse husserlienne produit un effet en retour. La subjectivité poussée dans ses derniers retranchements, à savoir la tentative impossible de constituer le monde en elle, a fait éclater la subjectivité elle-même. Elle a abouti à *une nette distinction entre l'existant ou l'être de l'homme et le monde lui-même comme étant. En d'autres termes, la nette distinction entre l'existant comme être et le monde, lequel désormais n'est plus un étant, signifie leur coappartenance, puisque la subjectivité ne peut le constituer. Cette coappartenance s'exprime par l'être-au-monde.* L'être de l'homme n'est plus une essence puisqu'il ne se rapporte plus d'aucune façon aux étants du monde. Afin de dépasser le monde comme étant, et les étants eux-mêmes, la compréhension de l'être devient l'être de l'étant et elle sera désormais la base du rapport de l'existant et de l'être. C'est là la thèse de Heidegger.

Nous disons « une nette distinction ». En effet, un existant distinct du monde en partie seulement voudrait dire que la subjectivité pourrait être encore constitutive des choses et du monde. Cela n'est plus possible désormais. Nous devons à Husserl, avec sa constitution du monde dans la subjectivité, *d'avoir éliminé de façon définitive toute possibilité pour un sujet d'être une partie du monde et en même temps d'avoir la conscience de ce monde.* Nous devons mesurer toute l'importance de ce résultat. Une critique positive de sa phénoménologie ne peut se trouver dans un retour à une subjectivité-objectivité. L'impossibilité de constituer le monde dans une subjectivité intentionnelle ne peut vouloir dire un retour à une subjectivité mêlée d'une quelconque façon à un monde. Ce serait oublier un peu rapidement que la subjectivité visait une totalité. Par conséquent, *l'existant ou l'être de l'homme distinct du monde le met en rapport directement avec l'être. L'être de l'homme n'est plus un mode ou un degré de l'être*, bien que l'existant ne soit pas l'être. Nous retrouvons le refus de la généralisation comme lien du général et du particulier, mais appliqué au rapport de l'existant et de l'être. L'être de l'homme qui ne peut plus être lié au monde, même en partie, a pour effet qu'il ne peut être un mode de l'être, lequel correspondait à l'existant dans le monde ou comme une partie du monde. La fin de l'un entraîne la fin de l'autre. L'être et

---

<sup>8</sup> L'étant s'explique par autre chose que lui-même dira Heidegger à Husserl dans une lettre en 1927. L'étant « ... nicht aufgeklärt werden kann durch einen Rückgang auf Seindes von ebensolcher Seinsart. » Husserl *P. P.* p. 601. Voir aussi Heidegger *Ê. t.* § 43a, p. 156.

ses modes sous la forme de la généralisation qui permettait à l'existant d'être une partie du monde et de s'en détacher sont bel et bien terminés.

Ayant choisi de ne pas procéder selon l'existentialité de l'existant, nous nous en tiendrons à la manière dont le rapport entre l'existant et l'être s'effectue, bref *sur la base de la différence de l'étant et de l'être*.

Comme l'être n'est pas un étant (l'étant le plus général), sa compréhension par l'existant est ontologique au sens véritable<sup>9</sup>. L'être n'est pas un indéterminé au sens de l'être en général, lequel inclut tous les étants et résulte d'une généralisation. L'être *est*, il y a l'être<sup>10</sup>. Il désigne tout ce qui est, nullement au sens d'une généralité ou d'une somme, mais en tant que ce qui est **est**, non pas que ce qui est, *est plus ou moins*. En effet, les parties dans un tout, selon l'objectivisme, impliquent des degrés d'être, donc que ce qui est *est plus ou moins*. Précisons davantage. Étant donné qu'on peut avoir une compréhension de l'être sans avoir une compréhension explicite des éléments ontologiques, qu'on peut saisir l'être sans savoir ce que le *est*<sup>11</sup> signifie, il y a une compréhension préontologique de l'être. Celle-ci n'est jamais vague par opposition à précis, comme c'était toujours le cas en métaphysique. *La compréhension de l'être est préontologique en ce sens que l'être est toujours déjà là*<sup>12</sup> dès qu'on essaie de le nommer. C'est ce que signifie la compréhension vague de l'être, thèse de Heidegger. Ainsi, se demander si l'on comprend l'être comme tel signifie déjà qu'il est compris, quoique ce soit une compréhension vague. Toutefois, cette dernière ne signifie pas que l'être est vague. L'être est par conséquent déterminé. De la même façon qu'il y a une compréhension préontologique de l'être ne signifiant pas que l'être est vague, de même chaque étant n'est pas ce qui est plus ou moins, mais ce qui *est*. Il y a ainsi une compréhension préontologique de l'être et, de son côté, chaque étant est l'être de l'étant quoiqu'on ne saisisse pas tout de suite ce qu'il *est*, s'il est exact que l'être se voile. On voit maintenant comment la subjectivité intentionnelle et le *donné* qui lui correspond est remplacé par l'être et sa compréhension par l'existant, et cela au moyen de la différence de l'étant et de l'être. Cette dernière seule donne accès à une ontologie véritable. La compréhension préontologique de l'être est une réponse à l'impossibilité de la constitution du monde par une subjectivité. La différence de l'étant et de l'être, laquelle montre que l'étant qui est n'est pas tout ce qui est, se joint à une compréhension préontologique de l'être lui-même et constitue une ontologie phénoménologique.

---

<sup>9</sup> Certes, pour Heidegger l'ontologie véritable est d'abord existential-ontologique puisqu'il a découvert l'ontologique au moyen de l'existentialité du Dasein. Cependant, il l'a découverte en rapport à l'être lui-même. Comme il s'agit de l'être lui-même, nous en restons à la différence de l'étant et de l'être. D'ailleurs, il va lui-même relativiser cette existentialité du Dasein plus tard au profit de l'être lui-même, nouvellement dévoilé.

<sup>10</sup> «L'être se trouve [...] dans le « il y a ». » Heidegger *Ê. t.* § 2, p. 29.

<sup>11</sup> Heidegger *Ê. t.* § 2, p.29.

<sup>12</sup> « *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein.* » Heidegger *Ê.t.* § 4, p. 32.

En conclusion, ne pas voir que l'existant est distinct du monde et qu'ils sont liés, cela conduit nécessairement à poser un *dehors* et un *dedans*. Ainsi le sujet qui est dans le monde a besoin d'être en dehors du monde pour ne pas être absorbé par lui, pour pouvoir se le représenter ou le penser. L'intérieur et l'extérieur sont donc une construction qui suppose un *déjà là*, celui de l'être qui est toujours déjà compris. Une subjectivité intentionnelle ne réussit pas à briser ce cercle vicieux du *dedans* et du *dehors*, celui de faire partie du monde et de pouvoir s'en détacher. Seule la différence de l'étant et de l'être accomplit ce tour de force.

c) Le phénomène comme phénomène de rien.

Le voilement et le retrait à la place de l'apparaître et de ce qui n'apparaît pas.

L'être de l'étant signifie qu'*être* est le même pour tous les étants.

Après avoir dégagé l'être en tant qu'être déterminé, lequel n'est plus l'être en général, revenons au phénomène pour faire ressortir le phénomène d'être. Selon Heidegger, il ne faut pas entendre par *phénomène* l'apparence ou même l'apparition, mais l'étant tel qu'il se montre lui-même. L'apparition est toujours apparition de quelque chose, et est ainsi un *renvoi*. Celui-ci exige un représentant. L'esprit de la phénoménologie n'est-il pas de combattre tout représentant afin que les choses elles-mêmes se manifestent ? On voit tout de suite la différence avec la compréhension husserlienne du phénomène, laquelle contient l'apparition (*Erscheinung*). L'apparition est apparition de la chose pour Husserl, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'apparaître sans chose. Par contre, *selon Heidegger, le phénomène ne se rapporte à rien, il n'est pas un renvoi, il est ce qui se montre en lui-même*. Il est celui de l'étant comme être de l'étant. Le phénomène qui se montre lui-même entraîne que nous n'avons plus affaire à des choses de la perception, mais à des étants, puisqu'il n'y a plus de renvoi. Nous avons pour la première fois le phénomène comme ce qui se manifeste comme il est. **Il est phénomène de rien, puisqu'il se montre lui-même**<sup>13</sup>. C'est la fin de l'apparaître qui renvoyait toujours l'être aux calendes grecques, et en contrepartie exigeait la présence pleine des choses sans espoir de l'obtenir jamais.

Le phénomène se montre lui-même, mais il ne peut se montrer *totalement*, à moins de supposer que l'étant qui est *est* son propre fondement, ce que personne n'admettra. Donc, cela signifie que le phénomène est *voilement*.

Le *voilement* pour ainsi dire prend la place de l'apparaître. Il n'y a rien derrière le phénomène, il n'y a pas *quelque chose qui n'apparaîtrait pas*<sup>14</sup>. Le phénomène est l'être

<sup>13</sup> « *Phénomène* — le se montrer soi-même — signifie un mode d'encontre privilégié de quelque chose. *Apparition* au contraire désigne un rapport de renvoi » Heidegger *Ê. t.* § 7a, p. 44. Le phénomène ne se rapporte à rien car il est ce qui se montre en lui-même. *Phénomène* signifie : « *ce-qui-se-montre-en-lui-même* » Heidegger *Ê.t.* § 7a, p. 43. « Et le se-montrer n'est pas quelconque, ni même quelque chose comme l'apparaître. » Heidegger *Ê. t.* § 7c, p. 47.

<sup>14</sup> « L'être de l'étant peut moins que jamais être quelque chose « derrière quoi » se tiendrait quelque chose « qui n'apparaît pas ». » Heidegger *Ê. t.* § 7c, p. 47.

de l'étant<sup>15</sup>, s'il est exact qu'il n'y a rien derrière lui. **Seulement en tant qu'il y a voilement ce qui ne se montre pas est au fondement de ce qui se montre**<sup>16</sup>. *Cela n'est toutefois pas un quelque chose qui n'apparaît pas, mais signifie que le se retirer est le fondement de ce qui se montre. Ce qui se retire se montre.* Il n'y a plus de séparation entre ce qui se montre et ce qui ne se montre pas. Plus précisément, lorsque la partie est détachée du tout, il y a deux parties, à savoir ce qui apparaît et ce qui n'apparaît pas. Par contre, lorsque le tout est dans chaque aspect, aucune partie n'existe. Le phénomène qui "se retire en se montrant" n'est pas fait de deux parties, mais est une unité. Le *retirer* et le *montrer* sont liés. On ne commence pas par les séparer comme dans le cas de l'apparaître. *Ils s'appartiennent sans jamais se confondre et la présence n'est pas ce qui les réunit.* De son côté, l'apparaître ou ce qui apparaît exige que quelque chose n'apparaisse pas. *Dans ce cas, ce qui n'apparaît pas ou ne se montre pas fonde ce qui se montre, mais au sens que l'apparaître exigeait une présence pour combler ce qui ne se montre pas.* Un étant est toujours à la base de l'apparaître afin qu'il puisse y avoir un apparaître. Mais comme ce n'est plus le cas, l'étant qui est un phénomène est en retrait. La perspective est complètement inversée, c'est-à-dire qu'elle n'est pas celle de l'apparaître, et le retrait exprime ce renversement. Au lieu qu'il y ait un apparaître et ce qui n'apparaît pas, *le phénomène est que ce qui se retire se montre.* En effet, *il est retrait car il ne se montre jamais totalement.* D'habitude l'apparaître est ce qui se montre sur la base de ce qui n'apparaît pas, c'est-à-dire qu'il y a *renvoi*. Le renvoi implique que quelque chose ne se montre pas. Là sont *le renvoi et le caché*. Or, le renvoi n'a rien à voir avec le retrait. L'apparaître apporte une contradiction flagrante : *que quelque chose apparaisse avant de se montrer.* Bref, puisque *quelque chose apparaît avant de se montrer*, l'apparaître en définitive n'apparaît pas. De plus, du fait qu'on part du présent *quelque chose apparaît avant de se montrer*, et corrélativement quelque chose n'apparaît pas. L'apparaître est ainsi lié à la présence comme présent. Il est temps de ne plus confondre la *simple apparence*, qui comme renvoi est un voilement, avec le phénomène.

La thèse husserlienne de l'apparaître comme *apparaître de l'objet* ne laisse plus d'espace de jeu au concept traditionnel d'apparaître. Toutefois, en continuant d'utiliser le concept d'apparaître, elle se met ainsi en porte à faux, car ce qui se montre ne peut plus être l'apparaître.

En résumé, le retrait caractérise l'être de l'étant. Il n'a pas besoin d'un renvoi et il n'est donc pas ce qui se cache. Ce que nous disons ne concerne pas seulement le phénomène.

---

<sup>15</sup> « Le concept phénoménologique de phénomène désigne, au titre de ce qui se montre, l'être de l'étant, son sens, ses modifications et dérivés. » Heidegger *Ê. t.* § 7c, p. 47.

<sup>16</sup> « Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne se montre justement pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent. » Heidegger *Ê. t.* § 7c, p. 47. Certes, « le plus souvent » concerne l'étant, mais il implique d'abord le rapport de l'étant à l'être lui-même, de sorte que le retrait vise fondamentalement l'être lui-même. En effet, la présence n'est pas ici le fondement.

L'être comme tel se retire ou se voile en se montrant et il ne se montre jamais totalement. Dans le cas contraire, il n'y aurait pas de phénomène. Vu le retrait, l'être qui se dévoile à l'existant n'est jamais total. *Le voilement plutôt que l'apparaître caractérise autant le phénomène que l'être lui-même.* L'être de l'arbre est un voilement. Cet arbre devant moi, lequel est un étant, est l'être de l'étant qui se montre quoiqu'il ne se montre jamais totalement. L'être de l'arbre n'est pas lui-même un arbre, ou à côté de l'arbre. **Chaque phénomène est phénomène d'être puisqu'il s'agit dans chaque cas de l'être de l'étant.** Nous cheminons ainsi vers une phénoménologie de l'être.

N'importe quel phénomène peut servir d'exemplification. Il n'y a pas un phénomène, entendu au sens de particulier, qui illustrerait mieux qu'un autre l'être de l'étant. On ne peut demander à la phénoménologie de fournir un exemple qui illustrerait le mieux possible ce qu'est un phénomène.

L'apparaître comme apparaître de la chose se substituait au voilement de l'être comme tel en ne laissant pas le phénomène se montrer comme il est. On faisait une distinction entre l'apparaître et ce qui est, thèse plus commode que le voilement de l'être lui-même. *La subtilité de la tradition était que l'apparaître exigeait quelque chose qui n'apparaisse pas. On inversait ainsi la perspective.* On visait une pleine présence sans espoir de l'obtenir jamais. *On objectivait ainsi le rapport de l'existant à l'être.* L'apparaître distinct de l'être se substituait à l'être comme tel, lequel devenait de ce fait l'être en général. Nous avions alors une représentation du monde et de l'être plutôt qu'une compréhension des choses mêmes, c'est-à-dire à la place des phénomènes et de l'être lui-même. Avec le phénomène comme retrait, le rapport de l'existant à l'être est tout autre. L'être de l'étant se dévoile à l'existant. Le tout n'est plus séparé de ses "parties", ou mieux de ses manifestations ou aspects, pour la première fois avec Heidegger. Il n'est jamais une partie de lui-même et chaque aspect est ainsi une manifestation du tout. L'être lui-même qui *se voile*, mais jamais totalement, signifie aussi qu'il se dévoile quoique jamais totalement à l'existant. En effet, ce qui se retire se montre, et il demeure ainsi toujours une totalité. Telle est la thèse de Heidegger. La totalité ne peut avoir qu'un sens ontologique s'il est exact que le voilement-dévoilement ne désigne pas ce qui se montre en partie. La totalité n'a rien à voir avec la notion de partie ni même d'aspect, ceux-ci étant encore rattachés au quelque chose qui n'apparaît pas pour qu'il y ait un apparaître.-

Notons que les expressions « d'un autre côté » ou « d'un autre point de vue » qui servent à sortir de l'étant relèvent aussi de l'apparaître. En effet, l'existence considérée d'un autre point de vue suppose que quelque chose derrière ce qui apparaît n'apparaît pas. Elles étaient d'ailleurs déjà entachées par le rejet des contenus de conscience par Husserl. Comme ce qui ne se montre pas est au fondement de ce qui se montre, on ne part plus d'une présence, laquelle entretenait le désir d'une présence pleine au moyen de ce qui n'apparaît pas derrière ce qui apparaît. L'être de l'étant est la possibilité, et l'effectivité n'est que le déploiement de cet être.

Le phénomène qui se montre lui-même vaut pour tout étant, c'est-à-dire que ce ne sont pas des étants en tant que particuliers dont il faut partir, comme s'ils nous apparaissaient

et étaient des renvois. *L'apparaître nous fait glisser imperceptiblement du tout au particulier.* Il a pour conséquence que les étants sont pris chacun particulièrement. C'est pourtant l'être qui se montre en eux. Comme ce qui ne se montre pas est au fondement de ce qui se montre, le phénomène est alors l'être de l'étant ou l'étant dans son être<sup>17</sup>, lequel ne concerne pas l'étant particulier, mais tous les étants. *L'être de l'étant est l'être lui-même en tant que le tout se manifeste dans chaque aspect. L'être lui-même est donc au fondement de tous les étants. La particularisation ne relève plus du particulier.* La proposition " tous les étants " est une problématique qui concerne l'être comme tel. Répétons-le, tout ce qui est est l'être, et jamais que chaque étant ait plus ou moins d'être. Ce qui est **est**, il n'est pas ce qui est plus ou moins. *Être est donc le même pour tous les étants.* L'être comme tel est donc visé quand il s'agit de ce qui est le même pour tous les étants. Ceux-ci sont des phénomènes d'être et non plus des phénomènes de choses, comme ils le sont encore chez Husserl.

d) L'être de l'étant résout le problème du particulier et du tout : exemple du cube.

L'existant comme *être qu'il est déjà* dépasse l'étant particulier.

Un malentendu à propos de l'existentialité du Dasein.

Le phénomène n'est pas l'étant pris en particulier, mais est l'étant dans son être.

Le phénomène dans son infinitude ne nous fait pas sortir de l'étant particulier.

Reprenons notre exemplification du cube pour bien saisir ce qui est en cause. Le problème de Husserl était de prendre le cube comme cube particulier, alors qu'il est un phénomène d'être, l'être de l'étant-cube qui se montre. En effet, le cube est pour lui un apparaître et non un voilement. Or, non seulement ce n'est pas un cube en général comme le pose Husserl, mais le phénomène du cube est l'être de l'étant qui se montre. *L'être lui-même est ainsi au fondement de l'étant-cube. Pour chaque étant, l'être lui-même est ce qui se montre, quoique jamais totalement.* Le cube comme un tout ne s'épuise pas dans les manifestations de lui-même. Husserl avait découvert cela, mais il l'attribuait à l'étant particulier. Ce qu'il appliquait à l'étant particulier, il faut l'attribuer à l'étant dans son être. L'être lui-même qui se montre dans chaque étant signifie que l'être n'est pas différent pour chaque étant, ce qui ne signifie pas que tous les étants sont identiques. Il est le même au sens de l'être de l'étant et non pas au sens de l'étant. *Là est une ontologie concrète à laquelle Husserl n'était pas parvenu en s'en tenant au cube particulier. Il en résulte que l'étant n'est pas l'être, c'est-à-dire que l'étant diffère complètement de l'être.* Ce qui plus tard chez Heidegger deviendra la différenciation de l'être et de l'étant. On voit que la relation du particulier et du général est indissociable de la différence de l'étant et de l'être, s'il est exact que le tout se manifeste dans chaque aspect.

Toutefois, nous devons faire une distinction importante. La particularisation qui ne relève pas du particulier n'est pas encore celle de l'être lui-même pour Heidegger. L'existentialité du Dasein en tant qu'être-jeté y est certes pour quelque chose dans cette affaire. Nous maintenons cependant, puisque l'être de l'étant est le même pour tous les

<sup>17</sup> Ce qui est recouvrement ou en retrait « ce n'est point tel ou tel étant, mais [...], l'être de l'étant. » Heidegger *Ê . t.* §7 c, p. 47.

étants, en vertu de l'être lui-même qui se déploie en chaque manifestation, *que la particularisation quitte définitivement le particulier et concerne l'être lui-même*. Telle est notre position.

Le cube qui est le *même*, plutôt que d'être le " même " sans être tout à fait le même, c'est-à-dire le semblable, signifie que le particulier est lié à la totalité. Les manifestations particulières du cube étant celles du *même* cube chaque fois, chaque particulier est toujours déjà lié à la totalité. Il n'y a plus de séparation entre le particulier et le général donnant lieu à celle entre la possibilité et l'effectivité. Selon l'être de l'étant, les particuliers ou les étants sont liés à la totalité en tant que l'être lui-même se déploie en chaque étant. Ici véritablement prend tout son sens la liaison entre les particuliers et la totalité, entre la possibilité et l'effectivité. *La particularisation concerne l'être lui-même comme les manifestations particulières du cube sont celles du cube lui-même*.

Toutefois, cela signifie-t-il que nous ne pouvons identifier chaque étant ? Nullement, l'étant demeure particulier, mais il est vu dans son être. L'existant demeure aussi un particulier, mais il est vu en son être. Ainsi, en ce qui concerne l'existant, *l'être de l'étant que chacun de nous est n'est pas un moi identique, mais il est redevable à l'être qu'il est déjà*. Voilà comment s'exprime le rapport du particulier au tout dans le cas de l'existant. Les *faits*, quelque soit la manière dont ils sont liés entre eux, prennent l'étant isolément, c'est-à-dire l'étant sans l'être. C'est là l'étant au sens objectif. *Avec l'être de l'étant qui est partout le même, donc la mêmeté, est résout le problème du particulier et du tout (ne disons pas du général) ou de la totalité*. Le particulier est véritablement le nerf de la guerre. On le prend presque toujours isolément, par exemple l'arbre particulier ici devant moi. Mais l'arbre comme ce qui est est un tout qu'on ne peut réduire à un simple ensemble de parties, ou à un particulier pris indépendamment de la totalité. *Un arbre est toujours un phénomène avec ses monstrations et ne peut être réduit à un « arbre particulier » dans un apparaître particulier*. Un tout ne peut jamais être pris pour un particulier s'il est exact que les parties sont celles du tout.

L'être de l'étant signifie que l'être n'est pas différent pour chaque étant, mais qu'il est le même. Autrement, nous aurons des essences propres à chaque étant, et nous nous retrouvons dans le dilemme des multiples êtres et de l'être lui-même. Les multiples êtres ne parviendront jamais à exprimer l'être comme le même ou comme totalité. Les essences seront alors considérées, tantôt comme essence particulière, tantôt comme essence générale, en guise de solution. Le concept d'essence est ainsi équivoque. Il se peut aussi que l'être lui-même se transforme en être absolu. Nous serons alors dans l'ambivalence d'opter pour l'absolu comme fondement, ou de le refuser et de choisir les multiples essences. L'être de l'étant n'est jamais une essence. Il en va de même pour l'existence. Heidegger l'a comprise en affirmant que chacun de nous est un Dasein ou un existant. *Cela ne veut pas dire un existant particulier, car l'existence est la même pour tous*. C'est donc l'être qui se montre tel qu'il est qui lui apporte cette réflexion. L'existentialité de l'existant qui se rapporte à chacun de nous ne désigne pas celle d'un existant particulier. Il y a souvent un malentendu à propos de l'existentialité du Dasein.

L'être qui n'est pas l'étant signifie qu'il n'y a plus de modes d'être, s'il est exact que l'être est le même pour chaque étant, comme on l'a vu. Les modes d'être n'existent pas, eux qui étaient destinés à être des sortes de genres, pour précisément lier ensemble les essences particulières et l'être comme totalité. Ils sont censés être des termes généraux qui servent à passer du particulier au général et à unir les étants et l'être qui est être en général, puisque l'être comme tel est obtenu au moyen du général. Les modes d'être n'apportent pas les différences comme on le croit, mais seulement la pure généralisation qui ne s'occupe pas de rassembler. L'étant pris en particulier est donc une chose et vise la perception de choses. L'objectivisme consiste alors à prendre l'étant pour l'être. Le problème n'est pas seulement de contrer la séparation de l'apparaître de la chose qui apparaît, comme le croyait Husserl.

En phénoménologie, il ne s'agit pas de tel ou tel étant particulier, mais *de tout étant quel qu'il soit, donc de l'étant dans son être*. Le phénomène n'est pas l'étant pris en particulier, mais est l'étant dans son être. Chaque phénomène est un phénomène d'être. Avec le rapport onto-phénoménologique du particulier et du général, cela est maintenant clair. La perspective ontologique est nettement un renversement de nos habitudes. Pour qu'il y ait phénomène, il faut qu'il y ait l'être comme tel.

Si ce que nous avons exposé est exact, à savoir que les manifestations d'un phénomène ne sont pas des parties, un phénomène peut-il encore avoir un commencement et une fin ? Seule une partie détachée du tout peut avoir un commencement et une fin.

Le phénomène considéré dans son infinitude est-il une solution pouvant se substituer à l'ontologie ? Gadamer l'a pensé. Qu'en est-il de la vision selon laquelle les possibles sont ceux d'un phénomène qui ne se termine jamais ? Ils sont ceux qui s'actualisent ou d'un existant, et aussi ceux d'un tout auquel on est lié, telle la tradition comme le pose Gadamer. Le phénomène n'étant plus celui d'un objet, il est inséparable de la tradition. La tradition est ce qui réunit l'existant et les phénomènes dans leur totalité. Ainsi, la subjectivité n'est plus le fondement de ce tout, puisque *le tout se fait en s'actualisant*, et la perspective ontologique ne semble plus indispensable. Le phénomène est ce qui s'actualise, il est ce qui *se fait* en lien avec la totalité. Le phénomène qui s'actualise en se faisant mais qui ne se termine jamais évite par là la succession à l'infini des apparaîtres. Car, il ne se termine jamais en tant qu'il provient de la tradition.

Gadamer échappe-t-il véritablement aux phénomènes qui se succèdent, à leur succession ? Il est évident, selon la perspective de l'être de l'étant, à savoir que l'être est le même dans chaque étant, que *nous n'avons plus besoin de l'infinité du phénomène pour que le particulier et le tout soient liés*. Le phénomène dans son infinitude, même s'il est lié à la tradition, ne nous fait pas sortir de l'étant particulier. De plus, Gadamer reste prisonnier de ce qui se cache ou se dissimule, et de ce qui se montre, à propos du phénomène. La disparition de l'apparaître<sup>18</sup>, précisément l'intermédiaire entre ce qui n'est pas encore disparu et ce qui n'est pas encore là, selon la thèse de Gadamer, repose

---

<sup>18</sup> Gadamer *C.h. et i. e.* p. 71-72.

sur le dissimulé et ce qui se montre, et n'apporte rien de nouveau. *Pour cet auteur l'actualisation détermine cette différence du dissimulé et du montrer.* La situation, qui est certes fluente<sup>19</sup> et non fixe, a aussi besoin de cette différence du dissimulé et du montrer. Le phénomène n'est donc pas ce qui se montre lui-même si cette dernière différence persiste toujours.

Le rapport phénoménologique du particulier-général et la possibilité liée à l'effectivité à partir du rapport au tout et ses monstrations confirment que Gadamer reste fidèle à une conception traditionnelle de ces thèmes.

## §2. Exemplification d'un phénomène

a) Le phénomène en progression du solstice d'été est basé sur la distance.

La distance et l'apparaître.

Le tout du phénomène est un *comment*.

La grande distance explique la manière que quelque chose n'apparaît pas derrière ce qui apparaît.

La distance qui repose sur l'apparaître montre les différences.

Apportons une exemplification à propos de ce que nous venons d'exposer : celle du mouvement de la terre qui tourne autour du soleil, plus précisément lors du solstice d'été. Voici un phénomène où il semble que quelque chose n'apparaît pas derrière ce qui apparaît, que quelque chose se cache derrière ce qui apparaît. *Le soleil n'est pas au plus près de la terre au moment où la chaleur est à son maximum, ce qui signifie qu'il est un phénomène en progression.* C'est le moment du solstice d'été où le soleil réchauffe au mieux la terre. Cela coïncide avec le jour le plus long de l'année. Toutefois, la lumière met un certain temps à nous parvenir. À ce moment nous sommes tournés vers le soleil, c'est-à-dire que le lieu sur la terre où nous habitons fait face au soleil. Il n'y a pas de doute que la distance, bref la très grande distance, est responsable de cet état de choses. En effet, ce n'est pas à cause de l'orbite elliptique que suit la terre, que la chaleur n'est pas à son maximum au solstice d'été, car si elle était un cercle parfait, la distance demeurerait fondamentale. *La distance en est donc le fondement.* On ne peut rappeler que la terre tournant sur elle-même explique que la chaleur n'est pas à son maximum, quand la terre est au plus près du soleil. Par exemple, au moment de l'équinoxe, peu importe que ce soit à l'automne ou au printemps. Là aussi en définitive la distance joue son rôle et l'on ne peut la remplacer simplement par le fait que la terre tourne sur elle-même. On insistera en appelant à l'expérience. Le fait que la terre tourne sur elle-même combiné à son mouvement elliptique autour du soleil explique que la chaleur n'est pas à son maximum au moment où la terre est au plus près du soleil. Encore là la distance demeure le fondement. Or, pour que ce phénomène soit, ne faut-il pas que quelque chose se montre, et non seulement qu'il apparaisse ?

---

<sup>19</sup> Gadamer *V. m.*, p. 323.

Il n'est pas question ici de l'explication scientifique, celle de la combinaison de la terre qui tourne sur elle-même, incluant son inclinaison, et de la terre qui tourne autour du soleil, mais du phénomène comme un *tout* qu'il est. En d'autres mots, il ne s'agit pas de *passage*, celui d'un solstice à un autre solstice ou à un équinoxe, les solstices et les équinoxes étant le même phénomène, mais du phénomène comme tel, donc du *rapprochement-éloignement* comme un tout.

On nous objectera que cet exemple n'est pas du même ordre que d'autres qui sont habituels, puisque le phénomène ne se produit pas dans le " même temps ", c'est-à-dire *dans le présent*. Le soleil n'est pas au plus près de la terre en même temps que la chaleur apparaît à son maximum, à cause de la grande distance, de la distance temporelle, dira-t-on. Il s'agirait moins d'apparaître que de distance fondamentalement. N'avons-nous pas là un phénomène qui se développe ou qui est progressif, de telle manière qu'il est un tout, et ne peut ainsi concerner que l'étant ? Au contraire, nous disons que la distance est ici expliquée au moyen de l'apparaître. La distance temporelle ne fait que confirmer la thèse de l'apparaître. Rappelons-le, l'apparaître *exige* que quelque chose se cache derrière lui. En effet, *il signifie que la chose ne peut apparaître en entier, en un tout*. C'est de cette façon qu'on explique ce qui se passe ici, si l'on veut bien faire abstraction de la progression. On ne peut en appeler à la très ou trop grande distance pour justifier qu'il *s'agit là moins d'apparaître que de distance temporelle*. Que signifie exactement le " trop " ? À quel moment y a-t-il une très ou trop grande distance, créant ainsi une démarcation entre l'apparaître et la distance ? Le fond du problème est bien l'apparaître. *La distance précisément se base sur ce qui apparaît*. C'est ce que nous démontrerons dans ce qui suit.

Le problème n'est pas que le phénomène du mouvement de la Terre autour du soleil est un tout, ce que nous reconnaissons qu'il est, mais de quelle manière il est un tout. Car on peut dire qu'il est un tout, et qu'il y a diverses étapes dans ce tout. On ne voit pas dans ce cas en quoi cet exemple serait si pertinent. Au contraire, il s'agit plutôt de voir comment les diverses phases sont en rapport au tout. Bref, *comment le phénomène est un tout*. Voilà pourquoi cette exemplification est importante. La question est de savoir si, en raison de la distance, nous avons affaire à un phénomène spécifique, ou encore, quoiqu'il s'agisse de distance, il y a quelque chose qui n'apparaît pas derrière ce qui apparaît, selon cette conception. Bref, il s'agirait là d'apparaître.

Du fait que le soleil est à une grande distance de la terre, ses effets ou manifestations se font sentir plus tard, après coup, alors que la terre a déjà commencé à s'éloigner de lui. À cause de la distance temporelle, nous arrivons trop tard, le phénomène nous arrive après coup. Telle est l'explication habituelle. Il ne s'agit pas dans ce débat de poser que le soleil devrait être au plus près de la terre quand la chaleur est à son maximum, ou d'abolir la distance d'une quelconque façon, mais du *phénomène comme un tout*. **La grande distance faisant en sorte que le phénomène nous arrive après coup, elle explique la manière dont quelque chose n'apparaît pas derrière ce qui apparaît, à savoir que le phénomène n'apparaît pas en entier**. Voilà l'essentiel. L'explication

par la distance s'accorde donc avec ce qui apparaît et ce qui n'apparaît pas. Elle ne fait que corroborer la thèse de l'apparaître et c'est tant mieux, selon cette conception.

Il en est de même de l'astéroïde qui nous parvient, mais qui est déjà mort. Il apparaît encore alors qu'il n'existe plus, ce qui démontre à n'en pas douter, selon cette thèse, une différence entre ce qui apparaît et ce qui n'apparaît pas. Bref, *l'existence est déterminée par ce qui apparaît*. L'apparaître est la façon dont on rencontre les phénomènes. Dans le même cas se trouve l'atome selon Heisenberg qui échappe à toute observation, laquelle le modifie. On ne peut l'observer tel qu'il est ; il se cache ou s'enfuit. Il ne s'agit pas pour nous de contester le fait que l'étoile soit morte, mais de montrer qu'un phénomène, quel qu'il soit, est un *tout*. *La science oublie que nous rencontrons les phénomènes*. C'est là pour elle une évidence, laquelle fait ainsi place à la thèse de l'apparaître qui n'apparaît pas. Les phénomènes ne sont pour elle que des parties dont l'ensemble forme le tout.

Soyons attentifs. La distance et la thèse de l'apparaître sont corrélatives. *L'apparaître fait en sorte que la distance peut créer ou montrer des différences*. La distance qui repose sur l'apparaître montre les différences dans le tout du phénomène. *La preuve qu'elle fonde les différences est la suivante. S'il n'y avait pas une grande distance entre le soleil et la terre, ce n'est pas qu'essentiellement il serait au plus près de la terre. Mais que le soleil qui n'est pas au plus près de la terre et la chaleur qui est à son maximum formeraient un tout véritable, ce qui est inacceptable. Ils ne formeraient pas une progression vers un tout, un phénomène progressif, comme c'est le cas*. L'abolition de la distance est impossible. La distance en assurant que le phénomène est progressif montre les différences. Elle est indispensable à l'apparaître. En d'autres termes, elle confirme que le phénomène est en progression, autrement il serait un tout absolu. On dira que la distance est à l'échelle planétaire et non à l'échelle humaine. Il n'est pas question de cela, mais de savoir *comment* un phénomène se montre à nous. Quand on pose une telle thèse, on a déjà supposé que la distance en est le fondement. Telle est la façon d'interpréter le phénomène selon la distance. De la même façon, selon la perception habituelle, que si la distance n'était pas à ce point grande entre moi et la tour qui est là devant, elle ne m'apparaîtrait pas carrée, mais ronde, à savoir telle qu'elle est. Pourtant, ce n'est pas la distance fondée sur l'apparaître qui rend compte du phénomène de l'illusion, mais que celui-ci repose sur le phénomène, lequel se montre tel qu'il est. Pour qu'il y ait illusion, quelque chose doit être perçu. Ainsi, selon cette vision classique, il y a toujours une différence entre l'apparaître et la chose, quelque soit le phénomène. La distance, on le voit, sert toujours de moyen pour justifier la thèse de l'apparaître. Or, *elle ne peut fonder les différences d'aucune façon*.

Il est tentant de séparer la source et ses manifestations en raison de la distance. Le phénomène est alors séparé de sa source. Ces exemples ne sont-ils pas la confirmation qu'il y a un apparaître dans tout phénomène et que, conséquemment, quelque chose n'apparaît pas ou se cache ? Tout phénomène ne se présente jamais en entier et il reste du caché ou du voilé. En effet, l'espace-temps qui montre une séparation entre ce qui nous apparaît et ce qui n'apparaît pas n'est-il pas une excellente confirmation que *nous*

*n'avons que des apparaîtres des choses ?* Or, précisément, c'est pour rejeter cette vision que nous avons choisi cette exemplification du phénomène du solstice. La distance a certainement affaire avec ce qui apparaît. On fait appel à l'espace-temps qui correspond à la distance pour résoudre ces phénomènes de l'étoile et du moment du solstice d'été. Nous ne devons toutefois pas en rester à cette explication.

b) La distance est un concept équivoque.

Le mouvement de la Terre autour du soleil au solstice d'été se montre lui-même comme un tout sans se montrer totalement.

La distance sépare le phénomène de lui-même.

La proximité et l'éloignement qui se co-appartiennent rendent compte du mouvement de la Terre.

La distance ne peut créer des différences dans le phénomène, ni être à la fois ce qui sépare et ce qui unit. La plus grande ou plus petite distance n'y change rien, et elle est encore la distance qui sépare et qui en même temps unit. Le problème n'est donc pas celui de la distance, mais du phénomène comme un tout. *Le tout du phénomène ne peut donc consister dans la distance qui sépare et en même temps unit.* Cette dernière est équivoque ; elle joue en même temps sur l'union et la séparation. On ne s'occupe pas alors du *tout* que le phénomène est déjà. Un peu comme à l'exemple des parties qui sont des parties, dans le cas du rapport du tout et des parties, mais dont l'ensemble en même temps prétend être la totalité. La notion de *partie* est alors équivoque. La distance qui diminue et augmente dans le but de former un tout joue sur le concept même de distance, c'est-à-dire à la fois comme séparation et union.

La distance dans le cas de l'exemplification du mouvement de la Terre autour du soleil, pris au moment du solstice d'été, a la même fonction que le *présent* dans le cas de n'importe quel phénomène du monde ambiant. En effet, le phénomène du mouvement de la Terre se présente toujours sous un aspect, dans ce cas-ci au solstice d'été. D'ailleurs, ne dit-on pas que, pour l'observateur, le phénomène ne se produit pas dans le même temps. Il n'apparaît pas en entier, en pleine présence. Il s'agit donc fondamentalement d'apparaître et de ce qui n'apparaît pas dans le cas du solstice, et pas uniquement de diverses étapes d'un tout en progression, due à la trop grande distance. La distance se fonde sur la présence comme on le voit, et concerne ainsi l'apparaître. Quant au phénomène en progression ou en *devenir*, *il est aussi la volonté de la pleine présence.* Le devenir du phénomène fait que ce dernier n'est pas présent en entier, qu'il ne nous apparaît pas en entier. Bref, le phénomène comme devenir repose aussi sur la présence. La distance, laquelle concerne la plus ou moins grande distance, loin de confirmer que le devenir ou la progression est au fondement du phénomène, elle ne fait qu'obscurcir celui-ci et nous empêche de le voir comme un tout. Le phénomène en tant que tout est à comprendre autrement.

En résumé, la distance ne peut à elle seule expliquer les différences dans le tout du phénomène, en étant à la fois séparation et union ; pas plus que le *présent*, en tant que *quelque chose apparaît avant de se montrer*, n'explique les phénomènes que nous

rencontrons quotidiennement dans le monde ambiant. Il est clair maintenant que le phénomène en phénoménologie ne peut s'accorder avec les notions d'apparaître et de distance.

La distance qui s'appuie sur l'apparaître pour fonder des différences est à remplacer par *le phénomène comme un tout*, c'est-à-dire le rapport qu'il y a entre le tout et ses manifestations. En l'occurrence, **le mouvement de la Terre autour du soleil lors du solstice d'été se montre lui-même comme un tout sans se montrer totalement**. Il n'y a pas à chercher plus loin. Nous ne considérons pas ici les solutions scientifiques à ce phénomène. Nous voulons seulement voir *comment* ce phénomène est un *tout*, à savoir *qu'il se montre lui-même sans se montrer totalement*. Peu importe les explications scientifiques de ce phénomène, on ne peut s'empêcher de penser que là est l'unité d'un seul phénomène, malgré la grande distance. On ne peut diviser le phénomène en deux parties, entre ce qui apparaît et ce qui n'apparaît pas, du fait de la trop grande distance. En d'autres termes, nous devrions nous habituer à voir le phénomène physique du soleil et de la terre d'une autre manière. Certes, les Anciens n'étaient pas parvenus au concept d'années-lumière pour rendre compte du phénomène. *Mais, à tout le moins, le soleil était pour eux autre chose qu'un simple phénomène physique. La terre que nous habitons ne peut également être pour nous un simple phénomène physique.*

Ce n'est donc pas que nous arrivons trop tard, que les phénomènes sont déjà accomplis, puisqu'ils s'effectuent à l'échelle de l'univers, à la vitesse de la lumière. En d'autres mots, que la réalité a déjà accompli son processus de formation et que cela tient à l'infini, et, par conséquent, nous n'avons que des apparaîtres des choses. Thèse dont Hegel avait compris le piège et qui exigeait selon lui un *déjà là* comme fondement<sup>20</sup> afin d'éviter la répétition dans l'infini, quoiqu'il voyait ce *déjà là* comme un absolu au sens objectif. Ce n'est pas que nous arrivons trop tard, que l'étoile est déjà morte lorsque nous la regardons, que la chaleur à son maximum nous arrive après coup, la terre ayant déjà commencé à s'éloigner du soleil. Bref, qu'à cause du gigantisme du phénomène nous arrivons trop tard, c'est-à-dire que le phénomène nous parvient subséquemment. L'étoile déjà morte est expliquée ici par la distance et l'éloignement. *Cette explication sans doute valable ne peut pas être fondamentale, car elle sépare encore le phénomène de lui-même*. Si l'on s'en tient seulement au fait physique de la distance temporelle, laquelle crée une séparation entre le Soleil réchauffant la terre et la chaleur qui est à son maximum au solstice d'été, alors nous perdons *l'être même du phénomène*. De la même façon, si notre dernier mot est que l'étoile que nous voyons

---

<sup>20</sup> Hegel *P. p. d.* Préface, p. 45. Lorsque l'homme pense, les choses se sont déjà accomplies. Mais ce déjà là est un fondement, nullement celui propre à un devenir sans fin. Nietzsche aussi affirmait qu'il fallait une unité au devenir, lui qui posait le devenir à la place de la fixité de l'être. « Je cherche une conception du monde qui rende justice à ce fait : le devenir doit être expliqué sans avoir recours à ce genre d'intentions finalistes : il faut que le devenir apparaisse justifié à tout instant (ou *inévaluable* : ce qui revient au même) : le présent ne doit absolument pas être justifié en raison d'un avenir ou le passé en raison d'un présent. » Nietzsche *F. P.* Aut. 1887-mars 88, p. 233. Comment pouvons-nous après les synthèses d'un Hegel et d'un Nietzsche, entre autres, prétendre encore que l'étant puisse se suffire à lui-même ?

dans le ciel est déjà morte, nous perdons l'être même du phénomène. Répétons-le, dans ce débat il s'agit de phénomènes, *comment* il y a phénomène, et nullement de distance simplement. Celle-ci ne peut résoudre l'affaire en question, même qu'elle l'obscurcit. Elle contribue à séparer le phénomène de lui-même. D'ailleurs, comment sait-on que l'étoile est déjà morte sinon que le phénomène se montre comme un tout ? Les "restes" qui nous l'indiquent ne sont pas seulement des parties détachées du tout. Le phénomène est ce qui se montre lui-même, même s'il ne se montre pas en totalité.

Notons ceci. Le fait que nous arrivions trop tard en raison de la distance, ou que, le phénomène et nous, serions dans des temps différents, cela atteste l'infinité de l'univers et, par là, que nous serions qu'un point dans cet univers. Il y a certes peu d'appartenances de l'homme au monde suivant cette perspective. L'infini, qui se défend pourtant d'être un absolu, devient synonyme de totalité, et la remplace. Il en est ici comme des *faits* dont l'ensemble constitue une totalité pour échapper à l'absolu. Ne sont-ils pas ainsi un simple découpage ?

Quant à la distance elle-même, elle existe assurément, mais sur le fondement du phénomène. De même qu'il n'y a pas de présent, mais une présentification qui ne rompt pas la temporalité qui se temporalise ; de même la distance ne se mesure pas à l'apparaître, lequel est présent, mais à une proximité, un peu comme le dévoilement/recouvrement. La proximité n'est pas ce qui est le plus proche, donc à partir du présent. Elle est un mode d'être au sens du *comment* être et repose sur l'être-au-monde. La proximité/éloignement ne sépare pas le phénomène comme un tout, mais s'accorde avec lui.

Explicitons davantage<sup>21</sup>. La distance comme distance entre deux points n'est certes pas ce qui exprime le phénomène du mouvement de la Terre au solstice d'été. Ce qui est loin, ou l'infini, ne l'est pas à partir d'un ici, que ce soit d'un ici vers un là-bas ou d'un là-bas vers un ici. En d'autres termes, le phénomène du mouvement de la Terre n'est pas à comprendre sur le fondement de la notion de distance et de la grande distance à partir d'un ici. Pour cette simple raison, que ce qui est éloigné n'est pas ce qui est à une plus grande distance de nous ; en vertu de quoi, on rapprocherait ce qui est loin, selon la thèse que le prochain ou le proche est le plus proche de nous<sup>22</sup>. Absolument pas. La proximité et l'éloignement ne s'expliquent pas de cette façon. On ne commence pas par les séparer comme lorsqu'on les ramène à un ici et un là-bas, ayant pour effet que la distance objective joue un rôle fondamental, car ils sont déjà liés. *Comme ce qui est éloigné n'est pas ce qui est à grande distance de nous, la proximité prend un autre sens que celui d'être le plus proche de nous.* Elle signifie « rapprocher ce qui est loin », mais en tant que la proximité et l'éloignement ne sont pas séparés, c'est-à-dire qu'elle mène le proche à proximité tout en le maintenant dans l'éloignement. La proximité et l'éloignement se co-appartiennent, c'est-à-dire qu'ils s'appartiennent sans jamais se

<sup>21</sup> Voir notre 2<sup>e</sup> article, § 6.

<sup>22</sup> « Ce qui est « prochain », ce n'est absolument pas ce qui est à la plus petite distance « de nous ». » Heidegger *Ê. t.* § p. 95.

confondre, et la distance n'est plus ce qui les réunit. Il ne s'agit pas de lier ensemble deux parties distinctes, ou encore de les mélanger au sens où la distance la plus grande est liée à la plus petite distance au moyen de la succession. Toujours dans ces cas la distance fonde l'éloignement. Au contraire, toute distance est fondée sur l'éloignement en tant que la proximité et l'éloignement sont liés, mais nullement par la distance. Ceci rejoint l'idée que tout phénomène est rencontré, même celui qui est loin de nous ou à une grande distance de nous.

Il n'y a pas de distance sans éloignement s'il est exact que l'éloignement et la proximité sont déjà liés. Par conséquent, la proximité qui n'est pas le plus proche, mais ce qui mène le proche à proximité, est au fondement de la distance. En réalité, un phénomène est rencontré comme ce qui est éloigné sans que la notion de distance intervienne, celle-ci étant secondaire. Un exemple le fait mieux comprendre. Des lunettes qui sont si proches de moi par la distance sont en fait plus éloigné que le tableau sur le mur. Nous voyons ou entendons en dépassant ce qui est le plus proche de nous. Cela n'a pas le sens classique de dépasser l'ici vers le là-bas ou, à l'inverse le là-bas vers l'ici, au sens où la proximité contient le là-bas, mais que l'éloigné et la proximité sont déjà liés. Dépasser ce qui est le plus proche définit la proximité, comme le montre l'exemple des lunettes. Ce n'est pas que le mur semble plus proche que les lunettes dues à la distance, mais qu'il est le plus proche dû à la proximité qui fonde l'éloignement. *La proximité qui fonde l'éloignement n'a pas le sens de celle qui contiendrait le là-bas, et est pleinement ontologique.* Comme il en est ainsi dans toute vision normale, il en va de même dans le cas du phénomène du mouvement de la Terre. Bref, « rapprocher ce qui est loin », quelque soit la distance, puisque ce n'est pas elle qui explique, exige que la proximité et l'éloignement se co-appartiennent déjà, et montre que le mouvement de la Terre au solstice d'été est un tout. *La proximité rapproche ce qui est loin tout en le conservant dans l'éloignement,* comme le montre l'exemple des lunettes. Car, seul un être hors du monde et éloigné des choses selon la distance peut confondre la proximité avec le plus proche et l'éloigné avec le lointain. Par contre, l'existant n'étant pas un être hors du monde, la distance à partir d'un point fixe n'est pas valide.

Les choses certes sont éloignées de nous et elles le demeurent, mais cela n'explique absolument pas le rapport à ce qui est loin. *Les choses qui sont loin ne sont pas à confondre avec le rapport que l'on a avec elles. Tel est l'être de l'étant.* Ainsi le mouvement de la Terre au solstice d'été est un phénomène qui est tout, quand bien même la distance est grande. On explique habituellement toute distance comme ce qui sépare la proximité et l'éloignement. C'est là un présupposé. Cela suffit à notre démonstration.

Terminons avec une critique de Gadamer. On peut voir que la distance comme recul (telle est son interprétation) fait fausse route en fondant encore les différences sur la distance temporelle ; même s'il s'agit de prendre un recul par rapport à celle-ci plutôt qu'elle soit une liaison à faire, entendu que la compréhension actualisée ne peut être séparée de la tradition. Le recul à la place de la liaison à effectuer repose encore sur la distance temporelle. Les différences qui s'expriment par la différence entre l'actualisation et le

possible se fondent sur la distance temporelle. On ne peut résoudre la très ou trop grande distance temporelle, c'est-à-dire le moment où la distance devient trop grande, en faisant appel à la non-séparation de la tradition et de la compréhension. L'absence de distance n'est que l'opposé de la distance. Il en est de même dans le cas de l'univers infini. En effet, persiste encore cette séparation entre ce qui apparaît et ce qui n'apparaît pas. La distance comme liaison et recul<sup>23</sup> est encore ce qui sépare et ce qui unit en même temps. *Cette façon de disposer de la séparation et de l'union sous la forme du recul et de la liaison par rapport à la distance est encore un dédoublement.* La compréhension, laquelle est toujours actuelle et n'est jamais terminée, puisqu'elle est toujours liée à la tradition, montre que la différence entre l'actualisation et le possible repose aussi sur la distance temporelle. La thèse du recul qui permet de prendre une distance repose ainsi sur la distance. Même si l'on prend du recul, la plus petite distance qui nous sépare de la tradition ne supprime pas la distance comme telle comme fondement, et ainsi le rôle de l'apparaître.

c) Le mouvement de la Terre autour du soleil est le *phénomène comme le même*, non à peu près le même.

Le *même* concerne toujours l'être de l'étant.

L'infini ne remplace pas la totalité.

Le phénomène est un *comment* et le particulier est lié à la totalité.

En somme, il s'agit d'apparaître ou bien de phénomène. Le phénomène du mouvement de la Terre autour du soleil est-il que quelque chose n'apparaît pas en entier, et cela en raison de la distance ? Par exemple, lors du solstice, quand la terre s'est déjà éloignée du soleil, le soleil n'est pas au plus près de la terre pendant que quelque chose apparaît, à savoir le maximum de chaleur; ceci, en conformité à la thèse de ce qui n'apparaît pas *derrière* ce qui apparaît. Le problème n'est pas que le soleil devrait être au plus près de la terre, mais que le phénomène ne peut se montrer en entier selon cette thèse. N'est-ce pas plutôt que le phénomène se montre lui-même (quoique jamais totalement), sans rien derrière, que *l'être de l'étant est ce qui se montre* et jamais un simple étant, quand bien même la distance est grande ? Car l'être de l'étant concerne aussi les phénomènes que la science examine. Avançons un peu plus dans notre analyse.

L'être de l'étant consiste en ce que le phénomène se montre lui-même. Il est ce qui se montre comme le *même* selon tous ses aspects ou manifestations, par exemple au moment du solstice d'été lorsque la chaleur est à son maximum, mais que le soleil n'est pas au plus près de la terre. Ce n'est donc pas que le phénomène soit à peu près le même sans être tout à fait le même, c'est-à-dire qu'il ne peut se montrer en entier du fait de la distance. D'habitude, on explique cela par un phénomène en progression. La terre s'étant déjà éloignée du soleil dû à la distance, le phénomène du mouvement de la Terre autour du soleil n'est jamais tout à fait le même. On affirme alors qu'il change. En d'autres termes, à cause de la grande distance, le soleil qui réchauffe la terre ne se

<sup>23</sup> « La distance temporelle n'est pas une distance au sens où l'on parle de franchir ou de vaincre une distance. » Gadamer *P. c. h.* V, p 81.

produisant pas en même temps que la chaleur est à son maximum, on pose que le phénomène change. *Du fait que le phénomène ne peut apparaître et n'apparaît pas en entier, il n'est jamais tout à fait le même mais il change en se montrant graduellement. Ainsi domine le phénomène en devenir plutôt que celui qui est un tout.* Le changement sert à confirmer que le phénomène n'est jamais tout à fait le même. Nous avons là le mélange du phénomène en général et du phénomène en devenir, mais jamais le phénomène comme un *tout*. Dans ce cas, il s'agit toujours de l'étant et seulement de l'étant.

Mais, dira-t-on, qu'importe au fond que le phénomène ne soit pas tout à fait le même ? Ne parle-t-on pas ici de la même chose ? Chacun peut poser que le phénomène du mouvement de la Terre autour du soleil, pris à l'occasion du solstice d'été, est un tout. Or, répétons-le, le problème n'est pas que ce phénomène soit un tout, mais de quelle manière il l'est, *comment* il est un tout. Il ne s'agit pas de la "même" chose suivant le phénomène en devenir, mais plutôt de la chose *même*. La réponse est l'être de l'étant, c'est-à-dire que l'être lui-même qui se montre dans chaque étant signifie que le phénomène du mouvement de la Terre autour du soleil n'est pas une simple succession ou progression. De même que l'être lui-même se montre en chaque étant, de même il se montre pour cet étant du mouvement de la Terre, à savoir que ce dernier se déploie en tant que tout qu'il est. Il en est comme dans le cas de l'être de l'étant que l'arbre est.

Le changement ou la progression du phénomène signifie qu'il n'est jamais tout à fait le même. Considérer le phénomène du mouvement de la Terre autour du soleil dans sa progression est le voir dans sa particularité, comme lorsque le cube est pris particulièrement et qu'il laisse place au cube en général. C'est là renoncer à le voir en son entier, comme le tout qu'il est. Répétons-le, nous voyons ce cube-ci et nullement un cube en général. De la même façon, le mouvement de la Terre autour du soleil vu dans son ensemble, c'est-à-dire comme une somme d'étants particuliers, ne peut servir à expliquer ce phénomène comme un tout. Ainsi, il ne s'agit pas du mouvement de la Terre en général mais de celui de la terre qui est particulier, lequel cependant on exprime comme une somme d'étants particuliers suivant une progression, ce qui est loin de l'être de l'étant. Il est aussi absurde de considérer le cube comme n'étant jamais lui-même que de voir le mouvement de la Terre autour du soleil comme étant en devenir à cause de la distance temporelle. Précisons davantage. Le phénomène pris de façon particulière est constitué des diverses étapes de celui-ci pendant que le phénomène dans son ensemble fait figure d'unité. *Le phénomène en question pris ainsi dans sa progression devient une suite de phénomènes particuliers, qui ne sont jamais les mêmes, donc comme des étants qui ne sont jamais les mêmes puisqu'ils sont pris de façon particulière. C'est là laisser place à l'infinité du phénomène, laquelle se fonde sur le rapport tout et parties, en lieu du phénomène lui-même.* Aussi longtemps que nous prendrons le phénomène du mouvement de la Terre autour du soleil comme un étant particulier, ou une progression d'étants particuliers, jamais il ne sera vu comme *un et le même* et se perdra dans l'infinité de l'univers. Bref, on perd son être. On doit, au contraire, le considérer comme le tout qu'il est, toujours *un et le même*. Uniquement en sortant du particulier, le phénomène n'est plus séparé de lui-même, il est un tout. *En*

*d'autres termes, seulement avec l'être de l'étant comme ce qui se déploie, le mouvement de la Terre autour du soleil est un et le même, et l'on peut ainsi sortir du particulier isolé. L'être de l'étant exprime le même et il se trouve en chaque étant. Les étants particuliers ne peuvent jamais produire la mêmeté. Seul l'être de l'étant montre le phénomène du mouvement de la Terre comme un tout, en tant que toujours le même.*

Contrairement à ce que l'on croit, le phénomène dans son infinité ne peut jamais produire le tout, peu importe la façon d'unir les parties. C'est un leurre que de substituer au phénomène lui-même, l'infinité du phénomène, de même que la division à l'infini d'un seul phénomène. On a dans ce dernier cas jamais un phénomène comme un tout. **L'infini ne remplace pas le tout puisqu'il le présuppose.** *Il ne peut se concevoir en dehors du tout.* Toutefois, seul l'être lui-même qui se déploie montre cela. C'est pourtant ce qu'on fait à chaque fois que l'on refuse de comprendre le phénomène comme *un et le même*. Comme on le remarque, *toujours l'infini vient à la rescousse du phénomène pour le lier à un ensemble. Cet infini est corrélatif de la séparation des parties et du tout.*

On objectera qu'un phénomène vu comme un tout est plus difficile à comprendre et à accepter, et qu'il vaut mieux qu'il soit simplement une partie. En dernière analyse, on a devant soi que des parties puisque de toute façon celles-ci appartiennent déjà à des touts, à d'autres touts. Hors mis qu'il faut distinguer la partie du tout, on dit que le phénomène que l'on devant soi est une partie précisément à cause de l'infini. Celui-ci permet de le voir comme une partie qui se détache de son tout, et conséquemment le phénomène est un tout que s'il est dans un autre tout, ce qui n'est jamais un tout proprement dit. *Un phénomène est un tout en lui-même seulement quand il ne cesse pas d'appartenir à un tout.* La partie détachée s'appuie sur les phénomènes qui se succèdent à l'infini et sur l'infinité du phénomène.

Qu'en est-il du *déploiement* à propos du mouvement de la Terre autour du soleil ? Celui-ci signifie une manière d'être. Chaque gradation du phénomène est une manifestation du tout lui-même, de la même façon qu'il y a une infinité de manifestations ou aspects du cube, mais qu'il s'agit toujours du cube comme *un et le même*. Il n'y a pas de différence entre les multiples manifestations du cube et les multiples étapes du phénomène du mouvement de la Terre, du point de vue de la mêmeté. *Ce sont là des manières d'être.* Les différences entre ces deux phénomènes ne les empêchent pas d'être chacun des *comment être*. Voilà pourquoi le mouvement de la Terre autour du soleil est un phénomène qui se voile, c'est-à-dire qu'il se montre sans se montrer totalement. Il est un voilement-dévoilement en restant le même. Les différences propres au cube comme le *même* et au mouvement de la Terre reposent sur le voilement, à savoir que l'être de l'étant se déploie de telle *manière* que les différences n'empêchent pas chacun des phénomènes d'être une totalité. Bref, *l'être se déploie de telle manière qu'il y a des différences.* L'infinité du phénomène, ou le phénomène en devenir, à la place du phénomène comme un tout est l'étant sans l'être. Certes, le cube en général existe, mais il ne peut jamais se substituer au cube comme un tout. Le mouvement de la Terre autour du soleil pris dans son ensemble existe, mais il n'est jamais le phénomène comme *un et*

*le même*. Le phénomène en son devenir n'est pas le phénomène comme *un et le même*. Celui-ci est le *même* comme manière d'être.

Aussi longtemps que l'on ne considère pas les manières d'être, les phénomènes sont pris de façon particulière (tel le mouvement de la Terre comme une suite d'étants particuliers est un étant isolé), et le particulier est séparé de la totalité. En d'autres termes, lorsqu'un phénomène est pris de façon particulière, le particulier est séparé de la totalité, et le phénomène dans son infinité sert de général ou d'ensemble, laquelle infinité est corrélative de l'infinité de l'univers et du monde. Par contre, en prenant le phénomène du mouvement de la Terre comme un tout, quel que soit le moment, malgré la distance temporelle qui nous en sépare, le particulier demeure lié à la totalité.

Apportons une remarque. Ce qui peut sembler au lecteur être une simple répétition, ici comme partout ailleurs dans le texte, et par conséquent une absence de démonstration, est absolument le contraire. C'est la perspective objective qui, en posant les choses à l'envers, produit cette impression, de sorte que la phénoménologie en rétablissant les choses apparaît comme non démonstrative. Par exemple, lorsqu'on affirme que le phénomène comme un tout montre que le particulier est lié à la totalité, après avoir critiqué qu'en le voyant comme un étant particulier, le particulier n'est plus lié à la totalité. On a alors l'impression que la thèse est simplement l'opposé et n'a pas été démontrée. Bref, on répèterait la même chose en le posant de manière inverse. Il en est de même avec le mouvement de la Terre comme un tout, lequel peut nous apparaître comme non démontré, une fois nié qu'il puisse être un phénomène en progression. Nous sommes tellement habitués à voir le tout comme un ensemble qu'il faudrait démontrer qu'il ne l'est pas. Or, la question n'est pas là, mais de voir que le tout est au fondement de ce qu'on nomme ensemble. C'est pourquoi, avons-nous dit, le phénomène comme un tout est un *comment*. Il n'est pas question d'inventer une théorie, selon un cercle démonstratif, mais de voir ce qui est déjà là. Aussi faut-il souvent reprendre la même proposition qui était négative (par exemple le particulier n'est pas lié à la totalité) de manière positive (le particulier est lié à la totalité). Ainsi, ce qui semble être simplement l'opposé et une répétition est en réalité la remise des choses à l'endroit. Au contraire, ce qui est une répétition provient de la tradition, laquelle premièrement prend le tout comme une évidence et lui substitue l'apparaître et la séparation.

d) Suite : L'infini n'est pas la totalité.

Le changement est lié à l'être.

Le phénomène n'a ni commencement ni fin.

La thèse de l'infinité du monde est construite sur le phénomène qui est le même sans être tout à fait le même.

Le phénomène physique est un *comment*.

Nul besoin de séparer la partie du tout afin de montrer la différence.

Faisons une parenthèse à propos de l'infini et de la totalité. Notons premièrement que *le concept d'infini qui remplace le tout désigne ce qui est sans fin, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de cesse ou de fin*, brefs des phénomènes comme des parties peuvent sans fin être

trouvés. Aucune partie ne peut coïncider avec l'infini. Or, le général et le particulier sont liés et se co-appartiennent ; ils ne sont pas deux éléments séparés. Le général n'est pas séparé du particulier afin qu'il puisse s'identifier à la totalité : *il n'est pas la même chose que la totalité*. La liaison du particulier et de la totalité n'a rien à voir avec le général. Rappelons que l'être lui-même n'est pas l'être en général ; il serait alors indéterminé. Cependant, encore de nos jours on confond le général et le *tout*. Dans le cas du mouvement de la Terre autour du soleil, quel que soit le moment, l'infinité du phénomène qui joue le rôle de l'ensemble du phénomène ou du phénomène en général confond l'infinité et la totalité. Or, *le phénomène est phénomène d'être plutôt qu'il soit l'infinité du phénomène ou le phénomène dans son devenir*. L'infinité du phénomène certes n'est pas la même chose que le phénomène en son devenir, mais ils sont corrélatifs.

Le phénomène en progression qui constituerait un tout sous la forme du *devenir*, lequel *serait lié à l'être*, cette thèse, disons-nous, est insuffisante, car toujours elle confond *infini* et *totalité*. La liaison du devenir et de l'être, le devenir se substituant au tout, n'est pas une solution. Le fond du problème est le phénomène comme un apparaître ou bien comme phénomène d'être. Le phénomène du mouvement de la Terre autour du soleil n'est pas une question de devenir et de progression formant un tout, mais d'apparaître ou bien de monstration. Que le phénomène doive changer pour être ce qu'il est, selon un processus de changement, ne vaut pas davantage, car il présuppose que quelque chose apparaisse et en même temps que quelque chose se cache. *Le changement sert constamment à poser que le phénomène n'est pas le même, bref qu'il n'est pas lui-même. Il est certes lié à l'être, il ne peut donc servir en même temps à nier que l'être est le même, que le phénomène est le même*. Le *devenir* présuppose dans ce cas que quelque chose apparaisse, et en même temps qu'il disparaisse.

Il y a des implications selon qu'on adopte une thèse ou l'autre, celle de l'apparaître ou celle du phénomène comme le *lui-même*. Dès lors que le phénomène du mouvement de la Terre autour du soleil est le *même*, en tant que manière d'être, peu importe le moment où on le considère, **il n'y a ni commencement ni fin au phénomène, quel qu'il soit. Ainsi chaque manifestation ou particulier est une manifestation de la totalité**. Par contre, quand on pose que le phénomène du mouvement de la Terre n'est pas tout à fait le même, on peut le considérer selon ses moments, et chaque phénomène a un commencement et une fin. De plus, l'infinité du phénomène se substituant à la totalité permet qu'un phénomène ait une fin, et cela au moyen des diverses étapes. Un phénomène qui n'est jamais tout à fait le même, à savoir qui n'est pas une manière d'être, n'est donc jamais un phénomène unique, car il a besoin d'avoir un commencement et une fin pour pouvoir être délimité.

Nous ne partageons pas la vision de l'univers selon laquelle la terre ne serait qu'un simple phénomène physique. *Les phénomènes auxquels on accorde un commencement et une fin deviennent des faits objectifs à examiner*. Or, un phénomène étant toujours une *manière d'être*, il ne peut être séparé de lui-même ou être en partie. L'arbre n'est pas " dans " le monde comme si l'on pouvait le séparer de lui-même, mais il est lié au

monde, étant un *comment être*. Notons que le phénomène qui est le même, *mais jamais tout à fait le même*, celui dont on rend compte par l'infinité du phénomène, entraîne l'infinité du monde et de l'univers. *Cette dernière thèse est construite sur ceci que le phénomène n'est jamais le même, étant pris d'une façon particulière, selon une succession d'étants particuliers*. Avec le phénomène qui est toujours une manière d'être, le monde ou l'univers n'est plus un simple ensemble, ou un englobant, mais une totalité, celle de l'être de l'étant. *Il n'y a pas plus d'infinité de l'univers qu'il n'y a d'être en général*. La totalité que constitue le monde n'est pas un absolu pour autant. Elle n'est pas une façon d'englober le phénomène du solstice dans d'autres plus vaste pour résoudre le problème des multiples aspects. Rappelons à cet effet qu'un être est, il n'a pas plus ou moins d'être, de sorte qu'il n'y a pas de modes d'être mais seulement des **manières d'être**, quand bien même celles-ci ont des différences. Il en est ainsi du phénomène du mouvement de la Terre autour du soleil, de même que pour n'importe quel phénomène du monde ambiant. Bref, *si être ne signifie pas avoir plus ou moins d'être, les multiples êtres sont des manifestations de la totalité de l'être, en tant que manières d'être*. L'expression « manière d'être » est à entendre en ce sens. Elle ne signifie pas une façon d'être plutôt qu'une autre façon d'être, et ainsi que la position soit une exclusion ou une négation de toutes les autres positions<sup>24</sup>. *Être* n'est pas être à peu près. L'infini ne peut se substituer à la totalité. C'est pourquoi le mouvement de la Terre autour du soleil comme phénomène est un déploiement et ne peut être simplement l'infinité du phénomène ou celui-ci en devenir. *C'est bien plutôt l'infinité de l'univers qui est un absolu. En effet, nous n'avons plus dans ce cas d'appartenance à cet univers*.

Le phénomène du mouvement de la Terre autour du soleil est le même dans toute sa durée, de sorte que c'est l'être de l'étant dont il s'agit. Il n'est pas pris particulièrement, ayant pour effet que la progression du phénomène rend compte de ce qui apparaît et n'apparaît pas, et ainsi que le phénomène comme un tout est inaccessible, à l'exemple de l'infinité de l'univers. L'étant est alors pris en particulier et jamais dans son être. Ainsi, nous apprenons à voir les phénomènes physiques d'une autre manière que la science actuelle ne les observe, sans pour autant poser un absolu. Il n'est pas vrai que l'infinité du phénomène est une garantie contre l'absolu. Le phénomène du solstice d'été est l'être de l'étant seulement quand on renonce à l'expliquer par le devenir et la distance, selon l'infinité du phénomène, mais comme un tout qu'il est. Ainsi on cesse de voir le monde comme infini. Les deux éléments sont liés : le phénomène qui n'est pas un tout, mais est une infinité, et l'infinité du monde. N'oublions pas qu'il s'agit ici du phénomène en tant qu'unité, ce qui n'enlève rien à la considération des parties du phénomène. Par contre, l'unité du phénomène ne peut jamais se comprendre comme un ensemble de parties. Le phénomène qui est *le même sans jamais être tout à fait le même* repose sur l'étant pris de façon particulière, et n'est pas un particulier lié à la totalité. Dans ce cas, il est indéniable qu'on ne peut plus évoquer la distance qui repose sur

---

<sup>24</sup> « La structure de l'état de choses qui se détache implique qu'il comporte toujours en même temps quelque chose de négatif. Être celui-ci et non celui-là, voilà ce qui constitue le caractère déterminé de tout étant. » Gadamer *V. m.*, Troisième partie, 3a, p. 469.

l'apparaître pour justifier l'existence d'un phénomène en des parties séparées ou en devenir.

On ne peut dire : le solstice d'été est un phénomène physique et nullement une essence, et qu'ainsi les phénomènes physiques diffèrent des autres. Au contraire, le phénomène en tant qu'unité est ce qu'il y a de plus concret ; tandis que l'essence ne concerne que le particulier, à savoir l'étant qui est pris en particulier, et ainsi le phénomène qui n'est jamais tout à fait le même est une abstraction. Cela vaut pour tout phénomène, et l'être de l'étant est bien ce qui se montre. On ne peut réduire ce dernier à une essence. Il n'est pas une essence abstraite que l'on prête aux phénomènes, mais il est le véritable phénomène dans sa concrétion. L'être de l'étant est véritablement le *même*, quelque soit le phénomène. Le phénomène n'est pas ce qui est *le même sans jamais être tout à fait le même*. *Il n'y a pas de degrés d'être, mais seulement des manières d'être, des comment.* **Être est un comment être.**

Nous avons choisi cette exemplification pour montrer que tout phénomène, quel qu'il soit, constitue une unité, et que le devenir ou changement ne peut jamais réussir à le séparer de lui-même. Il est clair que le phénomène du cube en tant qu'un véritable *tout*, à savoir l'être de l'étant, ne s'applique pas seulement à certains phénomènes, mais qu'il est une exemplification pour tout phénomène. La phénoménologie ne consiste pas à trouver un phénomène particulier qui lui correspondrait parfaitement, tel l'exemple du cube, et puisqu'elle ne pourrait appliquer cela aux autres phénomènes, elle demeurerait théorique. Au contraire, le *comment être* concerne le phénomène, quel qu'il soit. C'est seulement parce que nous croyons aux degrés d'être plutôt qu'à ce qui est comme il *est*, que le *même* ne peut jamais être tout à fait le même, et qu'on refuse de voir chaque phénomène comme un *comment être*. *Nous confondons effectivement partie et tout, c'est-à-dire que le phénomène apparaît comme une partie de lui-même avant qu'il ne se montre*. On croit alors que des degrés d'être sont indispensables pour éviter de prendre la partie pour le tout, pour que des phénomènes soient liés à d'autres phénomènes, ce qui est en somme voir les choses à l'envers. Husserl a pourtant bien montré que la direction du regard était déterminante quand un objet est donné, de sorte que nous ne confondons jamais *partie* et *tout*. Par exemple, quand notre regard se dirige sur la table ici devant moi, je ne considère pas la classe dans laquelle elle se trouve, et je ne prends jamais la partie pour le tout. Cela vaut alors pour tout phénomène, quel qu'il soit. Par conséquent, *la différence n'est pas produite par la partie*, comme on l'a montrée au début de ce texte, *mais elle est déjà liée au tout*. L'autre en tant qu'autre ne constitue pas la différence. En fait, ce que Husserl découvre au moyen de la subjectivité est la manière dont chaque phénomène ou étant se présente à l'existant, à savoir la manière d'être ou le comment du phénomène lui-même. La subjectivité n'est alors plus requise et les *manières d'être* permettent de comprendre que chaque phénomène est un *tout*. Être est toujours un *comment être*. Répétons-le, le *comment être* n'est pas une façon d'être plutôt qu'une autre, comme si un possible était à côté d'un autre, et que la possibilité s'opposait à l'effectivité. En conséquence, l'infinité de l'univers ou du monde qui correspondait aux degrés d'être est à remplacer par le monde comme une totalité.

On peut résumer la problématique de la façon suivante. Le cube n'est jamais *un et le même* aussi longtemps qu'on le prend de façon particulière, et le cube en général dans ce cas fait figure du même. De la même façon, le solstice d'été, aussi longtemps qu'il est pris de manière particulière, c'est-à-dire dans son devenir progressif, selon une succession d'étants particuliers, n'est jamais le *même*, la "chose même". Il est le même seulement dans son ensemble, c'est-à-dire à peu près le même. Il n'est donc jamais un seul phénomène, et le devenir s'oppose à l'être. L'infini remplace la totalité afin de lier le phénomène à un ensemble. Seul l'être de l'étant propre à chaque phénomène est le même. Aussi, un commencement et une fin au phénomène vont-ils de pair avec le fait que chaque phénomène n'est jamais le même, mais seulement à peu près le même, car on croit de cette manière éviter de prendre la partie pour le tout. Mais là on confond *infini* et *totalité*. C'est là le phénomène pris dans son infinité à la place du phénomène lui-même. *Un phénomène dans son infinité n'est pas un phénomène qui se montre.*

e) L'explication scientifique n'est pas le dernier mot.

Le paradoxe de la science qui voit l'homme comme une partie du monde.

La non-appartenance de l'homme au monde entraîne sa non-redevabilité.

L'explication tardive du mouvement de la Terre autour du soleil signifie qu'il se voile.

Un phénomène qui ne se montre jamais totalement est celui qui se retire en se montrant.

« *Ce qui ne se montre pas fonde ce qui se montre* ».

Voyager "dans" le temps et la temporalité.

Ce qu'on vient d'exposer n'enlève rien aux explications scientifiques. Sauf, qu'elles ne peuvent être le dernier mot, comme lorsque la séparation du *phénomène* en parties, dont l'ensemble suffit pour comprendre l'être, permet de conclure à l'infinité du monde et de l'univers. Les conséquences de l'explication scientifique sur notre vision du monde se montrent alors en examinant le phénomène tel qu'il est. Bref, l'être de l'étant est le même pour tout phénomène, qu'il soit à l'échelle planétaire ou qu'il soit vécu plus près de nous. On ne peut détacher les phénomènes que la science examine des autres phénomènes. D'ailleurs, l'explication habituelle de l'univers qui s'en tient au domaine de l'étant ne le fait pas. La division entre ce qui apparaît et ce qui n'apparaît pas concerne tout autant les phénomènes à l'échelle de l'univers que ceux de notre monde ambiant, comme on l'a démontré. Les phénomènes qui ne sont pas des apparaîtres mais se montrant eux-mêmes concernent aussi tous les phénomènes.

Les explications scientifiques du monde et des phénomènes en devenir demeurent valides. Toutefois, la vision du monde comme un infini et les phénomènes comme des parties de l'univers ne suffisent pas à nous en donner une compréhension, à moins que l'on se place en dehors de ce monde. Paradoxalement, poser que l'homme est une partie dans l'univers ne le met pas en rapport au monde, mais, au contraire, hors du monde. Comme on l'a vu au début de ce texte, les concepts de *dedans* et de *dehors* présupposent un fondement.

L'interprétation scientifique de l'infinité de l'univers ne sert pas la question de l'appartenance de l'homme au monde. Bien loin que cette infinité rende l'homme

modeste devant cet univers, elle favorise un sujet sans monde et sans appartenance, quelle que soit l'interprétation que l'on a de celui-ci. *L'explication scientifique laisse entendre que les phénomènes sont des parties, divisibles à infini, tout comme l'est l'univers, ce qui a pour effet la non-appartenance de l'homme au monde et sa non-responsabilité, ou non-redevabilité.* Le monde n'est pas un simple phénomène physique, s'il est vrai que les phénomènes sont des touts, à savoir des *comment être*. Une totalité autre que la totalité de l'étant n'est jamais considérée en science. L'infinité des phénomènes aussi bien que celle de l'univers repose sur le *caché/apparaître*. Cela ne peut être l'explication dernière.

Concluons avec une remarque à propos de l'apparaître et du voilement. Comment savons-nous que la terre s'est éloignée du soleil quand la chaleur est au maximum, sinon du fait que le phénomène est un *et le même*. En effet, ne suffit-il pas que les jours soient plus courts pour que nous comprenions qu'il y a une différence entre le maximum de chaleur et le moment où nous sommes pourtant tournés vers le soleil ; ce qui signifie que ce phénomène est *un et le même*, et nullement qu'il apparaît en partie seulement, c'est-à-dire de manière progressive. On dira par contre qu'il a fallu du temps pour en connaître la véritable raison (le mouvement elliptique découvert par Képler), et que toujours quelque chose n'apparaît pas derrière ce qui apparaît. **Qu'un phénomène se montre, mais jamais totalement, cela ne s'oppose pas au fait qu'il se montre déjà lui-même, autrement quelque chose apparaît sans se montrer.** Au contraire, qu'un phénomène se montre tel qu'il est implique qu'il ne se montre jamais totalement. Il est ce qui se retire en se montrant. Là est le mérite de Heidegger d'avoir mis cela au jour. C'est pourquoi, afin de respecter que le phénomène se montre lui-même, Heidegger distingue deux sortes de voilement : ce qui n'a pas été découvert et est demeuré toujours celé, et ce qui s'est déjà montré, mais qui a été oublié<sup>25</sup>. Ce qui n'a pas été découvert peut l'être à tout moment ou ne jamais l'être, de sorte qu'on ne peut plus confondre « ce qui se montre » avec « ce qui se montre à un sujet ». Le mouvement de la Terre autour du soleil au moment du solstice d'été a pu demeurer *celé* pendant longtemps quant à sa véritable connaissance, mais il était *déjà là*, possible pour une compréhension, de sorte qu'il est une *totalité*. Que l'explication véritable de ce phénomène se soit révélée tardivement ne change rien au fait qu'il se montre toujours tel qu'il est. *Simplement il se voile, et ce qui se retire est ce qui se montre.* Le voilement signifiant qu'on ne peut voir en totalité, comme le mouvement de la Terre au solstice d'été, et le voile propre à l'explication plus tardive ne sont certes pas identiques mais relèvent du voilement lui-même. Que la terre se meuve ou non, cela ne change rien à notre rapport au monde en tant que rapport à une totalité. La terre qui s'éloigne du soleil ne peut servir d'explication pour un phénomène qui serait en progression. Le « se montrer en partie seulement » signifie que quelque chose est caché, et il s'applique aussi à l'oubli. Or, le voilé n'est pas un caché, mais est le lui-même ou le

---

<sup>25</sup> « Un phénomène peut d'abord être recouvert en ce sens qu'il est encore en général *non-découvert*. De sa nature, il n'y a alors ni connaissance, ni inconnaissance. Un phénomène peut ensuite être *obstrué*. Cela implique qu'il a auparavant été une fois découvert, mais a succombé à nouveau au recouvrement. » Heidegger *Ê. t.* § 7c, p. 47.

tout qui se montre. Bref, le *se montrer* concerne toujours le *se montrer lui-même* et il n'a rien à voir avec le *se montrer en partie seulement*.

Ici on comprend, une fois pour toutes, que le phénomène n'a absolument rien à voir avec l'apparaître. Là est la révolution phénoménologique qui n'a pas eu tout l'impact qu'elle aurait dû avoir. Le voilement à la place de l'apparaître conserve l'idée qu'il y a monstration. Il implique un montrer et en même temps que quelque chose se garde. En ce sens il ne se montre pas complètement. *Le voilement-dévoilement est une unité alors que l'apparaître-caché est une division*. Ce n'est pas qu'une partie se dévoile pendant qu'une autre reste voilée, mais que le phénomène comme un *tout* à la fois se dévoile et se garde. Il s'agissait pour nous de savoir si le phénomène se montre lui-même ou que quelque chose se cache derrière ce qui apparaît. Seul le phénomène comme un voilement est le phénomène comme un tout.

Certes, les termes de *ce qui n'apparaît pas* et de *voilement* peuvent signifier la même chose quand on les emploie. Par exemple, le caché est un voilement. Mais il faut aller au-delà des mots et voir les différences qu'ils désignent. Dans ce cas-ci, il s'agit d'exprimer un *tout*, et non à l'inverse, exprimer ce qui passe pour un tout et n'en sera jamais un. Ce n'est pas là la même chose. Retenons qu'on ne parle pas de simples nuances de mots et de sens. Cependant, il s'agit de savoir : ou bien ce qui se montre apparaît sans se montrer, car l'apparaître appelle un non apparaître ; ou bien il se montre tel qu'il est, et à ce moment il ne peut se montrer totalement, c'est-à-dire qu'il se voile. Désormais, les termes « apparaître » et « phénomène » n'ont pas la même signification, de même que ceux de « caché » et de « voilé ». Il en est de même pour le concept de « retrait ». Il exprime une totalité et nullement une séparation. Il ne s'agit pas de deux parties dont l'une est le « montrer » et l'autre le « retirer », mais le retrait qui est au fondement du montrer est unité.

Après avoir saisi que le phénomène est voilé, mais nullement caché, on peut comprendre la proposition suivante : « *ce qui ne se montre pas fonde ce qui se montre* ». Là est le phénomène comme un *tout* qui à la fois se dévoile et se garde. Le phénomène du mouvement de la Terre signifie que *ce qui ne se montre pas fonde ce qui se montre*, c'est-à-dire au sens du retrait, du voilement comme retrait. Non pas, que « ce qui n'apparaît pas fonde ce qui apparaît », au sens d'un reste ou d'un caché derrière ce qui apparaît. *Ce qui apparaît*, lequel exige *ce qui n'apparaît pas*, indique un reste, et il signifie une séparation du phénomène avec lui-même, ce qui entraîne le désir de la pleine présence. Ainsi le phénomène, quel qu'il soit, est voilé et il ne se dévoile jamais complètement. Le retrait signifiant que *le phénomène qui se retire se montre du fait du voilement, ou se garde en se montrant*, constitue le phénomène d'être, le sens véritable de la proposition « *ce qui ne se montre pas fonde ce qui se montre* ». Telle est la différence entre le phénomène et l'apparaître. On en peut plus désormais confondre « ce qui ne se montre pas » avec « ce qui n'apparaît pas ». Quant au devenir, l'apparaître est aussi en rapport à lui. Que quelque chose n'apparaisse pas, cela permet de poser que le phénomène est un processus de changement. Le devenir dépend de ce qui n'apparaît pas, il s'introduit alors dans le phénomène pour l'expliquer. S'il n'y avait pas ce

processus de changement, croit-on, on ne pourrait expliquer ce phénomène. Le devenir se substitue dans ce cas au tout, alors qu'il lui est lié. L'apparaître, lequel implique que quelque chose n'apparaît pas, exige un devenir séparé du tout, appliqué au phénomène. Or, le devenir, comme d'ailleurs l'infini, n'est pas en dehors du *tout* ; il est lié au tout. Qu'on rétorque que le *devenir* et *ce qui apparaît* sont liés ensemble, cela n'a plus de prise. Il n'est pas suffisant de poser que le phénomène est une liaison du devenir et de l'être, entendu que cela se fonde toujours sur l'apparaître et ce qui n'apparaît pas. Par contre, le devenir est lié à l'être seulement quand le phénomène comme un *tout* est un *voilé/dé-voilé*.

Nous voulions montrer que les phénomènes expliqués par la grande distance, c'est-à-dire par la distance temporelle, reposent sur l'apparaître, plus précisément sur « ce qui apparaît et ce qui n'apparaît pas ». Ils n'apportent donc rien de nouveau quant à une sortie possible de l'étant dans le cas de la science. La conception selon laquelle l'astéroïde (ou les poussières d'étoiles) que l'on voit est déjà mort, ou le mouvement de la Terre autour du soleil est un phénomène en progression, est une explication qui ne nous sort pas du subjectif/objectif. Elle est elle-même fondée sur la distance temporelle. Cette vision est propre à n'importe quel phénomène quotidien, lequel on rend compte par l'apparaître. *L'espace-temps objectif ne pourra jamais produire autre chose que de l'objectivisme*. L'infinité du phénomène, fondée sur le rapport tout et parties, à la place du phénomène qui se montre lui-même ne peut produire l'unité. Il en va de même pour tout phénomène, quel qu'il soit. Les conséquences sur le monde de cette conception de l'univers infini sont cependant de toute première importance pour la question de l'appartenance de l'être-homme au monde. Nous devrions désormais nous habituer à voir ces phénomènes physiques tout autrement.

L'objection selon laquelle on pourrait dans le futur voyager à travers les espaces intergalactiques et ne pas vieillir, du moins vieillir moins vite, plaide en faveur de la distance temporelle objective. Par exemple, l'astéroïde qui est déjà mort, mais dont nous percevons encore les effets, à savoir qu'il est vivant pour nous, n'est pas un cas différent. La grande distance temporelle est ici le fondement de cet argument. Peut-on traverser les espaces interstellaires et demeurer un être presque éternel ? Même si l'on vieillit, le vieillir repose sur un tout qu'on appelle l'âge, de sorte qu'on ne peut comprendre le vieillissement comme ce qui ferait que nous ne sommes pas le même, à savoir que l'on devient. Par conséquent, en contrepartie, une fixité, qu'elle qu'en soit sa durée, un non vieillir ou un vieillir plus lent ne peut jamais exister comme fondement. Le vieillissement pur et son opposé l'éternel, pris isolément, sont l'étant sans l'être ; ils n'effacent pas l'être de l'étant. Certes, nous vieillirons encore, même si c'est moins vite.

L'âge que l'on a est lié à la fin de l'âge comme totalité. De toute façon, l'âge n'est jamais fixe. N'ayant pas de moment fixe, on ne peut rester jeune comme si une partie se détachait du tout auquel elle appartient. Ne pouvant dire à quel moment on est devenu adulte, quoiqu'on est certain de l'être devenu, n'est-ce pas parce que l'âge se montre comme une totalité ? On ne pourrait être certain d'être adulte, et encore moins d'un passage de l'enfance à l'âge adulte, si l'âge n'était pas un tout.

Comme le temps n'est pas *dans* le temps ni n'est *du* temps, voyager "dans" le temps ne peut faire que l'on échappe à celui-ci. En vertu de quoi, pouvoir rester jeune modifierait complètement notre rapport au temps, au point de ralentir le vieillissement de façon notable. Bref, voyager "dans" le temps pour l'existant n'apporterait rien de substantiel puisque le vieillissement ne serait pas interrompu pour autant. Non pas que nous nions que cela soit possible, mais que cela relève du domaine de l'étant, et qu'il n'y a pas d'étant sans être. Bref, on ne peut compter sur une telle possibilité pour apporter un changement à notre existence. Voyager "dans" le temps ne changerait pas fondamentalement notre rapport au temps. Nous arrivons trop tard, l'astéroïde est déjà mort. Sur le même modèle, en voyageant dans le temps, on arrive plus tôt que l'on devrait arriver, c'est-à-dire qu'on vieillit moins vite et l'on reste jeune. Or, c'est toujours sur la base d'un référent que l'on vieillit moins rapidement. Ne nous laissons pas surprendre par les expressions « moins vite » ou « plus vite », en croyant qu'on peut ralentir le temps, car c'est toujours sur le fondement d'un tout qu'elles se rapportent. On ne peut ralentir le temps, le temps étant temporel, et il se temporalise lui-même. Le temps comme une partie du temps, à savoir le temps objectif, est au fondement de la partie qui vieillirait plus rapidement qu'une autre partie. Être une telle partie est être en dehors du monde.

Voyager "dans" le temps n'apportera pas un ralentissement du vieillissement à ce point important qu'il échappe à la temporalité, voire que l'homme devienne presque éternel. *Le temps n'est pas simplement un écoulement, lequel on pourrait ralentir jusqu'à ce qu'il soit presque arrêté, quand bien même il ne pourrait jamais être complètement arrêté. En effet, un écoulement est ce qui s'écoule plus ou moins rapidement, tandis que la temporalité qui n'est pas un écoulement ne peut ainsi être modifiée par le ralentissement.* D'ailleurs, de la même façon que l'infini, qui n'est pas fondé sur un tout mais le remplace, permet que le « sans fin », en tant qu'il n'y a pas d'arrêt ou de fin, le définisse. On ne peut dans ce cas poser que l'infini et la totalité coïncident, comme on l'affirme souvent, car cette thèse les sépare encore. L'infini ne pouvant exister sans un tout, il ne pourra jamais se substituer à lui et le remplacer, de sorte que l'infinité sous quelque forme que ce soit ne peut jamais modifier le tout. Ou encore, vivre en moyenne au-dessus de 150 ans pour l'homme ne changera pas fondamentalement celui-ci. L'existant n'est pas "dans" le temps mais il est temporel, c'est-à-dire lié à la temporalité.

La thèse de Gadamer suivant laquelle le phénomène ne doit pas être confondu avec l'instantanéité du phénomène, mais qu'il y a une histoire de l'action<sup>26</sup>, en tant qu'il est lié à la tradition, désigne un phénomène en devenir. Notons qu'il cherchait par là à échapper, entre autres, à l'instant présent. L'infinité du phénomène se substitue encore au phénomène d'être. Le *tout* qui se fait au fur et à mesure plutôt qu'il ne préexiste, puisque le phénomène est lié à la tradition et au monde, ne fait pas de différence entre la totalité et l'ensemble des aspects ; hormis, celle qui est faite au moyen de la

---

<sup>26</sup> « nous oublions l'entière vérité de ce phénomène si nous la confondons avec le phénomène lui-même dans son immédiateté. » Gadamer *V. m.* Deuxième partie, II, 1d, p. 322.

compréhension, laquelle ne se termine jamais. Avoir recours au changement pour rendre compte du phénomène concerne l'étant sans l'être, ou, si l'on veut, l'étant pris particulièrement. Or, selon la description que nous venons de faire du phénomène de l'étant comme être de l'étant, on ne peut plus concevoir le déroulement de celui-ci comme des moments successifs au regard de la totalité qu'il constitue. La totalité qui se fait au fur et à mesure<sup>27</sup> ne peut rendre compte du phénomène, comme le pense Gadamer. Pour celui-ci, la façon de répondre à la non-indépendance du particulier est que *le général est dans le particulier*, comme la tradition qui se retrouve dans l'existence en est le témoin. Or, la totalité et le général ne sont pas la même chose, comme on l'a vu.

Il ne suffit donc pas de constater que le phénomène n'est pas un apparaître pour pratiquer la phénoménologie. Encore faut-il se rendre compte de ce que l'apparaître traîne avec lui, à savoir son rapport avec le devenir et l'infini qui se substituent à la totalité.

### §3. Naissance et commencement

a) Le commencement sépare le phénomène de lui-même.

La naissance comme commencement divise celle-ci en générale et en particulière.

La question de la naissance n'est pas qu'elle soit déjà accomplie.

La naissance comme commencement et ce qui la suit.

La naissance comme passée ne la fait pas comprendre.

La naissance comme un *toujours déjà là* est transcendance.

Un phénomène dont l'infini sert de *totalité* a besoin d'un commencement pour exister. En d'autres termes, comme le phénomène n'est pas relié au tout qu'il constitue, il a un commencement et appelle l'infini, lequel se substitue ainsi à la totalité. *Le phénomène qui a un commencement a besoin de l'infini pour être complet. Tout ce qui a un commencement est déjà séparé du tout qu'il constitue.* Bref, le commencement sépare le phénomène de lui-même. Un tel phénomène ayant un commencement et une fin va donc de pair avec une conception de l'infinité du monde et de l'univers. Il n'est donc pas si évident qu'un phénomène, quel qu'il soit, ait un commencement. On comprend ainsi qu'un commencement et une fin au phénomène, impliquant toujours l'infini, sont une substitution.

Un phénomène est lui-même un *tout*, de sorte qu'on n'a pas besoin de recourir à un commencement et à une fin pour le délimiter, c'est-à-dire afin qu'un *tout soit déterminé*. Au contraire, un *tout* est délimité en lui-même. Ne nous laissons pas prendre par la conception du *tout* comme ce qui délimite un espace, lequel est extrait d'un ensemble, tandis qu'il est ce qui est le *même*. Par conséquent, un phénomène qui est un *tout* n'a ni commencement ni fin, mais en tant qu'il est déterminé, il se montre lui-même quoique jamais complètement, c'est-à-dire qu'il se voile. Il se garde en se montrant, et ainsi

---

<sup>27</sup> « ce qu'est le monde lui-même ne diffère en rien des aspects sous lesquels il s'offre. » Gadamer *V. m.* Troisième partie, 3a, p. 472.

chaque manifestation du phénomène est celle de *lui-même* comme un tout. L'infini servant de totalité ne peut jamais rendre compte du phénomène comme un *tout*.

La temporalité est éminemment sollicitée dans cette non-séparation du tout et de ses manifestations. Le phénomène comme un *tout* ou qui se montre lui-même exige de revoir la notion du présent. Nous l'étudierons à la troisième partie. Pour le moment, examinons le commencement. En effet, puisque le phénomène comme un tout ne peut avoir de commencement, chaque phénomène est la manifestation du tout lui-même. En d'autres termes un phénomène qui a un commencement est déjà séparé du tout qu'il constitue. Comprenons bien qu'ici est en cause tout phénomène, quel qu'il soit.

Or, quand il est question de commencement, la naissance nous vient aussitôt à l'esprit. *Un phénomène n'ayant jamais de commencement, la naissance ne peut être un commencement.* Voilà ce que l'examen du phénomène comme un tout nous a apporté. Nous sommes maintenant prêts à examiner la question de la naissance. Il n'est pas vrai que celle-ci est différente du phénomène, par exemple, qu'elle est seulement la naissance en général alors que le phénomène est particulier. On sait déjà que le phénomène de la naissance n'est pas spécifique, mais qu'il concerne tout phénomène. La manière de concevoir la naissance détermine celle de tout phénomène.

En résumé, lorsqu'il y a un commencement à tout phénomène, la naissance est un commencement. Par contre, lorsqu'aucun phénomène n'a de commencement, il n'y en pas à la naissance. Il n'est pas facile, certes, d'admettre qu'un phénomène n'a pas de commencement. Songeons cependant qu'un commencement est déjà le phénomène comme un *tout* qui se sépare de lui-même. Il est alors un *tout* défait.

Un commencement au phénomène signifie que la naissance est un commencement et ne constitue pas un tout. Aussitôt nous voyons que le phénomène lui-même est perdu. Il y a division en la naissance particulière et la naissance en général, respectivement celle qui a attiré à notre naissance et celle qui concerne l'origine. Le général désigne à la fois toute naissance et la naissance comme origine. La séparation du tout et du particulier montre la naissance comme origine et la naissance comme commencement d'un devenir, celui de l'existence. La naissance comme un tout est alors perdue. La division en général et en particulier est indispensable pour que la naissance ait un commencement ; elle n'est pas simplement la considération de la naissance du point de vue général. *Le général qui remplace le tout a pour effet que la naissance a un commencement ou est un commencement.* Or, la généralité n'est jamais une totalité, comme on l'a vu. Il est clair que **la naissance comme un tout est inséparable de l'origine**. Toutefois, cela reste à démontrer. Notons que comme un *tout*, elle n'est pas un absolu. Du fait que la naissance se divise en particulière et en générale, laquelle est l'origine, montre que notre recherche est tout à fait légitime. Rappelons que la division du particulier et du général repose sur la séparation du particulier et de la totalité.

Précisons de quelle façon le général court-circuite la naissance comme origine et comme tout. La question de la naissance est habituellement escamotée, elle désigne

immédiatement le commencement d'une succession ou d'un devenir. Ainsi, selon le point de vue, elle est le commencement d'une vie particulière comme processus, ou bien elle est simplement le commencement d'une manière générale de toute vie. Le rapport à l'origine est ainsi perdu. En ce sens le terme de « commencement » s'applique autant à la naissance particulière qu'à la naissance en général, en tant que cette dernière contient toute naissance. En s'appliquant au général, le terme de commencement signifie que la naissance perd son rapport au tout, à savoir qu'il s'oppose désormais à celui-ci. Le *tout* désignant le général signifie de prime abord *commencement* plutôt que *totalité*. Soulignons que la naissance comme généralité désigne aussi la vie en général. La naissance implique la vie en général, et les phénomènes particuliers, qui proviennent de la vie en général, ont un commencement. La naissance désignant aussi la vie en général va de pair avec la naissance comme un commencement, et ainsi il y a un commencement à tout phénomène.

Que nous apprend l'exemplification du mouvement de la Terre au solstice d'été sur le phénomène de la naissance et du commencement ? Premièrement, nullement que nous arrivons trop tard, que nous sommes déjà nés lorsque nous parlons de la naissance, comme si elle était séparée du tout qu'elle est censée être. On reconnaît là la naissance en tant que commencement d'un phénomène, la naissance particulière. De même que le phénomène du mouvement de la Terre au solstice d'été n'est pas qu'il est déjà accompli lorsque la chaleur est à son maximum, du fait de la distance temporelle, mais il est un tout ; de même la question de la naissance n'est pas qu'elle est déjà accomplie lorsque nous en prenons conscience, étant déjà nés. Bref, *elle n'est pas dans la séparation de la naissance comme telle de sa prise de conscience par l'homme, comme si précisément elle était un commencement. Le déjà accompli doit avoir un autre sens.* La naissance n'est pas un commencement, sous peine de ne plus être un tout. Aussi, comme origine ou en général elle ne désigne pas le lieu où est résolue leur éventuelle séparation. En d'autres mots, ce n'est pas de cette façon qu'il faut envisager la question de la naissance, mais plutôt que le phénomène de la naissance est un *tout*. Le fait de poser que nous sommes déjà nés lorsque nous parlons de la naissance n'est peut-être pas la meilleure manière d'envisager la question. Mais *comment* la naissance est-elle un *tout* ?

Il ne s'agit pas de distinguer la naissance comme telle de sa prise de conscience, ce qui en fait un commencement. On ne peut conséquemment distinguer des parties dans le commencement une fois admis le commencement lui-même. Il n'y a pas une différence entre la naissance proprement dite et sa prise de conscience par l'homme à l'intérieur même de ce commencement, et ceci, à l'image de la différence entre la conscience et la prise de conscience. *Ni, on ne peut distinguer entre le commencement et ce qui suit, à savoir le moment de la naissance et ce qui la suit, telle l'existence.* On ne peut le faire même comme simple distinction, c'est-à-dire sans être en mesure de comprendre cette dernière. En d'autres mots, savoir qu'il y a une distinction sans pouvoir en comprendre le fondement est purement formel et est renoncer à la naissance comme un *tout*. Les subtilités d'une distinction entre le moment de notre naissance et ce qui suit, celle à laquelle on fait appel pour poser l'existence, ne tiennent plus. Bref, on ne peut se servir de la naissance comme commencement pour poser l'existence. L'existence est un tout

lié à l'être lui-même. Le rapport de la naissance à l'existence n'est pas d'être un commencement de l'existence, sous prétexte que nous sommes déjà nés. Il est celui de *tout à tout*, *s'il est exact qu'un phénomène n'a pas besoin de devenir une partie pour être lié à un autre tout*. La naissance n'est pas ce qui a déjà commencé ou qui a un commencement. Comme *tout*, elle est indivisible. Le phénomène du mouvement de la Terre est un *tout*, et nullement un devenir progressif ayant déjà commencé ou ayant eu un commencement, et ce à partir du solstice ou de l'équinoxe. Il en est de même de la naissance qui n'est pas un commencement ou ce qui est déjà commencé.

La naissance n'est pas le commencement de l'existence. L'existence *est*, elle ne commence pas. Le rapport entre l'existence et l'être n'est pas sous cette forme, c'est-à-dire que l'existence n'a pas besoin d'un commencement. Elle n'est toutefois pas pour autant l'être comme tel, mais elle lui est liée. Ce qui est n'a pas plus ou moins d'être ni ne commence à être. Les *manières d'être* ou les *comment* qui ne sont pas des degrés d'être ne s'accordent absolument pas avec l'idée de commencement. Ainsi, la naissance n'est pas liée à l'existence comme son commencement, et pas davantage le phénomène, quel qu'il soit dans l'existence n'en est un. *On ne peut séparer la naissance et l'existence afin de trouver un commencement au phénomène*. Car, c'est bel et bien là-dessus que s'appuie un tel commencement. Notons que l'existence qui ne commence pas ne peut davantage être ramenée à un devenir. Le devenir isolé de l'être en effet présuppose un commencement. Le phénomène n'est pas le commencement d'un devenir dans l'existence. La naissance ne peut être un commencement et l'existence être un devenir. *La naissance et l'existence sont des touts, s'il est exact qu'être n'est pas être plus ou moins*. La naissance n'étant pas le commencement de l'existence, elle est un *tout* et concerne l'origine. Mais, nous devons apporter d'autres arguments à propos de la naissance comme un tout.

Examinons un autre point de vue. La naissance n'est pas simplement ce dont l'existence découle ou provient. La naissance étant passée (par contre l'origine n'est jamais passée), elle serait ce qui subsiste dans l'existence. Étant déjà passée, elle est ce qui subsiste et qui forme un tout avec l'existence comme son commencement. Le passé a besoin de ce qui subsiste ou de ce qui reste pour exister. Car, *c'est bel et bien du fait qu'elle est passée que la naissance constitue un tout avec l'existence (la séparation appelle l'union)*. La naissance serait ainsi un commencement, et le phénomène qui est "dans" l'existence aurait aussi un commencement. Certes, elle est passée, mais ce n'est pas le fait qu'elle est passée qui peut en rendre compte et nous la faire comprendre. Au contraire, on pose qu'elle est passée avant même de l'avoir comprise en tant que phénomène. Elle est ainsi prise comme une évidence. *La naissance comme ce qui subsiste est basée sur la succession. Elle pose une distance entre la naissance comme telle et l'existence*. Cela permet de poser la naissance comme commencement, et en tant qu'origine dans un ailleurs. La naissance en tant que passée en est le fondement. Telle est la façon de séparer et en même temps d'unir la naissance comme commencement de l'existence et la naissance comme origine. L'argument selon lequel nous sommes déjà nés lorsque nous parlons de la naissance se base sur ceci qu'elle est passée.

Le problème ici est que l'on préjuge toujours qu'il y a un commencement lorsqu'on parle de l'existence et de la naissance. On pose que la naissance est le commencement, celui de l'existence, et à un autre moment, selon la situation et le point de vue, que l'existence est le commencement. On ne sort pas de ce cercle. La naissance comme ce qui subsiste en est toujours la cause. Comme subsistante elle ne fait que permettre un commencement au phénomène, quel qu'il soit. On a déjà séparé la naissance et l'existence pour que la naissance devienne un tel commencement. Le véritable cercle est celui du tout, c'est-à-dire que la naissance est un tout, que son rapport à l'existence est celui de tout à tout.

*Comme tout, la naissance est une transcendance.* Le concept de naissance n'a pas d'autre sens, à moins de poser le déjà là comme une évidence. Il n'y a rien de plus à dire qu'elle est une transcendance et il n'y a pas d'autre démonstration à apporter, sinon que nous ne faisons que mettre les choses à l'endroit. Naturellement, la notion de transcendance n'a pas le sens du dépassement dans un ailleurs, mais du lui-même qui se transcende, sur le modèle que l'être qu'on a à être est l'être qu'on est déjà. Le *déjà accompli* a un autre sens que celui d'être passé. *Celui précisément de la transcendance et non du trop tard.* Il va sans dire que la question du passé et de la liaison du passé et du présent est interpellée dans toute cette question.

La naissance est un *déjà là*, elle est un *toujours déjà là*. Il ne faut cependant pas le comprendre au sens de l'évidence, celui de présupposer ce dont on parle, par exemple lorsque la naissance est un commencement. Elle n'a pas besoin d'être un commencement pour être ce qu'elle est, c'est-à-dire un commencement à l'existence pour être lié aux existants et à l'existence. Par conséquent, la naissance qui est un *déjà là* est inséparable du *tout* qu'elle est. Plus précisément, **la naissance en tant que tout est à la fois une origine, c'est-à-dire une transcendance, et est la transcendance de notre être.** Nous disons « la transcendance de notre être » plutôt que le commencement de notre existence, car le terme de « commencement » sépare la naissance et l'existence en faisant de cette dernière une partie ou une suite. Par contre, comme transcendance elle demeure un tout. En servant de séparation (laquelle appelle une union) le commencement a pour effet que le *déjà là* devient une évidence, c'est-à-dire que le *déjà né* et le *déjà là* se séparent, ce dernier devenant un absolu. La naissance est alors inatteignable. Or, le *déjà là* n'est pas ce qui est inatteignable, mais ce qui est originaire. Le problème d'être *déjà né* est celui de la transcendance de notre être. *Comme on ne coïncide pas avec notre être, on ne coïncide pas davantage avec la naissance.* L'absence de " commencement " en est la preuve.

Il en est de même pour le phénomène. Le phénomène comme *déjà là*, c'est-à-dire comme un *tout*, est celui où chaque phénomène n'est pas simplement lié à d'autres selon un devenir de l'existence. Ceux-ci sont liés entre eux ontologiquement, et aussi chaque manifestation d'un phénomène est liée au tout qu'il est. Le phénomène n'a donc pas besoin de commencement pour être, et pour être lié à d'autres phénomènes. La naissance n'étant jamais un commencement, on ne peut plus en appeler pour expliquer le phénomène à la distinction entre un phénomène et l'ensemble dont on le tirerait pour le lier à un tout. Ainsi il serait déjà lié au devenir de l'existence. Il n'est extrait, et cela

d'aucune façon, d'une existence comme devenir, ou d'un phénomène en devenir. Cette explication est du domaine de l'étant et non de l'être.

En somme, que nous soyons déjà nés lorsque nous parlons de la naissance est la question du *déjà là*. Celui-ci peut être vu comme une évidence ou comme une transcendance, à savoir une origine. Nous prenons la naissance comme une évidence, c'est-à-dire comme toute faite d'avance, lorsque nous la voyons comme un *déjà né*, et ainsi nous la divisons avec elle-même. Le *déjà là* désigne un fondement, c'est-à-dire qu'il n'y a rien derrière ce qui se montre et la naissance est un *toujours déjà là*. Le phénomène est ce qui se montre lui-même et ainsi le *déjà né* ne se sépare pas du *déjà là*. La question d'être *déjà né* qui, selon nous, ne se sépare pas du *toujours déjà là*, est la preuve que la naissance est un *tout* ; elle n'est pas que nous arrivons trop tard et qu'ainsi un espace est ménagé pour un sujet. L'être *déjà né* sous lequel la naissance se présente à nous ne signifie pas que nous ne pouvons la saisir, mais, au contraire, que nous la saisissons comme étant *toujours déjà là*. Être *déjà né* est inséparable de la naissance comme un *tout*. Que nous soyons *déjà nés* ne doit pas être compris indépendamment de la naissance comme origine. La naissance comme commencement, lequel est séparation, laisse croire que la possibilité et l'effectivité sont un passage, celui du général au particulier. En d'autres termes, en l'absence de ce commencement, le particulier est déjà lié à la totalité et il n'y a pas de passage proprement dit.

b) La naissance comme fin permet à l'existence d'être un commencement.

La naissance qui est terminée montre que chaque phénomène a une fin.

La naissance n'est ni un commencement ni une fin, mais une possibilité.

Une fin au phénomène exige qu'il devienne à l'infini sur la base de la naissance comme fin.

La naissance comme commencement et fin conduit à un dilemme.

La question de la naissance n'est pas celle de sa conscience.

Ce que nous venons d'exposer à propos de la naissance comme commencement s'applique aussi à elle comme fin. Tout commencement appelle une fin. La naissance peut être prise du point de vue d'un commencement et du point de vue de la fin. La naissance qui est commencement de l'existence est en même temps terminée, puisqu'elle ne se continue pas dans l'existence, mais qu'elle ne se continue qu'en tant qu'elle subsiste. Comme fin, elle permet à l'existence de commencer. *La naissance sépare en étant en même temps un commencement et une fin*. Elle sépare l'existence et la possibilité d'exister, c'est-à-dire l'existence et l'origine. Répétons-le, *la naissance qui est terminée permet à l'existence d'être un commencement*. Sans cette fin de la naissance, il n'y a pas d'existence, celle-ci ne peut alors être et commencer. La naissance qui est terminée est la condition pour que l'existence puisse commencer, et comme commencement elle est aussi une condition pour le commencement de l'existence. *Là est l'équivoque de la naissance comme un commencement et une fin*. On est dans un cercle dont on ne peut sortir. La naissance est un commencement ou bien l'existence en est un, quand la naissance et l'existence sont séparées, c'est-à-dire que la naissance n'est pas une transcendance. Quant à la naissance qui délimite le moment de la venue dans le

monde, qu'elle soit vue comme un commencement, ou une fin en tant qu'elle subsiste, elle repose sur le fait qu'on ne peut en connaître le commencement. C'est pourquoi elle est incluse dans la naissance qui est à la fois commencement et fin. Or, *la naissance comme transcendance n'est ni une fin ni un commencement*. La naissance certes est terminée au sens où l'on est déjà né, mais *être déjà né* concerne fondamentalement le tout de la naissance, l'origine.

La naissance est un résidu ou un reste dans l'existence, c'est-à-dire qu'elle subsiste dans l'existence. Elle est donc terminée. Pourtant, la naissance est la manifestation du *tout*, de l'origine. La naissance qui est passée est une fin. Nous examinerons plus avant la question de savoir si le passé signifie une fin. Nous réservons également pour plus tard la fin que constitue la mort, que la naissance comme commencement appelle. Dès qu'on parle de la naissance, celle-ci est nécessairement terminée. L'enjeu ici est évidemment le phénomène, lequel, quel qu'il soit, aurait ainsi une fin. Explicitons davantage. La naissance qui est terminée et qui subsiste dans l'existence signifie que tout phénomène a une fin, et que celui-ci étant relié à l'existence en tant que devenir l'est à d'autres phénomènes possibles. Le phénomène est délimité par un commencement et une fin du fait que la naissance en étant un commencement et une fin permet à l'existence d'avoir un commencement. Or, la naissance comme le phénomène n'a ni commencement ni fin. La liaison des phénomènes impliquant que chaque phénomène a un commencement et une fin ne peut jamais produire un *tout*.

La naissance est-elle une fin ? Que nous soyons déjà nés ne signifie pas qu'elle est une fin ou est terminée, mais qu'elle est inséparable du tout qu'elle est. Qu'elle ne soit pas un commencement la montre comme une possibilité. Sachant que la naissance comme commencement et la naissance comme fin sont un cercle, lequel se répercute sur l'existence, le véritable cercle se montre alors, celui de la naissance comme un tout, comme une transcendance. *La naissance étant une manifestation du tout, elle est déjà délimitée du fait d'être une possibilité parmi des possibilités*. La naissance qui est déterminée n'a pas besoin d'être une fin et un commencement. Certes, la naissance est terminée, mais elle n'a nul besoin de subsister, étant un tout. Comme transcendance il n'y a pas de sens à dire qu'elle est terminée ou est une fin. La transcendance de notre être ne signifie pas qu'elle est une fin ni d'ailleurs qu'elle est un commencement. La naissance qui est terminée concerne l'étant sans l'être.

La naissance comme transcendance de notre être est un tout lorsqu'elle-même ne cesse pas d'appartenir à un tout, c'est-à-dire qu'elle est l'origine. La naissance comme fin et commencement est une partie détachée. On a vu qu'un phénomène est un tout seulement lorsqu'il ne cesse pas d'appartenir à un tout, autrement il est une partie détachée et isolée. La liaison de la naissance et de l'existence est celle de tout à tout.

On ne peut en appeler au devenir à l'infini du phénomène pour poser que celui-ci doit avoir une fin, bien que cette dernière ne soit pas une véritable fin ; et ce sur la base que la naissance doit être terminée pour continuer de s'écouler à l'infini dans l'existence. *La naissance qui est terminée, c'est-à-dire qui continue à s'écouler dans l'existence,*

*entraîne que l'infini se détache de la totalité et la remplace. L'origine est ainsi perdue. On le voit, la conception que l'on a de la naissance décide du phénomène. Le phénomène aurait ainsi une fin et il continuerait de devenir à l'infini afin d'être lié aux autres phénomènes. L'infini implique corrélativement que le phénomène a une fin, et cela se fait sur la base de la naissance comme fin. L'infini qui fait figure de totalité suppose qu'on doive délimiter une fin et un commencement à un phénomène.*

Mais une fin au phénomène qui exige de manière corrélatrice le devenir à l'infini du phénomène, c'est-à-dire qu'il continue de s'écouler à l'infini, n'est-elle pas contradictoire ? En effet, l'infini n'est-il pas le contraire de la fin, laquelle est propre au phénomène ? Certes. Mais on croit plutôt que l'infini vient précisément faire contrepoids au phénomène qui a un commencement et une fin. En fait, *une fin a besoin de l'infini pour ne pas être une fin véritable*. Le phénomène qui a une fin et l'infinité du phénomène étant des opposés, ils sont ainsi liés l'un à l'autre. C'est pourquoi la fin au phénomène appelle son infinité. Il faut bien que les phénomènes soient *dans* le monde. Ainsi la naissance veut dire être né *dans* le monde, et *la naissance comme fin est être déjà né dans le monde*. Cette opposition montre l'infini comme un absolu. Or, précisément, être lié au monde ne consiste pas dans des phénomènes ayant un commencement et une fin, lesquels sont interreliés grâce à l'infini. L'infini est ici corrélatif d'être *dans* le monde. Pourtant, on a l'impression qu'un *tout* est absolu tandis que l'infini n'étant pas mesurable devient une garantie contre l'absolu. Au contraire, l'infini qui se substitue au *tout* devient lui-même un absolu, comme c'est le cas des *faits* interreliés formant un ensemble. Il n'y a pas de dehors à l'être quand il est un tout. En somme, il n'y a pas de fin au phénomène, et cela est visible si l'on est en mesure d'apercevoir que *l'infini n'est pas fondamentalement lié à la fin, mais au tout*. Une conséquence s'impose. La vision de la naissance comme commencement et comme terminée ou ayant une fin est donc à l'origine d'une fin au phénomène, et de la liaison des phénomènes pour former un tout, lequel a besoin de l'infini comme totalité.

Nous ne voulons pas signifier ici qu'il n'y a pas de naissance, que nous ne naissons pas, que nous ne venons pas à l'existence. Il s'agit plutôt de l'être de la naissance. Mais ramener la naissance à un commencement dans l'être en général, et au commencement de toute existence particulière, du fait que nous naissons, est l'effacer comme origine. La naissance comme commencement a besoin en même temps d'être une généralité, à savoir la naissance en général, et ainsi la naissance comme origine est complètement évacuée. Nous faisons cela lorsque nous considérons que la naissance en général constitue la naissance en tant qu'origine. Celle-ci est alors une naissance séparée plutôt que d'être un tout. La naissance comme un commencement aura pour conséquence que l'origine va s'effacer, à moins de poser une transcendance dans un ailleurs qui compense cet effacement. L'origine devient dans ce cas un absolu. On est alors devant une alternative. On opte pour cet absolu ou bien pour la naissance comme un commencement et une fin. La naissance n'est pas ce qui se perd dans une origine lointaine, comme lorsqu'elle est un commencement, et qu'on peut diviser le phénomène de la naissance en commencement de l'existence et en origine dans un ailleurs.

La naissance comme un *tout* ne sépare pas le *déjà là* et le *déjà né*. Le *toujours déjà là* fait de la naissance un tout. Par contre, la naissance comme commencement de l'existence est un *déjà né*, et la naissance comme un *déjà là* est pris au sens de l'évidence. De cette façon, on divise la naissance particulière en moment où l'on naît, lequel on ne vit pas, et en naissance au sens de ce qui subsiste et qu'on vit, ce que nous appelons sa conscience. *Le déjà là pris comme une évidence fait de la conscience de la naissance la question de la naissance*. En effet, la conscience est synonyme de réflexion sur quelque chose, ou sur un *donné* à la conscience, selon cette vision. Or, la conscience étant conscience de ce qui *est* au sens phénoménologique, on ne peut jamais ramener la question de la naissance à celle de sa conscience. On ne peut donc en appeler à une distinction entre le moment de la naissance et sa prise de conscience, quelle qu'en soit la manière, pour poser la naissance comme commencement, ainsi qu'on le fait encore de nos jours. En fait, c'est là une séparation entre la naissance particulière et la naissance comme transcendance de l'existant ou de notre être. Il ne sert à rien de distinguer sur la base de la conscience une naissance qui se tient là, pas encore consciente, et sa prise de conscience, car cela suppose la naissance comme un *déjà né*, au sens d'un donné reçu d'avance. Bref, la naissance comme être *déjà né* court-circuite le phénomène de la naissance comme un *tout*. La naissance comme commencement se perd dans l'infini, de sorte qu'on peut librement l'extensionner. Cela n'est toutefois pas possible lorsqu'elle est un *tout*. Le *venir au monde* acquiert alors le sens d'un commencement plutôt que d'être en rapport au monde.

Il est clair que la naissance comme commencement ne peut en même temps rendre compte de la naissance comme origine. Cette façon de faire dépendre la naissance comme origine de la première entraîne une confusion ayant pour effet que la naissance en général et le *venir au monde* et à l'existence deviennent des commencements. Le *venir au monde* désormais ne peut se comprendre en distinguant le moment de la naissance et sa conscience. Il est à considérer comme un *tout*, c'est-à-dire inséparablement de l'origine. Il est inséparable de l'être-au-monde. La naissance peut certes être considérée tantôt comme origine, tantôt comme transcendance de l'existant, mais à la condition qu'elle soit un même *tout*. Ce n'est pas le cas lorsque la naissance est vue comme un être *déjà né*, c'est-à-dire qu'elle est terminée et est le commencement de l'existence, et que le général joue le rôle de l'origine. Lorsque nous disons que la naissance n'est pas un commencement, mais un *tout*, cela est corrélatif de ce que toute compréhension est compréhension d'un *déjà là*. La naissance en tant que *venir dans le monde* ne concerne que l'étant. L'étant est pris isolément lorsqu'on considère la naissance comme un commencement. L'être *dans*, le commencement et la fin, et l'infini qui remplace la totalité s'appellent réciproquement. Seul l'être de l'étant montre la naissance comme un *tout*. La naissance en général relève de l'être en général et n'est pas une origine. Être déjà né est être déjà né dans le monde alors que naître est naître au monde. C'est pourquoi être déjà né est inséparable d'être déjà là et se fonde sur lui.

c) La naissance comme *une et la même*.

Le naître au monde suppose que la naissance est *une et la même*.

Il n'y a pas de véritable naissance.

La naissance est la transcendance de notre être en tant qu'être qu'on est déjà.

Hegel se méfie du commencement.

Que la naissance ne cesse pas d'être est la détermination d'un possible.

Une autre façon d'aborder la question de la naissance est de l'examiner au regard de la *mêmeté*. Nous discutons ici de la naissance différente pour chacun et qui est la même pour tous. La naissance comme commencement est prise de façon particulière et est différente pour chacun, ce qui laisse place à une naissance en général, laquelle devient la même pour tous. En effet, il y a séparation du particulier et du général. *La naissance est la même sans être tout à fait la même puisqu'elle désigne à la fois le particulier et l'origine sous la forme du général*. Bref, la division en particulier et en général entraîne que le même n'est pas tout à fait le même. La naissance est la même seulement au sens général. Elle peut ainsi sans problème être particulière, c'est-à-dire être la mienne, et en même temps être en général. C'est comme si l'on disait que, parce que les multiples naissances sont différentes, la naissance ne peut être tout à fait la même, ce qui est absurde. Au contraire, la naissance est la même pour tous, mais ce n'est pas là une généralité. La naissance comme une généralité est un simple concept abstrait.

Ainsi, poser que le cube ne peut être tout à fait le *même* puisqu'il y a plusieurs aspects sous lesquels il se montre est une absurdité, comme on l'a vu. Le cube comme lui-même est ce qui se montre sous des aspects. La naissance comme elle-même est aussi ce qui se montre lorsque des existants particuliers naissent. Il est question de l'être de l'étant. La naissance comme *tout* qu'elle est n'est pas différente du phénomène du cube. Il ne s'agit pas là de comparaison, comme si l'on devait comparer des étants à la suite de l'étant pris isolément, mais de l'être de l'étant. La naissance comme un déjà né est ce qui fait qu'elle n'est jamais *une et la même*. Lorsque la naissance est vue comme un *déjà né*, comme une évidence seulement, alors les existants particuliers sont pris de façon particulière, à savoir comme étant. Or, la naissance particulière et la naissance comme origine s'accordent, c'est-à-dire que *la naissance comme un tout se manifeste comme elle est dans chaque naissance, tout comme les aspects dans le cas du cube*. **Elle est une et la même**. C'est pour cela d'ailleurs qu'il est possible de la comprendre comme un *tout*. Le particulier n'est jamais séparé de la totalité, et la naissance est ainsi *une et la même*. On ne peut poser que la naissance étant particulière, elle est forcément un étant. Voilà comment est compréhensible la naissance comme transcendance, laquelle transcendance entraine toujours en conflit avec l'existence, la naissance étant le commencement de l'existence. Et cela, aussi bien que l'existence soit particulière ou en général, c'est-à-dire pour l'ensemble des particuliers. Comme commencement la naissance ne peut jamais être la même, comme si elle était différente à chaque fois, bref, différente d'elle-même. *La naissance est la même seulement si elle n'est pas vue comme un commencement*. Le commencement est une contradiction dans les termes. *La naissance est une et la même et ainsi seulement elle est la même pour tous*. Cela seul est concret.

Il est visible que la naissance comme commencement de l'existence entraîne qu'elle n'est jamais *une et la même*. Comme commencement elle ne peut jamais être un *tout* et concilier la naissance particulière et la naissance comme origine. Il est aussi clair que la réduction de la naissance à être un tel commencement nous force à la voir seulement comme multiplicité, à savoir les naissances particulières séparées, donc comme étant. Répétons-le, la naissance comme commencement ne peut jamais être la naissance comme *une et la même*. Il s'agit de l'être de la naissance et non pas de l'essence de la naissance particulière. Seul l'être de l'étant la montre comme *une et la même*. En somme, la naissance comme commencement de l'existence est celle d'un étant, alors que la naissance comme origine qui est la même pour tous est l'être de l'étant. Nous l'avons vu, seul l'être de l'étant est en mesure de manifester le *même* comme le lui-même. Mais nous devons préciser davantage.

La naissance comme *une et la même* peut nous aider à saisir le sens du *venir au monde*. Premièrement, la naissance qui est le *naître dans le monde* est le particulier, ou la naissance prise particulièrement, celle de l'existence particulière. De cette façon la naissance comme un tout devient celle qui est en général, laquelle est liée à l'être en général. Il ne peut s'agir de la naissance comme *une et la même*, mais des naissances particulières lorsqu'il est question de *naître dans le monde*. Les deux sont incompatibles. Par contre, le *naître au monde*, lequel ne se sépare pas de la naissance comme *une et la même*, suppose déjà un rapport au monde et à l'être. En effet, **naître au monde ne signifie pas que nous entrons dans le monde, mais que nous y sommes déjà pour pouvoir naître**<sup>28</sup>. C'est pourquoi en tant qu'existant nous sommes toujours déjà autre, que là est le sens du dépassement, et non pas que le dépassement est celui vers l'autre. Nous en reparlerons plus loin. *Le naître au monde est un être-au-monde*. Il en résulte que la naissance est *une et la même*, elle est un tout, selon nous. *Le naître dans le monde* est la conséquence de la naissance vue comme un *déjà né*, c'est-à-dire au sens d'un donné reçu d'avance. La naissance prise particulièrement prend alors toute la place. La naissance comme telle se sépare d'elle-même et n'est plus *une et la même*. Que nous prenons conscience de la naissance plus tard ou après coup ne confirme pas que naître serait entrer dans le monde. La naissance dans le monde est comme l'apparaître : de même que celui-ci exige que quelque chose n'apparaisse pas, de même *le naître dans le monde suppose que nous n'y sommes pas, sinon on ne pourrait naître*. Le naître au monde n'est ni un naître dans le monde ni un commencement. Il suppose déjà un rapport au monde vu l'inséparabilité de la naissance comme origine et comme naissance particulière.

Faisons un résumé. Aussi longtemps que la naissance est prise de façon particulière, elle ne peut être liée à la totalité, et l'on ne peut aller plus loin que de trouver l'origine de toute naissance dans le monde en général et l'être en général. La naissance n'est alors

---

<sup>28</sup> L'escargot est déjà au monde lorsqu'il naît au monde (voir Heidegger *P. h. c. t.* p. 242-243.) Pour Heidegger, l'être-au-monde ne concerne donc pas la naissance. Cela signifie que la naissance n'est pas un commencement véritable. La naissance n'est donc pas la même chose que la naissance comme commencement. Voilà qui est important pour nous.

qu'un commencement. La naissance comme le naître dans le monde ou à l'existence est le particulier détaché de la totalité. Par contre, le particulier est lié à la totalité quand la naissance est à la fois origine (le tout) et naissance particulière, c'est-à-dire quand elle est une et la même, et la même pour tous. Tel est le naître au monde. La naissance particulière signifie que chaque naissance est la manifestation de la naissance comme *une et la même, et elle est la même pour tous*. La naissance comme commencement signifie toujours sa réduction à un particulier. La naissance qui se manifeste comme un tout en chaque naissance particulière se traduit pour chacun de nous en ce que notre naissance est liée à l'être que chacun de nous est déjà, à savoir la transcendance de notre être. En somme, la naissance particulière est la transcendance de notre être, et comme *une et la même* la naissance se manifeste en chaque naissance particulière. À ce moment, notre naissance, c'est-à-dire la naissance particulière, et la naissance comme origine sont liées. Toutefois, *chaque naissance particulière étant une manifestation de la naissance comme origine, elle n'est pas une véritable naissance*. Qu'elle ne soit pas véritable et qu'elle soit une et la même signifie *qu'elle ne cesse pas d'être, elle n'est jamais terminée, c'est-à-dire que la naissance est la transcendance de notre être*. La naissance ne peut être un véritable commencement, étant une manifestation d'une possibilité, au sens de la possibilité d'être, comme d'ailleurs un phénomène n'en a pas. En conclusion, la naissance est un tout en tant que le particulier est lié à la totalité. La naissance comme origine et la naissance particulière, laquelle n'est pas prise de façon particulière, mais selon l'être de l'étant, forme un tout.

Mais le *naître au monde* ne nous rend-il pas tous identiques, et ainsi il ne concernerait pas notre être ? Absolument pas. Il ne s'agit pas de *ma naissance* ni du *moi identique*, mais d'être *redevable* à l'être qu'on est déjà. La naissance comme la mienne est de l'ordre de l'étant. L'existant est un *obligé* à l'égard de l'être qu'il est déjà. Telle est notre interprétation de l'existant « comme être qu'il est déjà et qu'il a à être », c'est-à-dire que la naissance comme déjà là (au sens de l'origine) et comme déjà née est la transcendance. Bref, la naissance est la transcendance de notre être en tant que l'être qu'on est déjà. On verra que la naissance aussi doit être reprise par l'existant. L'expression « l'être qu'on est déjà et qu'on a à être » n'est pas une opposition, qui appelle une liaison, mais, au contraire, elle est un fondement qui rend possible tout agir. De la même façon, la naissance n'est pas un *déjà né* qui se tient là et s'oppose à l'existant que chacun est, étant par là accessible sur la base de ce qui *se tient là* pour une prise de conscience ; mais elle est un *toujours déjà là* liée à la transcendance de notre être, lequel rend compte de l'origine. Nous ne pouvons pas revivre notre naissance, mais nous comprenons que nous sommes nés du fait que la transcendance de notre être est inséparable de la naissance comme *toujours déjà là ou comme un tout*. Nous demeurons des étants particuliers, mais, selon l'être de l'étant, notre naissance, ou l'être que nous sommes, est inséparable de la naissance comme un *tout* dont elle provient.

À propos de cette question de la naissance comme commencement, mentionnons l'exemple de la fleur qui naît du bouton et, dans un processus à l'infini, le bouton qui

naît de la fleur qui meurt<sup>29</sup>. La fleur qui naît du bouton est certes un commencement pour Hegel, quoique d'une manière caractéristique, c'est-à-dire que la fleur est contenue dans le bouton. Mais que le bouton naisse de la fleur morte dénote assurément que le commencement fait problème pour son auteur. Il ne peut alors y avoir de véritable commencement. Le bouton est un commencement qu'Hegel appréhende. Il a posé l'absolu pour éviter qu'il y ait là un processus à l'infini. Il a certes vu le problème du commencement, de la naissance comme commencement, donc d'un commencement au phénomène, mais l'a résout par l'absolu. Bref, la naissance était le commencement de l'existence, mais elle ne pouvait pas être que cela fondamentalement. C'est selon cette perspective qu'il faut saisir l'absolu chez Hegel, à savoir le commencement qui ne peut être celui d'un processus à l'infini. La question de la naissance, à son tour, n'est pas qu'on arrive trop tard, que nous sommes déjà nés, et qu'elle nous échappe. Hegel avait déjà prévu cela précisément par l'absoluité, quand il a posé que la fleur naît du bouton, mais que ce ne pouvait être à l'infini. Lorsqu'il affirme que l'absolu signifie que les choses sont déjà accomplies, que nous arrivons trop tard, cela ne concerne justement pas un processus à l'infini, mais sert à l'éviter. Cependant, l'absolu qui ne fait qu'envelopper les phénomènes ne peut résoudre cette question. Il n'y a donc pas de contradiction chez Hegel entre l'absolu et le processus à l'infini, comme on le croit habituellement, ayant pour effet qu'on doit opter pour l'un ou l'autre, mais, au contraire, une même signification. Cela nous donne raison de ne pas voir dans la naissance un commencement. Il y a un « déjà accompli » dans tout phénomène, qu'il faut cependant saisir phénoménologiquement, par exemple, le bouton qui contient déjà la fleur. Ce *déjà accompli* ne peut s'accorder avec un *déjà né au sens d'un déjà là pris comme évidence*. Il s'accorde toutefois avec une naissance qui n'est pas un commencement, mais qui est liée à la naissance comme *toujours déjà là*.

N'étant pas le commencement de l'existence la naissance montre d'une autre manière qu'elle se continue dans l'existence. Elle n'est pas un reste dans l'existence, et, qu'elle soit terminée ne signifie pas que, en tant que *tout* qu'elle est, qu'elle ne soit plus un tout ou nous soit inaccessible. La question n'est pas qu'elle est terminée ou qu'elle est une fin, mais qu'elle ne cesse pas d'être. La naissance comme *fin* est en vérité une détermination. La naissance qui est terminée, mais qui ne cesse pas d'être, veut dire que la naissance particulière est une manifestation de la naissance comme origine. En fait, elle n'est jamais terminée du fait qu'il n'y a pas de véritable naissance, celle-ci étant une transcendance. N'étant plus un commencement et qu'elle ne soit jamais terminée signifie qu'elle est une possibilité, que la limitation est celle de la transcendance de notre être. La limitation ne peut être que la tradition limite notre compréhension, comme le pose Gadamer. *Étant donné que l'on n'arrive pas à comprendre notre naissance comme un commencement, c'est qu'elle n'existe pas de cette manière, au même titre que l'être que chacun est n'est pas en notre possession*. En tout cas, on ne peut résoudre la question de la naissance en

---

<sup>29</sup> « Le germe a donc pour but de se reproduire lui-même, de rentrer en soi. Ce qui est enveloppé en soi est donc parfaitement déterminé en soi, se sépare et se répand, puis se reprend en son unité première. » Hegel, *L. h. p.* Introduction, 2 : L'idée en tant qu'évolution, p. 130. Hegel *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke 18, 2. a, p. 41. (Suhrkamp 618)

faisant un ensemble de la naissance et de l'existence. Cela suppose qu'elle demeure un commencement. De plus, la naissance qui ne cesse pas d'être n'a rien à voir avec l'infinité du phénomène de la naissance en remplacement du phénomène lui-même. Par contre, elle a tout à voir avec la naissance comme transcendance. On ne peut donc réduire la naissance dans sa liaison avec l'existence, à être un commencement, ou à ce qui subsiste comme continuité, en délaissant qu'elle est fondamentalement un *tout*. La naissance comme origine et comme naissance particulière de l'existant sont inséparables et forment un *tout*.

d) La conscience de notre naissance est la conscience de ce qui *est*.

La distance temporelle pose la non-identité avec la naissance.

L'opposition de la conscience et de la non-conscience de la naissance est dépassée.

La non-conscience de la naissance signifie qu'elle est un tout.

Faisons une parenthèse et abordons la question de la naissance et le fait d'en être conscient. Selon la naissance comme origine, *si l'on ne peut être conscient de notre naissance, c'est parce que la naissance particulière ou de l'existant forme un tout avec la naissance comme origine*. Ainsi la naissance de l'existant ne peut jamais être isolée ou prise isolément, sauf naturellement comme un étant pris de manière particulière. Que nous soyons déjà nés ne semble pas être un argument principal. La naissance n'est pas plus une possession de soi que notre être en est une. La prise de conscience de notre naissance — autant celle qui consiste à se la rappeler dans le souvenir que le désir de coïncider avec elle précisément lors de notre naissance — n'est pas possible en tant que possession de soi. Le Soi n'est pas une possession de soi, mais est l'être qu'on est déjà et qu'on a à être<sup>30</sup>. Mais que signifie que nous en prenons conscience ? La conscience de notre naissance est celle de la naissance qui est inséparable du tout qu'elle est comme origine, bref comme transcendance. Quand on pose comme problème la conscience de notre naissance, c'est comme si l'on disait que la conscience n'est pas celle de ce qui *est*. Or, la conscience de la naissance est celle d'un toujours déjà là. Dans le cas contraire, on recherche la conscience comme une identité, et conséquemment la conscience de la naissance comme une telle identité. La conscience de la naissance est donc la conscience de ce qui est, à savoir comme un tout qu'elle est. En fait, on pose que l'on ne peut prendre conscience de notre naissance car elle est un tout, et en même temps que l'on en prend conscience. On résout ce dilemme de la façon suivante : *elle se donne telle qu'elle est, mais jamais totalement, c'est-à-dire qu'elle se voile*. Nous verrons plus loin le voilement à propos de la naissance<sup>31</sup>. Voilà comment est comprise la question de la prise de conscience ou non de la naissance. Toute compréhension est celle de ce qui est. La conscience comme identité n'est pas celle de ce qui est, et conséquemment la conscience de la naissance ne l'est pas davantage. Toutefois, l'identité permet de poser que cette dernière ne peut coïncider avec la naissance elle-même, de sorte que la naissance est vue comme un commencement, avec toutes les implications qui en découlent.

<sup>30</sup> Voir notre 2e séminaire.

<sup>31</sup> Plus précisément, au # 4c et d.

Le problème de la conscience de notre naissance présuppose qu'elle a un commencement ou est un commencement, lequel ne peut s'accorder avec la naissance comme un *tout*. Mais, dira-t-on, nous sommes déjà nés lorsque nous parlons de la naissance, elle est terminée, et ainsi nous ne pouvons en prendre conscience. Ce n'est pas du fait qu'elle est terminée que nous ne pouvons en prendre conscience, que nous ne pouvons la prendre comme objet, mais du fait qu'elle est une détermination liée à l'être lui-même. Elle n'est pas un problème de conscience. La naissance comme terminée fait appel à la conscience qui ne serait pas celle de ce qui est. La naissance qui est terminée concerne l'étant pris particulièrement. Elle n'est pas un argument en faveur du pseudoprobblème d'une prise de conscience de cette naissance.

De plus, ce n'est pas qu'une distance infinie et infranchissable sépare la naissance comme commencement de l'existence et la naissance comme origine, selon la distance temporelle, que nous ne pourrions en prendre conscience. Elle n'est pas une question de distance, mais de transcendance. On ne peut d'aucune façon faire appel à la distance temporelle qui me sépare de ma naissance pour poser que la non-identité avec ma naissance est un problème qui ne peut être résolu. La distance qui sépare le moment de ma naissance et le moment actuel de l'existence, ou encore le moment de la naissance et sa prise de conscience, fait déjà de la naissance un commencement. La naissance particulière liée à l'existence n'est pas ce qui s'écoule à partir d'un commencement. La distance est en effet corrélative de l'écoulement. La naissance n'est pas liée à l'existence sous la forme d'un commencement, mais elle est liée à l'existence en tant qu'elle est un tout.

La naissance comme terminée ou ayant une fin, de même que la naissance comme ce qui se continue après qu'elle est terminée (celle qui subsiste), la prend inévitablement comme commencement de l'existence. La naissance comme commencement pose le problème de la coïncidence avec elle. *La transcendance comme le même qui se transcende met un terme de façon définitive au problème de la non-coïncidence de notre naissance et de l'existence. Mais comment comprendre cette transcendance dans le cas de la naissance ?* On ne peut s'identifier à notre être, comme on ne peut s'identifier à notre naissance, ceux-ci étant des transcendances. Il n'est donc pas question de pouvoir être conscient de notre naissance, ni au moment où elle se produit, ni comme souvenir.

Faire de la conscience de notre naissance un problème voudrait dire qu'idéalement nous coïnciderions avec notre propre être, que nous posséderions notre propre être, à tout le moins que ce manque serait fondamental. Le sujet est ainsi le fondement de l'existant et le centre du monde. Là est le sujet sans monde.

La prise de conscience de notre naissance, c'est-à-dire son impossibilité, a le sens de l'impossibilité qui se fonde sur ce qui manque. Cette thèse présuppose que la naissance n'est jamais un tout. La question de la naissance ne peut être l'impossibilité d'en prendre conscience, et son opposé, le désir de coïncider avec elle. Par conséquent, on dépasse cette opposition de la conscience et de la non-conscience de la naissance au moyen de la naissance comme *une et la même*. Car, comme tout qu'elle est, elle ne se

présente jamais totalement et ainsi il ne peut s'agir d'en prendre conscience comme une identité. Je ne peux jamais coïncider avec le moment de ma naissance ni ne peux m'en souvenir. Et ce n'est pas là une difficulté. Ce n'est donc pas parce que la naissance en étant la même ne serait jamais tout à fait la même que je ne pourrais coïncider avec le moment de la naissance. Être la même sans être tout à fait la même est liée au fait de la séparation de la naissance particulière et de la naissance en général, et a créé un faux problème. Au contraire, c'est parce qu'elle est un *tout* que je ne n'ai pas besoin de cette identité, même idéalement. Que je ne puisse coïncider avec le moment de la naissance, ce problème ne s'applique qu'à la naissance prise de façon particulière, à l'étant. La question n'est donc pas que nous sommes déjà nés lorsque nous parlons de naissance. Ce déjà né préjuge d'un commencement et d'une fin à la naissance. Celle-ci n'est pas un problème de commencement, mais elle est une transcendance ou une origine. C'est ainsi qu'elle est *une et la même*. La naissance n'existe pas, nullement parce qu'on ne pourrait en prendre conscience mais du fait qu'elle est origine et un tout. La question de la naissance n'est pas d'être déjà né mais d'être une transcendance. La naissance comme transcendance est être de l'étant. Il est clair que la notion de conscience devra elle aussi être remplacée par le penser lui-même.

La naissance qui se manifeste comme un tout dans la naissance particulière trouve son écho dans le cas de la conscience où c'est bien le penser qui pense. Le problème d'être *déjà né* est l'argument de la conscience. Or, celle-ci n'est jamais une identité quoi qu'on en dise. *Penser est penser ce qui est déjà là*. Le conscient se fonde sur le penser. La conscience n'est jamais une identité avec son objet, mais elle est compréhension ou conscience de ce qui *est*. Ce n'est pas différent dans le cas de la conscience de la naissance, à savoir le fait d'être déjà né et de la non-conscience de la naissance. *L'absence d'identité à soi de la conscience signifie qu'il n'y a pas de commencement à la conscience, et que le penser est ce qui pense, lequel est un tout. La non-conscience de la naissance à son tour signifie que la naissance n'est pas un commencement, mais qu'elle est un tout.* L'impossibilité de la conscience de la naissance repose sur la naissance comme un *tout* et nullement sur la naissance comme le fait d'être déjà né, de la naissance toute faite d'avance et même passée.

Il est visible maintenant que le problème de la naissance et de sa conscience relève de la vision de la naissance comme commencement de l'existence. La naissance comme origine ne connaît pas ce problème, du moins sous cette forme. La naissance particulière est un *tout* seulement si elle est une manifestation de la naissance comme origine, laquelle est un *tout*.

L'existentialité du Dasein considère la naissance comme terminée, ne pouvant être vécue ni être rappelée par le souvenir. Or, comme on vient de le voir, la fin étant la détermination de la naissance au fondement de laquelle elle se montre comme *une et la même*, la naissance ne se sépare pas de la naissance comme origine qui est un *tout*. Il va sans dire que selon l'existentialité du Dasein la naissance est inaccessible comme telle ; autrement elle serait un absolu. Mais voilà, nous n'adoptons pas le point de vue de l'existentialité du Dasein.

Notre insistance sur la naissance ne signifie pas que nous délaissions le phénomène, au contraire, s'il est exact que la naissance détermine tout phénomène.

#### §4. Naissance et transcendance

a) La transcendance comme "dépassement" et le même qui se transcende.

Le même n'est pas une identité mais une unité.

Le même est l'être et l'autre est l'être-autre.

Le même se transcende et « l'être-autre est l'autre du même ».

L'autre existant n'étant pas une identité à soi, il est l'être-autre.

La négation et le rapport du tout et des parties.

Il est temps maintenant d'aborder le thème de la transcendance de la naissance. La naissance qui est un *tout*, c'est-à-dire comme origine et comme transcendance de l'être de l'existant, montre une façon nouvelle de voir la transcendance. La question est celle de savoir comment s'effectue le "passage", comme on comprend d'habitude cette question, entre la naissance particulière et la naissance comme un tout. Il est clair qu'il ne peut s'agir d'un "passage", celui d'un élément à un autre, mais que c'est là le rapport du *même et de l'autre*. Nous allons avancer un peu plus dans notre thèse de la naissance comme origine.

Premièrement, précisons ce que la *transcendance* signifie. Prenons l'exemple du *Soi*. La caractéristique de la transcendance est que le *Soi* comme lui-même se transcende. En effet, il ne désigne pas en premier lieu l'identité d'un moi, mais ce qui est le même. La transcendance n'est donc pas un dépassement, mais elle est le *même* qui se transcende<sup>32</sup>. Elle n'est pas un dépassement vers l'autre (aussi bien pour un soi qui se dépasse lui-même ou un dépassement vers l'autre), un dépassement à partir du "même", lequel est alors une identité, bref un soi-même, un "soi identique". *Lorsque la transcendance est un dépassement vers l'autre, c'est que l'on a déjà présupposé que le même est une identité à soi. Car poser le même comme identité est déjà définir l'autre comme son opposé. Au contraire, le même comme lui-même pose déjà une relation et n'évacue pas l'autre. L'autre est ainsi l'autre du même. Un tel dépassement vers l'autre présuppose qu'il y a d'abord un soi identique, ce que nous appelons d'habitude le même. Au contraire, il ne peut y avoir de dépassement vers l'autre que si premièrement il y a le même qui se transcende.* Bref, le même se transcende lui-même plutôt qu'il n'est un soi identique. Le dépassement vers l'autre est ainsi une conception qui relève de l'étant sans l'être. Le même qui se transcende ne signifie certes pas un *a priori*.

Cette thèse a l'air d'une pétition de principe, c'est-à-dire que le dépassement vers l'autre semble plus naturel ; mais c'est du fait que nous sommes habitués à comprendre le *même* comme une identité. Au contraire, le soi comme identique suppose un fondement qu'il cache. En effet, on présuppose un quelque chose dont on dit qu'il est

<sup>32</sup> « Transcendance signifie « dépassement ». Est transcendant, c'est-à-dire « transcende » ce qui réalise ce dépassement » Heidegger *E. f.* p. 104.

identique à lui-même. L'autre surgit alors et prend la place du Soi. On préjuge ainsi de ce qu'est le même. Le même n'est pas une identité afin de laisser place à l'autre comme un autre soi, à savoir l'autre comme autre. L'identité vide est le même pris comme une évidence. Or, *le même désigne une unité et c'est pourquoi on parle du même*. Il n'est donc pas une identité vide, et la répétition acquiert son sens phénoménologique. Pour sa part, l'identité est un lien entre deux éléments et non qu'elle est un seul élément, comme on le croit d'habitude. Là est le problème de l'en soi. Il est clair que si le même n'est pas une identité vide, l'autre, le rapport à l'autre n'est pas ce qui est caractérisé comme *extérieur*, c'est-à-dire l'autre comme autre ou comme un autre soi identique. Le même comme une identité vide est la seule façon de voir l'autre comme indépendant et isolé. Elle sépare le même et l'autre et est du domaine de l'étant. En somme, on doit présupposer que le Soi est identique si l'on veut qu'il y ait l'autre comme autre. Le Soi comme identique entraîne ainsi la séparation du même et de l'autre. Au contraire, le même en étant une unité implique précisément la relation à l'autre, toutefois comme *être-autre*. Toujours est-il que l'étant ne pouvant jamais être l'être, l'autre n'est jamais un étant. Il s'agit de l'être de l'étant, donc de *l'être-autre*.

Le même qui n'est jamais un soi identique est inévitablement celui qui se transcende. Le même est aussi l'être lui-même, et par la suite comme répétition véritable il est l'être-autre. Le même et l'autre sont déjà liés, sans quoi l'être devient être en général afin de distinguer entre le même et l'être. En d'autres termes, *le même est l'être*, autrement on a à la place l'être en général et le même devient celui d'un étant identique ; et à son tour, l'être-autre devient l'autre comme autre. *Le même et l'autre sont déjà liés en tant que l'autre est l'être-autre et que le même est l'être*. Ainsi, il y a l'être qui est le même et il y a l'être-autre en tant que le même se transcende.

Le même qui se transcende et qui est l'être *signifie que l'autre est l'être-autre, et donc que « l'être-autre est l'autre du même »*. *L'autre a ici le sens de l'être*. Tel est le cercle *onto-phénoménologique*. Bref, l'autre qui n'est pas une identité à soi montre l'autre comme être-autre et, fondamentalement comme l'autre du même. L'autre n'est pas à comprendre sur le modèle de l'identité à soi du soi, et par conséquent, il est l'être-autre, l'autre du même. L'expression « l'être-autre est l'autre du même » signifie simplement que l'autre n'est pas un autre extérieur, c'est-à-dire à partir d'un soi identique. D'habitude le même désigne l'autre sous la forme de la répétition, celle d'un autre soi. Le concept de *même* a le sens d'une répétition que si déjà il désigne une identité à soi. Or, ce n'est pas le cas, la répétition est celle du même, elle ne suppose pas une identité à soi. C'est pourquoi **l'être-autre est l'autre du même**. Voilà où se trouve le cercle qui nous empêche de voir le même dans son sens véritable. Le même étant une identité à soi, la répétition perd son véritable sens et devient une reproduction. L'autre est ainsi un autre soi. Pourtant, l'autre est censé désigner l'autre comme altérité. L'autre existant *n'est donc pas une identité à soi ; il est l'être-autre, ce qui est la transcendance de son être*. De la même façon, *les existants multiples ne sont pas des identités à soi. Ils ont en commun d'avoir leur origine dans la transcendance de leur être*. Tel est l'être de l'étant. L'existant que nous sommes chacun est un être particulier, mais qui n'est pas à prendre de façon particulière, selon le rapport du particulier à la totalité. Ceci confirme

que l'autre est l'être-autre et n'est pas, en tant qu'autre, un étant. De plus, le naître *au* monde plutôt que *dans* le monde suppose que nous sommes déjà autre, et que l'altérité est l'être-autre.

Le même n'étant pas une identité, le même et l'autre forment déjà une unité, en tant que toute transcendance se transcende elle-même, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas besoin d'être mis ensemble. Le concept de *même* n'est donc pas une unité au moyen de simples mots. Le même n'est pas opposé à l'autre, c'est-à-dire un *autre* qui est une identité à soi, une répétition au sens classique du terme. À ce moment l'unité est faite de l'union du même et de l'autre comme deux identités. La séparation du même et de l'autre est ainsi achevée et consommée. L'*Un* qui se répète n'est pas l'unité, de la même façon le *même* comme une répétition du soi qui produit l'autre n'est pas l'unité. *L'unité est celle du même et de l'autre en tant que le même se transcende et que l'autre comme être-autre est l'autre du même.* Mais on a l'habitude de comprendre le Soi comme une identité à soi, et par suite l'autre comme un autre soi. C'est là pour nous une évidence. Rien n'est plus abstrait que l'identité à soi car elle présuppose le même.

L'expression « le même qui se transcende » n'est donc abstraite que si l'on présuppose le même comme une identité à soi. Ce n'est pas parce que le *même* et l'*autre* sont des identités, et par conséquent qu'ils sont séparés, que c'est là du concret. Ce dernier présuppose l'abstraction que constitue l'identité à soi. Ce que nous appelons « concret » est bâti sur une vision du même comme une identité à soi, laquelle est un absolu. Et pourtant nous voulons éviter l'absolu. Lorsque le même est une identité à soi l'autre surgit comme son opposé. Il a pour effet que l'autre devient lui aussi une identité à soi. À ce moment l'autre n'existe pas comme tel, c'est-à-dire que de l'identité à soi on déduisait l'autre, l'existence de l'autre. Par contre, le même qui n'est pas une identité à soi signifie que l'autre ne l'est pas davantage. Ainsi, l'autre " existe " véritablement<sup>33</sup>. Le même qui se transcende lui-même ne signifie donc pas que l'autre n'existerait pas. Au contraire, l'être-autre comme l'autre du même désigne bel et bien l'autre.

Le même qui se transcende est l'être qui se transcende. Telle est la transcendance de l'être. Tout phénomène est phénomène d'être, comme on l'a vu. Il ne s'agit donc pas d'un passage. On n'a qu'à penser au " passage " du bouton à la fleur, ou à tout autre phénomène, pour se rendre compte que ce n'est pas là un passage du même à l'autre, un dépassement vers l'autre. C'est un dépassement au sens où le même est ce qui se transcende. Encore une fois, l'être-autre n'est pas un absolu, faisant que la fleur et le bouton seraient réunis dans un troisième terme, mais est un fondement où il y a un *tout* qui se manifeste dans chaque phénomène. Les manières d'être, ce que nous appelons les points de vue, sont des possibilités liées au tout.

---

<sup>33</sup> Voilà comment est résolue ontologiquement la thèse husserlienne que l'autre n'est pas un autre soi-même, semblable à moi, « moi qui ne suis pas l'autre » Husserl *Idées III*, § 51, p. 278. Le même est aussi au fondement de la subjectivité. Toute subjectivité conçoit le même comme une identité s'il est exact que l'intentionnalité est une visée et que la transcendance est vue comme un dépassement vers...

Le même qui est l'être et l'être-autre comme autre du même, cela ne montre-t-il pas une unité au moyen d'un simple concept, celui du même ? Nullement, le même comme être est l'unité et l'être-autre comme autre du même est aussi une unité, à l'exemple du phénomène qui est un tout, mais qui déjà est lié à un tout. Il ne s'agit pas d'un simple concept, lequel présuppose des degrés d'être. La question était de savoir si l'autre est en dehors de l'unité ou s'il est lié au même. Or, l'autre est un être, et il n'y a rien en dehors de l'être. Il y a donc le même qui se transcende et le même comme être, lesquels sont deux unités, sans avoir besoin de degrés d'être.

Disons un mot à propos de la négation. *L'autre comme autre du même signifie que la négation est liée à la position. Le même comme identité a pour effet que la négation pose l'autre comme autre. Par contre, le même comme lui-même étant déjà une relation, on n'a pas besoin de la négation pour poser l'être-autre. De plus, l'autre posé comme une identité à soi étant pris comme une évidence, c'est là une négation, laquelle cependant présuppose l'être-autre comme autre du même. La négation pose l'autre au niveau de l'étant. Dans ce cas elle est de l'étant sans l'être. Mais au niveau de l'être, de l'être de l'étant, la négation n'est pas ce qui pose l'autre. Le même ou l'être lui-même n'a pas besoin de la négation pour se poser lui-même, c'est-à-dire comme autre. La négation qui pose l'autre est en rapport au tout et ses parties de la façon suivante. **Lorsque la partie est détachée du tout, la négation s'introduit subrepticement et se substitue à leur liaison, ce qui a pour effet que les phénomènes ou positions possibles deviennent des effectivités.** En somme, *la négation ne sert pas à poser l'autre ou l'être-autre, ni à poser que ce qui est est plus ou moins.* On sait que le phénomène n'est jamais une partie de lui-même mais qu'il se présente comme un tout qu'il est, quoique jamais totalement. Par suite, les possibilités ou positions possibles sont celles du tout, et la négation ne sert donc pas à distinguer celles-ci. En effet, le multiple ou les multiples possibilités ne sont pas mesurables par le présent, par ce qui arrive, mais elles sont déjà liées à l'unité, au tout, de sorte que la négation ne sert pas à distinguer les possibilités. Bref, la négation et la position s'opposent quand le tout et les "parties" ne sont pas liés.*

Ajoutons ceci. Certes, avec le tout qui se montre tel qu'il est quoique jamais totalement, il y a là une négation. Mais celle-ci est plutôt une absence, c'est-à-dire que l'absence n'est pas la négation. La négation est autre chose. *On peut dire que l'absence est une négation mais les deux ne sont pas à confondre.* Quand on les confond, l'être-autre devient l'autre comme autre, c'est-à-dire que l'autre est en face ou opposé à l'un et au même.

La négation ne se substitue pas à la position qui se manifeste comme être. La négation ne peut signifier la séparation de l'étant et de l'être. Elle implique déjà la différence de l'étant et de l'être, en ce sens elle repose sur la position. La négation entre en jeu avec la position d'une autre façon, à savoir autrement qu'en niant celle-ci. La négation ne nie pas une position ; elle ne la fait pas disparaître, ne serait-ce qu'un moment, ce qui voudrait dire qu'elle est une partie d'un tout, dans le but qu'il y ait une négation complète de la position. La négation ne peut rien contre la position. C'est seulement du

fait que la négation est totale que la position se montre. Si la négation n'était pas totale, elle ne pourrait jamais être repérée, c'est-à-dire qu'on ne pourrait la reconnaître. Comme totale, elle ne peut jamais nier la position. En ce sens elle est un tout et repose sur la position. *Étant totale dans son accomplissement, elle repose sur la position.* La négation n'aide pas la position (vérité), mais elles se co-appartiennent. *Quant à la négation comme telle, elle est au néant comme la position concerne l'être.*

Le phénomène qui n'est pas une partie d'un tout ou une partie de lui-même exige que la négation soit traitée en même temps que lui. On ne peut examiner le phénomène de manière séparée, en faisant tout simplement de la négation celle de ce qui est. Mais voilà, quand on prend le phénomène comme un déjà là au sens de l'évidence, la négation devient simplement la négation d'une position.

b) Le bouton ne devient pas fleur, mais celle-ci se transcende elle-même.

Le cube est le même et montre que l'autre est l'être-autre.

L'être-autre comme l'autre du même concerne aussi l'existence.

*Le tout et ses aspects* est corrélatif du même et de l'autre.

La transcendance ne se fondant pas sur l'identité à soi, il n'y a pas de commencement.

La communication est un avoir à être l'être-avec-les-autres

sur le fondement de la mêmeté.

L'être-avec est une remise.

Appliquons maintenant l'être-autre comme l'autre du même à l'exemple du bouton qui "devient" fleur. *Le bouton n'est pas le point de départ, comme dans le cas de l'existant, comme si l'autre existant était en face de moi. Au contraire, la fleur est l'autre du même, entendu que c'est elle qui se déploie. La fleur est donc ce qui se transcende elle-même.* Or, suivant l'onto-phénoménologie les phénomènes n'étant pas des degrés d'être, l'être-autre concerne n'importe quel phénomène. Un degré plus élevé n'est certes pas ce qui différencie l'existant de l'arbre. Ce n'est pas que le bouton contient déjà la fleur et qu'il y a dépassement vers l'autre. On n'a pas besoin de poser que la fleur qui meurt donne naissance à un bouton pour voir l'unité du même et de l'autre, ou encore que le bouton donne naissance à une fleur. Ni de poser que le bouton provient d'une autre fleur, et par là qu'il ne peut être un commencement. Là est le cercle de l'étant. Chaque phénomène, quel qu'il soit, est un tout, et on le vérifie ici à propos de l'être-autre. Le bouton est un tout en tant qu'il est un explicite. *Le bouton ne devient pas fleur pour produire l'autre, mais il est l'explicite, et la fleur est l'implicite contenu en lui. De cette manière la fleur est l'autre du même.* Rappelons que la fleur est l'implicite déjà contenu dans le bouton (l'explicite) du fait que le bouton est déjà contenu dans la fleur, laquelle est la source<sup>34</sup>. Il n'y a pas de bouton sans fleur, pas de passé sans avenir, du fait que le passé provient de l'avenir. Le bouton n'existe pas sans la fleur car elle se manifeste comme un tout en lui. D'autre part, la fleur n'existe pas sans le bouton puisque la totalité n'est jamais contenue entièrement dans un explicite. Ainsi se fait l'unité. La

<sup>34</sup> Voir le 2e séminaire, # 11c.

fleur est donc ce qui se déploie. Ainsi est résolu le problème de l'en soi. La transcendance n'est donc pas un dépassement vers l'autre entendu que *l'implicite est déjà contenu dans l'explicite*. Ajoutons que seul le dépassement vers l'autre entraîne que le bouton est le point de départ. La transcendance comme possibilité de se transcender signifie qu'elle s'effectue toujours à partir d'un *être déjà là*. Toute transcendance est donc celle du même, *aussi bien celle de l'existence comme étant que celle de l'existant, lequel comprend l'être*. On voit que le thème du *même et de l'autre* est inséparable du *tout* et de ses manifestations. Le même qui se transcende est la seule manière de saisir fondamentalement le rapport du même et de l'autre.

L'exemple du bouton qui devient la fleur atteste que le même se sépare de l'être et devient un étant, et l'être-autre devient l'autre comme autre. La dialectique affirme que le bouton contient déjà la fleur, c'est-à-dire que le bouton est déjà autre. Or, cela ne présuppose-t-il pas d'abord que le même est déjà l'autre en tant que l'autre est l'autre du même? Telle est notre thèse. À l'inverse, on saisit concrètement que le même est l'être et que l'autre est l'être-autre, s'il est exact que la fleur se transcende elle-même, comme être de l'étant qu'elle est. Ainsi la fleur est l'être-autre comme autre du même. La fleur comme autre est le même qui s'est transcendé.

Avec cette conception de la transcendance, c'est toute la dialectique de contradiction, laquelle est basée sur le dépassement vers l'autre, qui se trouve déboutée. En même temps est révélé l'être comme *le transcendant par excellence*<sup>35</sup>.

On le voit, l'identité à soi a pour conséquence que le *même et l'autre* deviennent des particuliers que l'on prend de façon particulière, puisqu'ils se détachent du concept de *même*. La conception que l'on se fait du *même et de l'autre* détermine le rapport des particuliers à la totalité. L'identité à soi prend le *même et l'autre* comme des particuliers isolés et délaisse l'être-autre. Le même comme unité ne sépare pas les particuliers de la totalité. Le même n'est pas un commencement (par exemple le bouton) faisant que l'autre se sépare de lui. L'être-autre est la véritable existence de l'autre, pourvu que cela soit un possible. Seule l'identité à soi produit existence de l'individu. En fait, phénoménologiquement parlant, l'être-autre signifie qu'il n'y a pas d'existence véritable de l'individu, comme d'ailleurs le présent n'est pas une fixité. Répétons-le, il ne s'agit pas, avec cet être-autre, de l'autre comme étant, mais de l'être de l'étant.

Tout s'éclaire quand on songe que le cube est le même pour qu'un aspect de lui soit possible, et nullement qu'il n'est pas tout à fait le même pour permettre à l'autre d'exister. Seul le cube en général permet dans ce cas d'échapper à l'identité à soi qui se fait trop prenante. L'autre comme existence isolée a besoin de nuancer l'identité à soi au moyen du général. Dans ce cas le même qui n'est pas le même permet seul que l'autre existe. En somme, traditionnellement, l'aspect sous lequel le cube se montre est une identité à soi ; il est l'autre puisque le même désigne le cube en général. L'autre comme particulier se montre alors comme indépendant. Il en est ainsi lorsque le même est une

---

<sup>35</sup> Formule de Heidegger.

identité à soi. Le cube particulier n'est pas tout à fait le même, ce qui introduit le cube en général, et le même se sépare de l'être. *De la même façon que dans le cas du cube en général, l'être en général permet au même de se détacher et de devenir une identité à soi, et à son tour, l'autre devient l'autre comme autre.* Un côté du cube qui traditionnellement est une partie du cube reçoit sa signification d'être une partie, et cela de son rapport au *tout*. Les particuliers sont des parties, à l'exemple des côtés du cube, lesquels particuliers forment un tout en les mettant ensemble, quelle que soit la manière de concevoir cet ensemble, selon cette vision. Par contre, on sait que le cube est le même, et ce dans chaque manifestation, et qu'ainsi le même est être, et que l'autre ou l'être-autre ne peut exister de manière indépendante. On dira que le rapport du *même* et de l'*autre* en ce qui concerne les existants n'est pas du même ordre que le cube. Qu'à cela ne tienne, ils ne sont pas des identités à soi, lesquelles les séparent et les fait exister isolément, mais, au contraire, ils sont en rapport en tant que toute transcendance est le *même* qui se transcende lui-même. Dans le cas de l'existant, « le même qui n'est pas tout à fait le même » n'est pas ce qui désigne l'autre, car à ce moment on confond et on mélange le même et l'autre. En conclusion, s'il est exact que l'aspect sous lequel se montre le cube détermine l'autre comme l'être-autre, *l'aspect qui manifeste le tout signifie que l'être-autre est l'autre du même.* Si le cube est le même et non le même qui n'est pas tout à fait le même, alors l'autre est l'être-autre.

Vaut-il mieux que le cube ne soit pas lui-même afin que l'autre existe comme autre, car c'est seulement ainsi qu'il acquiert son existence indépendante ? Ou bien que le cube soit lui-même et que l'autre soit l'être-autre, c'est-à-dire que l'être-autre est l'autre du même, et que le même et l'autre soient déjà liés ? Que le cube ne soit pas lui-même, mais à peu près le même est un déjà là reçu comme une évidence. Il permet à l'existant de devenir un sujet. L'autre comme autre est ainsi une construction. Dans tout ceci, nous n'oublions pas que le même et l'autre concerne fondamentalement la transcendance de l'être. On ne peut objecter que l'être-autre comme l'autre du même est déduit du cube particulier. On ne se sert pas du cube comme une analogie puisqu'il s'agit de l'être de l'étant. Le cube comme être de l'étant signifie que l'être lui-même est concerné. De même façon que, traditionnellement, l'aspect du cube en tant qu'un de ses côtés désigne l'autre comme un particulier indépendant, que s'il est relié à l'être en général. La différence est qu'en phénoménologie on ne veut pas d'un être en général que l'on pose pour aussitôt l'oublier ou le nier.

En résumé, la liaison traditionnelle du même et de l'autre existe grâce à l'être en général, au cube en général dans le cas du phénomène du cube. Elle est sous la forme des particuliers qui sont des identités à soi. Le même qui n'est jamais tout à fait le même permet à l'autre d'exister librement et de manière opposée. *Le tout et ses parties est bel et bien à l'origine du rapport du même et de l'autre comme des identités à soi.* Le cube en particulier n'étant jamais tout à fait le même, l'aspect sous lequel il se montre le fait exister comme autre. Être le même sans être tout à fait le même est ce qui permet à l'autre d'exister de manière séparée. Par contre, lorsque le cube particulier est le même, ce qui n'est possible que selon l'être de l'étant, comme on l'a vu, l'aspect sous lequel il se montre est celui du *tout*. Ainsi l'être-autre relève du *même* qui se transcende

lui-même, de l'être lui-même. Le cube en général relève aussi de l'être lui-même. Il ne peut se substituer d'aucune façon à l'être de l'étant. Il ne peut donc servir à lier le même et l'autre pendant que le particulier comme autre devient indépendant et séparé. L'arbre devant moi est l'être de l'étant, et l'arbre en général est aussi l'être de l'étant. Le général est l'être de l'étant. Étant donné que le cube qui se montre est un aspect du cube comme tout, l'autre est l'être-autre. Tel est le phénomène de l'autre, plus précisément de l'être-autre en onto-phénoménologie. Le même et l'autre sont distincts en étant liés et pour cela l'être est autant le même que l'autre en tant qu'être-autre. Il est à noter que nous ne devons pas utiliser l'expression « moi et l'autre » à la place du « même et l'autre » dans le cas de l'existant. Le moi présuppose une identité à soi et délaisse la mêmeté. L'identité à soi comme une évidence se substitue alors automatiquement au concept du même. D'ailleurs, le moi, tout comme le bouton, désigne un commencement, ce qui court-circuite immédiatement la relation du même et de l'autre au sens onto-phénoménologique. Par contre, l'expression « le même et l'autre », quand on se déshabitude de voir le même comme une identité à soi, désigne l'être, à l'exemple du cube comme le même, lequel désigne une unité et non une identité à soi.

Force est d'admettre que l'autre est l'être-autre et qu'il se rapporte ainsi au *même* comme ce qui se transcende lui-même, de sorte que *la transcendance de l'être est l'être comme le même*. Le *même* comme identité à soi n'est pas le même, mais il est un double. Et sur ce double est construit le rapport habituel du même et de l'autre. L'autre est une répétition du soi identitaire. Le *même* en phénoménologie est donc un *déjà là*. Aussi, poser que *l'autre est l'être-autre* n'est pas évacuer l'autre, mais c'est le voir d'une manière non objective. Seulement lorsque l'autre est l'être de l'étant, comme d'ailleurs le Soi est l'être de l'étant, le particulier est tel qu'il est. Cette thèse, selon nous, n'est pas une abstraction, mais est pleinement concrète.

On peut dès lors tirer la conséquence suivante : quel que soit le phénomène, *il n'a pas de commencement qui serait une transcendance sous la forme d'une identité à soi se dépassant vers l'autre*. Nous sommes maintenant prêts pour aborder la question de la naissance au regard de la transcendance comprise comme mêmeté. Nous l'aborderons au point suivant.

La transcendance de l'existant étant le même qui se transcende signifie que l'être que nous sommes chacun, à savoir la transcendance de notre être, désigne aussi l'être-avec-l'autre. Bref, la transcendance de notre être à chacun montre *l'être-avec comme être, à la suite de l'être-autre*. L' " autre " existant est ainsi l'être-autre. On aura compris qu'il s'agit là de la communication entre les existants. Comme le *même* et l'*autre* ne sont pas séparés, les existants ne le sont pas davantage, c'est-à-dire que l'être-autre comme l'autre du *même* vise aussi la communication. L'autre existant est simplement celui dont l'être est une transcendance, à moins de considérer l'autre comme un étant. L'autre qui est là montre qu'il est un être ayant une transcendance plutôt qu'il est opposé à moi ou est devant moi. Il n'est pas plus devant moi que je ne suis un point fixe à partir duquel l'autre est mesuré. Chacun de nous repose sur la transcendance de son être. N'étant pas

séparés, les existants ne sont pas pour autant identiques, s'il est vrai qu'il s'agit de l'être de l'étant. Voyons ce qu'il en est.

Un existant rencontre un existant; ce dernier est pour lui l'être-autre, chacun ayant en commun la transcendance de son être. *L' "autre " en tant qu'être-autre révèle l'être-avec.* L'être-avec est un tout, lequel n'est pas fait des identités à soi, mais repose sur l'être comme le même et l'être-autre. Comme c'est là l'être de l'étant, il s'agit bien de ce qui rend possible toute communication. Nous ne la mesurons pas à son échec ou à sa réussite, mais à sa possibilité. On a tendance de nos jours à confondre la communication entre les existants et son interprétation, comme lorsque la communication avec autrui est prise comme une évidence. L'autre en tant qu'autre, ou autrui, est alors un déjà là à partir duquel il ne nous reste plus qu'à voir la communication que comme une justification. Que le "soi" se transcende vers l'autre du fait que l'autre est une identité à soi voudrait dire qu'il est à l'origine de la communication avec l'autre, voire même de son existence. Il n'est nul besoin de se transcender vers l'autre. L'autre est un Soi, lequel se transcende lui-même, et par là il est en rapport à l'être lui-même. Or, le *comment* qui est celui de l'être est ici celui de l'être-avec. L'interprétation est liée au *comment*, lequel est lié à l'être. Il est à noter que le concept de « communication à autrui » souffre du même problème que celui du « moi et l'autre ». Celui que partir d'autrui, de la communication avec autrui comme étant, est présupposer que l'être-avec-l'autre est une identité à soi, du moins idéalement. Certes, l'être-avec-l'autre n'est pas un ensemble, lequel relève de l'étant.

La communication entre les existants est un *déjà là*, sous peine d'être la visée d'une identité, et dans ce cas elle n'existerait que parce qu'elle est effective ou une effectivité. Chacun ayant à être l'être qu'il est déjà<sup>36</sup>, telle est la transcendance de son être, de la même façon la communication est *un avoir à être l'être-avec-les-autres, sur le fondement de la mêmeté. L'être-avec est ainsi une remise.* Chaque existant est une mêmeté et l'être-avec-les-autres est un *déjà là*, c'est-à-dire que l'on a à être l'être avec-les-autres. Ainsi la possibilité et l'accomplissement ne sont pas séparés. Cette thèse a le mérite de ne pas à avoir à franchir un fossé pour être en communication avec l'autre, elle ne vise pas une idéalité à partir d'un autre extérieur, à partir d'existants comme des identités à soi. L'être-autre n'est pas la visée d'une identité à soi, laquelle toutefois on ne pourrait atteindre du fait que chaque particulier n'est jamais tout à fait le même. C'est pourquoi lorsque le particulier est lui-même, il est lié à la totalité. Quand il s'agit d'un existant et d'un autre existant, ce ne sont pas deux étants qui sont en relation, comme lorsque le *même* est un Soi identique et par là qu'il y a un dépassement vers l'autre. En effet, on sait que seul un *soi* identique qui appelle l'autre comme aussi un *soi* identique est un dépassement vers l'autre. Étant donné que les manifestations du cube comme le *même* sont des particuliers liés à la totalité, il en est de même de la communication entre les existants.

---

<sup>36</sup> Thèse de Heidegger que toutefois nous examinons sans l'existentialité de l'existant.

En résumé, l'existant que chacun de nous est rencontre un existant autre, lequel montre la transcendance de son être sous la forme de l'être-autre qu'il est, s'il est exact que ce dernier est l'autre du même. Le terme « autre » ne désigne pas ici un étant sans l'être, mais, au contraire, l'être de l'étant, c'est-à-dire l'être-autre. Ce n'est pas là une idéalité abstraire puisque le *même* est ce qui se transcende lui-même, et que le particulier est lié à la totalité. Le même qui n'est pas l'identité à soi signifie que l'être-autre comme l'autre du *même* dans le cas de l'être-avec-les-autres est une concrétion. L'être-avec-l'autre ne consiste pas à se mettre en rapport avec l'autre, à construire une relation, comme s'il était extérieur. Il réside dans l'accomplissement, lequel repose sur l'être-avec-l'autre comme toujours déjà là. L'être-autre comme autre du même montre que la communication entre les existants est **un avoir à être l'être-avec-les-autres, sur le fondement de la mêmété**. En définitive, *chaque existant est un être-autre qui relève de l'être-autre en tant qu'être qu'il est déjà, et aussi chaque existant est l'être-autre en tant qu'être-avec-les-autres que cependant il a à être*. En ce sens l'existant est toujours déjà un autre.

Qu'en est-il du concept de différence ? En tant qu'autre elle est fondée sur l'être-autre. Il ne peut y avoir de différence que s'il s'agit de l'autre comme l'être de l'étant. *Elle n'est pas consécutive de l'identité à soi, mais l'est de la mêmété*. La différence ne relève pas de l'identité à soi, comme si celle-ci étant séparée produisait la différence. Ce n'est donc pas parce que le " Soi " est une identité que chaque existant est différent de chaque autre existant. *La différence n'est pas produite par l'autre en tant qu'autre ou autre pris isolément, mais elle est déjà liée au même*. L' " autre " n'est pas une partie et la différence concerne fondamentalement le tout. L'autre n'est pas à prendre en particulier mais dans son être, l'être de l'étant qu'il est. Si être n'est pas être à peu près, l'autre comme séparé n'est pas la différence. Il est certain que la différence ne relève pas de l'identité à soi, mais qu'elle est liée au tout. L'identité à soi est à la base de la différence dans une perspective d'opposition propre à l'étant. La différence ne doit rien à l'identité, mais elle appartient à l'être de l'étant. *Quand elle n'est pas liée au tout, elle entraîne les parties comme parties indépendantes*. La transcendance étant celle du *même* et celle de l'être qui se transcende lui-même, *l'être n'est pas différent de lui-même et ses modes ne sont pas de telles différences mais des comment*. L'autre est l'autre du même comme la différence est celle de l'être. Toute différence est fondée dans la différence de l'étant et de l'être. Elle n'est pas une séparation, elle repose sur la mêmété.

Le même qui signifie une identité à soi, bref, l'en soi, prend rapidement le sens du subjectif, pour ne pas dire du moi. Étant indépendant, il acquiert plus facilement le sens de concret. On comprend que le "soi" va désigner avantageusement le sujet. Pourtant, le Soi n'est pas une identité à soi mais une unité. Le même signifie fondamentalement qu'il est le même, qu'il se répète, toutefois absolument pas comme une identité à soi, mais en tant qu'une unité. Le concept de répétition acquiert son sens onto-phénoménologique, celui de le lui-même qui se répète. Le même comme identité à soi est corrélatif de la conscience sous la forme de la conscience de soi ou du sujet se réfléchissant lui-même. Or, l'être-autre consécutif du même qui se transcende est corrélatif de la conscience fondée sur la mêmété. Ceci rejoint la conscience comme

celle de ce qui *est*, et par suite que le *penser pense*. L'autre ne peut se tirer de l'identité à soi et s'opposer au même comme autre identité. L'être-autre montre le penser à la place de la conscience, laquelle relève de l'identité à soi.

c) La transcendance de la naissance n'est pas un passage à l'existence, mais reste la même.

La naissance est un explicite qui contient implicitement la naissance comme origine.

La transcendance de la naissance est l'*être-autre comme autre du même*.

L'aurore liée au soleil n'est pas un commencement, comme la naissance n'est pas le commencement de l'existence.

La nuit ne signifie pas que le soleil disparaît, mais qu'il se retire et ainsi il n'y a pas de nuit vide de la naissance.

Comme le soleil, la naissance ne cesse pas d'être mais elle se retire.

L'existant rencontre la naissance qui se montre à lui, quoique pas totalement.

Appliquons maintenant la transcendance en tant que le *même* qui se transcende à la naissance. Dès lors que la transcendance n'est pas un passage, il s'agit de savoir si la naissance comme transcendance en est un. Que découvrons-nous ! La naissance comme *tout*, avons-nous dit, est l'inséparabilité de la naissance comme origine et de la naissance comme transcendance de l'existant. Comment comprendre cela ? La transcendance n'étant jamais un dépassement vers l'autre, la naissance comme transcendance ne l'est pas davantage. Toute transcendance étant celle du *même* il est clair que la naissance comme transcendance n'est pas un passage à l'existence, un dépassement vers l'autre. Celui-ci ayant pour effet que la naissance, de " même " qu'elle était, en tant qu'identité à soi, devient " autre " en tant que commencement de l'existence. En fait, si la naissance comme la *même* n'est pas une identité à soi, alors comme *autre* elle n'est pas un passage, à savoir un dépassement vers l'autre, c'est-à-dire un commencement de l'existence. *Le dépassement a plutôt lieu originellement, c'est-à-dire que le même est déjà ce dépassement originelle*. Il n'y a pas d'autre solution, le dépassement est celui du *même* également pour la naissance, à moins de poser l'identité à soi dans son cas. La naissance ne devient pas autre que ce qu'elle était, elle reste la même, s'il est vrai que la *mêmeté* désigne l'être-autre comme autre du *même*. Toujours, en effet, l'autre est l'être de l'étant. L'autre est le même qui s'est transcendé, comme c'est le cas pour tout phénomène : par exemple, le bouton est l'explicite qui contient la fleur implicitement, laquelle se transcende en tant que le même qui est un tout. Ce n'est pas que le bouton est un point de départ et que la fleur est un tout qui contient ou absorbe des parties. Le bouton ne se départie jamais du fait qu'il est un tout ; il est un tout en tant qu'il est un explicite. Il n'est jamais un particulier isolé, lorsque la fleur est l'être-autre. De la même façon, la fleur demeure un tout en tant qu'elle se montre quoique jamais complètement. Ce n'est pas que le bouton s'est transcendé dans la fleur, au sens du passage, du dépassement vers l'autre, comme si la fleur et le bouton étaient d'abord séparés et n'étaient pas liés à un tout. La naissance n'est pas un commencement, de la même façon que le bouton qui, en étant l'explicite qui contient l'implicitement la fleur, ne l'est pas. *Chaque phénomène, quel qu'il soit, est un tout. Chaque aspect qui est un tout est la manifestation du tout.*

Voyons comment le dépassement a lieu originellement. C'est le rapport de l'implicite et de l'explicite. L'implicite contenu dans l'explicite concerne aussi la naissance comme transcendance. *La naissance comme transcendance de l'existant est un explicite qui contient implicitement la naissance comme origine.* L'être-autre de la naissance s'exprime de la façon suivante. La naissance comme origine est un tout qui se manifeste dans chaque naissance particulière, laquelle est une transcendance en tant qu'être qu'on est déjà. La naissance particulière est un tout en tant qu'elle est un explicite. Expliquons davantage. **La naissance comme origine n'existe pas sans la naissance comme transcendance ou naissance particulière car la totalité n'est jamais contenue entièrement dans un explicite. La naissance comme transcendance n'existe pas sans la naissance comme origine car cette dernière est un tout qui se manifeste implicitement dans la première.** La naissance comme origine se montre telle qu'elle est dans l'explicite quoique jamais complètement, et ainsi elle demeure un tout et est voilée. *La naissance comme origine est l'implicite déjà contenu dans la naissance particulière du fait que cette dernière est déjà contenu dans la naissance comme origine. Ainsi l'autre est l'être-autre comme autre du même.* Tel est le cercle herméneutique vue de façon onto-phénoménologique. La naissance comme transcendance de l'existant en contenant implicitement la naissance comme origine ne peut être l'autre au sens d'extérieur.

Nous allons maintenant examiner la naissance en fonction de l'étant et de l'être de l'étant. Le commencement de l'existence n'est certes pas la naissance en tant qu'autre. L'être-autre comme autre du même l'interdit tout à fait. Il ne l'est pas, autrement la naissance comme origine et la naissance comme transcendance de l'existant seraient *la même sans être tout à fait la même*, ce qui est absurde. La transcendance comme celle du même se transcendant montre que la transcendance de la naissance est celle de l'être-autre comme l'autre du même, et cela pour chaque existant. *C'est comme le tout qu'elle est que la naissance se montre comme l'être-autre, c'est-à-dire que la naissance comme origine et comme transcendance de l'existant est le même.* En d'autres mots, la naissance étant l'être-autre, on ne peut séparer la naissance comme origine et comme transcendance de l'existant. Notre naissance est celle de notre être, et comme telle elle n'est pas la mienne. Assumer notre naissance ne signifie pas que la naissance devient la mienne. Elle concerne plutôt la transcendance de notre être. La naissance est *une et la même* et, comme autre elle n'est pas un commencement.

Afin de mieux saisir ce qu'il en est, aidons-nous d'une exemplification. La transcendance de la naissance est à comprendre comme l'aurore est en rapport au soleil. *Le soleil et l'aurore ne sont pas séparés, comme s'il y avait un lever de soleil.* Il ne s'agit pas de ce qui est premier et qu'ainsi il y ait un commencement, à savoir que l'aurore précéderait le soleil afin qu'il y ait un lever de soleil. L'aurore serait au soleil comme la naissance serait le commencement de l'existence. Comme l'aurore ne signifie pas que le soleil se lève, la première étant déjà liée au second, la naissance de l'existant ne signifie pas qu'elle est celle d'un sujet pour qui le monde est. Elle signifie la naissance de notre être, elle est une transcendance et ainsi liée à l'être. Plus précisément, l'aurore n'est pas séparée du soleil, comme la naissance en tant que transcendance de

l'existant est liée à la naissance en tant que transcendance ou origine, à savoir qu'elle n'est pas séparée pas de la naissance comme origine. *Le soleil ne se lève pas à partir de l'aurore, comme la naissance ne commence pas à partir de l'existence, ou ne commence pas dans l'existence.* La naissance de l'existant n'est donc pas une partie de la naissance comme telle ou en général. Mais plutôt elle est inséparable de la naissance comme origine, et qu'ainsi elle ne peut être un commencement. La naissance comme *déjà là* n'est pas liée à l'existence, ce qui ne peut se faire que comme commencement, mais est liée à l'origine.

On objectera cependant: l'exemplification du soleil n'est-elle pas quelque chose de limité et d'arbitraire ? Celui-ci peut-il servir de tout ? Là se trouve précisément un malentendu. Le soleil comme une planète parmi d'autres dans un univers infini et le soleil comme ce qui n'est pas éternel font perdre l'idée du soleil comme un *tout*. Il y a pourtant une totalité, et là est malheureusement ce que l'univers infini évacue. L'habitude que l'on a de voir le soleil comme une planète dans un univers infini empêche de voir le phénomène du soleil comme un tout, et par là n'importe quel autre phénomène, tel celui de la naissance. Mais, dira-t-on, le soleil n'est pas éternel. Or, le soleil qui va mourir ne l'empêche pas d'être un tout, c'est-à-dire que sa mort ne signifie pas qu'il n'est que devenir, une simple succession.

Explicitons davantage. L'aurore ne signifie pas que le soleil est disparu et qu'il renaît, mais, au contraire, qu'il ne disparaît jamais. La naissance comme origine ne s'efface pas pour qu'elle soit un commencement, un commencement de l'existence. Elle *ne disparaît pas pour qu'il y ait une naissance, un venir au monde.* La naissance n'est pas une renaissance à défaut d'être une véritable naissance, c'est-à-dire que l'aurore aurait cette signification par rapport au soleil. Bref, comme la nuit cacherait le soleil et que l'aurore serait un commencement, la "nuit" cacherait la naissance faisant que celle-ci serait un commencement pour nous existant, un commencement de l'existence. On a là la distinction entre ce qui apparaît et ce qui n'apparaît pas. D'ailleurs, le concept d'apparaître dit déjà trop puisque quelque chose doit ne pas apparaître. Ainsi le soleil est de trop, il doit disparaître. Par contre, le phénomène est bien ce qui se montre. Ce qui n'apparaît pas permettrait qu'on puisse parler de naissance. La nuit n'a pas cette fonction par rapport au soleil. La naissance comme origine ne cesse jamais d'être ce qu'elle est et ne se sépare pas de la naissance comme transcendance de l'existant. Ainsi seulement elle est la même. Elles ne sont pas pour autant identiques, pas plus que l'aurore n'est identique au soleil, n'étant pas séparée de lui. Par conséquent, *on n'a pas besoin que la naissance soit un commencement pour que la transcendance de l'existant soit distincte de la naissance comme origine. On n'a qu'à songer à l'aurore qui se distingue du soleil sans être un commencement.* La naissance comme un commencement plutôt que d'être une origine ou une transcendance n'est que le désir de poser un premier terme, un antérieur. La naissance est indivisible, elle est un *tout*, un *toujours déjà là* comme le soleil ne se lève pas, mais est *toujours déjà là*. La transcendance de la naissance n'est plus un *tout* lorsqu'on sépare la naissance comme origine et comme transcendance de l'existant, afin qu'il y ait la naissance et que nous naissons. Et cela, comme si l'aurore devait précéder le soleil pour qu'il y ait un lever de soleil. *L'aurore est au soleil comme la naissance*

*particulière est à l'origine.* L'aurore ne précède pas le lever du soleil comme la naissance ne commence pas l'existence. *Il n'y a pas d'avant la naissance créant ainsi un espace vide semblable à l'aurore qui précéderait le lever du soleil.* La naissance particulière ne doit pas sa particularité à cet espace, comme si cette dernière était produite par la séparation.

Le soleil ne disparaît pas, il ne naît ni ne renaît. *Il se retire, il est retraits. Le soleil ne cesse pas d'être, mais il se voile. S'il disparaissait, il ne pourrait y avoir la nuit, de même qu'il ne pourrait y avoir de ciel couvert pendant le jour.* La nuit ne signifie pas que le soleil disparaît ou qu'elle le cache, comme le jour ne signifie pas que le soleil naît ou renaît. *La nuit veut dire que le soleil lui-même se retire, qu'il se voile, et le jour, qu'il se montre, mais jamais totalement.* En effet, quelque chose se voile car il peut être vu, ou qu'il est vu, mais jamais totalement, tel pendant le jour. Ces deux sortes de voilement s'appliquent aussi au soleil lui-même. Ce n'est pas à cause de la distance temporelle que le soleil se retire, mais du fait qu'il ne se montre pas totalement, et ainsi seulement il y a le jour et la nuit. Le soleil ne disparaissant pas la nuit, le mouvement de la terre autour du soleil ne rend pas compte ontologiquement et fondamentalement du rapport de la nuit et du jour, lequel est un tout.

Il en est de même pour la naissance. La nuit de la naissance n'est pas vide pour laisser place au jour de la naissance. *La nuit de la naissance ne fait pas disparaître la naissance comme origine mais elle est la naissance qui se retire ou se voile, et la venue au monde n'est pas un commencement mais une manifestation de la naissance comme origine.* Comme origine elle ne cesse pas d'être, mais elle se voile ou se retire, **c'est-à-dire qu'elle se montre dans la naissance comme transcendance de l'existant, mais jamais totalement, de sorte que les deux sont inséparables.** Ainsi il y a toujours une distinction entre la naissance de l'existant et celle comme origine. Seule la naissance comme commencement laisse croire que sans un commencement la naissance de l'existant et la naissance comme origine ne se distingueraient pas, mais seraient identiques, le commencement étant alors la seule façon de les distinguer. Dans ce cas la naissance est plutôt un double, une séparation d'avec elle-même. La naissance qui cesse d'être pour qu'elle soit un commencement est celle qui se cache, c'est-à-dire que le commencement serait ce qui la cache. *Or, il n'y a pas de nuit vide de la naissance, c'est-à-dire une disparition de la naissance afin que cette dernière soit un commencement, telle la disparition du soleil pour qu'il puisse se lever. S'il n'y avait pas de naissance comme origine ou si la naissance cessait d'être, ce qui est la même chose, il ne pourrait y avoir de naissance de l'existant. Celle-ci est distincte de la naissance comme origine, de la même façon que le soleil ne disparaît pas la nuit, distinction qui est due au voilement de la naissance.* Il ne pourrait y avoir d'existence et d'existant, encore moins de naissance comme commencement. Si le soleil disparaissait, il n'y aurait pas de nuit et de jour ; de la même façon si la naissance comme origine cessait d'être il n'y aurait pas de naissance, et de distinction entre la naissance comme origine et comme transcendance de l'existant. La négation est le soleil qui ne cesse pas d'être la nuit. La négation repose sur la position, et en tant que le soleil se voile, la négation et la position sont liées. *La nuit est un voilement, et la nuit de la naissance est un voilement.* La nuit est le soleil qui se voile comme la

nuit de la naissance est la naissance qui se voile. La distinction de la naissance comme transcendance de l'existant et de la naissance comme origine ne les sépare pas, elle repose au contraire sur leur union du fait que la naissance comme origine ne cesse pas d'être. Ce n'est pas parce que la naissance est un commencement qu'elle se retire, mais comme origine elle est ce qui se retire. Elle se retire, c'est-à-dire qu'elle se montre mais pas totalement. Cela ne signifie donc pas que la transcendance de l'existant ne serait qu'une copie de la naissance comme origine ou transcendance, ou bien une partie de la naissance comme origine.

Qu'est-ce que cela signifie pour l'existant ? Celui-ci rencontre la naissance comme origine, laquelle se montre et se voile à lui, en même temps qu'il éprouve sa propre naissance comme étant distincte de la première. S'il n'y a pas de soleil, il n'y a pas de soleil couvert pendant le jour. De même façon, si la naissance cessait d'être, c'est-à-dire en tant qu'elle est origine, la naissance ne pourrait être éprouvée comme ce qui se retire à l'existant, ce qui se montre, mais pas totalement. En effet, elle ne se montre à l'existant que lorsqu'il est déjà né. Cette épreuve s'effectue comme perte, laquelle perte toutefois présuppose un gain, c'est-à-dire que *la naissance comme origine ou qui ne cesse pas d'être est au fondement de notre naissance comme distincte, comme transcendance de notre être*. La question de la naissance n'est donc pas qu'elle est terminée, qu'elle a eu un commencement, et que nous ne pouvons en avoir conscience. Elle concerne plutôt la lumière du jour. Elle montre *une appartenance au monde et à l'être*. Vue de cette façon la naissance a certes un impact sur l'existant dans la multiplicité de ses *comment être* et de ses comportements.

Rappelons que s'il y a une nuit de la naissance, c'est que la naissance se montre, bien que jamais totalement. Telle est la négation. La négation ne sert donc pas à montrer que la naissance est un commencement.

En résumé, la naissance qui ne cesse pas d'être n'est pas un absolu. Elle est au contraire la seule façon de distinguer entre la naissance comme transcendance de l'existant et comme origine. *Le soleil qui ne disparaît pas, lequel est être de l'étant, montre que la naissance particulière (ou la transcendance de la naissance) est l'être de l'étant, qu'elle est liée à la naissance comme origine*. Par contre, lorsque la naissance est un commencement, c'est comme si elle devait disparaître pour se distinguer de la naissance comme origine. Il y a là une séparation. Le concept de naissance est ainsi pris de manière équivoque lorsqu'il désigne la naissance comme origine ou en général, et la naissance comme commencement de l'existence et de l'existant. Cette équivoque qui permet une existence isolée évite d'avoir à saisir comment la naissance est un tout qui reste le même dans le cas de la transcendance de l'existant. La phénoménologie apporte une explication à ce propos.

L'objection selon laquelle l'exemple du soleil est une question de point de vue, celui à partir de la terre, ne tient pas. Il s'agit de voilement/dévoilement d'un phénomène, et nullement que le soleil ne se lève pas si l'on se place dans l'univers, hors de la terre. Ce n'est donc pas à cause de l'univers infini que l'aurore n'est pas séparée du soleil, mais qu'ils forment un tout. Il n'y a pas plus de lever de soleil qu'il n'y a de grande distance

qui sépare la terre et le soleil au moment où la terre est au plus près du soleil et celui où la chaleur est à son maximum. On évoquera constamment un autre point de vue, dans un emboîtement à l'infini, pour éviter cette rencontre du phénomène comme ce qui se donne, quoique jamais totalement. En somme, que le soleil ne se lève pas ne signifierait pas que l'aurore lui est liée, mais que l'univers étant infini on ne peut avoir un point de vue absolu. La naissance comme origine et comme celle de l'existant ne forme donc jamais un tout, comme l'aurore et le soleil ne le sont jamais. L'argument de l'infini qui remplace la totalité demeure tenace.

d) Suite : Le jour de la naissance n'est pas une véritable naissance.

La naissance particulière et la naissance qui est un *tout* confirment le lien du particulier et de la totalité.

La naissance signifie que le phénomène n'a ni commencement ni fin.

La naissance comme origine est un tout qui se manifeste en tant que voilement. Elle se manifeste en tant que transcendance à l'existant que nous sommes, mais jamais comme un commencement. La naissance est un *tout* qui se montre dans chaque existant en tant que transcendance de l'existant. *La naissance n'est pas autre comme commencement, mais, comme autre, elle est l'être-autre.* La naissance comme autre, à savoir comme étant, n'est possible que si l'on cache ce qu'elle est, à savoir le tout qu'elle est, afin de faire place à la naissance comme commencement. Le voilement (qui est celui de la naissance comme un tout) permet que la naissance comme transcendance de l'existant soit distincte de la naissance comme origine sans que ce soit de manière équivoque. Nous ne nous servons pas ici du *voilement* comme un concept abstrait, c'est-à-dire qu'il servirait de phase intermédiaire entre la naissance comme origine et la naissance comme commencement de l'existence et de l'existant. Le voilement est celui de l'être de l'étant. La naissance qui est un *tout* précisément fait que *ce qui se retire se montre en même temps*. Il n'y a pas de séparation entre les deux faisant que la naissance serait un commencement.

Il s'agit ici de l'être de l'étant et non pas de comparaison, bref de comparer un étant à un autre étant. Lorsque nous disons que la nuit ne fait pas disparaître le soleil, mais qu'elle est le soleil qui se voile, nous ne faisons pas une analogie qui servirait à étayer notre thèse. La nuit et le jour ne sont pas des moments séparés, que l'on peut prendre séparément, mais des aspects à travers lesquels le soleil se montre, de sorte que toute comparaison avec la naissance est impossible, selon l'être de l'étant. La nuit de la naissance est un voilement puisque la naissance comme origine est celle qui ne cesse jamais d'être. Il s'agit d'une interprétation phénoménologique. L'exemplification en phénoménologie est interprétation et non une comparaison ou analogie.

On peut tirer la conséquence suivante. L'aurore n'est pas le signe d'une naissance ou d'une nouvelle naissance. Elle signifie simplement que le soleil s'est retiré. On ne peut résoudre la question de la naissance en disant qu'elle est une renaissance ou que l'on renaît, afin de rendre compte de la distinction entre le fait de naître et la naissance comme origine. Le soleil ne se lève pas à l'aurore, comme il n'y a pas de véritable naissance, mais le jour est le dévoilement du soleil comme le jour de la naissance est

celui de la naissance en tant qu'origine. *La naissance de l'existant n'est donc pas une véritable naissance.* Elle est un dévoilement inséparable de la totalité, puisqu'il ne peut être saisi que lorsque l'existant est déjà né. En résumé, il n'y a pas de véritable naissance, comme le soleil ne se lève pas ou ne naît pas à l'aurore. Ainsi, non seulement l'aurore ne se sépare pas du soleil, mais elle le manifeste, c'est-à-dire qu'il n'y a pas *d'aurore sans soleil*. Il ne s'agit pas ici de comparaison mais d'étant qui n'existe pas sans l'être. La comparaison n'est possible que si l'on a déjà séparé l'aurore et le soleil. Le jour ne succède pas à la nuit. Il n'y a pas de naissance sans naissance comme origine. Ce n'est pas là un fondement au sens général du terme, c'est-à-dire que le soleil n'est pas une cause générale du fait qu'il y a l'aurore. Ainsi le soleil qui se retire se montre en même temps. La naissance n'existe donc pas véritablement puisqu'elle ne cesse pas d'être, comme le soleil ne se lève pas à l'aurore, du fait qu'il ne cesse pas d'être. Il n'y a pas plus de naissance qui est un commencement de l'existence, et conséquemment que nous naîtrions, que le soleil ne se lève chaque jour. Il s'agit plutôt d'un voilement/dévoilement. Comme le soleil ne se lève pas, le jour et la nuit ne sont pas opposés<sup>37</sup>, et le jour ne signifie pas qu'il y a naissance. La venue dans le monde n'existe pas, comme l'aurore n'est pas ce qui précède le lever du soleil. Il n'y a pas plus de problème à poser que la naissance n'existe pas qu'il y en a à poser que nous ne venons pas ou ne naissons pas *dans* le monde, étant déjà au monde. *La venue au monde signifie un déjà là, et la naissance signifie une origine comme ce qui ne cesse pas d'être.* Il n'y a pas de naissance comme il n'y a pas de présent fixe.

La naissance comme origine luit dans toute naissance particulière. Et cela, entendu que la naissance particulière ne désigne pas la naissance prise de façon particulière, celle individuelle, de la même manière que l'aurore ne se détache du soleil pour que le jour se montre. La naissance particulière au sens de la naissance individuelle, c'est-à-dire le passage du général au particulier, n'est plus un obstacle empêchant de voir que la naissance luit dans toute naissance particulière. Le jour ne succède pas à la nuit, de sorte que la naissance ne sort pas de la nuit noire. La naissance comme transcendance ou origine se manifeste dans chaque naissance particulière, comme le soleil se manifeste ou luit chaque jour, chaque jour n'étant pas un commencement. Le soleil qui se voile crée la distinction du jour et de la nuit. La venue au monde ou le jour de la naissance provient de la naissance comme origine, cette dernière fondant la distinction de *l'avant, ou mieux du possible*, et de ce qui est.

La naissance particulière comme autre et comme commencement n'existe qu'en tant qu'étant. Pourtant, en tant que particulière, elle n'est pas un moment fixe, et ce n'est pas parce qu'on ne peut être conscient de notre naissance. Il n'y a pas de séparation entre le moment de la naissance et la naissance comme origine. La naissance n'est pas davantage un dépassement vers l'autre, à savoir le passage à l'existence, et qu'ainsi elle serait prise de façon particulière afin d'être fixe et d'être objet pour une conscience.

---

<sup>37</sup> « Le monde est profond — et plus profond que le jour ne l'a jamais pensé » disait Nietzsche. Nietzsche A. z. p. 193. Voilà une interprétation onto-phénoménologique de cette thèse. Le jour n'est pas opposé à la nuit. Il n'y a pas d'étant isolé.

Qu'elle ne soit pas un moment fixe, ce n'est pas parce que la naissance particulière serait déjà autre. Par exemple le bouton qui contient déjà la fleur, et qu'ainsi la fleur naîtrait comme autre suivant une dialectique, ce qui est encore prendre de façon particulière la naissance particulière. Le dépassement vers l'autre selon une dialectique est une tentative pour répondre au problème du commencement et de l'antérieur. Toutefois, ce problème ne trouve de solution que si l'être-autre est l'autre du même. Il y a bien dépassement au sens où l'être-autre est l'autre du *même*, mais il n'est pas celui de la naissance particulière, et celle-ci ne le produit pas. La transcendance comme dépassement vers l'autre cachait bien le lien du particulier et de la totalité, puisque l'autre en étant simplement l'opposé du "même" au sens du soi identique pouvait en même temps être un particulier. Ainsi la naissance particulière pouvait être prise de façon particulière. Un tel particulier est alors un double. La naissance comme origine et comme naissance particulière est *une et la même*, elle se montre comme *une et la même* dans chaque naissance particulière, cette dernière ayant le sens de la transcendance de l'existant, ou être de l'étant.

Le *même* comme dépassement originaire rejoint et confirme le lien du particulier et de la totalité. Il n'en va pas autrement dans le cas de la naissance comme transcendance de l'existant et comme origine. Le *même* et l'*autre*, ce dernier étant l'être-autre, signifient donc que le *tout* se montre tel qu'il est dans chaque phénomène, lequel est phénomène d'être. Répétons-le, la naissance comme origine se manifeste comme elle est, à savoir comme être-autre, dans chaque naissance comme transcendance de l'existant. Ce que nous avons posé plus haut comme la *mêmeté*, à partir du *tout* qui se montre dans chaque particulier, trouve ici son écho. Plus précisément, le rapport du *même* et de l'*autre* (ce dernier comme l'être-autre) explicite que chaque existant particulier est différent de chaque autre existant du fait que chaque *être-autre* est une manifestation du *même*, bref en tant que possibilité. Chacun n'est pas différent de chaque autre existant particulier, en vertu de l'identité à soi, ou bien de la séparation. Celle-ci crée un espace vide entre la naissance de l'existant et la naissance comme origine, sous la forme par exemple d'un avant la naissance.

Le phénomène est comme la naissance, laquelle ne cesse pas d'être en se manifestant dans la transcendance de l'existant. Il est une manifestation d'un *tout* en tant qu'aucun phénomène ne peut être détaché de ce tout, sous peine que ce qui n'apparaît pas se dresse derrière ce qui apparaît. On peut maintenant en mesurer la pleine vérité. La naissance de l'existant n'est pas une nuit vide qui cache la naissance comme origine. On ne peut donc trouver un moment ou une partie du phénomène lui-même qui servirait à créer un espace pour délimiter un commencement au phénomène. Ainsi, chaque phénomène qui se montre n'est pas une partie d'un tout, comme s'il devait être séparé du *tout*, lequel le manifeste pourtant pour qu'il soit ce qu'il est. **La naissance comme transcendance de l'existant et comme origine sont une mêmeté sous la forme du voilement, et l'être-autre est l'autre du même.** Bref, elle est une nuit vide ou bien elle est un voilement. De même qu'il n'y aurait pas de naissance si la naissance comme origine cessait d'être, de même chaque phénomène ne pourrait se montrer si le *tout* ne se manifestait pas en lui. Il est inutile d'objecter qu'un phénomène doit être une partie pour être délimité, pour le distinguer du tout, puisqu'il n'est rien sans ce *tout*. Il est dans ce cas une partie isolée,

alors qu'il n'a d'existence que par le *tout*. La naissance comme origine, à notre avis, démontre clairement que tout phénomène, quel qu'il soit, n'a ni commencement ni fin. C'est la naissance comme commencement qui prête un commencement et une fin au phénomène.

On protestera que tout est voilement, que le voilement est partout. Or, cela signifie simplement que l'être est ce qui est, qu'il n'y a pas de degrés d'être. Est-il préférable qu'il n'y ait que des parties, un amas de parties, compensé par un être général, que toujours il y ait un déjà là qu'on refuse, car là précisément est la vision objectiviste ?

Un phénomène, quel qu'il soit, est une monstration de lui-même. *L'être-autre signifie que tout phénomène est phénomène d'être*. Par contre, quand le phénomène est un apparaître nous voyons l'*autre* comme une identité à soi. Quant à la différence, elle repose sur une *mêmeté*. Ce n'est pas l'identité à soi qui produit des particuliers différents. Le *même* en est la source en tant qu'il est déjà dépassement, lequel assure que chaque phénomène particulier n'est pas différent d'un autre phénomène particulier en tant que chacun est une possibilité, et par là qu'ils sont distincts. Nous ne posons pas qu'il n'y a pas de différence entre les existants, mais affirmons que cette différence se présente au niveau de l'être de l'étant et de l'être-autre. Le concept de l'*autre* pris comme une évidence, à la suite du déjà là qu'on refuse, n'est certainement pas ce qui produit celui de différence. Selon l'étant pris isolément la différence est la conséquence de ce que l'autre est reçu comme une évidence. Il n'est donc pas vrai que la différence est l'autre comme autre puisqu'elle est consécutive du refus du déjà là. Poser l'autre comme autre exige de voir le même comme une identité à soi.

Comment dans ces conditions peut-on encore soutenir que le phénomène, quel qu'il soit, ait un commencement et une fin ? Ce n'est pas qu'il est essentiel de délimiter un phénomène, c'est-à-dire qu'il faut pour cela prendre les phénomènes comme un ensemble ou simplement de façon dispersée. Au contraire, chacun d'eux est un *tout* dont le tout reste *un et le même*, les aspects de ce dernier n'étant pas des parties. La naissance comme transcendance et comme origine étant un *tout*, lequel se manifeste dans chaque naissance particulière, il est indéniable que la naissance n'est ni un commencement au sens du venir au monde, ni une fin au sens qu'elle est terminée. Tout phénomène, quel qu'il soit, n'a ni commencement ni fin.

e) La naissance qui ne cesse pas d'être est le sens de la transcendance.

La naissance comme être qu'on a à être est une reprise.

La transcendance de la naissance comme l'être qu'on est déjà correspond à la transcendance de l'être.

La transcendance de la naissance n'est pas une transcendance métaphysique.

Le sens selon nous de la proposition : « l'être qu'on est déjà et qu'on a à être ».

L'être-jeté remplace la transcendance de la naissance.

Faisons une courte parenthèse à propos de l'existence et de la naissance. L'être-autre comme être de l'étant concerne aussi l'existence dans son rapport à l'être lui-même. La

conséquence de ce qui précède est que l'existant ne commence pas à vivre, il n'a pas eu un commencement à sa vie, mais il vit, c'est-à-dire qu'il est toujours déjà vivant. L'existant en effet est entre la vie et la mort. C'est pourquoi la naissance comme un *tout* se manifeste à lui en tant qu'elle ne cesse pas d'être. Comme ce qui ne cesse pas d'être, elle lui révèle qu'il est toujours déjà vivant. *C'est la naissance qui ne cesse pas d'être, et non le fait d'être déjà né, qui assure qu'on est toujours déjà vivant. Tel est le sens de la transcendance.* Ainsi, tant et aussi longtemps qu'il vit, l'existant est toujours déjà vivant. Le fait qu'il soit déjà né et qu'il va mourir ne pèse pas lourd au regard de cette transcendance de la naissance. L'existant comme toujours déjà vivant ou déjà existant confirme à son tour que la naissance comme origine est ce qui ne cesse pas d'être en se manifestant en l'existant. Qu'il soit *déjà né* ne signifie pas que l'existant a eu un commencement, lequel lui échappe, ou sur lequel il ne peut rien savoir, mais qu'il est lié à une transcendance, celle de son être. *Le toujours déjà en vie* que chacun de nous est et éprouve signifie d'abord le lien avec la naissance comme transcendance ou origine, avant de signifier l'existentialité d'un Dasein. *Être déjà né en tant que la naissance ne cesse pas d'être et être toujours déjà vivant est inséparable.* On ne vit pas le commencement de notre vie puisque la naissance ne cesse pas d'être et ne s'efface pas, comme on ne coïncide jamais avec l'être de l'étant qu'on est pourtant et qu'on a à être. Tel est le cercle herméneutique. La naissance n'existant pas à proprement parler, elle ne peut être un commencement. Seule la naissance ayant une existence véritable la montrerait comme commencement. Elle ne peut avoir une telle existence sans tomber dans un cercle, cercle dont on ne peut sortir. La naissance comme celle de l'existant est une transcendance, et celle-ci lui ouvre les portes de l'être comme être de l'étant, lequel est aussi une transcendance.

L'existant a à être sa propre naissance. **Un des premiers êtres qu'on a à être, ou que l'existant a à être, en se transcendant soi-même, est la reprise de la naissance comme transcendance de son être en tant que liée à la naissance comme origine.** Bref, l'être de l'étant qu'on est. *La possibilité pour l'existant de se transcender s'applique ainsi à la naissance.* Par là, celle-ci est reprise dans l'existence, mais en tant qu'elle ne se sépare pas de la naissance comme origine. Est aussi révélée à l'existant son existence comme perte, laquelle repose sur un fondement, c'est-à-dire qu'elle est inséparable de la naissance comme ce qui ne cesse pas d'être. La perte n'a de sens que s'il y a un fondement. *On perd, on ne peut perdre que ce qu'on a.* Dans ce cas-ci elle concerne l'origine, c'est-à-dire que la possibilité et l'accomplissement étant inséparables, la perte est fondée sur la possibilité. Par conséquent, la perte ne se rapporte pas à la possession ou non de la naissance par un sujet isolé, mais à un existant qui est toujours déjà lié à la naissance comme origine.

Il en est comme dans la communication, c'est-à-dire en tant que l'être-autre rend possible la communication. On a à être l'être-avec-les autres. De la même façon, la naissance en tant qu'origine et être-autre rend possible la reprise de la naissance par l'existant comme être qui se transcende. L'être-autre rend compte de ce que nous ne sommes pas en possession de notre naissance. La communication, du fait qu'elle doit s'accomplir, semble différente de la question de la naissance. Or, la naissance n'étant

pas simplement l'autre mais l'être-autre, elle n'a pas à s'accomplir mais seulement parce qu'elle ne cesse pas d'être. Mais comme devant être reprise, elle s'accomplit. Elle est ainsi inséparable ou liée à la naissance comme origine et transcendance ultime en tant qu'être-autre. Bref, l'existant a à être la naissance. La proposition « la naissance ne cesse pas d'être » n'a pas le sens de la continuité, à savoir qu'elle devrait être reprise constamment par l'existant, mais celui du tout, du rassemblement. L'être-autre est le fondement aussi bien de la naissance que de la communication entre les existants. Telle est notre interprétation de ce que la naissance n'est pas en notre possession.

La naissance comme origine qui ne cesse pas d'être montre qu'elle est en fait la question du rapport de l'existant à la transcendance de l'être. On sait que la capacité pour l'existant de se transcender est fondée sur la transcendance de son propre être comme être de l'étant, et non comme étant. La transcendance de l'être de l'existant est le pouvoir de l'existant de se transcender lui-même. En se transcendant il a une compréhension de l'être lui-même et de son propre être comme être de l'étant. Appliquons cela à la naissance. La naissance comme origine en tant qu'elle ne cesse pas d'être confirme que la transcendance de notre être est en rapport à l'être lui-même. La naissance particulière de l'existant est la même que la naissance comme origine, c'est-à-dire que celle-ci se manifeste dans celle-là en tant que l'implicite se manifeste dans l'explicite. Et ce, répétons-le, de façon telle que la naissance comme origine est l'implicite déjà contenu dans la naissance particulière du fait que cette dernière est déjà contenu dans la naissance comme origine. D'autre part, la naissance comme origine se montre telle qu'elle est quoique jamais complètement, étant voilée. Ainsi *l'existant qui se transcende lui-même découvre précisément que la naissance comme transcendance est la transcendance de son être, et en même temps qu'elle est liée à la compréhension de l'être*. À la transcendance de la naissance en tant que l'être qu'on est déjà correspond la transcendance de l'être. Celle-ci est corrélative de la naissance comme transcendance de l'existant. La naissance ne concerne pas seulement l'existant dans son existentialité. Il n'y a pas deux sortes de transcendance, mais une seule, depuis que nous savons que la naissance n'est pas un commencement.

En posant que la naissance est la question du rapport à la transcendance de l'être nous ne signifions pas que l'être est un absolu. L'être aussi ne se laisse pas entendre facilement. Nous n'affirmons pas ici que notre naissance provient de l'être lui-même, lequel devient un absolu. Il s'agit du *comment* l'existant est lié à la naissance comme transcendance de son être. Ce *comment* fait suite à la naissance comme origine, laquelle ne cesse pas d'être. Il n'y a pas de naissance propre à chaque existant s'il n'y a pas de naissance comme origine. *L'être lui-même est ce qui est, et la naissance est une origine*. Rien en cela n'est dit à propos de la source ou de l'origine qui serait un commencement premier dont tout le reste découle.

Nous ne présumons rien de plus de la transcendance, si ce n'est que par elle l'existant est en rapport à l'être lui-même. De la même façon, nous ne présumons rien de la naissance, sinon qu'elle est une origine et une transcendance. Les deux, la transcendance et la naissance se résolvent ensemble et se co-appartiennent. La naissance

comme un *tout* qui se manifeste dans chaque existant, lequel est compris comme un être qui se transcende sur la base de son être déjà là, ne mène absolument pas à la position d'un autre monde. L'être est déterminé, et la transcendance de l'être n'est donc pas la mise en place d'un autre monde. La compréhension de l'être par l'existant suppose simplement que celui-ci est en rapport à l'être lui-même. De la même façon, la transcendance de notre être est ce par quoi nous comprenons la naissance. Tel est l'être de l'étant. Toute transcendance est être de l'étant. *La naissance comme commencement de l'existence, à la suite de la conception de la transcendance comme dépassement vers l'autre, voyait la transcendance comme ce qui nous transporte dans un autre monde, puisque la naissance comme commencement devenait un commencement premier.* La transcendance était alors le dépassement de l'existence dans l'autre monde ou dans un infini. La naissance était du même coup le dépassement vers l'autre. Elle était un commencement pour une vision de l'existence comme autre, tel un devenir. La naissance comme origine devenait en contrepartie un dépassement vers un autre monde. En effet, l'autre qui n'est pas l'être-autre est sans fin. Ainsi par « transcendance de l'être », il faut entendre uniquement l'être de l'étant, mais aucune référence à la transcendance métaphysique, celle propre à un autre monde, comme la nommait si judicieusement Nietzsche. Une fois encore se vérifie la différence de l'étant et de l'être, laquelle s'exprime uniquement par l'être de l'étant, à moins de poser l'autre comme autre, à savoir un double du soi identique, bref un autre monde. De plus, étant déjà, chacun de nous, un être qui naît, c'est-à-dire comme déjà au monde, la transcendance de la naissance ne concerne pas un autre monde que le nôtre, mais le monde et l'être lui-même.

Terminons avec une précision. Le sens que l'on donne à la proposition « l'être qu'on est déjà et qu'on a à être » est quelque peu différent de celui de Heidegger. Ce dernier exprime la transcendance de l'être du Dasein dans le cadre de l'existentialité du Dasein. Ainsi qu'on l'a vu, l'être qu'on est déjà et qu'on a à être implique en même temps la transcendance de l'être comme être qui est et qui s'accomplit. Comme nous ne suivons pas l'existentialité du Dasein, nous gardons uniquement ce qui exprime précisément la transcendance, à savoir « l'être qu'on est déjà et qu'on a à être ». Cette proposition désigne une transcendance au sens du dépassement de lui-même, lequel se dépasse lui-même, et nous l'appliquons à la transcendance de l'existant en rapport à la transcendance de l'être lui-même, et par là à la naissance. Cette proposition nous a permis de délaissier la notion de passage ou de dépassement vers l'autre au profit du dépassement du *même, c'est-à-dire l'autre comme autre du même, bref comme être-autre.* L'être-autre appliqué à la naissance a rendu possible sa résolution comme un *tout* qui se manifeste dans chaque existant qui se transcende sur la base de son être. En outre, « l'être qu'on est déjà et qu'on a à être » a permis de voir *la naissance comme ce qui ne cesse pas d'être* et qui par là se manifeste comme telle en chaque existant. Désormais, on ne peut plus séparer la naissance comme origine de la naissance comme transcendance de l'existant. C'était là, à notre avis, le principal obstacle à une compréhension de l'être de l'existant comme transcendance sans devoir aboutir inéluctablement à la position d'un autre monde. En effet, la naissance comme autre se résout dans l'existence en général ou bien dans une origine propre à un autre monde

pour mettre un terme au devenir sans fin. Seul un *tout* qui n'est pas un cercle vicieux, tel un apparaître qui cache ce qui n'apparaît pas, est un véritable cercle, un cercle herméneutique, et est ce qui est requis et exigé. Le *même* comme le lui-même et l'autre comme l'être-autre du *même* en est la solution, selon nous.

Rappelons que *l'être qu'on est déjà et qu'on a à être* chez Heidegger n'a pas le sens propre à une perspective existentielle, perspective selon laquelle *on est ce qu'on devient*. Bref, l'être qu'on a à être n'est pas ce qu'on est devenu par nos actions et notre pouvoir de sujet, mais il est d'abord le rapport ontologique de l'existence à l'être comme tel. L'ontologie existentielle du Dasein implique nécessairement le rapport à la transcendance de l'être. Cependant, Heidegger refuse la naissance comme transcendance, et, conséquemment, l'être qu'on est déjà et qu'on a à être, sous la forme de la reprise de la naissance, ne concerne que le Dasein, hormis la transcendance de l'être lui-même. Toutefois, en reconnaissant la naissance comme un *entre-deux*, entre un commencement et une fin (la mort), sans que ce soit une subsistance, la question de sa transcendance demeure et n'est pas résolue pour autant.

Pour Heidegger la naissance ne concerne cependant pas l'existence individuelle. Elle est ce qui est commun à chaque Dasein. Elle est un élément propre à l'ontologie existentielle. Comme il n'y a pas de commencement à l'existence, l'existence étant ce qui est, le toujours déjà là, et que la naissance ne peut être le commencement de celle-ci, *l'être-jeté remplace la naissance, laquelle ne peut être vécue. L'être-jeté reprend la naissance dans l'existence*<sup>38</sup>. Heidegger a raison de remplacer la naissance par autre chose car elle n'existe pas, n'étant jamais vécue, suivant l'existentialité de l'existant. La naissance n'a pas de véritable existence, bien qu'elle soit reprise dans l'existence. Il va sans dire cependant que cet être-jeté est en rapport à la transcendance de chaque Dasein, avec l'être qu'on est déjà, s'il est exact que ce dernier est le seul à comprendre l'être lui-même. Mais on ne peut aller au-delà de l'être-jeté, en suivant une existentialité du Dasein. Pourtant, il est la question de la transcendance. Du point de vue du Dasein l'être-jeté est certes celui qui est *toujours déjà jeté* de par son être-été ; mais *puisque la naissance comme un tout est inséparable de la naissance de l'existant, la naissance comme transcendance est la question fondamentale*. La naissance est encore une fin pour Heidegger. De plus, comme on l'a vu, la naissance comme *fin* est en vérité une détermination. Comme fin, la naissance est obligatoirement traitée en rapport à l'existence. L'existentialité de l'existant est véritablement ce qui empêche Heidegger de voir la naissance comme origine. Or, la transcendance de la naissance est une question fondamentale. Hormis l'existentialité du Dasein, la naissance est inséparable de son rapport au monde et à l'être. Il ne suffit donc pas de poser que, comme étant, nous naissons et mourons, l'être-jeté étant simplement la solution. Ce serait là mal comprendre l'existentialité du Dasein. Toutefois, nous ne suivons pas celle-ci dans l'examen de cette question.

---

<sup>38</sup> « la « naissance », dans le retour depuis la possibilité indépassable de la mort, est *reprise dans l'existence* » Heidegger *Ê. t.* § 75, p. 268.

Il est vrai que selon l'existentialité de l'existant cette problématique de vivre la naissance, ne serait-ce que négativement, c'est-à-dire comme reprise dans l'existence, a encore un sens. Toutefois, elle cache la question de la naissance comme origine. Sa solution rapide par l'être-jeté, toujours suivant l'existentialité de l'existant, démontre que Heidegger ne veut pas tomber dans la transcendance métaphysique. Il écarte ainsi définitivement la question de la naissance comme origine. Ce remplacement l'empêche de voir la question de l'origine qui est propre au concept de naissance, puisque la naissance est *une et la même, et cela s'il est vrai qu'elle n'est pas le commencement de l'existence*. La naissance comme commencement est en somme la cause du malentendu à propos de la naissance. Que la naissance ne soit pas un commencement ne signifie pas qu'elle disparaît, mais, au contraire, elle ne cesse pas d'être ce qu'elle est. Par conséquent, qu'elle soit terminée et qu'on ne puisse pas la vivre n'est pas le problème principal. *La naissance est en fait la question de la transcendance, plutôt qu'on ne puisse la vivre.*

La naissance pour être un commencement a besoin en même temps d'être une fin ou d'être terminée. Elle est les deux en même temps, et le commencement appelle la fin. La naissance en vérité n'est ni l'un ni l'autre, elle est une transcendance et une origine. Nous ne nions pas que la naissance soit terminée, mais qu'en cela elle soit un problème fondamental. Comme commencement, elle est un présupposé au sens négatif du terme, à savoir un présupposé non assumé, celui de la séparation de la naissance comme origine et comme naissance particulière ou de l'existant. La naissance comme origine et comme transcendance de l'existant forme un *tout*, et est éliminé du coup le problème du commencement et de la fin pour chaque phénomène, quel qu'il soit.

### §5. Vie (naissance) et mort

a) La mort est-elle une transcendance ou une fin ?

La séparation de la vie et de la mort entraîne la mort comme une fin.

La mort comme fin est celle d'un étant particulier.

La mort ne cesse pas d'être en tant qu'elle ne cesse pas d'être liée à la vie.

La séparation de la mort et de la vie, et la division en mort particulière et générale.

La liaison de la vie et de la mort comme transcendance est un *tout*.

La transcendance comme dépassement du *même* montre  
a liaison ontologique de la vie et de la mort.

La vie et la mort ne peuvent rien l'une contre l'autre.

Examinons la fin que constitue la mort, et que la naissance comme commencement appelle. En effet, celui qui naît a comme fin la mort. Étant donné que la naissance n'est pas un commencement ni une fin, selon l'être de l'étant, la mort peut-elle alors être une fin ?

Après avoir démontré que la naissance est *une et la même* comme transcendance, qu'en est-il de la mort, et de la liaison de la naissance et de la mort ? Premièrement, on peut présumer que si la naissance et la vie sont inséparables, du fait que la naissance est un *tout*, la vie et la mort sont déjà liées en tant que transcendance. *La mort n'est pas une fin*

*mais un déjà là.* De même que la naissance comme *déjà là* est ce qui fait d'elle une transcendance, de même la mort comme *déjà là* fait d'elle une transcendance. Ainsi, elle est une transcendance seulement en tant qu'elle est liée à la vie. Nous parlons dans ce cas de la vie et de la mort plutôt que de la naissance et de la mort.

La liaison de la vie et de la mort concerne aussi le phénomène, puisqu'on explique d'habitude la liaison de celui-ci avec d'autres phénomènes par un commencement et une fin. N'oublions pas que notre but est d'examiner si le phénomène a un commencement et une fin. *La mort est-elle une fin, par conséquent, y a-t-il une fin au phénomène ?* Une fin au phénomène au regard de la mort signifierait qu'il est relié aux autres phénomènes au moyen de l'infini.

On comprend ordinairement la mort comme une fin, c'est-à-dire comme un vide, ou à l'opposé comme une survivance. Dans les deux cas, la mort est détachée de la vie. Il n'y a pas de mort sans la vie et c'est là la liaison onto-phénoménologique de la vie et de la mort. Bref, la mort est liée à la vie, elle n'est pas une fin. On demandera: «qu'est-ce que la mort?» Cette question est semblable à: «qu'est-ce que la naissance?» Or, la naissance est une transcendance, ainsi que la mort. Il ne s'agit pas de définitions mais de *comment être*, de la vie et de la mort comme des *comment être*.

On peut d'ores et déjà affirmer que, puisque la naissance est un *tout* qui se manifeste dans chaque existant comme transcendance, la mort est aussi un *déjà là* qui se manifeste comme transcendance en chaque existant. *Le mort comme déjà là au sens de l'être qu'on est déjà est la mort comme transcendance, à l'exemple de la naissance comme déjà là est une transcendance. L'existant a à être et a à mourir en tant que l'être qu'il est déjà.* Ainsi la liaison de la vie et de la mort est une transcendance. La liaison de la vie et de la mort comme transcendance signifie que l'existant qui se transcende lui-même prend conscience (au sens d'être conscient de ce qui est déjà là) de la transcendance de cette liaison. La vie et la mort sont liées de manière à former un *tout*. Comment comprendre cette liaison ? Toutefois, ne tombons-nous pas dans un idéalisme formel, puisque la vie et la mort ne peuvent concerner que l'existence ?

D'habitude, la naissance est le commencement de l'existence et elle lui est liée de façon telle qu'un existant doit naître *dans* le monde pour pouvoir exister. Au contraire, « naître » veut dire *naître ou venir au monde* ou à l'existence en étant déjà au monde. La mort aussi se passe *dans* le monde, croit-on, à moins d'entendre par là la mort comme telle ou en général. En effet, elle est la fin de l'existence. La naissance est liée à la mort en tant que la mort est fin d'une existence, hormis la mort en général, laquelle ne meurt pas. La mort est ainsi pour un existant *dans* le monde. *Comme transcendance la mort n'est que la mort en général. Elle est proprement une fin au sens où elle est la fin d'une existence ou de la vie.* Or, la mort n'est pas *dans* le monde en étant la fin d'une existence, comme d'ailleurs la naissance n'est pas son commencement. Bref, la séparation de la vie et de la mort entraîne que la mort est une fin. La mort comme transcendance ne pouvant être une fin, *elle ne s'oppose pas à la vie, mais les deux se partagent.* Voilà ce que nous pouvons déjà affirmer, bien que cela reste à

démontrer. Rappelons que nous ne traitons pas la question de la liaison de la vie et de la mort selon l'existentialité du Dasein.

Pourquoi faut-il parler de la vie et de la mort et non pas de la naissance et de la mort, quand il est question de liaison avec la mort ? C'est parce que la naissance est en fait la vie. Et ce n'est pas seulement la naissance mais plutôt la vie qui s'oppose ou est liée à la mort. De plus, la naissance comme un *tout* signifie que la vie et la naissance sont inséparables. D'autant plus que la naissance n'existe pas comme telle, c'est-à-dire qu'elle est une transcendance, comme on l'a vu. On ne peut plus séparer la vie et la naissance comme lorsque celle-ci est un commencement et que la vie devient un devenir. La mort et la vie sont liées seulement lorsque la mort n'est pas une fin. Nous n'examinerons pas précisément le thème de la mort, mais dirons seulement ce qui est indispensable à sa liaison avec la vie.

Une objection toutefois revient constamment. La liaison de la vie et de la mort ne concerne-t-elle pas uniquement l'existence concrète, celle des étants particuliers ? N'est-ce pas des étants qui meurent ? Ne faisons-nous pas fausse route avec cette liaison de la vie et de la mort comme une transcendance ? Cette thèse qui se fait insistante nous oblige à apporter une réponse immédiate. La naissance prise isolément, et conséquemment la vie également, est à l'origine de cette vision. La naissance n'étant pas le commencement de l'existence et de la vie, mais constituant un *tout* avec la vie, la mort n'est pas une fin, la fin de la vie, mais elle est aussi un tout avec la vie. Bref, *la mort n'est pas la mort particulière*. En somme, la naissance comme commencement appelle la mort comme fin ; par contre, la naissance qui n'est plus un commencement montre que la mort n'est pas une fin, celle d'un étant particulier. *La mort comme une fin la sépare de la vie*. La mort se sépare de la vie lorsqu'elle est vue comme celle de l'étant, à savoir la mort particulière. Or, cela est possible lorsque la mort comme telle est évacuée dans la mort en général. La mort qui est une fin, celle de l'existence, veut dire qu'elle cesse d'être liée à la vie, ne serait-ce que momentanément, ce qui laisse toute la place au général, à la mort en général. Or, le général ne peut se substituer à la mort elle-même d'aucune façon. Ce qu'on appelle la mort concrète, celle des étants, et qui exige la mort en général n'est pas la mort comme telle, l'être de l'étant.

On peut maintenant expliciter davantage notre thèse. La mort n'est pas la fin de la vie ou de l'existence comme lorsqu'elle est séparée de la vie. En effet, *lorsque la mort n'est plus liée à la vie, l'une s'oppose à l'autre, et la mort devient une fin, celle de la vie. Il y a là un cercle objectif dont on ne peut sortir*. Comment alors la vie et la mort sont-elles liées ? La réponse est que **la mort comme déjà là est ce qui ne cesse pas d'être, et en tant qu'elle ne cesse pas d'être elle est liée à la vie**. Ainsi la liaison de la vie et de la mort ne cesse jamais. Le contraire est affirmé pourtant quand on dit que la mort est une fin. Dans ce cas est perdu l'être de l'étant, s'il est exact que la mort est une transcendance qui implique sa liaison avec la vie. En d'autres termes, lorsque la mort cesse d'être liée à la vie, elle s'oppose à elle et est la fin de l'existence. C'est ainsi que la mort devient une fin. De plus, lorsque la mort est séparée de la vie, comme dans le cas de la tradition, elle devient particulière et surgit la mort en général. La mort étant

vue comme une fin, le général sert de garantie à la compréhension de la mort comme telle. Il y a là une confusion. La mort est à la fois prise de façon particulière et prise comme telle ou de façon générale. Cette confusion subsiste aussi longtemps que la mort n'est pas vue comme une transcendance, en tant qu'être de l'étant. Là est notre conviction. Il y a dans ce cas une séparation entre les morts particulières et la mort telle qu'elle est. Or, la mort ne peut être une transcendance que dans sa liaison avec la vie.

N'oublions pas que la séparation du particulier et du général n'est possible que sur le fondement de l'étant sans l'être, c'est-à-dire que la mort comme particulière repose sur l'étant isolé. Dans ce cas est déjà perdu l'être de l'étant, à savoir l'être de la mort. Le général est ici l'étant sans l'être. Or, le général est aussi être de l'étant, comme on l'a vu. La liaison de la vie et de la mort qui ne cesse jamais n'a plus besoin de séparer le particulier et le général. Aussi longtemps que la mort sera vue comme l'étant sans l'être, elle séparera le particulier et le général.

La mort comme transcendance au sens de l'être de l'étant n'a rien à voir avec une métaphysique de la mort ou une transcendance au sens d'un dépassement vers un autre monde. La mort concerne la vie ; tel est son sens, qu'elle soit une fin ou non. Mais cela signifie que la vie et la mort sont liées comme être de l'étant. Seule la vie conçue comme une fin dans la mort mène à un absolu. En somme, la vie particulière et la vie telle qu'elle est est un tout, à la condition toutefois que celle-ci soit une transcendance. À son tour, **seule la liaison de la vie et de la mort comme transcendance est un tout**. La mort, qui n'est pas vue comme une transcendance, entraîne la séparation de la vie et de la mort. La mort comme une fin courte circuitée depuis toujours sa véritable compréhension. Certes, la question n'est pas la mort au sens de l'après-mort, mais de sa liaison avec la vie au sens véritable.

En résumé, la mort comme telle est liée à la vie, elle ne se sépare pas de la vie à la condition toutefois qu'il ne s'agisse pas de la mort prise de façon particulière, laquelle est séparée de la totalité. L'expression « la mort comme telle » ne désigne pas une essence mais la mort telle qu'elle est. Nous allons démontrer cela dans ce qui va suivre et au cours du point suivant : § 5 b. Rappelons qu'il ne s'agit pas d'apporter une preuve, mais de mettre à l'endroit ce qui était à l'envers, à savoir la vie et la mort comme étant une séparation.

La séparation de la vie et de la mort, entraînant que la mort est une fin, permet de les mélanger sans les distinguer, c'est-à-dire qu'on les distingue que sous la forme de la mort en général. Bref, en les séparant on peut les mélanger sans craindre de les confondre, c'est-à-dire mélanger le particulier et le général. Séparer n'est pas la même chose que distinguer. D'ailleurs toute séparation exige par la suite une liaison, ce dont il n'est nul besoin quand on fait une distinction. *Cette séparation de la vie et de la mort a pour conséquence que la compréhension de la vie nous échappe*. Telle est le cas à l'époque actuelle.

La mort comme une fin ne l'est que par rapport à l'existence, c'est-à-dire que seul un être vivant ou un étant peut éprouver la mort comme une fin. Ainsi la mort est éprouvée en tant qu'elle est séparée de la vie. C'est là la vision de l'étant sans l'être. De nos jours, la mort est une fin, c'est-à-dire qu'on refuse toute idée de transcendance en la séparant de la vie. Bref, la mort est la fin de la vie, elle ne lui est pas liée. Au contraire, elle s'oppose à la vie.

Examinons quelque peu la transcendance comme dépassement du *même* pour saisir la liaison de la vie et de la mort. Lorsque la transcendance est un dépassement vers l'autre, la mort est la fin de la vie ou d'une existence, puisqu'elle se présente comme l'autre de la vie, en tant qu'elles s'opposent et sont liées par cette opposition. En effet, toute opposition a besoin d'une liaison. L'autre comme dépassement vers l'autre consacre la liaison de la vie et de la mort comme une transcendance de cette sorte. Par contre, lorsque le dépassement est celui du *même*, la mort n'est pas la fin de la vie ou d'une existence, mais elle est liée à la vie inévitablement. *L'être-autre est l'autre du même, et la mort, loin de s'opposer à la vie, elle lui est liée en tant qu'elles se co-appartiennent.* Étant différentes, vie et mort se co-appartiennent, tandis que la naissance comme transcendance forme un tout avec la naissance comme origine, s'agissant ici du même phénomène. En d'autres termes, la mort et la vie sont un tout du fait que l'être-autre est l'autre du même, *c'est-à-dire qu'elles sont liées en tant que transcendances. Elles sont liées comme être de l'étant.* La vie et la mort, qui sont liées comme des transcendances, signifient que l'existant est lié à l'être lui-même. La mort ne se mélange pas avec la vie, mais elle s'en distingue à la condition qu'on ne les sépare pas. La mort liée à la vie signifie que la négation est liée à la position. Elles ne peuvent se détruire l'une l'autre. Apportons une précision. L'être-autre comme autre du même est la seule façon de distinguer sans qu'il y ait une séparation. Il n'est donc pas indispensable de séparer la vie et la mort pour les distinguer, à savoir que la mort devient mort en général. Voilà ce que signifie qu'elles se co-appartiennent. Chacune est ce qu'elle est et en même temps elles se co-appartiennent.

Ce que nous disons du phénomène de la mort ne se rapporte pas à la mort comme étant, celle qui se comprend à partir du sujet, lequel meurt ou peut mourir. On ne peut à cet égard nous objecter de ne pas examiner les sentiments que procure la mort, à savoir l'homme en face de la mort. En effet, même selon le point de vue de l'existentialité du Dasein, Heidegger dit clairement qu'il ne s'agit pas de la mort comme étant. Certes, l'angoisse comme fondement du Dasein donne l'impression d'être plus près du thème de l'homme face à la mort. Toutefois, la sérénité qu'on pourrait mettre à la place de l'angoisse, laquelle la remplacerait complètement, devrait-elle engendrer cette impression d'une manière moindre ? De toute façon, l'angoisse est d'ordre ontologique, insiste Heidegger. Le traitement existentiel de la mort n'est pas d'ordre ontique. La mort particulière ne se sépare pas de l'être de la mort ou de la transcendance de la mort. Ainsi seulement la mort révèle son véritable sens. Le traitement psycho-ontophénoménologique de la mort ne peut échapper au fait que la mort n'est pas une fin. Nous insistons : la mort est liée à la vie et à l'existence seulement en tant que transcendance.

La vie comme telle ne meurt pas, quand une vie meurt. Devant un étant qui meurt, on va toujours opposer la vie qui ne meurt pas, qui ne disparaît pas. Mais si la vie ne meurt pas, ce n'est pas parce qu'il y a la vie en général et la mort en général, lesquelles étant respectivement séparées de la vie particulière et de la mort particulière ne meurent pas. La proposition « la vie ne meurt pas » n'est pas encore la liaison de la vie et de la mort vue comme transcendance. Il ne suffit pas de poser que la vie comme telle ne meurt pas, encore faut-il comprendre la mort comme telle, et cela est onto-phénoménologique, et n'est possible que dans sa liaison avec la vie. *La mort ne peut rien contre la vie et inversement, la vie contre la mort, s'il est exact qu'elles sont liées ontologiquement.* Précisons que la mort séparée de la vie est à l'origine de ce que la mort peut détruire la vie. *Lorsqu'elles sont séparées, la mort détruit la vie, ou la vie détruit la mort. En effet, elles s'opposent et seule une transcendance au sens du dépassement vers l'autre peut les unir. Dans le premier cas, on a besoin de la survivance après la mort pour y remédier. Dans le second cas, qu'il y ait que la vie est ce qui détruit la mort, c'est-à-dire qu'il n'y a rien après la mort vient compenser le fait que la vie est prise de manière isolée.* Tant et aussi longtemps que la vie est séparée de la mort, l'une détruit l'autre, et l'on a besoin d'une dialectique salvatrice. On ne peut rétorquer que la vie est mélangée à la mort et qu'ainsi celle-ci ne peut la détruire. Car, seule la séparation de la vie et de la mort permet de les mélanger. On peut présenter les choses de façon inverse. Lorsque la mort est séparée de la vie, seule la mort en général qui est séparée de la mort particulière est garante que la vie ne peut mourir. En d'autres mots, s'il n'y avait pas la mort en général la mort détruirait la vie. Ainsi seulement est explicable que « la vie ne peut mourir », c'est-à-dire que cette expression est absurde, car elle présuppose que la vie et la mort sont séparées. D'un autre côté, la mort qui ne peut détruire la vie, ce qui semble si évident, n'est toutefois compréhensible que si elles sont véritablement liées, c'est-à-dire qu'elles sont des transcendances au sens onto-phénoménologique. Elles se co-appartiennent. En effet, *aussi longtemps qu'il n'y a pas de distinction entre l'étant et l'être, la mort détruit la vie et la vie détruit la mort.* Voilà pourquoi nous disons « la mort ne peut rien contre la vie et inversement ». La mort ne concerne que la vie et l'existence en tant toutefois qu'il s'agit de l'être de l'étant. La vie et la mort ne se détruisent pas, mais ce n'est pas à cause de la vie en général et de la mort en général, mais qu'elles sont des transcendances. En somme, la séparation de la vie et de la mort entraîne que l'une détruit l'autre, et qu'il faut chercher la solution dans leur liaison véritable. C'est de cette façon que la liaison de la vie et de la mort concerne l'existant que chacun de nous est dans son rapport avec l'être lui-même.

Désormais, toute thèse qui voit la proposition « la vie ne fait pas disparaître la mort et la mort ne fait pas disparaître la vie » simplement comme formant un ensemble passe à côté de la véritable liaison de la vie et de la mort. La mort ne concerne que la vie. Cela ne signifie pas pour autant qu'elles s'opposent, et que l'on doive conséquemment sauver la vie comme telle par exemple sous la forme de la vie en général ou d'un dépassement vers l'autre pour les unir ; mais que la vie et la mort sont être de l'étant, bref qu'elles sont une transcendance. La mort liée à la vie en tant que transcendance n'a donc pas le sens métaphysique de la survivance après la mort, mais celui de la vie comme telle. La

vie et la mort liées comme des étants ne fait que les mélanger, et en raison de cette dissimulation, cette conception se perpétue de nos jours. La vie ne peut être vidée de son contenu et c'est la raison pour laquelle elle ne peut être ramenée à une vie particulière, à la mort d'une vie particulière. Ce n'est donc pas le fait que la vie comme telle ne meurt pas, quand une vie meurt, que la vie et la mort ne peuvent rien l'un contre l'autre. Rappelons-le, la mort comme une fin, c'est-à-dire la mort séparée de la vie, laquelle on sauve par la vie en général, est à l'origine de cette confusion. Quand on dit que l'on veut vivre, par exemple lutter contre la mort, cela ne signifie certes pas que sans cette volonté la vie disparaîtrait. Le vouloir-vivre ne sauve pas la vie, contrairement à ce que l'on croit, lorsque l'on vit seulement pour l'instant présent. C'est la même chose dans le cas de la vie, laquelle n'a pas besoin d'être sauvée de la mort, puisque la vie et la mort sont déjà liées. *On voit que la mort elle-même, c'est-à-dire dans sa liaison véritable avec la vie, n'a jamais été considérée.*

Que la mort n'est pas une fin, cela a été démontré par le fait qu'elle ne cesse à aucun moment d'être liée à la vie, et par la transcendance comme dépassement, lequel n'est pas celui vers l'autre. La mort est liée à la vie et la naissance également. *Jamais ne cesse la liaison de la vie et de la mort.* De plus, il ne suffit pas de mettre dans un ensemble la vie et la mort pour qu'elles soient liées.

Nous avons dit qu'une fin au phénomène, au regard de la mort, signifie qu'il est relié aux autres phénomènes au moyen de l'infini. En effet, la mort comme une fin appelle l'infini. Par contre, la mort étant liée à la vie, et formant un tout, l'infini ne peut plus servir de moyen et il n'y a pas de fin au phénomène, quel qu'il soit.

b) Le particulier et le tout sont ceux du phénomène.

Le général et le dépassement vers l'autre ne fondent pas le phénomène.

La vie n'est pas l'être, mais ne s'en sépare pas.

Le principe de la sauvegarde à la base de la continuité de l'étant.

Le non-étant et la puissance.

La vie est *une et la même* en étant déjà liée à la mort,  
et n'a nul besoin de continuer après la mort.

L'existant n'a pas besoin d'effacer la mort quand l'étant et l'être sont distingués.

L'emprise actuelle de la vie sur la mort.

La vie et la mort n'ont pas de véritable existence.

Abordons maintenant le phénomène au regard de cette liaison de la vie et de la mort comme être de l'étant. La tradition connaissait déjà cette différence entre la vie des êtres vivants qui meurent et la vie comme telle puisqu'elle plaçait cette dernière dans la vie en général. On sait maintenant que ce problème est dû au fait que la mort est séparée de la vie. Par exemple, des êtres vivants meurent, mais la vie comme telle ne meurt pas. La fleur meurt mais la vie en général ne meurt pas en même temps. Ou encore, une fleur naît d'une autre fleur qui meurt au moyen d'un intermédiaire quelconque et la vie continue. Bref, une fleur meurt, mais une autre est vivante, de sorte que la vie ne meurt jamais. Or, on sait maintenant que le général ne peut se substituer à la totalité et que

cette explication est tout à fait insuffisante. À cela se joint *le dépassement vers l'autre, que constitue le passage d'une fleur qui meurt à une autre, sur le fondement de la séparation de la vie et de la mort*. En posant que la vie ne meurt pas, on mélange constamment la vie et la mort, et l'on refuse la liaison de la vie et de la mort, qui sont au fondement de toute existence particulière et de toute mort particulière. Tel est le cas de la fleur particulière qui meurt. Nous reconnaissons là le problème de la liaison du particulier et de la totalité, et celui de tout phénomène. *La vie en général ne meurt pas, mais, selon cette conception, la vie disparaît ou meurt sur le mode du particulier. Il est visible que la séparation du particulier et de la totalité permet d'accepter cette évidence, à savoir qu'il n'y a là aucun problème*. Il ne s'agit pas ici de formes pures du particulier et du général. Le particulier et le général sont ici ceux d'un phénomène, celui de la liaison de la vie et de la mort. Il est question du particulier et de la totalité. Certains diront : l'arbre meurt, mais l'espèce arbre demeure. Cela ne suffit pas, car l'espèce est encore du général, lequel est séparé.

La séparation de la vie et de la mort, et par là le mélange de la vie et de la mort, est ce qui permet de poser que la mort est une fin et en même temps que la vie ne meurt pas. En effet, leur séparation enlève la crainte de les confondre et l'on peut les unir en les mélangeant. Au contraire, la liaison et la distinction de la vie et de la mort, impliquant la vie particulière et la mort particulière, montrent que la mort n'est pas une fin. La vie et la mort qui sont des étants, voilà ce qui empêchait leur liaison.

Rappelons que la manière dont la vie et la mort sont liées est tout à fait fondamentale pour le phénomène. En effet, la mort comme une fin qui pose la vie en général détermine le phénomène comme ayant une fin ou une limite puisque le phénomène en général ne disparaît jamais. Il est en quelque sorte une essence. On confond là aussi le phénomène particulier avec le phénomène comme un *tout*, c'est-à-dire que le phénomène est pris de façon particulière et en même temps de façon générale. Ainsi une séparation s'effectue entre le phénomène comme partie et comme un ensemble, lequel est composé de parties. Ou encore, un phénomène fait place à un autre, comme la fleur qui meurt et qui a une fin fait place à une autre. Le devenir des phénomènes fait suite à la confusion et non-distinction du phénomène particulier et du phénomène comme un *tout*, alors que ces derniers sont déjà liés. Le phénomène a une fin puisqu'il est pris sur le mode du particulier. Au contraire, il n'a pas de fin, mais il est un *tout*, c'est-à-dire que le phénomène particulier est lié au phénomène comme un *tout*, puisque la mort n'est pas la fin de la vie. En effet, la mort ne pouvant rien contre la vie, on n'a pas à distinguer un phénomène pris de façon particulière et un autre en général. La liaison de la vie et de la mort ne fait pas disparaître l'une ou l'autre, et l'on n'a nul besoin d'un dépassement vers l'autre pour les unir, ainsi pour unir les phénomènes.

Faisons une remarque à propos de la vie. Nous n'abordons pas le phénomène de la vie comme tel ni son rapport avec l'être lui-même. Nous cherchons seulement à savoir si la mort est une fin et, conséquemment si le phénomène a une fin, et quelle sorte de liaison cela produit entre la vie et la mort. On doit cependant faire l'affirmation suivante : *la vie se distingue de l'être lui-même, mais elle ne s'en sépare pas*. En d'autres termes, lorsque

la vie est mélangée avec la mort, à la suite de leur séparation, elle a tendance à se détacher de l'être et à devenir autonome. Par exemple, comme c'est le cas d'une philosophie de la vie. La vie et la mort comme être de l'étant sont liées, de sorte que l'être lui-même ne se réduit pas à leur liaison. Cela suffit pour notre propos, lequel est seulement la liaison de la vie et de la mort comme être de l'étant. La vie n'étant pas l'être lui-même, quoiqu'elle ne s'en sépare pas, lorsque nous parlons de liaison de la vie et de la mort il est question davantage de l'existant que des autres étants. Toutefois, ces derniers ne sont pas séparés sous l'angle de l'être lui-même. Il est donc possible de traiter en même temps de l'existant et des autres étants concernant la liaison de la vie et de la mort, et c'est ce que nous faisons dans ce texte.

Un dernier mot sur la vie comme être de l'étant, c'est-à-dire celle propre à chaque étant. La vie n'est pas à prendre sur le mode du particulier, c'est-à-dire le particulier pris de manière particulière, qu'il s'agisse par exemple de la fleur ou de l'arbre. Ceux-ci sont la vie comme *une et la même*, de sorte que l'être de l'étant est ce qu'il faut considérer quand on parle de chaque vie. *La fleur vivante est l'être de l'étant*. La vie comme être de l'étant pour chaque étant ne meurt pas. On a déjà vu que l'être de l'étant est le même pour chaque étant. En effet, la vie se montre comme un *tout* dans chaque fleur. Elle est *une et la même* pour chaque fleur. Ce n'est pas qu'« *une fleur qui meurt n'est pas la vie qui meurt* », *comme si seule la vie comme telle sauvait la vie. Ce n'est pas davantage la vie qui continue malgré les multiples fleurs qui meurent (le devenir), comme si la mort était la fin d'une existence. En effet, c'est seulement sur le principe de la sauvegarde que repose la continuité et le devenir de l'étant. Bref, ce qui est n'a nul besoin d'être sauvegardé*. Chaque fleur est la vie qui se manifeste comme un *tout* en elle, à la condition que la mort soit déjà liée à la vie, et cela sans aucun intermédiaire. Chaque phénomène est la vie déjà liée à la mort qui se manifeste comme un tout. Il s'agit de l'être de l'étant. Le fait qu'une fleur meurt et que la vie continue n'est plus un problème. La vie et la mort sont liées comme être de l'étant. A-t-on encore besoin d'un intermédiaire pour passer d'une fleur à un autre, lorsque par exemple une fleur meurt et une autre naît ? La séparation de la vie et de la mort, c'est-à-dire le fait de mélanger les deux, ce qui exigeait un intermédiaire pour passer d'une fleur qui meurt à une autre qui naît, est ce qui en est l'origine. Le devenir et l'infini viennent au secours d'une totalité perdue.

Faisons une parenthèse à propos de la continuité de l'étant. Il est temps de nos jours de ne plus identifier le non-être avec le néant, ce qui empêche de voir la distinction entre l'étant et l'être, et favorise la continuité de l'étant. Par exemple, Schelling pose, pour répondre entre autres à la dialectique de la continuité de Hegel, que le non-étant n'est absolument pas ce qui n'est pas étant. En effet, depuis toujours le non-étant désigne la privation d'être. On savait pourtant que le non-étant n'est pas le contraire de l'être ni qu'il n'est rien. Le non-étant a toujours été la difficulté en philosophie. En fait, ce qui n'est pas l'être, donc ce qui en ce sens est le contraire de l'être, sans qu'il ne soit pour autant rien est bien quelque chose. Par conséquent, le non-étant est certes étant, mais

non pas l'étant même<sup>39</sup>. Il ne suffit donc pas de dire que ce qui n'est pas l'étant même est le non-étant<sup>40</sup>. Cependant, le non-étant qui n'est pas rien, lequel rien n'est pas le néant, ne voit pas encore que le néant n'est pas le non-être, mais qu'il *est* lui aussi en quelque sorte. Or, ce non-étant qui n'est pas la privation d'être pose le pouvoir-être autrement que comme le non-étant, c'est-à-dire que le pouvoir pur ne signifie pas ne pas être, au contraire. En citant Aristote, Schelling souligne que la puissance n'est pas ce qui cesse dans l'acte, mais au contraire, elle ne cesse jamais d'être<sup>41</sup>. La puissance est ainsi être. Il ne s'agit pas là, dit-il, de la possibilité du germe de se développer et de devenir plante, mais de la possibilité au sens de pouvoir produire quelque chose. Bref, il n'y a pas de passage au sens de la dialectique. *Cette puissance qui est être exige donc que l'on fasse une différence entre l'étant et l'être puisque la négation ne peut plus servir à distinguer l'étant et le pouvoir-être. Toutefois, Schelling garde encore la séparation entre l'effectivité et la possibilité, ce qui cache la distinction fondamentale entre l'étant et l'être.* En d'autres termes, aussi longtemps que persiste la séparation entre l'effectivité et la possibilité, il n'y a nul besoin de distinguer entre l'étant et l'être. Rappelons que cette dernière distinction provient du fait que si tout ce qui *est* est être, et que l'étant n'épuise pas l'être, l'étant s'explique par autre chose que lui-même. La tradition savait qu'il y a une différence entre l'être et l'étant puisqu'elle pose une continuité et un devenir à l'étant. La sauvegarde de ce qui *est* empêche de voir la distinction fondamentale de l'étant et de l'être. Le possible qui est un déjà là est interprété comme sauvegarde. Pour sa part, comme il n'y a plus de séparation entre la possibilité et l'effectivité, laquelle était due à la négation, le néant n'est plus le non-être, mais il *est*.

Dès que l'étant est distingué de l'être, au sens onto-phénoménologique, la négation et la position se co-appartiennent. *Elles sont liées tout en étant distinctes.* Ce n'est pas qu'elles sont liées et que la situation ou l'effectuation est ce qui les différencie, comme si elles n'étaient jamais elles-mêmes distinctes. Lorsqu'elles ne le sont jamais, elles sont dans ce cas mélangées.

Il y a une autre façon d'examiner la vie et la mort concernant le mode particulier et celui de la totalité : celle du même qui n'est jamais tout à fait le même. Lorsque la vie est prise sur le mode particulier, à savoir comme étant, elle n'est jamais tout à fait la même puisqu'elle disparaît avec l'arbre qui meurt et en même temps elle demeure comme vie en général. Il y a là une équivoque, à la suite de la séparation du particulier et de la totalité. L'équivoque à propos de la vie qui repose sur le même qui n'est jamais tout à

---

<sup>39</sup> Le concept du non-étant « consiste en ce que quelque chose est certes étant, mais non pas l'étant même. » Schelling *O. m.* Fragments de 1819-1820, p. 409, tiré de Schelling *Initia Philosophiae Universae*, p. 143.

<sup>40</sup> « Car ce qui n'est pas l'étant lui-même n'est pas absolument non-étant » Schelling, *O. m.* Fragments de 1819-1820, p. 410, tiré de Schelling *Initia Philosophiae Universae*, p. 143.

<sup>41</sup> « par capacité il ne faut pas entendre ici une possibilité qui dans l'acte cesse d'être une possibilité, mais au contraire une puissance, qui, dans l'acte aussi et après lui, ne cesse pas d'être puissance. » Schelling *I. p. m.* Livre II : Exposé de la philosophie rationnelle pure, Leçon XXII, p. 485.

fait le même provient aussi de la non-distinction ou du mélange de la vie et de la mort. Là est l'étant sans l'être. Cette équivoque permet de poser que la vie ne meurt pas quand même on la prend de façon particulière. Elle est à l'origine de la survivance après la mort. La vie qui est la même sans être tout à fait la même signifie que l'existant meurt, mais que la vie continue après la mort. La survivance faisait en sorte que la vie triomphait de la mort et la faisait disparaître, grâce à ce mélange de la vie et de la mort. La vie qui ne meurt pas quand une fleur meurt confirmait que la vie continue après la mort. L'équivoque à propos de la vie permet aussi d'en faire une généralité qui se perpétue dans l'existence, si l'on ne partage pas la croyance à un autre monde. Dans les deux cas, la vie triomphe de la mort. Par contre, *la vie qui est liée à la mort est une et la même*. La vie qui se manifeste comme *une et la même* en chaque phénomène particulier est celle qui est liée à la mort. Elle est *une et la même* en étant liée à la mort autant pour l'arbre que pour la fleur. Pour chaque arbre, il s'agit de la même vie comme *une et la même, et nullement comme n'étant pas tout à fait la même*. La vie n'a pas besoin d'effacer la mort pour être ce qu'elle est ou être une et la même, et ce, à chaque fois que meurt une fleur ou un arbre, car elle est déjà liée à la mort. Non plus, il n'est pas utile d'unir la vie avec elle-même, pour combattre la mort, quand une fleur meurt et qu'une autre naît, que ce soit au moyen du devenir ou d'une dialectique. La mort ne peut rien contre cette vie comme *une et la même*, c'est-à-dire que la vie n'a pas besoin de survivre à la mort, que ce soit après la mort ou pendant l'existence. **La vie liée à la mort qui est une et la même n'a nul besoin de continuer après la mort car elle demeure toujours ce qu'elle est.** L'existant n'a pas besoin de survivre après la mort puisque la vie étant liée à la mort est une et la même.

La mort étant liée à la vie, la vie n'est pas à prendre sur le mode du particulier, mais elle est *une et la même*. L'origine de ce problème est que la vie particulière qui est un tout lié à un autre tout devient une partie seulement sur le fondement de ce que la vie elle-même liée à la mort elle-même est un tout. Lorsque la vie n'est pas liée à la mort, elle est prise de façon particulière. Il en est de même pour l'existant. La vie n'a pas besoin d'effacer la mort pour être une et la même, aussi bien au moyen de la survivance après la mort que d'un ensemble qui unit la vie à elle-même par delà chaque existant qui meurt ; et ce à chaque fois que meurt un existant, car elle est déjà liée à la mort. La mort ne peut être déterminée par l'après-mort et être ainsi séparée de la vie. La mort liée à la vie comme *une et la même* est l'être de l'étant que nous cherchons. Cela signifie que la mort comme déjà là est liée à la vie. *L'existant n'a pas besoin d'effacer la mort pour unir la vie à elle-même, comme lorsque l'étant et l'être ne sont pas distingués, puisque la vie et la mort étant déjà liées, elles sont un et le même.*

La vie ne peut rien contre la mort ; contrairement à ce que l'on croit lorsqu'il n'y a que la vie, c'est-à-dire qu'après la mort il n'y a *rien* afin que pendant la vie la mort soit vaincue. Par exemple, lorsqu'on affirme, « profitons de la vie », au sens où l'on veut ignorer et effacer la mort. La mort n'est pas le rien qui triomphe de la vie et l'on n'a pas besoin de craindre qu'elle détruise la vie, comme si elle était séparée de la vie. La mort requiert d'être vue comme elle est dans son rapport avec la vie. La manière dont la mort ne concerne que les êtres vivants est que la mort particulière n'est jamais à prendre

isolément, mais en rapport à la vie elle-même. La vie ne peut faire disparaître la mort comme la mort ne peut faire disparaître la vie. Elles se co-appartiennent et sont inséparables. Ce qui semble si évident est pourtant notre croyance, à savoir que la vie détruit la mort et inversement, et ce, aussi longtemps que l'on s'en tient à l'étant. L'existant ne disparaît pas après la mort ni il n'est sauvé, comme si la mort détruisait la vie. Bref, il n'y a pas plus de sauvegarde de la vie après la mort, qu'il n'y a de destruction de la vie après la mort. La mort comme d'ailleurs le rien ne concernent pas l'après-mort, mais elle relève de la vie comme telle.

Que la vie soit momentanée sur la terre ou ailleurs, cela ne signifie pas que la mort vainc la vie, qu'elle la fait disparaître, que le rien vainc la vie. Ce serait croire que la vie est séparée de la mort. La vie et la mort ne sont pas davantage un simple assemblage ou ensemble. La vie elle-même ne se réduit pas à sa manifestation sur la terre. Elle demeurerait ce qu'elle est, même si elle disparaissait de la terre ou d'ailleurs. Elle serait une possibilité non accomplie. De plus, là se trouve le problème du commencement. Y a-t-il un commencement à la vie elle-même ? Si ce n'est pas le cas, et la mort étant un *tout* lié à la vie, elle ne peut disposer de la vie. La disparition de la vie concerne le problème du commencement.

La sauvegarde de la vie, aussi bien la survivance après la mort que sous la forme du devenir dont le besoin est d'unir la vie à elle-même comme un ensemble, entraîne que la vie a une emprise sur la mort. Le rejet de la mort de nos jours n'est pas étranger à la conception que la mort disparaît avec les étants qui meurent, comme si la vie pouvait la faire disparaître, depuis que la mort comme survivance a été mise en cause. *En séparant la vie et la mort, celle-ci devient particulière et surgit la mort en général, de sorte que la mort devient une fin et s'identifie à chaque vie particulière qui meurt. Il s'ensuit le rejet de la mort. La mort comme une fin est certainement à la base de la vie actuelle qui rejette la mort comme telle.* Il est clair que la mort n'est pas le sens métaphysique de la vie. Mais simplement il s'agit de ne pas la réduire à la fin d'une existence, que ce soit sous la forme d'une sauvegarde de la vie après la mort ou de la vie qui continue malgré les multiples morts particulières. Et cela, comme si la vie devait être éternelle, de la même façon que l'on désire un présent éternel. La fixation d'un présent entraîne le rejet de la liaison de la vie et de la mort.

Rétablir la mort dans ses droits est la mettre en liaison avec la vie. Il est clair que la mort ne peut être une fin, mais, en tant qu'elle est ce qu'elle est, elle est liée à la vie. *La mort comme telle qui existe ne diminue en rien la vie, comme si cette dernière n'était que particulière.* Aussi ne portons-nous pas attention à la mort par opposition à la vie. Nous ne faisons pas son éloge au regard de la vie qui se termine. Nous ne partageons pas l'avis de ceux qui ne s'occupent que de la mort, qui voient en elle la solution à la vie. Ce n'est pas cela que signifient la vie et la mort comme déjà liées. Leur liaison est une transcendance au sens du *déjà là*, au sens onto-phénoménologique.

Il va sans dire que toute forme de liaison de la vie et de la mort comme un *ensemble* n'a pour effet que de confondre et mélanger la vie et la mort sans comprendre le rapport

qu'elles ont entre elles. Que ce soit pour répondre à l'idée que la mort ne fait pas disparaître la vie, ou à l'inverse, à celle que la vie ne fait pas disparaître la mort. La vie et la mort ne sont pas des opposés qu'on lie ensemble, c'est-à-dire qu'on prend plaisir à séparer pour ensuite mieux les unir. Dans ce cas, la vie n'est jamais un *tout*, de même que la mort ne l'est pas, mais elles ne sont que des éléments qu'on unit ou qu'on dissocie selon nos caprices. Par exemple, la mort en tant que limite ou limitation de la vie, ou la vie en tant que limitation de la mort. Chacun de ces tous pourtant est lié au tout que constitue la liaison de la vie et de la mort comme *une et le même*, c'est-à-dire des tous tels qu'elles sont dès que l'on entend leurs concepts. Lier ensemble la vie et la mort comme étant d'abord des parties ne pourra jamais nous faire sortir du cercle de l'étant. L'union et la séparation dont on parle dans ce cas ne sont que des concepts formels et abstraits. Ainsi, en passant successivement de l'union à la séparation et de la séparation à l'union on a l'impression que la vie et la mort sont liées et ne disparaissent pas. Tout au contraire, cela ne fait que cacher leur disparition. *La vie et la mort se co-appartiennent, et ainsi seulement elles ne disparaissent pas.*

On peut rappeler encore une fois l'exemple du bouton qui naît de la mort de la fleur. La naissance et la mort ne sont pas des opposés, mais ils ne peuvent pas non plus se répéter à l'infini. Hegel certes ne voit pas la liaison de la naissance et de la mort comme une coappartenance, mais suivant une dialectique. Toutefois, il a trouvé l'absolu pour éviter la répétition à l'infini de la naissance et de la mort. Il avait compris le piège de la répétition à l'infini pour expliquer la liaison de la naissance et de la mort. Il lui manquait cependant la liaison phénoménologique du particulier et de la totalité, c'est-à-dire la fleur comme être de l'étant. La vie qui ne cesse jamais d'être liée à la mort étant un *tout* est ce qui se montre dans chaque fleur. On n'a pas besoin d'un intermédiaire pour passer d'une fleur à un autre, lorsque par exemple une fleur meurt et une autre naît. De plus, un simple ensemble constitué de la naissance et de la mort, de la vie et de la mort, quel qu'il soit, ne peut jamais suffire comme explication. Ce ne peut être là une réponse à un idéalisme absolu, contrairement à ce qu'on croit. C'est là mal comprendre le sens de l'absolu qui est celui de la totalité, que Hegel, il faut l'avouer cependant, n'a pas mené à terme.

En conclusion, la vie et la mort qui se mélangent plutôt qu'elles soient liées ne peuvent jamais rendre compte du phénomène de la vie, lequel est déjà lié à la mort. La liaison de la vie et de la mort ne signifie pas une transcendance métaphysique, laquelle précisément nous empêchait d'accepter leur liaison et nous livrait à l'étant et à la dispersion. En effet, toute liaison de la vie et de la mort autre que des particuliers liés à du général, ou à un ensemble, apparaissait alors comme un sauvetage de l'homme. Et devant cette situation on préférerait, et l'on préfère encore de nos jours, s'en tenir à l'étant isolé. La mort est alors vue comme : *ou bien simplement la fin de la vie, ou bien le passage à une vie autre et meilleure.* Or, c'est le contraire qui est vrai. Aussi longtemps que la vie est prise isolément, séparée de la mort, il s'agit d'une tentative de sauvetage de la vie, laquelle vie pourtant est bien capable d'être elle-même sans avoir besoin d'être uni dans un ensemble. La mort liée à la vie n'a certainement rien à voir avec une promesse de vie meilleure, et cette dernière rompt nécessairement leur liaison. En raison

de cette absence de liaison à la vie, la mort est aujourd'hui rejetée par nos contemporains. On les voit encore comme des opposés. Notre mécompréhension de la mort, plus que le rejet de l'existence de l'autre monde, est ce qui a pour effet qu'on s'en tient de nos jours à des étants isolés. Cette vision n'a rien de métaphysique, mais, au contraire, est pleinement concrète.

On peut poser ce qui suit. Tout phénomène, quel qu'il soit, n'a ni fin ni commencement s'il est exact que la vie et la mort ne sont pas des fins, mais sont liées, de sorte que les phénomènes aussi sont liés en tant que des tous. Il n'y a pas de mort de l'objet pour un sujet. Chaque étant est une manifestation de la vie comme *une et la même* et ne peut jamais être isolé. La vie, la naissance et la mort ne sont pas des phénomènes à prendre à part des autres phénomènes, comme s'ils étaient précisément le commencement et la fin de tout phénomène possible. Il y a là un présupposé. La naissance n'est pas plus un commencement que la mort n'est une fin. L'être n'a pas de commencement. Voilà ce que nous voulions montrer.

La mort n'existe pas véritablement, comme d'ailleurs la naissance, pour l' "existant" que nous sommes. Étant donné que la vie est liée ontologiquement à la mort, la naissance ne peut être un commencement, pas plus que la mort être une fin. La naissance et la vie, de même que la mort, n'ont donc pas d'existence véritable pour nous. C'est en tant que transcendance ou origine que l'on doit plutôt comprendre le *déjà là* de la mort, c'est-à-dire en tant qu'elle est liée à la vie. La vie et la mort étant liées ontologiquement, elles sont des transcendances. La transcendance étant un dépassement, au sens où le *même* est dépassement, la mort et la naissance ne sont pas autres, comme s'ils nous déterminaient de l'extérieur, mais sont la manifestation même de la transcendance. Celle-ci est l'être que chacun de nous est, comme être qui est né déjà, et être qui a à mourir, la mort étant un déjà là. *La mort n'est pas quelque chose d'à part*, mais elle est inséparable de la vie. La mort comme déjà là ne doit pas nous empêcher de la lier avec la vie, à moins de réduire le *déjà là* à ce qui va arriver mais qui n'est pas encore là. La vie et la mort qui ne sont pas des fins, mais sont des *déjà là*, supposent que fondamentalement elles sont liées et se co-appartiennent. La mort n'est pas une succession, la fin d'une succession, mais comme *déjà là* elle est liée à la vie.

c) La vie est liée à la mort en tant que la mort est une finitude et non une fin.

La naissance n'est pas comme le passé.

Un être toujours déjà vivant peut mourir du fait que la vie est déjà liée à la mort.

Nous sommes des êtres-mortels du fait que la vie et la mort sont déjà liées.

La naissance comme origine est perdue.

Qu'on ne remonte pas à la naissance signifie qu'elle est une transcendance.

Nous sommes prêts maintenant pour une brève critique de la thèse de Heidegger à propos de la vie liée à la mort. Celui-ci affirme que le Dasein ne meurt pas. Tant qu'il existe ou qu'il vit, le Dasein existentiel est éternel. Il ne s'agit pas de l'homme en général, lequel n'est qu'un étant. Cela ne signifie pas non plus que l'étant ne meurt pas, que l'homme ne meurt pas, ou encore qu'il pourrait être sauvé comme dans une métaphysique

objective. Mais que le Dasein, tant qu'il existe, lequel est le même pour tous et chacun, ne meurt pas ; il est un existentiel-ontologique. On oublie trop souvent que l'existentialité du Dasein qui apporte une *déterminité* à l'existant est inséparable d'une ontologie. *L'existentialité du Dasein en montrant que celui-ci est éternel tant qu'il existe permet de mettre de côté la naissance.* On n'a pas besoin de remonter par delà la naissance pour poser une transcendance. Le Dasein comme *toujours déjà là* suffit du point de vue d'une existentialité. Selon cette dernière, la mort n'est pas une fin, c'est-à-dire qu'elle n'est pas la fin d'une existence, mais est une finitude. Celle-ci signifie que la mort conditionne tout pouvoir-être du Dasein, ce que Heidegger appelle l'être jeté pour la mort. *La vie est liée à la mort en tant que la mort est une finitude.* Il ne s'agit pas pour nous d'exposer cette finitude de la mort, mais simplement de poser que par elle la mort n'est pas une fin. C'est selon l'existentialité du Dasein, et nullement selon que la vie est liée à la mort que cela est affirmé. *La naissance n'existant pas pour le Dasein, il ne peut être question de lier la vie et la mort d'une manière ontologique.*

La naissance ne pouvant être vécue n'est pas un commencement. Nous existons cependant nativement, selon Heidegger<sup>42</sup>, et seulement de cette manière la naissance est liée à la mort, entendu que la mort est finitude. La naissance est passée, mais elle n'est pas comme le passé, lequel est strictement celui du Dasein. La naissance ne fait pas partie du passé du Dasein, car celui-ci vit un entre-deux, un entre deux fins : celle de la naissance en tant qu'elle est terminée et celle de la mort en tant qu'elle est à-venir. En fait, la naissance comme telle ne peut être vécue, à l'exemple de la mort qu'on ne vit pas ; celle-ci, par contre, conditionne l'existant. La mort n'existe pour le Dasein qu'aussi longtemps qu'elle n'est pas arrivée, ce que Heidegger appelle la possibilité de l'impossibilité<sup>43</sup>. Elle détermine notre existence aussi longtemps qu'elle ne se présente pas, bref tant que le Dasein n'est pas mort. En effet, lorsqu'il est mort il n'y a plus de sens à parler du Dasein. Telle est la mort comme finitude. *L'existentialité du Dasein en montrant que la mort est une finitude permet d'écarter la mort comme une fin, mais en même temps elle rompt la liaison de la vie et de la mort.* En effet, cette dernière liaison n'est plus possible du fait que la mort comme finitude, dans le cadre de l'existentialité, entraîne sa séparation d'avec la naissance. *Le passé provient de l'avenir pour le Dasein, mais la naissance n'ayant pas été vécue, elle n'est pas comme le passé, et ne peut être liée à la mort d'aucune façon, de sorte que la mort seule détermine le Dasein. Seul le Dasein qui a un avenir peut avoir un passé<sup>44</sup>, et en ce sens la mort détermine son être.* La naissance qui est différente du passé est ici le point déterminant. **Que le passé provienne de l'avenir, mais que la naissance ne soit pas comme le passé, a pour effet que la vie et la mort ne peuvent être liées ontologiquement.** Elles ne peuvent être liées ontologiquement en tant qu'elles se co-appartiennent. Rappelons que cette

<sup>42</sup> « Le Dasein factice existe nativement, et c'est nativement encore qu'il meurt au sens de l'être pour la mort. » Heidegger *Ê. t.*, § 72, p. 259.

<sup>43</sup> Seule la mort comme la possibilité de l'impossibilité conditionne le Dasein. Heidegger *Ê. t.* § 53, p. 192.

<sup>44</sup> « Le Dasein ne peut être authentiquement qu'autant qu'il est avenant. » Heidegger *Ê. t.* § 65, p. 229.

coappartenance signifie aussi que la mort est un *déjà là* au sens de l'être qu'on est déjà, comme d'ailleurs l'est également la vie. La mort comme finitude, à notre avis, ne suffit pas à exprimer la mort comme transcendance. La transcendance de la mort est en somme la transcendance de l'être qu'on est déjà. La mort comme finitude concerne seulement l'existentialité du Dasein.

On a vu que la mort et la vie ne cessent pas d'être en tant qu'elles sont déjà liées. Selon l'existentialité, seul un existant peut mourir. Mais la mort comme déjà là, qui ne cesse pas d'être, signifie que seul *un être toujours déjà vivant peut mourir, ce qui veut dire précisément que la vie elle-même est liée à la mort*, qu'elles sont donc déjà liées. Bref, l'être déjà vivant signifie que la vie est déjà liée à la mort ontologiquement. La mort comme déjà là implique sa liaison avec la vie. Un existant peut mourir parce que la vie et la mort sont déjà liées ontologiquement, selon l'être de l'étant. Le *toujours déjà là* du Dasein dépasse la transcendance comme existentialité (tant que le Dasein existe, il ne meurt jamais), et concerne fondamentalement la transcendance comme origine inséparable de celle de l'existence. Que le Dasein puisse mourir du fait que la vie et la mort sont déjà liées, cela n'efface pas ceci qu'aussi longtemps qu'il existe le Dasein ne meurt jamais. Toutefois, ce dernier point n'est pas le fondement.

La mort n'étant plus une fin, mais une finitude, il n'est plus vrai de poser que nous mourons parce que nous naissons, ce qui entraînait une métaphysique de la mort. Ce n'est pas non plus que nous naissons parce que nous allons mourir, c'est-à-dire du fait que nous mourons nous naissons, car là encore la mort est une fin. Là est le domaine de l'étant. C'est existentiellement que « nous naissons parce que nous pouvons mourir », c'est-à-dire du fait de la finitude de notre être. Il s'agit de l'être que nous sommes déjà et non pas d'un *moi*. En tout cas, ce n'est pas d'une manière existentielle ou propre à l'étant. La possibilité ou le pouvoir de mourir existentiellement fait de nous des êtres-mortels. Nous ne pourrions naître si nous n'étions pas des êtres-mortels. La *mortalité* de notre être (l'être-mortel) est ainsi inséparable de la mort comme finitude de notre être. Cela est vrai selon une existentialité du Dasein. Toutefois, selon nous, *la naissance est une transcendance et il n'y a pas de véritable naissance, c'est-à-dire que la naissance et la vie sont déjà liées, et cela du fait que la vie et la mort sont liées ontologiquement. Nous sommes donc des êtres-mortels*, et sans que ce soit là une survivance d'ordre métaphysique. La naissance comme origine et transcendance de notre être qui est un *tout* et l'inséparabilité de la vie et de la mort vue ontologiquement sont le fondement de l'être-mortel. Il ne s'agit pas ici de promouvoir la vie ou d'une philosophie de la vie mais de la vie et de la mort comme déjà liées, les deux étant *déjà là*. L'existentialité du Dasein n'est pas exigée ici. Nous ne faisons pas de différence entre la naissance comme origine et le passé de ce point de vue. La condition d'être-mortel de tout existant repose sur la liaison de la vie et la mort ontologiquement. L'être-mortel dépasse ainsi la question de l'antériorité de la naissance et la postériorité de la mort, voir même la solution existentielle à cet égard, laquelle relie la mort à l'être-jeté. À la suite de l'existentialité de l'existant, la mort seule et isolée détermine la vie, et elle est séparée de la vie. Telle est notre critique. N'oublions pas dans tout ceci que l'être-mortel désigne la mort comme *déjà là*,

ontologiquement, s'il est exact qu'il ne signifie pas la mort comme fin. Le mort qui n'est pas une fin est inévitablement un déjà là.

Ne peut-on voir, autrement que selon la seule existentialité du Dasein, que la naissance n'est pas un commencement et la mort une fin ? La naissance n'est pas un commencement pour Heidegger puisqu'elle ne peut être vécue et est terminée. Elle est donc une fin suivant cette même existentialité. Ainsi la naissance est séparée de l'origine. Voilà que le Dasein s'empêche de voir la naissance comme une transcendance au sens d'origine. C'est la naissance comme fin qui permet aussi de la voir comme un commencement, celui de l'existence. Aussi la fin et le commencement s'appellent-ils l'un l'autre. Du point de vue de l'existentialité du Dasein, la naissance qui ne peut être vécue, rompt certes avec la naissance comme commencement. Toutefois, la naissance comme fin demeure toujours, faisant qu'elle ne se débarrasse pas du rapport commencement-fin. La naissance ne pouvant être vécue, en même temps est perdue la naissance comme origine. C'est pourquoi nous maintenons que la question de la naissance est celle de l'origine. Que la naissance ne soit pas vécue n'indique-t-il pas plutôt qu'elle est une transcendance, celle de notre être ? La mort comme fin et la naissance ne pouvant être vécues séparaient la vie et la mort pour mieux les unir par la suite, de sorte que l'on pouvait ou non poser une survivance après la mort. *Mais une fois compris que la vie et la mort sont liées ontologiquement, la mort n'est plus une fin ; elle ne nous détermine pas isolément mais dans son rapport avec la vie elle-même.* La liaison de la vie et de la mort, leur coappartenance, est première. La naissance qui reste une fin et la mort comme seule à nous déterminer ne suffisent pas.

Que la naissance soit terminée n'est pas l'essentiel, selon nous. La question de la transcendance, celle de la naissance comme origine est la compréhension de celle-ci. La naissance n'étant pas un commencement, on ne peut davantage la considérer comme une fin pour l'existant, ce qui continue de la diviser avec elle-même, en tant que transcendance. Heidegger a raison d'affirmer que la naissance, on ne peut la vivre; toutefois il en rend compte selon l'existentialité du Dasein. *Certes, on ne peut la vivre, mais on ne peut la séparer de son origine pour autant, si justement elle n'est pas un commencement.* La naissance qui n'est pas un commencement ne peut être vue seulement selon l'existentialité du Dasein, mais doit avant tout être examinée selon l'origine qu'elle manifeste. La naissance comme *fin* ne fait que la maintenir dans une opposition avec le commencement, et ne nous fait pas sortir du cercle. Telle est notre thèse. Dans tout ceci, nous posons simplement que l'existentialité du Dasein n'arrive pas à se débarrasser complètement de l'idée de commencement, et s'empêche par là d'accéder à celle de l'origine.

La liaison de la vie et de la mort comme être de l'étant rend bien compte de l'être-mortel que nous sommes. En effet, la transcendance de nôtre être n'est pas seulement liée à la mort, mais aussi à la naissance comme origine et non plus comme commencement. En fait, la mort qui n'est pas une fin montre notre être comme être-mortel. L'être-mortel que nous sommes est un fondement plus originel que la mort comme finitude, s'il est exact

que la naissance comme transcendance est une origine. *Le pouvoir naître et le pouvoir mourir qui sont liés signifient que la vie est déjà liée à la mort.*

Mais qu'est-ce qui empêche Heidegger de considérer la vie comme être de l'étant, c'est-à-dire la liaison de la vie et de la mort ? La vie n'est qu'un étant pour lui car la naissance ne nous apporte pas un commencement, un *prius*, lequel ferait de la vie le fondement de l'être. Or, que la naissance ne soit pas un commencement implique pourtant que la vie est déjà liée à la mort comme transcendance. De plus, en insistant sur la naissance qui ne peut être vécue, la naissance comme transcendance ne peut se montrer, et la vie n'est qu'un étant. Pourtant, qu'elle ne peut être vécue signifie qu'elle est une origine. La vie comme être de l'étant ne signifie pas qu'elle est déjà l'être lui-même. La vie n'est pas l'être lui-même, quoiqu'elle ne s'en sépare pas.

En posant, que la mort a un sens seulement aussi longtemps qu'elle n'est pas arrivée, Heidegger affirme la mort comme finitude. Cependant, elle doit aussi être liée en même temps à la vie et à la naissance, comme transcendance et comme origine. Le problème de la tradition a été d'avoir assimilé la transcendance à un dépassement et ainsi la mort à une fin. Selon nous, la naissance et la mort ne diffèrent pas, elles n'ont pas un statut différent. Seulement d'un point de vue existentiel elles diffèrent, entendu que le passé provient de l'avenir, mais que la naissance n'étant pas vécue ne peut provenir de l'avenir. La mort, par contre, conditionne toute l'existence. Elle est ainsi vue isolément. On est né mortel, on ne peut être jeté et vivre sans être mortel. La mort semble ainsi seule à déterminer la vie. Mais lorsque la mort détermine la vie, c'est en tant que la vie et la mort sont déjà liées, et elles le sont comme être de l'étant. *Qu'on ne remonte pas à la naissance signifie justement qu'elle est une transcendance* ou une origine. On est certain d'être né même si on ne vit pas la naissance, de la même façon qu'on est certain de mourir quand bien même la mort n'est pas là, puisque la mort est liée à la vie elle-même. Les deux ont un statut égal, selon nous. La naissance nous détermine autant que la mort, c'est-à-dire l'être et l'être-mortel sont déterminants. La question n'est donc pas d'en avoir conscience et jusqu'où on en a conscience. La mort ne peut être que la possibilité de l'impossibilité, mais fondamentalement elle fait que nous sommes des êtres-mortels. La mort comme possibilité de l'impossibilité est aussi en rapport à la mort comme telle. L'être déjà né et l'être toujours déjà pour la mort, suivant l'existentialité du Dasein, cela ne suffit pas.

Comment sommes-nous des êtres-mortels ontologiquement ou selon l'être de l'étant ? C'est là le rapport de l'existant particulier avec la totalité. La mort n'est ni une fin ni une finitude, mais la vie et la mort sont distinctes et se co-appartiennent. Toutefois, la liaison de la vie et de la mort concernant l'existant particulier se présente de la façon suivante. *La vie elle-même se manifeste comme un tout dans la vie particulière de l'existant, à la condition que la vie soit déjà liée à la mort sans aucun intermédiaire, c'est-à-dire comme transcendance.* La vie particulière demeure une possibilité de la vie elle-même bien que celle-ci soit liée à la mort comme telle. La mort ne détruit pas la vie. Certes, on ne vit pas la mort, mais si on ne peut naître ni vivre sans avoir le pouvoir de mourir, c'est en vertu de la liaison de la vie et de la mort. Il s'agit de la vie et de la

mort liées à l'être, de l'être de l'étant et non de la simple liaison de la vie et de la mort en dehors de l'être. La vie n'est pas l'être mais elle lui est liée. *Pouvoir mourir pour naître est fondé sur la liaison ontologique de la vie et de la mort, et non sur la seule existentialité du Dasein.* L'existant a à être et a à mourir en tant que l'être qu'il est déjà, c'est-à-dire en tant que la vie et la mort sont des transcendances.

### §6. Temporalité et commencement

a) Le bonheur n'est pas « ce qui ne dure pas mais devrait durer ».

Le bonheur est rencontré comme *un et le même*.

L'instant est lié à la temporalité.

Le bonheur est, quoiqu'il n'est jamais total.

Le présent n'existe pas, il se présente, et il n'y a pas de commencement.

Le phénomène ayant un commencement et une fin, il s'appuie dès lors sur le présent. Examinons le phénomène de l'instant. Prenons comme exemplification les moments de bonheur ou de joie. Quand on connaît de tels moments, on sait pertinemment qu'ils sont des moments rencontrés, *qu'ils ont existé, et, aussi, qu'ils reviendront, c'est-à-dire que nous rencontrerons à nouveau des moments de bonheur.* Telle est notre certitude et notre expérience de la vie. **Ce qui est essentiel n'est pas qu'ils ne durent qu'un instant, mais qu'ils reviennent ou reviendront. Le présent n'est donc pas ce qui est fondamental pour les instants de bonheur, mais qu'ils appartiennent à la temporalité.** C'est pourquoi d'ailleurs ils sont momentanés. Ils ne sont pas non plus des instants fugitifs comme s'ils nous échappaient dans le présent. En effet, ce qui fuit a besoin du présent fixe pour fuir. Les deux opposés sont indissociables. Ce n'est pas non plus que le bonheur est là, qu'il y a le bonheur, le pur instant ou pur maintenant. Que serait donc ce pur maintenant ? C'est là une thèse qui fixe l'instant fugace. Les moments de bonheur ne sont pas non plus des états d'être au sens d'états purement subjectifs, puisque nous les rencontrons et rencontrerons à nouveau. Ils doivent être rencontrés pour que je les éprouve. Ils ne sont pas simplement enfouis dans une subjectivité, lesquels moments attendraient d'être mis au jour.

En résumé, les moments de bonheur ne sont pas fugitifs, comme s'ils ne duraient pas, et que ceux à venir ne duraient pas davantage. Ils ne sont pas à mesurer du fait qu'ils seront bientôt passés, et ainsi que la réflexion seule les capterait. Ils ne sont pas non plus le *pur maintenant* qu'on pourrait extraire de la temporalité. Ils ne feraient alors que s'opposer à la fugacité. Bref, *on n'a pas besoin de les retenir ni non plus de les attendre puisqu'ils reviendront à coup sûr.* Le passé et le futur ne sont pas ici fondamentaux. L'anticipation ne consiste pas seulement à anticiper des moments de bonheur à venir, lesquels ensuite s'écouleraient. Ceux-ci ne font pas que passer ou s'écouler. *Les moments de bonheur ne sont pas ceux qui ne durent pas, mais devraient durer ; ils n'appartiennent pas au présent, mais à la temporalité.* Il n'y a pas de présent fixe, mais seulement une temporalité à laquelle l'instant est lié. Là est l'instant comme être de l'étant. Il est évident qu'au présent sont rattachés la durée et le désir de la pleine présence.

Que signifie qu'ils reviendront, que nous rencontrerons à nouveau des instants de bonheur ? Tout simplement que le bonheur est le *même*, il est *un et le même*. Les moments de bonheur qui reviendront ne sont pas ceux qui ne font que s'écouler et qui appartiennent à l'étant, mais ils constituent l'être de l'étant. Ils reviendront au sens où le bonheur est le *même*, non pas que les mêmes moments reviennent, ou encore que d'autres qui reviennent sont semblablement les mêmes, c'est-à-dire *sans être tout à fait les mêmes*. *Le bonheur comme une totalité est ce qui se manifeste à chaque fois. L'instant de bonheur n'est pas une partie du bonheur comme tel*. Le fait qu'il ne soit pas fixé au présent nous l'assure.

Si nous n'étions pas certains que les moments de bonheur peuvent revenir, c'est-à-dire qu'ils sont chaque fois des manifestations du bonheur comme *un et le même*, nous ne pourrions jamais le connaître et être heureux. On ne cherche pas à être heureux tout le temps, que ce soit sous la forme de ce qui ne dure pas, mais devrait durer, ou bien sous celle de la recherche de bonheurs sans cesse nouveaux. Cela n'est qu'un idéal abstrait. Que de tels moments existent nous suffit. Le bonheur ne consiste donc pas dans une généralité dont nous ne connaîtrions que des moments. On ne peut affirmer que les moments de bonheur sont « les mêmes mais pas tout à fait les mêmes » en présupposant qu'ils forment un ensemble. Chaque moment de bonheur est le bonheur lui-même, ou comme le *même*, qui se manifeste. En étant certains qu'ils reviendront, ils sont par là liés à la temporalité comme unité. *C'est du fait qu'ils sont rencontrés chaque fois comme un et le même, étant des manifestations du bonheur comme un et le même, que nous sommes certains qu'ils reviendront* ; nullement qu'ils reviendront du fait qu'ils sont des parties semblables ou successives.

Rien ne ressemble plus à un instant de bonheur qu'un autre instant de bonheur, et en même temps rien ne diffère plus qu'un tel instant avec un autre. Toutefois, ils ne sont pas pour autant liés ensemble, comme on le croit. Dans ce cas, l'instant de bonheur est une partie du bonheur en tant que celui-ci est un ensemble ou un général, de sorte que nous n'avons que des bonheurs partiels, jamais le bonheur comme tel. En fait, l'instant de bonheur est éprouvé comme *lui-même* avant que de quelconques similitudes et différences ne soient possibles entre divers instants de bonheur. Un instant de bonheur vécu n'est pas une partie, une partie de lui-même pour qu'ensuite on puisse le comparer à une autre partie. Voilà qui est une présupposition. Le bonheur comme *un et le même* n'a rien à voir avec le fait qu'il change chaque fois ou qu'il est relatif, mais plutôt avec ceci qu'il n'est jamais une partie de lui-même. On peut voir également la différence avec la thèse de Husserl. Pour ce dernier, la joie certes est chaque fois différente, mais le concept de joie en général ne change pas. Or, maintenant, ce n'est pas que la joie en général ne change pas, mais que la joie se manifeste de façon particulière aussi en tant qu'une et la même. Par conséquent, *le bonheur comme un et le même se manifeste dans chacun des moments rencontrés*.

On peut déjà conclure en appliquant cette exemplification à l'instant lui-même. De la même façon que le bonheur n'est pas une généralité dont nous n'expérimenterions que des parties, l'instant lui-même n'est pas une partie dont le temps serait un idéal.

L'instant n'est pas fixe ni n'est à rendre fixe. Il n'est pas pour autant fugitif. Il n'est ni fixe ni fugitif. *L'instant n'est pas ce qui est présent, mais ce qui est lié à la temporalité. Déjà on peut poser que l'instant est lié à la temporalité en tant qu'unité.*

Le bonheur qui n'est pas une partie de lui-même se montre, mais jamais totalement, c'est-à-dire qu'il se voile. Il se retire en se montrant, autrement le bonheur comme étant domine et nous n'avons que des instants de bonheur qui s'écoulent et se succèdent. Tel est le bonheur comme être de l'étant. Précisons davantage. Quand j'éprouve un instant de bonheur, le bonheur comme *lui-même* est ce qui est vécu et rencontré. Bref, il se manifeste comme *un et le même* dans chacun des moments rencontrés. Assurément, il ne peut être total, et je sais qu'il est momentané. Rien n'est changé à cette situation en phénoménologie. Mais comment comprendre cela ? Par exemple, j'éprouve de la joie en écrivant ce texte. Cette joie se montre, mais elle n'est pas totale, c'est-à-dire qu'elle se retire en se montrant. Elle n'a rien à voir avec la durée. *Ce n'est pas du fait qu'elle ne dure pas que la joie n'est pas totale, mais précisément qu'elle se montre quoique pas en totalité, donc qu'elle se retire en se montrant. Le voilement est ainsi au fondement de toute joie qui s'accomplit.* Si elle ne se montrait pas elle-même, on ne pourrait dire d'elle qu'elle n'est pas totale.

Que peut-on conclure à propos de la temporalité ? L'instant de bonheur est lié au bonheur lui-même de telle façon que le présent n'existe pas. *Qu'il n'existe pas signifie qu'il se présentifie, à savoir qu'il est temporel.* Ainsi s'accomplit la joie qui se retire en se montrant. L'instant fixe de bonheur n'existe pas, mais *le bonheur lui-même se présentifie* dans l'instant de bonheur et ainsi il n'est jamais total. Le présentifier ne se transforme pas en un *devenir, en un présent qui cherche à se fixer*, mais il relie l'instant à la temporalité, l'instant de bonheur au bonheur comme *lui-même*. Il n'a pas le sens de la phase du présent opposée au passé et au futur. *Ce qui se retire en se montrant et le présent qui n'existe pas mais se présentifie se rejoignent et rendent compte du bonheur comme un voilement.* Tel est l'être de l'étant. La joie qui reviendra est la confirmation d'un présent se présentifiant. Une telle présentification signifie qu'il n'y a ni commencement ni fin au phénomène, quel qu'il soit.

Il est clair qu'un tel présent en phénoménologie n'a absolument rien à voir avec la vision habituelle de l'étant selon laquelle un point concret ou une phase demeure le fondement du temps présent. Le présent qui n'existe pas ne signifie pas non plus qu'il est une abstraction, mais qu'il est lié à la temporalité. Là est la révolution phénoménologique de la temporalité. C'est pourquoi on ne peut plus objecter que l'instant de bonheur existe, mais qu'il ne dure pas, que chacun de nous sait cela, de sorte que la phénoménologie n'apporterait rien de nouveau. Ni que les moments de bonheur forment un ensemble. Dans ce cas, on ne voit pas que le « présent » est toujours déjà détaché de la temporalité. En fait, *ce qui ne dure pas mais devrait durer, c'est-à-dire le présent, n'est rien d'autre que la recherche de l'éternel dans le présent. Or, celle-ci est plutôt la temporalité elle-même.* On le voit, l'instant présent qui ne dure pas a un effet sur la conception que l'on se fait du bonheur, à savoir qu'il ne dure pas mais devrait durer.

L'instant " présent " est ainsi fondé sur l'unité de la temporalité. L'instant n'est pas ce qui permet de saisir des phénomènes, *il n'est pas dans le temps, mais il est lié à la temporalité comme unité. Celle-ci n'est pas un flux ou une succession servant à unir des parties qui autrement demeureraient sans unité*, c'est-à-dire en découpant la temporalité en instants que nous appelons le présent, et le reste, le passé et le futur. La temporalité phénoménologique est une totalité, jamais un absolu. Nous ne sommes pas plus *dans* le monde que la temporalité n'est un écoulement.

b) Suite : Le bonheur et le malheur ne s'opposent pas, mais se co-appartiennent.

Laisser être le bonheur plutôt que l'attendre.

Le commencement et la fin ne sont que des délimitations de parties.

Après avoir compris que le présent n'existe pas, examinons les moments de bonheur qui reviendront ou que nous rencontrerons en rapport aux moments de malheur. Nous ne portons ici aucun jugement de valeur quant à ce que les uns et les autres peuvent être. Les moments de bonheur en tant que chaque fois le bonheur est *un et le même*, ce qui est la certitude qu'ils reviendront, constituent l'être de l'étant. Par contre, l'étant consiste dans les moments de bonheur comme ce qui ne dure pas, mais devrait durer. Ainsi ils sont en opposition avec les malheurs qui nous arrivent ou la tristesse. *Le bonheur étant ce qui devrait durer, il est certain qu'il s'oppose au malheur. C'est pourquoi traditionnellement on ne peut traiter du bonheur sans l'opposer au malheur. De cette manière ils ne sont jamais des tous.* Seul le général, c'est-à-dire le malheur au sens général permet de compenser l'opposition entre le bonheur et le malheur. Mais dans ce cas le malheur, comme d'ailleurs le bonheur, n'est jamais lui-même ou un tout. Les moments de bonheur qui reviendront ne sont pas simplement ceux à venir. Ils ne sont pas ceux qui vont simplement s'écouler et passer, ceux qui sont saisis par le présent, et à qui forcément des malheurs succèdent, le présent et le futur étant liés. Les instants de bonheur ne se différencient pas des instants de malheur du fait qu'ils sont à venir et s'écoulent, qu'il y a un antérieur et un postérieur. L'écoulement du présent-passé-futur n'est pas la temporalité, mais, au contraire, il se fonde sur elle. Le bonheur est *un et le même* chaque fois, et il ne se mesure pas au malheur comme son opposé. On le voit, il ne s'agit pas ici de jugement de valeur, mais de compréhension. Seuls des bonheurs partiels peuvent s'associer avec des malheurs, eux aussi partiels. Que le bonheur se voile et ne soit jamais total, cela n'a rien à voir avec des bonheurs partiels qui sont liés à des moments de malheur, par exemple qu'ils forment un ensemble.

Pour la première fois, en voyant les moments de bonheur comme des manifestations du bonheur comme *un et le même*, on dépasse l'opposition classique du bonheur et du malheur, de la joie et de la tristesse. N'étant pas des opposés les malheurs que nous connaissons n'enlèvent absolument rien au bonheur comme *un et le même*, pas même une partie, celui-ci n'étant pas un idéal abstrait. Il en est de même pour le bonheur, il n'enlève rien au malheur possible. Le bonheur ou la joie ne peuvent rien contre le malheur ou la tristesse et, inversement, le malheur ne peut rien contre le bonheur, alors que c'est tout le contraire lorsqu'ils sont liés ensemble. Dans ce cas, on les unit avant même de les avoir compris et vus tels qu'ils sont, de sorte qu'ils vont se restreindre

entre eux, c'est-à-dire qu'ils sont toujours partiels. L'optimisme et son opposé le pessimisme en tant qu'attitudes à adopter devant la vie, selon lesquels les bonheurs et les malheurs se succèdent, n'ont donc rien à voir avec les moments de bonheur et de malheur que nous éprouvons comme existants. *Le bonheur et le malheur, ou encore la tristesse et la joie se co-appartiennent sans s'opposer*. Cela est possible du fait que les instants de bonheur que nous éprouvons ou éprouverons sont ceux du bonheur lui-même, comme les instants de malheur sont ceux du malheur lui-même. Le bonheur n'est pas une généralité, de même que le malheur. On ne peut les placer dans deux domaines distincts, puisque chaque instant de bonheur éprouvé ou à éprouver est celui du bonheur *lui-même*. Il en est de même pour les instants de malheur. Il ne s'agit pas du multiple sans unité; ils se co-appartiennent en tant que le multiple est lié à l'unité.

La meilleure façon de contrer le malheur est de comprendre que les moments de bonheur sont des moments que l'on rencontre, c'est-à-dire qu'ils sont rencontrés du fait que le bonheur est chaque fois un et le même. Bref, *qu'ils reviendront étant un et le même chaque fois*. Le malheur ne peut rien contre cela.

Les bonheurs n'étant pas associés avec les malheurs, cela certes ne signifie pas que nous pourrions davantage être heureux. Ce n'est pas là le but du choix de notre exemplification des instants de bonheur. Le bonheur comme *un et le même* chaque fois ne veut pas dire qu'il est complet ou total, et qu'il est un idéal. Il n'est pas nécessaire d'expliquer l'instant de bonheur comme partiel, à savoir détacher la partie du tout, afin qu'il ne soit pas complet. Par contre, que les instants de bonheur ne soient pas le désir de ce qui dure ou de la pleine présence montre le bonheur d'une autre manière. Qu'on ait de la difficulté à distinguer ce qui est malheur ou bonheur n'a rien à voir avec le fait qu'ils ne durent pas, et, ainsi, cela ne signifie nullement qu'ils sont liés ensemble, que nous confondons leurs concepts. Au contraire, ce sont leurs concepts qui nous les donnent tels qu'ils sont, de sorte qu'on puisse les prendre comme des parties d'eux-mêmes, tels des étants. Le déjà là est dans ce dernier cas pris comme une évidence. Toutefois, ils ne sont pas des généralités, sous peine que ce que nous appelons un instant de bonheur n'en soit pas *un* mais ne soit qu'une partie de bonheur, sans qu'on n'y voie de contradiction.

Le bonheur étant ce qui devrait durer, il est certain qu'il s'oppose au malheur, de telle sorte que le bonheur est ce qui est à retenir ou à attendre. Voilà comment il est vu. Par contre, *laisser être le bonheur plutôt que l'attendre (attentisme), et le laisser aller (l'être-été) plutôt que le retenir est le voir tel qu'il est*. Il n'est pas vrai que nous cherchons à être heureux toujours ou tout le temps. On le laisse être quand on le voit comme un tout dans chaque manifestation de lui-même. *L'instant lié à la temporalité, de façon que le présent se présentifie, montre le bonheur d'une autre manière : on le laisse être et on le laisse aller*. Cela n'est pas possible dans une perspective de ce qui nous échappe et s'enfuit. Contrairement à ce qu'on croit, comprendre le bonheur comme des parties de bonheur (qu'elles forment ou pas un ensemble), c'est-à-dire des instants de bonheur qui se succèdent, n'est pas éviter de le voir comme un absolu. Car, c'est se contenter de parties de lui-même, dans un désir de présence pleine sans espoir

de l'obtenir jamais. C'est donc toujours le comprendre en opposition à un absolu. Seul l'être de l'étant en montrant que le bonheur est le *lui-même*, nous fait sortir de l'idéal abstrait sous lequel il apparaît. Que ce soit sous la forme de ce qui ne dure pas mais devrait durer, c'est-à-dire le fait de poser un éternel dans le présent, ou bien sous celle de la recherche de bonheurs sans cesse nouveaux. Comme on l'a vu, cet éternel dans le présent n'est pas seulement un souhait pour la tradition, mais il est véritablement ce que désigne tout présent compris en tant que phase, à côté du passé et du futur. *Bref, le présent comme fixité ou phase sera toujours un absolu. Les parties de bonheur et le présent fixe sont corrélatifs.* Voilà le changement qu'apporte le bonheur vu tel qu'il est.

Les instants de bonheur comme des étants qui se succèdent, lesquels font qu'ils ne durent pas, entraînent que l'on court après le bonheur, que notre vie sans cesse est faite de nouveautés. En d'autres termes, courir après le bonheur, voulant toujours du nouveau, est la conséquence de ce que l'instant de bonheur succède à un autre, qu'il est détaché du bonheur comme *un et le même* et de la temporalité. Il est certain dans ce cas que le bonheur s'oppose au malheur, plutôt qu'on le rencontre, qu'on le laisse être. « Courir après le bonheur », croit-on, empêche le malheur de se produire. Aussi longtemps que l'on ne verra pas le bonheur comme un et le même, il va s'opposer au malheur et l'on va chercher sans cesse des instants de bonheur toujours nouveaux. Conjuré le malheur est certes souhaitable, mais ce n'est pas cela qui détermine le bonheur, de la même façon qu'être optimiste ne produit pas le bonheur. Or, ce qu'on appelle « bonheur » est *un et le même*, à savoir *toujours déjà le même* puisqu'il est le *même* à chaque fois qu'il se manifeste. Il se montre lui-même quoique jamais totalement : il est un voilement. Il n'est pas une partie de bonheur ayant pour effet que le malheur vienne le diminuer. Quand on affirme que le bonheur est difficilement mesurable on le prend comme partiel ou une partie détachée de son *tout*, alors qu'il est *un et le même* à chaque fois. Le bonheur comme le *même* ne disparaît jamais.

On porte un jugement de valeur en posant que le bonheur est difficile à mesurer et, conséquemment, on en connaît que des parties. À aucun moment nous n'avons présumé de ce que pouvait renfermer le bonheur afin d'établir ce qu'il *est*. Nous n'avons démontré que ce qu'il est lui-même, et cela selon une perspective onto-phénoménologique. Telle est la description phénoménologique.

L'instant de bonheur comme *un et le même* n'a ni commencement ni fin, de même pour tout autre sentiment. C'est pourquoi il n'appartient pas à une subjectivité. On n'a pas besoin de le retenir de peur qu'il ne dure pas. Notre rapport au bonheur est sans doute changé lorsqu'on ne le mesure plus à l'aune du commencement et de la fin. Il en va de même pour tout phénomène. En effet, un commencement et une fin au bonheur supposeraient qu'il ne durerait qu'ici et maintenant, c'est-à-dire qu'il devrait ou aurait dû durer. Dans ce cas, ceux-ci ne sont que des délimitations de parties. Le présent qui se présente plutôt qu'il existe comme une fixité confirme que le phénomène n'a ni commencement ni fin. *Le phénomène se présente, il n'est pas présent.* La fin et le commencement sont aussi corrélatifs de l'infini pris comme totalité.

- c) Les instants multiples semblables ne produisent pas l'unité.  
 L'instant temporel n'est pas l'instant comme « du » temps.  
 La mesurable n'est pas le fondement du temps.  
 Le temps n'existe pas, mais la temporalité se temporalise.  
 L'infini sert de totalité et le temps devient un réceptacle.  
 L'instant temporel montre que le phénomène comme un tout n'a  
 ni commencement ni fin.

Les moments de bonheur qui se produisent sont le bonheur comme le *lui-même*, nullement que les moments soient identiques, et qu'il s'agisse de rendre identique des choses différentes, comme si cela était possible. Appliquons maintenant le semblable et l'identité à la temporalité. L'instant n'est pas fixe ou présent. Les instants ne sont pas semblables, comme les moments de bonheur ne sont pas des moments semblables. On sait que rien ne ressemble plus à un instant qu'un autre instant, ils ne sont pas pour autant semblables ou identiques. Dans ce cas l'instant est *dans* le temps. Ce n'est pas non plus que tout instant serait temporel, c'est-à-dire serait *du* temps<sup>45</sup>, par opposition aux choses qui seraient dans le temps. L'instant comme *du* temps voit encore le temps comme de l'écoulement. Or, l'instant est *instant temporel*, il est *un et le même en tant qu'instant temporel*, et ce ne sont pas les instants multiples étant semblables qui produisent l'unité, puisqu'ils ne peuvent être rien d'autre que plusieurs instants. La temporalité de l'instant, ou le fait qu'il soit temporel, est ce qui le désigne comme *un et le même*. C'est le temps qui est *un et le même* dans le cas de l'instant. **Le temps est le même dans chaque instant, mais en tant qu'instant temporel.** L'instant temporel est l'être de l'étant, alors que chaque instant *dans* le temps est de l'étant, du particulier isolé. L'instant n'est donc pas l'instant présent, mais il est lié à la temporalité comme une. L'instant particulier est lié à la temporalité comme un tout et l'instant est instant temporel. Les instants qui se suivent et ne durent pas relèvent de l'étant. Il est inutile d'avoir recours aux instants comme semblables et différents à la fois pour rendre compte de l'instant temporel.

Il n'y a pas d'instant qui est privé de la temporalité en tant que totalité. Il est possible de voir chaque instant lié à la temporalité, ce qui est son sens véritable, ou bien que chaque instant soit détaché de la temporalité, à savoir son sens inauthentique, l'instant pris de façon particulière, celui de l'étant isolé. Or, ce dernier est plutôt fondé dans l'instant temporel et il n'y a pas d'instant isolé, comme de présence proprement dite. La présence ou les choses comme présentes se fondent sur la vision de l'instant comme instant temporel.

Quand on affirme qu'« on n'a pas le temps », on ne voit que des parties de temps, c'est-à-dire qu'il est mesurable, et il devient un étant strictement. Or, le temps n'est pas fixe, c'est-à-dire qu'on ne peut dire qu'« on a ou on n'a pas le temps », et ainsi il n'est pas

---

<sup>45</sup> C'est encore sur ce fondement que s'appuie Kant dans sa nouvelle façon de voir le temps. « Des temps différents ne sont que des parties du même temps. » Kant *C. r. p.* Esthétique transcendantale, Deuxième section, § 4, p. 62.

mesurable. En effet, l'instant est uni de telle manière à la temporalité que le temps n'existe pas véritablement. Par exemple, quand un homme vieux affirme que, c'est comme si c'était hier qu'il était un jeune homme, ou inversement, que cette époque est déjà très loin de lui. L'avenir aussi prend la même forme, c'est-à-dire quand un homme jeune affirme qu'être très vieux est comme si cela était déjà là pour lui, ou est loin de lui. Cet exemple n'illustre pas que le temps passe trop ou très vite, qu'il est une simple succession, ce qui toutefois est exact selon l'étant, ou encore que le temps est quelque chose de relatif. Il montre précisément que le temps n'existe pas, comme le présent d'ailleurs, selon l'être de l'étant. Le temps n'existe pas, il n'est pas mesurable, mais la temporalité est ce qui est. *Le temps qui n'existe pas signifie qu'il est temporel*. La temporalité se temporalise. Quand nous disons que le temps n'est pas mesurable, il s'agit alors de l'être de l'étant.

En résumé, la question était : *l'instant est-il du temps ou dans le temps, ou bien est-il lui-même temporel ?* Dans le premier cas, les instants se suivent et s'écoulent, de sorte que la temporalité est un écoulement. Dans le second, les instants appartenant à la temporalité, ils sont la manifestation de celle-ci, de sorte que la temporalité comme une *totalité* est accessible. De la même façon que le bonheur est *un et le même* à travers ses manifestations, l'instant temporel montre la temporalité comme *une et la même*. L'instant fugace, celui que, tel aujourd'hui, on voit comme toujours nouveau, est celui que l'on pourchasse, comme si le temps était mesurable, lequel ne dure pas mais devrait durer, comme est le bonheur en tant qu'idéal abstrait.

Nous ne prétendons pas que la phénoménologie transforme la vie et que nous verrons les choses de la bonne manière. Répétons-le, il ne s'agit pas de jugement de valeur. Laisser être le bonheur ne signifie nullement renoncer au bonheur ou encore le faire venir. Comme ne pas acquiescer à des instants qui se renouvellent sans cesse, cela ne signifie pas l'inaction ou que disparaît le temps mesurable. Bref, nous ne voulons pas transformer les choses. On ne peut faire que le temps ne soit plus mesurable, mais on peut renoncer à ce que la mesurable soit le fondement de la temporalité. Telle est la différence entre l'étant et l'être de l'étant. Sachant que les instants de bonheur reviendront, c'est-à-dire se mettre en accord avec ce fondement est ne plus vouloir ou accepter que les instants se renouvellent sans cesse afin que le bonheur ne s'arrête pas.

Savoir ou comprendre que les instants de bonheur reviendront signifie que l'on cesse de les prendre de façon particulière pour ne considérer que le *lui-même* que le bonheur désigne. Pour comprendre l'expression « le bonheur est toujours déjà lui-même », il faut sortir du particulier isolé. Tant que nous restons dans celui-ci, nous n'aurons de cesse d'opposer à l'expression « toujours le même » celle d'« à peu près le même », et de voir le semblable, les bonheurs semblables comme solution à l'unité. Les bonheurs qui sont différents chaque fois ne signifient donc pas qu'ils sont tout au plus semblables, mais qu'ils sont des manifestations du bonheur *lui-même*. Le bonheur et ses manifestations est le particulier lié à la totalité, jamais à une généralité.

Le temps n'est pas quelque chose à part, de séparé et de spécifique. *On constate bien qu'il est écoulement, c'est-à-dire que contrairement à la succession des choses il n'est pas fini et on le relie à un infini, plutôt que de le voir comme une totalité.* L'infini servant de totalité, le temps devient un réceptacle. Il est un absolu qui englobe tout le reste. On pose alors la distinction entre instant présent, passé et avenir, selon la succession temporelle. L'instant est dans le temps ou est du temps. En effet, rien de plus facile que chaque instant soit du temps, puisque l'on peut diviser l'instant en du temps à l'infini. L'instant divisé rend le présent fixe, et conséquemment favorise les faits objectifs. C'est du fait que le temps est une succession liée à l'infini que des faits objectifs sont devenus possibles. Le temps ne serait pas un phénomène comme les autres phénomènes. Or, ce n'est pas le cas. Le vieux problème, « comment parcourir l'infini, nous qui sommes des êtres finis », est un faux problème. Il tient à cette fausse conception selon laquelle des instants de temps sont des parties de temps et, par suite, que le temps est un infini. L'instant lui-même comme temporel ne fait pas entrer la temporalité dans l'instant, comme si l'instant était fixe et détaché. Il n'y a pas d'éternité de l'instant lié à une succession temporelle. Ainsi, éterniser l'instant signifie souventes fois que nous serions en dehors du temps et de la temporalité. *Que dans un instant nous pouvons comprendre la temporalité comme une totalité, c'est que l'instant est déjà lié à la temporalité comme un tout.* L'instant n'existe pas, au sens où il n'y a pas d'instant en dehors de la temporalité, mais il est lui-même temporel. Le temps comme succession est ce qui le montre comme quelque chose d'à part. Réduire l'instant à une fixité ou à une partie est favoriser l'instant comme toujours nouveau, c'est-à-dire qu'il ne dure pas quoiqu'il devrait durer, et laisse croire que la temporalité comme un *tout* est inaccessible. Les instants qui se succèdent plutôt qu'ils soient instants temporels sont à la base de la recherche de bonheurs sans cesse nouveaux.

Il va sans dire que notre conception du phénomène est guidée par celle que nous avons de la temporalité. De même que l'instant n'est pas *du* temps ou une partie du temps, mais est instant temporel, *le phénomène, quel qu'il soit, n'est pas une partie dans un tout, ou une partie de l'infini. L'instant comme instant temporel montre de manière éloquente que chaque phénomène est un tout.* Ainsi devient caduque la succession comme liaison entre les phénomènes, et aussi les phénomènes qui sont des parties liées à d'autres phénomènes plus grands. En effet, dans ce dernier cas un *tout* est une partie pour un autre *tout*, faisant qu'un *tout* n'est jamais un *tout* puisqu'il est englobé par un autre phénomène. L'infini se substitue ici à ce qui *est*. L'expression « plus grand » se substitue subrepticement à celle du *tout*. Le concept « plus grand que » est toujours présupposé pour que le phénomène soit une partie et non un tout. Ainsi le phénomène ne peut être un tout lié à un autre tout. En effet, l'objection à la phénoménologie était et est encore de nos jours, que voir chaque phénomène comme un *tout* ne tient pas compte de ce qu'on peut le considérer aussi comme une partie d'un autre tout. Et, en définitive, il faut bien admettre le *tout* au sens de ce qui englobe des parties ou des degrés, et par suite un commencement et une fin à chaque phénomène. Or, « une partie d'un autre tout ou dans un autre tout » est comme l'instant qui est *du* temps ou *dans* le temps. **De même que jamais un instant n'est du temps, de même jamais un phénomène n'est une partie du**

**tout, mais il est une manifestation du tout lui-même, comme chaque instant est une manifestation de la temporalité elle-même.** De toute façon, quand on parle d'un phénomène, il est toujours déjà une manifestation d'un tout. La temporalité se temporalise, elle est une totalité, ce qui n'empêche pas les instants d'être des manifestations de la temporalité, comme le phénomène est phénomène d'être, et l'être est une totalité. En outre, qu'on fasse appel à l'infini pour exprimer que les choses sont liées entre elles montre que la temporalité n'est pas absente de ce qu'on nomme les "choses", c'est-à-dire de l'étant. En effet, l'infinité du phénomène n'a plus besoin de désigner le phénomène pour exprimer le rapport au *tout*. En ce sens là, le phénomène est temporel, il est un *tout*. *Les phénomènes ne se succèdent pas afin d'être liés, mais ils sont liés du fait que le tout lui-même se manifeste dans chaque phénomène, et qu'ainsi chacun est lié à d'autres phénomènes comme un tout à d'autres tous.* Cela n'empêche pas de considérer, tantôt le bureau, tantôt la chambre elle-même dans laquelle celui-ci se trouve, sauf qu'ils sont tous des phénomènes d'être en rapport à l'être lui-même.

L'instant n'étant pas *du* temps ou dans le temps, il est clair que le phénomène n'a ni commencement ni fin, lesquels exigent un présent fixe. *Ce n'est que lorsque l'instant est hors de la temporalité qu'on peut distinguer un commencement et une fin au phénomène.* Par contre, aucun instant n'étant hors de la temporalité, aucun phénomène n'a de commencement et de fin véritables. Cela ne signifie pas qu'un phénomène est indéterminable, mais, au contraire, qu'il se montre lui-même, comme d'ailleurs la temporalité est une totalité sans parties, laquelle ne nous empêche pas de la comprendre telle qu'elle est. La division du temps en passé-présent-futur n'est pas fondamentale pour distinguer et unir les phénomènes. À moins de faire de la temporalité une partie d'elle-même plutôt que d'être un tout, ce qui est absurde, le phénomène n'est pas une partie de lui-même. Il n'est pas un apparaître versus ce qui ne se montre pas, afin qu'il ait un commencement et une fin, mais il se montre lui-même.

Avec cette exemplification des instants de bonheur en tant qu'ils sont chaque fois *un et le même*, il est clair que la thèse de l'effectivité de l'instant n'a plus de poids. Car, ce serait séparer l'instant de la temporalité, considérer l'instant en dehors de la temporalité et du temps. La conception de Gadamer selon laquelle toute compréhension est liée à la tradition, et que la compréhension n'est jamais terminée, c'est-à-dire qu'il y a une limitation de celle-ci, laquelle correspond à une compréhension effective<sup>46</sup> dans le présent ; tout cela ne peut nous donner accès à une compréhension véritable de l'instant. Cette limitation en effet se fonde sur une vue de l'instant détaché de la temporalité. Nous sommes alors encore au niveau de l'étant.

Vouloir que le bonheur dure est faire sortir l'instant de la temporalité. C'est vouloir l'instant fixe, ou encore qu'il soit toujours nouveau. Les moments de bonheur que nous rencontrerons à nouveau, faisant que celui-ci est *un et le même*, nous les avons opposés dans ce texte à la volonté que le bonheur dure en tant que fixation de l'instant et de la

---

<sup>46</sup> « En cherchant à comprendre, nous faisons au contraire nous-mêmes l'expérience du caractère limité de la compréhension. » Gadamer *P. p. a. m.*, p. 65.

présence. Ils ne sont pas à confondre avec le désir du nouveau sans cesse. Peut-être avons-nous perdu cette distinction en regardant la façon dont nous nous comportons avec la technique.

d) La répétition est celle du même, elle ne le produit pas.

L'autre en tant que l'un qui se répète.

L'un prit comme une évidence, et l'unité comme celle de l'un et de l'autre.

L'autre n'étant pas la répétition de l'un, il est l'autre du *même* ou l'être-autre.

Le *plusieurs* n'est jamais que des *uns* et désigne des possibles.

L'un comme le premier et la possibilité phénoménologique.

L'un inséparable de l'unité montre qu'il n'y a pas de commencement au phénomène.

L'instant autre est une possibilité temporelle.

Examinons un dernier point. De la même façon que nous ne renonçons pas aux instants de bonheur, nous ne devons pas délaissier les instants liés à la temporalité, les instants temporels, c'est-à-dire notre appartenance à la temporalité comme une *totalité*. Le bonheur *lui-même* étant dans chaque instant de bonheur, il y a donc répétition. Mais les bonheurs ne sont pas semblables ou répétitifs. La répétition voulant dire que ce sont des bonheurs semblables qui se répètent signifierait qu'il y a un commencement à chaque phénomène. Comment comprendre la répétition de manière phénoménologique ?

La répétition est celle du *même ou du tout*, c'est-à-dire que le bonheur *lui-même* se répète en tant qu'il est le *même* chaque fois, dans chaque manifestation. Ce n'est donc pas que le même n'étant pas tout à fait le même, la répétition produit le même, et que l'un est confondu avec l'unité. Dans ce cas, la chose particulière devient la "même" chose. Or, la répétition est celle du *même*, et conséquemment la chose est *la chose elle-même*, et non pas qu'il s'agisse de la "même chose", laquelle se répète. La répétition n'est pas due au fait que le *même* ne serait pas ce qu'il est. Le procédé est le suivant. Lorsque le même n'est pas tout à fait le même, le *même* s'obtient au moyen de la répétition, de sorte qu'être le *lui-même* devient synonyme de répétition, comme s'il ne pouvait être ce qu'il est. Suite à cela le particulier, ou la partie, se détache du tout et devient lui aussi répétition, c'est-à-dire que la chose est ce qui se répète. L'autre aussi devient répétition. *Le tout qui est dans chaque manifestation signifie pourtant que le particulier ne se détache pas de la totalité, de sorte que l'un ne peut jamais être l'unité*. En somme, *la répétition prend la place du même au lieu que ce soit le même qui est répétition*.

En résumé, lorsque le même n'est pas tout à fait le même ou est semblablement le même, la répétition est ce qui produit le même. Dans ce cas le particulier se détache du tout pour être à son tour une répétition, c'est-à-dire être la même chose au lieu de la chose elle-même. La répétition véritable est le même qui se répète et non que la répétition soit le *même*. Fort de cette observation examinons maintenant le rapport de l'un et de l'unité.

Précisons davantage. Quand le même n'est pas tout à fait le même, ou quand le tout n'est pas précisément le tout, et conséquemment que le particulier est répétition, *l'un est*

*alors ce qui se répète pour produire l'autre. L'autre est fondé sur la partie qui se répète, ce qu'on nomme habituellement l'autre en tant qu'autre. Il est la répétition de l'un, il est l'un qui se répète. L'un est l'identité à soi qui se répète et l'autre devient aussi une identité à soi. Tant que l'on n'a pas pris conscience que le même qui n'est jamais tout à fait le même est à l'origine de l'autre comme l'un qui se répète, on croit que l'autre existe en tant qu'autre. Le même qui n'est pas tout à fait le même laisse place au semblable comme ce qui peut unir l'un et l'autre. Partout le semblable prend la place de l'unité. Le particulier qui est répétition de lui-même signifie que des parties semblables se répètent pour produire l'unité. Pourtant l'autre comme ce qu'il est n'est jamais en dehors du tout ou de la totalité. Il ne s'agit donc pas pour nous de rechercher l'autre en tant qu'autre, comme s'il était en dehors de la totalité. Le pur autre n'existe pas, comme le pur maintenant d'ailleurs.*

Lorsqu'il n'y a pas de véritable *tout*, la répétition n'est pas celle du *même*, mais celle du *un*. En l'absence de *tout*, la répétition est à la base de l'unité. Dans ce cas on présuppose l'*un* particulier, c'est-à-dire qu'il est pris pour une évidence, puisqu'il se répète, et il est une partie détachée du tout. L'un est là, du fait qu'il se répète, et on le répète pour produire l'autre. Ainsi, lorsqu'il n'y a pas de tout, l'un se répète indiscutablement pour produire l'autre et conséquemment l'unité est formée de leur union. En bref, l'un particulier étant pris comme une évidence ou isolément, il désigne en même temps l'unité sous la forme de l'union de l'un et de l'autre. On n'a donc pas besoin de " passer " de la totalité au particulier.

Lorsque le même n'est pas tout à fait le même, la répétition s'applique au particulier, ce qui permet à ce dernier d'être pris de façon particulière, donc de passer sans crier gare du général au particulier. Aussi, de passer du *même* à l'autre, plutôt que l'autre soit le *même* qui se garde dans le particulier. L'*un* étant pris pour une évidence, il est facile alors de prétendre qu'on a affaire à l'autre comme autre, bref à l'altérité, c'est-à-dire d'avoir un rapport à autrui. Par contre, il est plus difficile d'admettre qu'un véritable *tout* peut être en mesure de manifester l'autre comme tel. Ceci nous semble itératif, tant l'autre est déjà présupposé dans notre esprit comme devant être différent et opposé à l'un, alors qu'en réalité, cette différence repose ici sur l'identité à soi, sur l'*un* particulier qui se répète. Le *tout* dans ce cas étant itératif fait disparaître l'autre comme autre, et la totalité est à chercher dans un ensemble que forme l'un et l'autre, lequel *autre* n'est qu'une répétition au sens de l'identité à soi. Au contraire, seul un véritable *tout* est compatible avec l'autre comme "autre", puisque la répétition ne produit pas l'unité, c'est-à-dire que l'être-autre est l'autre du même. Lorsque ce n'est pas le cas, l'autre n'est que l'identité à soi qui se répète. L'un particulier pris comme une évidence, à la suite de quoi l'on se représente l'un une seconde fois pour produire l'autre, cela a pour effet que la somme des *un* devient unité. La véritable répétition est celle du *même* ou du *tout*, et elle *montre clairement que l'autre est l'autre du même, c'est-à-dire l'être-autre.*

Voyons que l'autre n'est pas l'un qui se répète à l'aide d'une exemplification. Lorsqu'il n'y a pas de *tout*, la répétition est le *un* ou la partie qui se répète, avons-nous dit. Or, deux arbres ne seront jamais qu'un arbre et un arbre. Ils ne sont pas un arbre " à côté " d'un "

autre " arbre. Un "autre "arbre est aussi un arbre et n'est pas à côté de... . Plusieurs arbres ne sont que des arbres *un*. Être à côté de ... ne désigne pas l'altérité, de la même façon qu'une table n'est pas à côté d'une chaise, comme s'ils étaient simplement des étants " dans " le monde. Plusieurs *un* ne sont que des *un*<sup>47</sup>. *L'un qui se répète n'est que l'un, et il est incapable de produire l'autre*. L'autre est déjà là, et cela en vertu de ce qu'il est lié à la totalité et il n'a rien à voir avec la répétition de l'*un*. *N'étant pas la répétition de l'un, il est inévitablement l'autre du même ou l'être-autre*. La répétition est celle du même. Par conséquent, l'autre au sens de l'étrangeté ne peut consister à chercher et viser un ensemble incluant ou excluant le *moi* et l'*autre*, comme lorsqu'on se demande ce qui est étranger au moi. L'étrangeté se fonde sur un déjà là, celui de la totalité. La subjectivité comprend l'autre comme une répétition de l'identité à soi. C'est sur la base de ce que l'*un* produit l'*autre* que cela est possible, c'est-à-dire que plusieurs arbres sont la simple répétition d'un seul arbre. L'*un* n'est pas ce qui se répète pour produire l'autre. Ainsi est démontré que la communication ou l'être-avec ne peut se faire sur la base de la thèse de l'autre en tant qu'autre, mais seulement sur le fondement de l'être-autre. Il en est de même quand, par exemple, on affirme que plusieurs arbres ou l'ensemble des arbres constituent la forêt. Dans ce cas la forêt n'est pas un *tout*. Qu'ils soient *plusieurs*, cela ne signifie pas qu'ils sont identiques ou semblables entre eux. *Le plusieurs ne peut produire l'unité d'une quelconque façon. C'est pourquoi l'autre en tant qu'autre est impossible*. Plusieurs arbres ne sont pas et ne peuvent être la répétition d'un seul arbre. Le multiple ne peut être une répétition véritable et seul le même est répétition. Le *plusieurs* est plusieurs *un*, et ces derniers ne sont que des *un*. Les *un* n'étant jamais identiques, l'ensemble qu'ils forment ne sera jamais un tout véritable. Seul l'étant pris isolément permet au plusieurs ou au multiple d'être unité.

Si l'*un* ne produit pas l'autre, le multiple ou le plusieurs à son tour ne peut produire l'unité. Une fois compris que l'*un* ne se répète pas et que le *plusieurs* n'est que les possibles manifestations du tout lui-même, pouvant ainsi être tous différents, l'unité ne peut être les plusieurs *un*. **Il faut donc que l'être lui-même soit à la fois le multiple et l'unité**. Le *tout* est en mesure de produire l'autre, bref le *même* de se répéter pour que la répétition soit possible. Comme le *un* ne se répète pas, et que le *plusieurs* n'est pas une répétition du *un*, puisque ce sont des possibles en phénoménologie, la répétition ne peut concerner que la *totalité et le même*.

L'*un* devient aisément l'unité du fait que le *même* n'est pas tout à fait le même. Il ne s'agit pas là de simple logique, mais de concrétion. Au contraire, le même qui n'est pas tout à fait le même joue sur une équivoque et est de la simple logique. Le *un* ne peut être de façon équivoque le particulier et la totalité, comme lorsqu'on mélange le *un* et l'*unité*. L'*un* n'est pas la même chose que l'unité. Le *tout* ou la totalité est donc indispensable pour produire l'autre. *L'autre ne peut exister en dehors du tout*. La véritable répétition est

---

<sup>47</sup> Kierkegaard a déjà affirmé que le plusieurs n'est que la répétition de l'un. Ainsi, à propos d'Adam et Ève comme un seul couple. « Si en ce sens il y avait eu mille Adam, ils n'auraient rien signifié de plus qu'un seul. Du moins pour ce qui regarde la descendance du genre humain d'un seul couple. » Kierkegaard C. a. Chapitre premier, 6, p. 51.

celle du *même*, et le *même* est déjà le dépassement. La seule altérité possible est le *même* comme dépassement, comme on l'a vu plus haut. La répétition du *un* favorise certes le dépassement, mais comme dépassement vers l'autre, en tant que cette répétition comme celle de l'identité à soi qui s'ignore croit pouvoir produire la différence. Le dépassement vers l'autre se fonde sur un étant isolé et laisse croire que là est l'autre comme autre. Plusieurs arbres ou deux arbres n'étant que des arbres, leur union ne peut produire l'unité. Cependant, l'existant que je suis et un autre existant, lesquels sont deux existants différents, lorsqu'ils sont pris de façon particulière, on croit pouvoir fonder leur différence sur le fait d'être deux ou plusieurs et, ensuite, chercher à les mettre ensemble. Pourtant, lui et moi, ne pouvant justement être semblable, nous sommes déjà liés à une totalité. L'*un* étant un possible, il est lié à l'unité et l'autre en tant qu'autre est alors impossible. L'autre est aussi lié à l'unité. Le *plusieurs* n'étant que des *un*, il ne produit pas la différence. L'un qui se répète n'est que l'un, et encore, il ne se répète jamais, puisque plusieurs un n'étant que des un. Le *plusieurs* désigne en vérité des possibles. Ainsi *les uns sont des particuliers et ils sont différents seulement en tant qu'ils sont des possibles*. L'unité est alors elle-même.

Examinons l'argument selon lequel il existe nécessairement ou à tout le moins deux particuliers, c'est-à-dire que le *un* implique le deux ou le plusieurs et il devient ainsi conciliable avec l'unité. Là est la thèse de l'*un* comme le premier. *Un* signifie en effet qu'il existe un deuxième *un* ; de cette manière est expliquée la différence, et l'autre existe en tant qu'autre. Par suite l'unité est faite de leur ensemble. Bref, il ne peut y avoir qu'un seul existant mais au moins deux, selon cette thèse. Un existant appelle toujours un autre existant selon l'effectivité. Nous répondons ceci. L'un particulier implique toujours le deux ou le plusieurs au sens où l'*un qui est le premier* appelle le second. Or, l'*un* est une possibilité, il n'est pas premier, car par rapport à quoi serait-il premier ? Plusieurs un ne seront jamais que des un. *Qu'il n'existerait qu'un seul arbre suppose déjà la possibilité de deux ou de plusieurs arbres, s'il est exact qu'il n'y a pas de premier. Le un implique le deux au sens de la possibilité onto-phénoménologique, et non de l'existence effective*. Ainsi le un n'existe pas sans l'unité, mais nullement qu'ils soient confondus afin que l'un et l'autre forme une unité. Bref le particulier est lié à la totalité, et non au fait d'être premier. Il n'y a pas non plus de multiple sans unité, puisque le multiple ou le plusieurs ne produit pas l'unité. L'*un* implique donc le *deux*, un arbre signifie qu'il y a deux arbres mais au sens de la possibilité, et par là jamais n'est désigné l'autre ou la différence. En ce sens le *plusieurs* ne peut désigner des différences. Comme l'un ne signifie pas qu'il y a un second, l'addition ou la somme des *uns* ne peut jamais produire la totalité. Il en est de même pour l'existant. Un existant peut signifier qu'il y a deux existants ou plus, mais jamais en cela n'est désigné l'autre comme autre, car déjà un seul existant suppose la possibilité de deux. Il *pourrait y avoir qu'un seul existant, mais la possibilité d'autres existants n'en serait pas exclue, de sorte que l'un est inséparable de l'unité et ne se confond pas avec elle. En d'autres termes, seulement lorsque l'un est confondu avec l'unité l'autre séparé devient possible*. On ne peut donc jamais obtenir de l'existence effective d'autrui l'autre comme autre. Ceci est une thèse fondamentale en phénoménologie. Elle signifie que " l'autre " est l'être-autre et que celui-ci est l'autre du même. L'expression « qui dit un, dit nécessairement deux » n'exclut pas qu'un seul puisse exister, et ainsi, la possibilité est celle du même.

Le *un* premier signifie qu'il y a un commencement au phénomène. Au contraire, le *un* impliquant le deux et le plusieurs et faisant que l'unité n'a rien à voir avec ceux-ci montre qu'il ne peut y avoir de commencement au phénomène, mais qu'il est un tout. *Un* phénomène n'est pas un premier, mais il est une possibilité liée à une totalité.

On peut tirer les deux conséquences suivantes : *poser l'un particulier n'est pas en même temps poser l'autre comme autre, et la répétition n'appartient pas à l'un ou au multiple, mais à la totalité.* En effet, l'un implique qu'il y a le deux au sens de la possibilité, c'est-à-dire que l'un n'existe pas sans la totalité, et le *tout* est le *lui-même* qui se produit en chaque étant. Il est clair que la totalité produit l'autre, si tant est qu'il existe, et cela au moyen de la répétition, cette dernière étant celle du *même*. La répétition est le tout qui se manifeste en chaque possibilité. Tel est *l'autre comme être de l'étant*. **Le même en tant qu'il se répète produit l'autre, c'est-à-dire que l'être-autre est l'autre du même.** Peut-on, à l'inverse, imaginer que la totalité puisse exister sans l'un particulier ? Un *tout* qui est le *lui-même* peut-il exister sans ses *manières d'être* ? Le *même* a " besoin " de produire l'autre. Il ne s'agit pas de poser que l'autre n'a pas d'existence mais de trouver son origine. Telle est l'explicitation du rapport du *même et de l'autre*. L'un n'existant pas sans l'unité, on ne peut plus objecter que l'être-autre comme autre du même soit un absolu, ou encore prétendre que le plusieurs soit la garantie contre l'absolu. Plusieurs *un* ne sont que des *un*, c'est-à-dire qu'ils sont des possibles. Au contraire, c'est là la seule façon de comprendre l'autre. Bref, *si plusieurs un ne sont que des un, l'autre ne peut être que l'être-autre.*

Le rapport du Soi à autrui n'est pas différent de celui du un et de l'unité. On l'a vu plus haut, le Soi n'est pas le " soi " identique, de sorte que l'autre ne l'est pas davantage. Ce n'est pas ainsi que se comprend la communication avec l'autre. L'autre ou l'être-autre n'est pas une identité à soi mais est une possibilité, laquelle est liée à l'unité. Le Soi n'est pas le *un* comme s'il était un moi, et les autres ne sont pas plusieurs *un* comme des identités à soi, mais le Soi est déjà une unité. Il est une unité en tant que l'être qu'il est toujours déjà et qu'il a à être. Il est une transcendance. Le *même* n'est donc pas une identité, et l'autre ne l'est pas davantage. Le *même* est répétition et ainsi il se montre comme autre.

Il n'est donc pas nécessaire pour éviter la répétition du *même* au sens de l'identité et de l'absolu, bref que le même soit un absolu, de faire appel au multiple de façon isolée. Dans ce cas la répétition est celle de l'un ou de la partie détachée pour produire l'autre. Il suffit de comprendre que l'un n'existe pas sans la totalité. Au contraire, le multiple n'étant que le multiple ou plusieurs *un*, il provoque la dispersion. Le plusieurs qui est unité est l'étant sans l'être. La répétition ne concerne pas le particulier, du point de vue de l'être de l'étant. S'en servir pour produire l'autre n'aboutit qu'à l'identité objective.

Nous ne croyons pas que la répétition soit ce qui se manifeste à nouveau de manière différente, comme le pose Gadamer<sup>48</sup>, en ce qui concerne le phénomène, quel qu'il soit. L'un qui ne se répète d'aucune façon et qui ne peut jamais produire l'autre suffit comme

<sup>48</sup> cf. Article 3<sup>e</sup>, § 5a.

réponse à cette théorie. Les instants qui se répètent et se suivent ne pourront jamais produire l'instant autre. Ils sont multiples, ils ne sont pas ce qui se répète, sinon on sort l'instant de la temporalité. *L'instant est une possibilité temporelle ; il est instant temporel et c'est de cette manière qu'il est multiple.* La temporalité qui se temporalise est seule en mesure de produire l'instant comme autre. Il n'est nul besoin de la répétition des instants pour cela. Rien ne ressemble plus à un instant qu'un autre instant, dira-t-on. Mais un instant, quel qu'il soit, n'est pas en dehors de la temporalité. L'autre n'est jamais en dehors du *tout*. La répétition des instants comme ce qui montre la possibilité de faire la même expérience plusieurs fois et de façon nouvelle n'a pas lieu.

La répétition ne peut jamais se substituer à l'unité et conséquemment poser l'autre comme autre. De façon analogue que le même n'est pas ce qui n'est pas tout à fait le même, la répétition n'est pas celle des uns répété plusieurs fois ayant pour effet de produire l'unité. La véritable répétition est celle du *même*. Celui-ci est en mesure de se manifester comme autre (ce qu'on a appelé l'être-autre comme autre du *même*), s'il est exact que l'être lui-même qui est être de l'étant se manifeste en chaque étant. L'être lui-même *est*, et chaque étant est un *comment être ou manière d'être*, de sorte que la répétition comme celle du *même* manifeste l'autre.

Lorsque l'on se contente du multiple sans l'unité, c'est comme s'il n'y avait que le *un* répété plusieurs fois. Un tel monde serait uniforme et sans distinction. On perd alors ce qui distingue les *un*, à savoir qu'ils sont des possibles. Il n'y a pas de différence sans unité, à moins de prendre les *un* de façon évidente, ce qui est le niveau de l'étant. L'instant comme instant temporel confirmant que la répétition n'étant pas celle du *un* particulier, alors la relation du *même* et de l'*autre* n'est pas une opposition, mais elle est le même qui en se répétant est l'autre. En conclusion, les phénomènes, quels qu'ils soient, ne se répètent pas et ne peuvent, n'étant pas liés à leur tout, montrer une unité, unité sans laquelle on est dans la dispersion. Nous avons examiné quelque peu en profondeur le rapport du même et de l'autre au moyen de la répétition.

### §7. Passé et temporalité

a) Le passé est confondu avec le souvenir.

Le passé est vu comme le présent et mesuré à partir de lui.

Le passé est *un et le même* en tant qu'*être-été*.

Ce qui n'est plus est l'être-été comme une manifestation de lui-même.

La fin de l'écoulement prouve que le passé existe.

Le passé comme simplement ce qui a été détache le particulier de la totalité.

Le passé en tant qu'être-été est *un passé temporel*.

Aucun phénomène passé n'a de commencement ni de fin.

Ce que nous avons affirmé plus haut à propos de l'instant inséparable de la temporalité s'applique aussi au passé *en tant qu'il n'est plus*. En effet, le passé n'est pas simplement ce qui s'écoule et qui a été, et conséquemment n'est plus. Voyons cela de plus près. Le passé est-il ce qui a été, lequel il faudrait retenir, comme le présent serait fixe ? Est-il ce

qui tombe dans le passé, ce qui est devenu passé, et par là devient fixe, par exemple sous la forme de l'histoire ? Est-il ce qui est irrémédiablement passé et que le souvenir rappelle dans le présent ? Tout ceci n'est possible que si l'on mesure le passé au moyen du présent. Là encore l'étant est pris isolément. Le passé n'est pas lié à l'instant présent, comme quoi il faudrait le retenir ou le faire revivre, mais il est lié à la temporalité. Il n'est ni fuyant, celui qui se perd, ni il n'est à retenir. *Le passé comme être de l'étant est lié à la temporalité comme un tout.* Voilà ce qui est à démontrer.

Le passé ne peut être ce qu'on reprend dans le présent, c'est-à-dire que *se rappeler le passé serait la preuve du passé comme ce qui tombe dans le passé.* Car, cette reprise suppose que le passé est vu comme ce qui a été jadis présent. Cet argument ne tient plus, il est un pléonasme, et empêche de voir le passé comme être-été.

*Le passé est souvent confondu avec le souvenir.* En effet, il est vu comme ce qui passe et qui n'est plus, de sorte que le souvenir sert à le retenir. On ne voit pas comment nous prendrions conscience du passé si l'on ne pouvait s'en souvenir, se dit-on. Le passé comme souvenir est une façon de le distinguer de l'avenir selon une perspective temporelle linéaire. Le passé simplement comme ce qui passe signifie que le souvenir du passé se substitue au passé lui-même. On se souvient du passé avant même de savoir ce qu'il est; il est ainsi mesuré à partir du présent. En d'autres mots, *on veut retenir le passé avant d'avoir compris ce qu'il est.* Nous ne nions pas ici le souvenir, mais que le passé s'exprime par le souvenir.

Le passé est certainement ce qui n'est plus, mais comment le comprendre ? Comment est-il ce qui n'est plus ? Suivant la thèse courante, le passé est ce qu'on perd et ainsi qu'il faut retenir, à l'exemple de ce qui ne dure pas, mais devrait durer. *Le passé est que ne dure pas cela qui aurait dû durer. Il est ainsi vu comme le présent.* Plus précisément, *le passé est ce qui ne dure pas, mais aurait dû durer, sur le modèle et sur la base de ce qui ne dure pas mais devrait durer, à savoir le présent.* De même qu'on croit n'avoir que des parties de bonheur dans le présent, aussi on croit que le passé nous échappe et qu'il faut le retenir. Le passé est la confirmation que le bonheur ne dure pas, que nous n'en avons que des parties. En d'autres mots, nous n'aurions pas de passé, mais nous aurions la pleine présence, si le bonheur durait. Là n'est certainement pas la façon de comprendre le passé. Les instants de bonheurs passés, ou qui ne sont plus, sont ceux qui auraient dû durer. Là est la même volonté de durée-limite propre à éterniser le présent, et cela jusqu'à inclure le passé dans le présent. Étant donné que pour l'existant les moments de bonheur ne durent pas, les bonheurs passés sont ceux qui ont été, de sorte qu'il y a un passé comme ce qui a été, et ainsi un présent et un avenir. Mais le passé ne peut être simplement ce qui se perd à jamais. Le fait que le moment de bonheur n'est pas ce qui nous échappe et fuit, comme on l'a vu, le passé ne peut se réduire à ce qui est perdu irrémédiablement, et que seul le souvenir peut ranimer ou retenir. Répétons-le, le passé n'est pas le souvenir du passé. Les instants de bonheurs qui ne sont plus ne sont donc pas simplement passés, mais *ils signifient que le bonheur est toujours un et le même.* Là est un premier indice de ce qu'est le passé.

À l'inverse du passé comme ce qu'il faut retenir, le passé est aussi ce qui se sépare du présent, ce qu'il faut repousser ou ce dont il faut se distancer afin qu'il existe. Encore là il se mesure à partir du présent et il est vu de façon semblable au présent. C'est pourquoi notre examen se limitera à la thèse du passé qui nous échappe et qu'il faut retenir. Certes, le passé se distingue du présent en tant qu'il n'est plus. Toutefois, il est toujours mesuré à partir du présent.

En définitive, le passé n'est pas ce qui passe et se perd à jamais, et dont on retient que des parties, pas plus que l'instant n'est ce qui fuit ou qui est fixe. En fait, on est assuré que le passé ne se perd pas, comme on est assuré que les moments de bonheur reviendront, du fait qu'il est *un et le même*. Le passé ne se perd pas dans la nuit des temps, il *est*. Mais *comment* il est ? On ne peut réduire le passé à ce qui passe ou s'écoule, mais qu'on voudrait retenir ou rappeler. Il est à noter que nous ne tenons pas compte de la distinction entre le souvenir qui retient ce qui vient tout juste de passé et celui qui rappelle ce qui est irrémédiablement passé. La question est de savoir *comment* le passé est ce qui n'est plus. En effet, dès que nous faisons cette distinction, le souvenir du passé se substitue au passé.

Précisons ce qui est en jeu. De même que l'avenir est *déjà là* pour qu'il se produise et que l'existant l'anticipe, de même le passé a un fondement, afin qu'il soit ce qui n'est plus et que l'existant se le rappelle. Il n'est pas simplement ce qui a été. Toutefois, peut-on, se contenter de poser que le passé provient de l'avenir, qu'il n'y a pas de passé sans avenir ? Certes cela suffit selon l'existentialité du Dasein. Mais le passé est aussi passé temporel. Il n'est pas en dehors de la temporalité. Naturellement, il n'est pas question de poser le passé comme un passé fixe, c'est-à-dire ce qui est devenu un passé, à savoir le passé métaphysique. Ce n'est pas ce que nous visons par le passé comme *déjà là*. Le passé qui a un fondement est comme l'avenir qui est *toujours déjà là*. Il n'y a pas plus de déterminisme à poser l'avenir comme déjà là qu'il y en a à poser que le passé est rendu possible par un fondement. Il s'agit de comprendre le passé comme le déjà là qu'il est, et éviter de le prendre comme une évidence, par exemple lorsqu'on l'identifie au souvenir avant même d'avoir compris ce qu'il est.

Soyons attentifs. Le passé, dit-on, est ce qu'on perd mais qu'on peut retenir. Au contraire, si l'on ne peut retenir que ce qui est déjà passé, c'est-à-dire à la condition qu'il est déjà passé, on n'a donc nul besoin de retenir ce dernier. Car, le retenir suppose qu'il est déjà là, à moins de mesurer le passé à partir du présent, comme on le fait d'habitude. On ne peut retenir que ce qui est déjà là. Le retenir est du domaine de l'étant seulement. Au contraire, au lieu de le retenir, on ne peut que laisser être le passé, s'il est exact qu'il est déjà là. Bref, *le passé ou ce qui n'est plus n'est pas à retenir, mais à laisser être*. On laisse le passé être comme on laisse le bonheur être, au lieu de poursuivre sans cesse des instants de bonheur toujours nouveaux. Le passé comme ce qui nous échappe va de pair avec la poursuite infinie du bonheur. Le passé n'est pas ce qui est terminé et dont il faut se souvenir pour qu'il soit. Comme il ne dure pas, mais aurait dû durer, il a une fin. Cette dernière est déterminée par le présent. *Le problème est donc dans le fait que le passé soit devenu un passé, et cela à partir du présent*. En d'autres termes, le

passé vu comme un écoulement, ou ce qui s'écoule, est responsable du fait que le passé est ce qui est devenu passé (le devenir passé). Or, le passé est *ce qui n'est plus* sur le fondement de ce qui le rend possible, et non à partir de ce qui a été. *Les bonheurs passés ou qui ne sont plus, on sait qu'on les a éprouvés parce qu'ils sont des manifestations du bonheur comme un et le même, quoique comme être-été, précisément des manifestations de l'être lui-même comme être-été.* De même que nous n'avons pas des parties de bonheur mais qu'il est un et le même quand nous éprouvons le bonheur, c'est-à-dire que le bonheur actuel n'est pas un présent fixe mais ce qui se présente ; de même le passé est *un et le même* et n'est pas *ce qui n'est plus au sens de ce qui a été*, bref qu'il est l'être-été. Ce n'est pas parce que les bonheurs passés se sont écoulés et qu'ils ont été, c'est-à-dire ont été jadis présent, qu'ils sont passés. *Ce n'est pas parce qu'ils ont été que les bonheurs ne sont plus.* Ceci concerne l'étant isolé. Le bonheur est toujours *un et le même*, même lorsqu'il concerne les bonheurs qui ne sont plus. *C'est parce qu'ils sont un et le même que les bonheurs passés ont été et ne sont plus.* **Le passé est, il est un et le même en tant qu'être-été.** On a besoin d'un terme qui désigne seulement ce qui n'est plus, à savoir l'être-été. On ne peut objecter qu'il faut distinguer les bonheurs passés de ceux qui sont présents, car dans ce cas on présuppose que le présent est fixe, ou qu'il n'est qu'écoulement.

La proposition « le passé comme ce qui est et comme *un et le même* » peut nous sembler contradictoire, et, conséquemment, le passé doit s'écouler pour qu'il devienne passé. Toutefois, être *un et le même* n'est pas un présent ni un passé, au sens propre du terme, mais concerne l'être lui-même, c'est-à-dire la temporalité et non un temps fixe. C'est pourquoi nous posons que le passé est l'être-été. Au contraire, le passé comme ce qui s'écoule et en même temps comme ce qui a été à partir du présent est impossible, car il laisse en suspend ce qu'il est. Il présuppose que l'être-été s'est transformé subrepticement en écoulement. Encore une fois, le passé n'est pas ce qui devient passé au moyen de l'écoulement.

On voit d'habitude le passé comme un écoulement à partir du présent, à partir de ce qui a été, comme un ancien présent, alors qu'il est ce qui n'est plus. De cette façon, il n'est pas vu en lui-même. Il est ce qui s'écoule et qui tombe irrémédiablement dans le passé. Bref, *le passé est un présent d'autrefois.* Il paraît beaucoup plus simple de le voir ainsi. N'est-ce pas à partir du présent que nous parlons de passé ? Heidegger a pourtant vu le problème puisqu'il a cherché à fonder le passé. Il a en effet posé que le passé provient de l'avenir. *Il est en fait contradictoire de voir le passé comme ce qui s'écoule et en même temps comme ce qui n'est plus.* En somme, cela est devenu possible du fait qu'on a identifié ce qui n'est plus avec ce qui a été. On a mesuré le passé au présent. Le passé comme écoulement a pour effet que celui-là est devenu passé, au lieu qu'il soit seulement ce qui n'est plus. Il est l'écoulement et en même temps il est le passé lui-même. Il est alors équivoque. Or, *l'équivoque disparaît lorsque le passé est ce qui proprement n'est plus, et en même temps il se montre comme une manifestation de lui-même, c'est-à-dire il est l'être-été.* Ce qui n'est plus n'est pas ce qui a été mais est une manifestation de l'être-été. *Ce qui n'est plus est l'être-été comme une manifestation de lui-même.* Tel est le passé comme un et le même. Le « présent » est présent temporel et ce qui n'est plus est l'être-été. Ainsi le " passé " ne cesse pas d'être.

Reprenons l'argument. Nous savons que les moments de bonheur sont passés ou ne sont plus, comme nous savons actuellement que des moments de bonheur reviendront du fait que celui-ci est *un et le même* chaque fois. Précisons-le, nous le savons parce que les bonheurs passés ou qui ne sont plus sont des manifestations du bonheur comme *un et le même*. Car comment pourrions-nous savoir qu'ils sont passés, que nous les ayons déjà connus, s'ils ne font que disparaître ou s'écouler simplement ? Le passé ne peut être identifié à un écoulement, écoulement auquel on ajoute le mot « dépassé », ou perdu à jamais. En effet, la seule façon pour que l'écoulement soit le passé est qu'il se termine, c'est-à-dire qu'il tombe dans le passé. *La fin de l'écoulement est alors la preuve que le passé existe. Ce qui a été est simplement ce qui précède la fin de l'écoulement.* Le passé désigne alors ce qui a été et n'est plus, à la condition toutefois qu'on les sépare au moyen de l'écoulement qui se termine. Bref, la distinction entre ce qui précède la fin de l'écoulement et ce dernier, ou ce qui le suit, détermine celle entre le passé et le présent. Avouons que cela est assez subtil. On est contraint de mettre un terme à l'écoulement pour obtenir le passé comme tel. Sans cette fin le passé n'existerait pas. Le passé provient donc de l'interruption de ce qui est *un et le même*, que ce soit le bonheur comme ce qui n'est plus ou le bonheur qui se présente, lesquels sont un et le même.

Répetons-le, comment peut-on savoir que quelque chose n'est plus s'il ne fait que s'écouler lentement ? Car, il peut dans ce cas s'écouler indéfiniment. Il faut donc une fin à l'écoulement. Mais quand ou à quel moment cette fin se produit-elle ? *Le passé en définitive repose uniquement sur ce moment indiscernable et rien d'autre. La fin de l'écoulement ne peut jamais produire le passé. Il faut donc que le " passé " existe pour que quelque chose ne soit plus, non pas, à l'inverse, que le passé existe parce que quelque chose s'écoule et s'arrête.* La proposition « " le passé " existe pour que quelque chose ne soit plus », ou pour que des événements ne soient plus, ne désigne donc pas simplement la proposition contraire : « quelque chose a été pour qu'il ne soit plus ou soit le passé ». Car, elle ne concerne d'aucune façon l'écoulement. Le passé comme ce qui *est* ou *existe* n'est donc pas un absolu, mais il est simplement la sortie du cercle de l'écoulement ou de l'étant, lequel ne peut le produire. *Le passé qui existe est ainsi un être, et non un étant. Il est donc l'être-été<sup>49</sup>, c'est-à-dire l'être de l'étant.* Ce qui s'écoule lentement vers le passé est simplement un étant. Désormais le passé désignera l'être-été, à moins qu'il ne réfère au passé objectif. Le passé comme ce qui est irrémédiablement passé et que le souvenir rappelle dans le présent est ainsi un présupposé au sens négatif du terme. Le passé étant l'être-été, ce qui a été ne peut désigner à lui seul ce qui n'est plus, mais *l'être-été comme un et le même est ce qui le montre. À ce moment seulement, ce qui n'est plus devient une manifestation de l'être-été.* Ce qui a été n'est pas à confondre avec ce qui n'est plus, comme on le pose habituellement, mais ce qui n'est plus fonde ce qui a été. Tel est le renversement phénoménologique. *Ce qui n'est plus fonde ce qui a été, mais ce n'est pas au sens d'en être le contraire, car il est lui-même une manifestation de l'être-été.*

Le passé mesuré à partir du présent est celui qui n'est jamais tout à fait le même, et ainsi il peut s'écouler librement et tomber dans le passé lointain. Il est à la fois ce qui

---

<sup>49</sup> Nous devons à Heidegger cette thèse que le passé est l'être-été.

s'écoule et la fin de l'écoulement. Le passé qui n'est jamais tout à fait le même le montre comme un écoulement. De cette façon il ne désigne jamais l'être-été. Du fait que le passé n'est pas tout à fait le même, étant effectivement mesuré à partir du présent, ce qui a été ou l'ensemble de ce qui a été peut devenir le passé objectif. Or, la fin de l'écoulement ne peut être la garantie que le passé existe sans qu'il y ait là une équivoque. Il sert alors à distinguer le présent et le passé et en même temps à les unir. Nous sommes au niveau de l'étant.

Nous pouvons faire la réflexion suivante à propos des particuliers et de la totalité. L'être-été est un tout et il est un et le même dans les manifestations qui lui sont liées. *Ce qui n'est plus ne relève pas de ce qui est plus ou moins lui-même, comme lorsque les événements particuliers ne font que s'écouler lentement vers un oubli profond et sans fond.* Il est facile de prendre ce qui a été, c'est-à-dire le passé, comme le particulier détaché de la totalité. Par contre, dès que ce qui a été est fondé sur ce qui n'est plus, il ne peut être un prétexte pour poser isolément le particulier, puisqu'il est précisément une manifestation de ce qui n'est plus. Les événements particuliers passés, tels les moments de bonheur qui ne sont plus, sont pris simplement de façon particulière lorsqu'ils ne font que s'écouler vers cet oubli profond au lieu qu'ils soient les manifestations de l'être-été comme *tout*. Par exemple, les moments de bonheur passés particuliers sont ceux du bonheur comme être-été. C'est pourquoi le bonheur comme *un et le même* ne s'évanouit pas lorsque les moments de bonheur sont passés ou ne sont plus, mais il demeure *un et le même*. *Le mot « passé » étant équivoque, c'est-à-dire désignant à la fois le passé lui-même et ce qui s'écoule vers le passé, et le passé étant plus ou moins le même, le particulier est ainsi détaché de la totalité.* On joue sur cette équivoque lorsque les moments particuliers passés ne sont pas des manifestations de l'être-été, c'est-à-dire que le passé suit les moments particuliers passés et tous les deux disparaissent en même temps. Le passé qui subsiste est simplement l'ensemble de ce qui a été. Or, ce qui a été en tant que particulier isolé ne peut se substituer à l'être-été, mais le particulier lui est lié, lequel est totalité. Le passé comme ce qui *est* est ainsi l'être-été. Il n'y a pas d'absurdité à poser que l'être-été est à l'origine du fait que ce qui est n'est plus. Seul un présent fixe laisse croire le contraire, c'est-à-dire que ce qui n'est plus est seulement ce qui tombe dans le passé. Au contraire, *un passé qui tombe dans le passé, voilà qui est proprement absurde.* Le passé est passé temporel et n'est pas ce qui a été jadis présent ou un présent d'autrefois, comme l'instant est instant temporel et n'est pas un pur maintenant. On substitue au passé comme ce qui est, le passé comme ce qui a été, c'est-à-dire sur la base du présent. Ce qui s'est écoulé et est tombé dans le passé revient sous la forme de passé fixe et éternel, ou de passé objectif. La différence entre l'étant et l'être de l'étant se vérifie encore ici. Le " passé " est en fin de compte les événements particuliers passés pris de manière détachée, alors que l'être-été est l'être de l'étant.

Notons que *ce qui n'est plus* comme manifestation de l'être-été en rapport à l'être-été comme manifestation de l'être lui-même n'est pas un problème. On avait alors recours au passé séparé, c'est-à-dire à ce qui a été à partir du présent, afin de le résoudre. Depuis que l'être est ce qui *est* plutôt qu'il y ait des degrés d'être, le passé comme être-été n'entre plus en conflit avec l'être lui-même. En effet, l'être comme fixité empêchait que le passé

comme être-été soit possible. Aussi le passé était-il ce qui a été mais n'est plus, à partir du présent. Maintenant *le passé comme être-été s'accorde avec l'être lui-même*. En d'autres termes, être voulait dire être plus ou moins et le passé, de son côté, ne pouvait être lui-même, à savoir qu'il était ce qui jadis a été mais qui n'est plus, bref une partie de lui-même. Ce qui est *est*, et ce qui n'est plus *est* également, sauf comme manifestation de l'être-été.

Faisons une dernière remarque. Le passé qui définit *ce qui n'est plus* en tant que ce qui a été a pour effet qu'il devient passé fixe ou éternel. On peut y avoir accès sous la forme du souvenir. Le passé et l'histoire déterminent alors l'instant et l'avenir de telle façon que, étant eux-mêmes des fins ils dictent un présent et un avenir, et cela respectivement sous la forme de l'expérience et de l'anticipation comme prédiction. Comme fixité le passé aide pour l'avenir, et l'expérience devient aussi une fixité. Le passé et l'histoire ne déterminent pas le présent comme si le passé était ce qui a été. L'échec allié de la prédiction ne peut se substituer au passé comme détermination. Le passé est l'être-été comme déjà là. L'être-été comme ce qui n'est plus est déjà lié à l'avenir, de sorte qu'il n'est pas fixe, et il ne nous guide pas de cette manière. Le destin n'a pas ce sens-là.

On peut maintenant conclure de la façon suivante. L'instant est instant temporel, c'est-à-dire qu'il n'est pas *du* temps ou *dans* le temps, le rendant ainsi fixe. Pour cette raison, le " passé ", lequel existe et est ce qui n'est plus comme manifestation de l'être-été, n'est pas *du temps passé* ou écoulé *dans* le temps, s'acheminant vers un passé et oubli profond, mais il est temporel. Il est un *passé temporel en tant qu'être-été*. Le passé comme *un et le même* est l'être-été, et comme être-été il est lié à la temporalité. Il n'est pas ce qui a été présent, et de cette manière serait l'écoulement qui s'étire, comme l'instant n'est pas *du* temps et ainsi extensible. L'écoulement qui s'étire relierait ainsi le passé au temps.

Il va sans dire que l'être-été comme ce qui n'est plus concerne tout phénomène passé, quel qu'il soit. Les bonheurs passés ne sont pas ceux qui résultent de ce qui s'est écoulé lentement, permettant à un passé de se constituer après coup, que ce soit de façon immédiate ou selon le souvenir proprement dit. *La fin de l'écoulement et ce qui précède cette fin ne pouvant désigner la différence entre le passé et le présent, aucun phénomène passé n'a de commencement ni de fin*. Par contre, le passé étant un écoulement signifie, dès qu'il tombe dans le passé, que le phénomène passé a un commencement, jusqu'à devenir le passé historique. *Se rappeler un phénomène passé n'est donc pas délimiter un phénomène d'après un commencement et une fin*. Ainsi le souvenir du passé se fonde aussi sur l'être-été. Le passé comme ce qui s'écoule à partir du présent et tombe dans le passé détermine notre vision du phénomène. Les phénomènes ne sont pas passés du fait qu'ils ont été, mais ils ne sont plus parce qu'ils sont la manifestation de l'être-été, bref ils sont toujours un et le même, et n'ont ni commencement ni fin. Un phénomène passé n'a ni commencement ni fin, puisqu'il est fondé sur l'être-été. Notons ce qui suit : le passé n'étant pas passé mais celui qui *est*, il montre que la naissance n'est pas passée. Elle est donc une transcendance.

Le " passé " n'étant pas ce qui se perd à jamais, que nous apprennent les bonheurs qui ne sont plus ? Le bonheur qui n'est plus n'est pas le signe qu'il est perdu, mais qu'il est toujours *un et le même* quand il se présente ; comme d'ailleurs le bonheur présent n'est pas celui qui ne dure pas, ou qui est fixe, mais, au contraire, il est toujours *un et le même*. Le bonheur comme *un et le même* ne peut disparaître. Nous ne confondons pas le passé et le présent lorsque nous posons que le bonheur est *un et le même* aussi bien pour l'être qui n'est plus que pour celui qui se présente. Loin d'être nécessaire, il est plutôt contradictoire ou impossible que ce qui a été jadis soit ce qui n'est plus, comme on l'a vu. Le passage de l'un à l'autre est sans conteste un présupposé. Par conséquent, la recherche des bonheurs toujours nouveaux va de pair avec une vision du passé comme ce qui s'écoule et se perd dans la nuit des temps. Le bonheur n'est pas à retenir, mais à laisser être. Voilà ce que change la perspective phénoménologique.

b) L'être-été comme ce qui ne cesse pas d'être est ce qui n'est plus.

L'être-été est voilé.

Le soleil qui luit n'est pas un présent, mais une source.

L'être-été lui-même est ce qui se voile, de même que le phénomène du passé, s'il est exact que le soleil lui-même se recouvre.

L'illusion perceptive ne dépend pas de la perception précédente.

Le phénomène passé ne dépend pas d'un premier.

Examinons plus attentivement ce que nous entendons par « être-été ». Celui-ci ne signifie pas qu'il y a un passé au niveau de l'être lui-même, et par conséquent un présent et un futur, mais que l'être lui-même est sur le mode de l'être-été. *L'être n'est jamais passé, il est*. C'est pourquoi l'être-été ne cesse pas d'être, selon nous. **L'être-été en tant qu'il ne cesse pas d'être<sup>50</sup> est véritablement ce qui n'est plus.** Ce qui n'est plus en tant qu'être-été est certes l'être de l'étant. Il semble paradoxal que " ce qui n'est plus " soit ce qui ne cesse pas d'être. Toutefois, on ne peut saisir ce qui n'est plus simplement par ce qui a été, à savoir ce qui a été présent. Là est le cercle objectif, celui où un élément est expliqué l'autre. Il suffit de se rappeler que le phénomène n'est pas un apparaître, mais c'est lui-même qui se montre. Bref, il est ce qui se montre sans se montrer totalement, ce qui ne signifie pas montrer qu'une partie de lui-même, mais au contraire, se montrer tel qu'il est, comme on l'a vu. L'être-été ne se montre pas totalement et ce qui n'est plus en est une manifestation. Par conséquent, tel le phénomène qui se montre lui-même, *ce qui n'est plus* ne cesse pas d'être. Seul ce qui ne cesse pas d'être rend possible ce qui n'est plus. Toute séparation entre ce qui n'est plus et ce qui ne cesse pas d'être sous la forme de ce qui a été, afin de justifier le passé comme ce qui tombe dans le passé, repose sur le présent et concerne l'étant. Ce que nous cherchons est ce qui n'est plus, lequel n'est absolument pas un présent d'autrefois et ne se mesure pas à partir du présent. L'être-été ou le " passé " est donc ce qui ne cesse pas d'être. Il est déjà là.

<sup>50</sup> Heidegger affirme que l'être-été ne cesse pas d'être *Ê. t.* § 65, p. 229.: « L'être-été jaillit de l'avenir, de telle manière que l'avenir « été » dé-laisse le présent. » Être et temps sont intimement liés ici, de façon telle que le refus de la succession a pour effet que l'être-été ne cesse pas d'être.

Faisons un pas de plus. *Ce qui n'est plus mais ne cesse pas d'être est voilé*. Cette proposition est conforme à la différence vue plus haut entre ce qui est caché, au sens de ce qui n'apparaît pas, et ce qui est voilé, au sens de ce qui se montre quoique jamais totalement. Maintenant, appliquons le voilement au passé. *L'être-été comme ce qui ne cesse jamais est ainsi voilé*. Le passé temporel est un voilement. On objectera peut-être que le phénomène en phénoménologie est un voilement, qu'il soit présent ou passé, et qu'ainsi on ne peut les distinguer. Bref, le voilement serait un passe-partout. Il suffit de répondre que le phénomène lui-même est ce qui se voile et nullement qu'il est voilé par quelque chose d'autre. On n'a donc pas à les distinguer. En effet, lorsque le voilement est un quelque chose qui s'interpose, il y a un quelque chose propre au présent et un autre propre au passé. Comme ce n'est pas le cas, l'objection ne vaut plus. L'être-été est un mode de l'être lui-même. Tel est l'être de l'étant.

Prenons une exemplification pour mieux comprendre. Le soleil tantôt luit, tantôt il est couvert par des nuages, c'est-à-dire que le ciel s'obscurcit. Comment comprendre la liaison entre les deux phénomènes ? Notons que le soleil qui luit ne signifie pas que nous partons du présent, c'est-à-dire d'un " déjà là " au sens d'une réflexion sur le présent pour ensuite examiner le passé. Si le présent était une telle réflexion, comment pourrions-nous alors distinguer un passé et un présent ? Il est préférable que cette distinction ait sa source dans la temporalité elle-même. *Le soleil qui luit n'est pas un présent, mais une source, à savoir le phénomène comme un tout qu'il est*. Bref, le soleil qui luit est lui-même qui se montre. Cette différence est tout à fait fondamentale. Elle est l'être de l'étant.

Examinons maintenant le phénomène du passé. Lorsque le soleil est voilé<sup>51</sup>, c'est-à-dire qu'il est recouvert, précisément il n'est plus. *Ce recouvert est alors le phénomène du passé*. En effet, on cherche à savoir ce qu'est le passé lui-même afin de ne pas le réduire à ce qu'il est pour un sujet. Le soleil ne disparaît pas pour autant. Ce qui n'est plus, ou quelque chose qui n'est plus ne disparaît que si on le mesure à partir du présent. C'est pourquoi on affirme que ce qui n'est plus existe en tant qu'être-été, c'est-à-dire qu'il ne cesse pas d'être. Il y aurait contradiction cependant si l'on disait que le soleil disparaît quand il se recouvre. En effet, si le soleil disparaissait en même temps que le ciel se couvre, on ne pourrait affirmer que le ciel est couvert, que le soleil est couvert par des nuages. D'ailleurs il n'y aurait pas de lumière. Les nuages sans le soleil ne seraient certes pas le même phénomène, comme le mannequin qui se montre dans l'illusion perceptive ne serait pas le même sans la femme à laquelle il est lié. Qui plus est, le mannequin n'existerait pas s'il n'avait pas déjà une relation à une femme. Ce n'est pas là une dépendance du passé par rapport au présent, à savoir ce qui a été jadis, le soleil qui a été vu. De la même façon que le soleil ne disparaît pas, le passé ne dépend pas du présent. Au contraire, *le phénomène du passé ne se mesure pas au présent, mais plutôt*

---

<sup>51</sup> Le terme de « voilé » a le sens d'être recouvert physiquement et celui de ce qui *est* quoique recouvert, c'est-à-dire qu'il est mais jamais totalement. Mais le premier sens se fonde sur le second, s'il est exact qu'être voilé pour le soleil n'est pas d'ordre physique, d'un quelque chose qui se voile, mais concerne une manière pour le soleil de se présenter.

*au passé comme passé temporel, c'est-à-dire comme être-été en tant qu'il ne cesse pas d'être, comme on l'a vu.* Ainsi est confirmé que ce qui n'est plus ne cesse pas d'être. Le passé comme passé temporel est un recouvrement, si l'on ne cherche pas à en rendre compte sur la base du présent.

Voici ce qu'il en est exactement. *Quand le soleil est recouvert, on dit de lui qu'il n'est plus ; et nullement qu'il est recouvert parce qu'il a été, comme si le fait qu'il vient tout juste de luire, donc à partir du présent, était la cause de son recouvrement.* On ne pourrait déclarer que le soleil n'est plus s'il ne se recouvrait pas lui-même. Chaque fois qu'il est recouvert, il doit pouvoir le faire lui-même sans quoi il ne le serait pas pour l'existant. Un soleil voilé n'exige pas qu'on l'ait vu luire précédemment. Il doit pouvoir se montrer lui-même d'une quelconque manière, tel le ciel qui s'obscurcit. *C'est lui-même qui se recouvre, de sorte qu'il demeure le même, à savoir l'être de l'étant.* Le passé n'est pas ce qui disparaît. **L'être-été lui-même est ce qui se voile.**

Il en est ici comme dans l'illusion perceptive d'un mannequin à la place d'une femme. Quelque chose se montre pour qu'il y ait illusion. Ce n'est pas du fait que j'ai déjà vu le mannequin que j'ai maintenant une illusion perceptive. Celle-ci peut se présenter à n'importe quel moment. Une illusion perceptive se vérifie certes qu'après coup, mais cela n'empêche pas d'avoir de telles illusions. L'illusion perceptive ne dépend pas du fait qu'elle doit être démasquée, mais que quelque chose se montre pour qu'une illusion se produise. On dira : je peux savoir que j'ai une illusion perceptive seulement si j'ai déjà eu une perception de la femme. Mais que j'aie déjà eu une telle perception normale n'empêche jamais d'avoir une perception illusoire : au contraire, *de sorte qu'une illusion perceptive ne dépend pas d'elle.* On ne pourrait plus être illusionné une nouvelle fois, si l'illusion perceptive dépendait du fait d'avoir déjà perçu la femme, puisqu'on saurait que c'est là une illusion, ce qui est absurde. Ainsi, il n'entre pas du tout en compte qu'il faille avoir vu le mannequin précédemment, ou tout juste précédemment, pour être victime d'une illusion perceptive. *Le soleil voilé ne dépend pas du fait qu'il ait lui précédemment pour qu'il ne soit plus, pour qu'il soit un phénomène passé. Il est ce qui n'est plus sans cesser d'être.* Il faut penser que le soleil couvert par les nuages est véritablement lui-même qui se montre, plutôt qu'il n'apparaisse pas derrière ce qui apparaît. Il doit pouvoir se montrer lui-même comme l'illusion perceptive ne dépend pas du fait qu'elle doit être démasquée. *La lumière du soleil sur le mode de l'obscurcissement me montre qu'il y a là un recouvert. Ce n'est cependant pas là une analogie, le recouvert étant une manière pour le soleil de se montrer et non un simple étant physique.*

Que le soleil doit être vu une première fois pour qu'il se recouvre pour moi à un autre moment, cela nous laisse songeurs. En fait, l'argument du soleil qui a déjà été vu précédemment repose sur la thèse de la première vision. En effet, y a-t-il eu une première fois, celle-ci existe-t-elle ? Il en est comme dans le cas de la première perception de la table par l'existant. Est-elle véritablement première ou bien s'agit-il d'un *toujours déjà là* ? La perception de la table en tant que première n'existe pas. Car, autrement il faudrait toujours un précédent, et cela à l'infini, ce qui est un cercle

objectif. **La première fois n'existant pas, le phénomène passé ne peut jamais être décrit et compris par ce qui a été jadis présent.** L'étant sans l'être repose sur une telle première fois. De même pour la naissance, elle ne peut être un commencement. Il n'y a pas de naissance comme commencement, comme il n'y a pas de première perception du monde pour l'enfant qui naît. La naissance est certes une transcendance. Rappelons que nous visons ici l'être de l'étant, le passé dans son être, et nullement le passé comme souvenir, lequel demeure certes valide comme étant. En d'autres termes, nous cherchons ce qui rend possible le passé, c'est-à-dire l'être de l'étant. Nous ne nions pas que le passé exige un précédent pour qu'on puisse parler de *passé* au sens de l'étant, mais cela n'est pas fondamental, comme le démontre l'exemplification du soleil qui se recouvre lui-même. Ce n'est pas là un fondement ontologique.

La conclusion suivante s'impose. *De même que le soleil voilé ne dépend pas du fait qu'il ait lui précédemment pour qu'il ne soit plus, de même le passé ne dépend pas du fait qu'il ait été jadis présent pour qu'il ne soit plus.* Ainsi, *ce qui a été* ne désigne pas *ce qui n'est plus*, mais ce qui n'est plus ne cesse pas d'être, et le passé est *un et le même*. À ce moment seulement, ce qui a été est la manifestation du passé comme ce qui n'est plus. Ce qui n'est plus se confond avec ce qui a été que lorsqu'on part du présent pour expliquer le phénomène du passé. Le passé ou l'être-été ne dépend pas du présent, mais il se voile lui-même. En se voilant, *il est ce qui n'est plus sans cesser d'être. Tel est l'être-été.* Le passé est déjà là, autrement il n'y a rien que l'on peut retenir. Mais alors n'est-ce pas que le retenir est lié à l'être-été, et non au passé comme ce qui a été. Le préjugé consiste toujours à examiner le passé à partir du présent, alors que, en tant qu'il est ce qui n'est plus, il ne peut avoir cessé d'être.

En résumé, le passé fondé sur le présent, c'est comme si l'on disait que le soleil couvert aujourd'hui, c'est-à-dire sa perception, est celui qui a lui hier et qui est devenu couvert. Tout comme si pour percevoir le soleil qui est couvert, qu'il fallait avoir déjà perçu le soleil qui luit, et ainsi le passé n'est possible que parce qu'il découle du présent. Le soleil couvert doit pouvoir se montrer lui-même et non dépendre d'un précédent, et de la même façon le passé doit pouvoir être lui-même et non dépendre d'un précédent, bref il est *un et le même*. De même que la perception présente de la table ne suppose, et cela d'aucune manière, que je l'aie déjà perçue, de même le passé ne suppose pas le présent, à savoir que le phénomène passé a déjà été présent. Le passé ne suppose pas plus le présent que le présent suppose un autre présent, lui-même devenu passé. L'absence de premier commencement signifie aussi que le présent fixe ou la perception présente n'est pas la cause de ce que je perçois la table, laquelle se présente temporellement. On voit que la dépendance du passé au présent nous fait entrer dans un cercle, dans lequel un élément s'explique par l'autre, et non un cercle où les éléments se co-appartiennent. *Le véritable cercle est celui où le passé comme ce qui n'est plus n'a jamais cessé d'être.*

- c) Suite : Le passé est un recouvert et ne dépend pas de ce qu'il a déjà été.  
 La disparition du présent comme condition de l'existence du passé.  
 Le même n'étant pas tout à fait le même appuie la disparition.  
 Le passé comme ce qui n'est plus se fonde sur ce qui ne cesse pas d'être.  
 Le passé, s'il existe, se fonde sur l'être-été, lequel est lié à l'être.  
 Le recouvrement n'est pas un ajout, comme les nuages ne s'ajoutent pas au soleil.  
 Le passé doit cesser d'être afin de s'identifier à ce qui a été jadis présent.  
 Le passé n'existe pas véritablement.  
 L'avenir ne dépend pas du présent, il se montre lui-même.

Apportons quelques objections. Le soleil qui se recouvre est un présent et nullement un passé. On ne peut prendre le soleil couvert par les nuages strictement comme un phénomène passé, puisqu'il se présente à moi actuellement. On ne peut ainsi séparer complètement le passé du présent. De la même façon, il y a toujours un passé, puisque le souvenir qui le rappelle suppose toujours qu'il y a un tel passé, lequel a déjà été présent, de sorte qu'on ne peut isoler complètement un phénomène passé. Ainsi, on doit avoir vu le soleil à découvert pour savoir à présent qu'il est derrière les nuages, donc pour qu'il y ait un passé. Comment répondre à cela ?

Il est visible que nous tournons en rond, que le passé qui découle du présent a pour effet que le présent explique le passé. Premièrement, il ne s'agit pas du phénomène passé au sens où il a été jadis présent. L'argument du présent actuel est constamment une mesure à partir du présent fixe. Répétons-le, il ne s'agit pas du passé et du présent mesurable à partir du présent actuel, mais du passé comme ce qui *est*, lequel ne cesse pas d'être. À cet égard on n'affirme pas que le soleil qui est recouvert est un passé au sens de ce qui a été jadis. Le soleil doit pouvoir se couvrir lui-même et ne pas dépendre en cela du présent, peu importe que je le voie ou non luire un jour, de la même façon que l'illusion perceptive ne dépend pas du fait qu'elle soit démasquée. *Le passé doit pouvoir être lui-même, que je le découvre ou non.* Il ne dépend pas du fait qu'il a déjà été. En ce sens le soleil qui se recouvre peut servir d'exemplification phénoménologique du phénomène passé. Qu'il se présente actuellement devant moi n'empêche pas que je puisse le prendre comme exemple d'un phénomène passé. En fait, on se sert du présent fixe pour montrer que sans le souvenir du passé on ne pourrait savoir que le soleil est actuellement recouvert. Par conséquent, le passé provient du présent. Mais c'est là un cercle, car le présent englobe le passé, et fait disparaître l'être-été. Or, *le soleil qui luit n'est pas un présent, mais une source, à savoir le phénomène comme un tout qu'il est. De la même façon, le passé n'est pas ce qui a été mais ce qui n'est plus en tant qu'il ne cesse pas d'être.* On n'affirme pas que le soleil qui est recouvert est un passé au sens qu'il est ce qui a été. Par conséquent, il n'y a pas de rupture, laquelle rupture par la suite exige un passage. Le soleil n'a donc pas besoin d'être vu précédemment. Le passé est un voilement, il ne dépend pas du présent. Ainsi, imaginons un homme, à l'époque préhistorique, ne percevant que le ciel obscurcit, à la suite d'un événement, tel un astéroïde ayant auparavant frappé la terre, lequel aurait engendré un obscurcissement généralisé du ciel. Celui-ci serait en mesure de penser qu'il n'en a pas toujours été ainsi ou bien qu'il n'en sera pas toujours ainsi, précisément à cause du phénomène obscurcissement/lumière.

Certes, on répétera qu'un phénomène passé n'est un passé que pour un existant qui a déjà vu auparavant la même chose. Autrement, il n'y a pas de passé, l'existant ne pouvant savoir que c'est un phénomène passé. Nous posons à nouveau que si le soleil n'était pas "derrière" les nuages, il y aurait absence de lumière, il n'y aurait rien du tout, et encore moins un phénomène passé. Le soleil apporte sa lumière pour que nous comprenions qu'il pourrait être vu et luire, même si l'existant ne l'a pas vu précédemment ou même ne le verra jamais. *L'être-été est là pour que le passé existe, comme le soleil est là et ne disparaît pas pour que nous comprenions qu'il a été vu précédemment ou n'est plus vu.* On ne peut faire dépendre le phénomène du passé de l'existant. *L'être-été apporte sa lumière pour qu'il y ait un phénomène passé. Sans l'être-été il n'y a pas de passé, comme sans soleil, pas de lumière.* On peut donc prendre le soleil recouvert par les nuages comme exemplification du phénomène passé. L'objection qu'il s'agit là d'un phénomène présent, à l'exemple d'une illusion perceptive, ou encore qu'il faut avoir déjà perçu un phénomène présent pour le prendre comme exemple d'un phénomène passé, ne tient plus.

Si l'on devait avoir vu le soleil qui luit pour savoir qu'il est en ce moment recouvert, le phénomène du soleil qui se recouvre n'existerait même pas, car nous saurions qu'il est là, suivant cette même thèse. Il doit avoir disparu pour qu'on puisse dire que la cause est qu'on l'a vu jadis. *Avoir disparu dans le cas du soleil est essentiel pour poser qu'on l'a vu précédemment. On joue sur l'équivoque qu'il est là sans l'être. La disparition du présent est une condition pour que le passé dépende de ce qu'on a vu précédemment, de ce qui a été jadis présent.* Voilà le cercle objectif. Nous ne disons pas que, selon la tradition, le passé fait disparaître le soleil, mais que la disparition du soleil va de pair avec le passé, c'est-à-dire qu'il faut l'avoir vu pour savoir qu'il est maintenant recouvert. C'est cela qui est en cause ici. Que le soleil soit vu précédemment ne détermine pas la liaison temporelle du "passé" et du "présent". Cette dernière est plutôt onto-phénoménologique. De plus, je ne pourrais jamais plus avoir une nouvelle fois un passé, si le passé dépendait du fait d'avoir déjà vu le soleil précédemment, puisqu'on saurait à chaque fois qu'on l'a déjà perçu. Qui plus est, je ne pourrais avoir aucun passé. *Le recours au précédent nous fait tourner en rond, sans compter que la disparition est liée à cette thèse.* Cela est maintenant clair. On peut aussi noter que le passé n'étant pas un précédent, mais ce qui ne cesse pas d'être, la naissance ne peut être un *premier* mais une origine. Si la question de la naissance n'était pas celle de l'origine, mais consistait à prendre conscience d'elle, je ne pourrais pas être certain d'être né.

En affirmant que l'on peut savoir que le soleil est recouvert seulement parce qu'on se souvient qu'il a déjà lui, *on prétend qu'il n'est jamais tout à fait le même*, bref qu'il n'est pas *lui-même*. Le soleil n'étant pas tout à fait le même il y a donc un ensemble qui relie le recouvrement au soleil qui jadis a lui. Ainsi il ne disparaîtrait pas véritablement. Cet ensemble est la condition pour qu'il y ait disparition, celle du soleil lui-même. En d'autres mots, le soleil comme tel doit disparaître pour que la disparition formelle relie le recouvert à ce qui a déjà lui. Celle-ci, on le voit, est une pure invention. La disparition est essentielle pour poser que l'avoir été perçu est le fondement du passé. C'est là la temporalité objective, laquelle vient au secours du recouvrement, et montre que le passé

découle du présent. Elle remplace l'être-été. En vérité, je refuse ce que je vois tant que je crois que le soleil n'est pas *lui-même*, aussi bien lorsqu'il luit que lorsqu'il est couvert. Le soleil recouvert est le soleil lui-même, *et non pas celui qui n'est pas tout à fait le même afin qu'il dépende de celui qui a déjà lui*. Le soleil comme *un et le même* rend compte du phénomène passé. L'être-été comme *un et le même* rend possible le phénomène du passé. L'exemplification du soleil qui est recouvert n'illustre pas un maintenant, faisant que le passé est inséparable du présent, un autre maintenant que celui du soleil qui jadis a lui, mais bel et bien que le soleil ne disparaît pas. Au contraire, il ne cesse pas d'être pour qu'un phénomène passé existe, c'est-à-dire que *le passé comme ce qui n'est plus se fonde sur ce qui ne cesse pas d'être*. Si l'être qui n'est plus cessait d'être, là il n'y aurait pas de passé possible. C'est pourquoi le passé ne dépend pas de ce que l'on a vu précédemment. On reste prisonnier de l'explication traditionnelle pour croire que ce n'est pas le cas. Cette exemplification a l'avantage de réunir en elle la temporalité comme *une*. On ne peut affirmer que le soleil recouvert comme exemple d'un phénomène passé serait piégé car il supposerait qu'il a déjà été vu. Cet exemple ne fait pas référence à cela, mais à ce que le passé est en mesure de se présenter lui-même. Comme le présent n'est pas fixe, mais se présente, le passé n'est pas ce qui est derrière ou dépassé, mais il est déjà lié à la temporalité.

Le passé est lié au fait que le "présent" ne se présente jamais totalement. Que le soleil qui luit ne se présente jamais totalement en étant un et le même est corrélatif de ce que le passé comme ce qui n'est plus se fonde sur ce qui ne cesse pas d'être. Bref, le soleil ne se présente jamais en totalité comme le passé ne cesse jamais d'être. En effet, le soleil ne disparaît pas mais c'est lui-même qui se recouvre quand il s'agit du passé. Le passé est que le soleil qui luit n'est plus, bien qu'il ne cesse pas d'être. On peut certes choisir, à l'inverse, comme exemplification du phénomène du passé le soleil qui luit, lequel peut éventuellement être recouvert. Mais ce n'est pas parce qu'on le voit dans un maintenant qu'on sait qu'il peut être recouvert. Ce n'est pas parce qu'on a vu le soleil recouvert au moins une fois jadis qu'on sait qu'il peut se recouvrir à nouveau. Il doit lui-même pouvoir montrer cette possibilité. La preuve est que lorsqu'il luit, il ne se présente jamais en totalité. *Le passé qui "suit" le présent, si tant est que cela existe, se fonde sur l'être-été, lequel est lié à ce qui est, à ce qui se présente, en tant que ce dernier est l'être lui-même*. On n'a donc pas besoin d'avoir vu le soleil pour comprendre qu'il peut se recouvrir, car quand il luit, il ne le fait jamais totalement. L'important est de montrer que le passé comme être est ce qui demeure le *même*. Naturellement, on ne peut avancer que le passé ne dépend pas du présent du fait qu'il y a une différence entre ce qui est passé et ce qui vient tout juste d'être passé ou l'immédiatement passé. C'est là une extension du présent, laquelle favorise le sujet.

Cette exemplification du soleil recouvert par les nuages, n'est-ce pas là une problématique purement métaphysique qu'il faut abandonner ? En effet, le soleil qui a lui mais qui maintenant est recouvert est une question de liaison du passé et du présent conduisant à un passé éternel. Or, il ne s'agit pas du passé devenu, du passage au passé, conséquemment d'un passé absolu, *mais du passé déterminé, à savoir de l'être-été*. Ce n'est pas là un passage du présent au passé, mais une détermination de ce que nous

appelons le passé, à savoir l'être-été. Sans cette détermination du passé, nous serions dans un présent éternel, ou dans le désir d'une telle présence. C'est cela qui est en jeu. *Il n'y a pas de passage au passé, pas plus que l'être-été n'est le passé de l'être, l'être n'ayant pas de passé mais celui-ci étant un mode de l'être.* Il n'y a pas davantage de passé au sens d'un passage dans l'exemplification du mouvement de la Terre autour du soleil, qu'il y en a dans celle du soleil qui se recouvre par rapport au soleil qui luit. Précisément, il n'y en a pas dans le fait que la terre s'est déjà éloignée du soleil quand la chaleur est à son maximum sur la terre. Ce n'est même pas un passé car le soleil dont la terre s'éloigne est un et le même et en est le fondement. Le passé n'est pas dans le passage de la lumière du soleil à sa disparition, il n'est pas le soleil qui jadis a lui, il n'est pas ce qui a été. Toutefois, comme il s'agit du même soleil, le passé est une détermination de l'être comme être-été.

Revenons à notre exemplification. Le soleil lui-même se recouvre. Ce n'est pas que le recouvrement s'ajoute au soleil, comme si, par là, le phénomène pouvait être ramené au présent. En effet, un recouvrement séparé ou qui s'ajoute au soleil permet de poser que le présent produit le passé, sous la forme de "ce qui a été il n'y a pas si longtemps présent". La disparition du soleil en effet précède le recouvrement. Du fait que les nuages couvrent le soleil peut laisser croire que le recouvrement vient d'ailleurs, qu'il fait suite à un présent, lequel a été. Or, il ne faut pas séparer le soleil du ciel ou des nuages, lesquels sont un *tout*, du point de vue de la visibilité du soleil. Il ne s'agit pas d'un simple ensemble construit à partir du présent, c'est-à-dire que le soleil qui tantôt luisait est maintenant un passé grâce au recouvrement par les nuages qui s'ajoute. *Le recouvrement comme quelque chose qui s'ajoute est ce qui laisse croire à un passé fondé sur le présent.* Il est clair ici que le présent est le fondement sur lequel on explique le passé, alors qu'il s'agit plutôt du soleil lui-même qui se recouvre sans cesser d'être. Le soleil lui-même est ce qui se recouvre pour qu'un existant le rencontre. Le passé qui n'existe que pour l'existant repose en définitive sur ce quelque chose qui s'ajoute. Quelque chose ne s'ajoute pas au soleil en le cachant, après une rupture, faisant que c'est le "même" soleil, au sens général du terme, et que l'existant passe du présent au passé en conservant un souvenir du présent. Dans ce cas le tout s'accompagne du passage du présent au passé. Le "même" soleil signifie que ce n'est pas véritablement le *même*, puisque le recouvrement qui s'ajoute rompt la temporalisation du "passé" et du "présent", et qu'il n'existe que par un mélange de connaissance et d'existence. Or, le terme « *recouvert* » ne signifie pas *couvert par quelque chose d'autre, mais que le lui-même est ce qui se recouvre.* Ce qui est n'est pas ce qui est connu. De même que le soleil ne passe pas de la visibilité à la disparition, de même l'être-été comme ce qui n'est plus n'est pas le passage de ce qui a été à ce qui est maintenant disparu. La disparition préjuge du passé à partir du maintenant. Il n'y a ni passage ni rupture. *L'être-été n'est pas un passage, mais en tant qu'il n'est plus, il ne cesse pas d'être. Ce n'est pas, à l'inverse, que le passé doit cesser d'être pour qu'il s'identifie à ce qui a déjà été présent, car c'est précisément ce qui crée une rupture afin qu'il y ait le passé.* Il ne s'agit pas d'un simple argument contraire: on ne fait que remettre les choses à l'endroit. Il n'est pas ce qui a été, et qu'ainsi il disparaît, mais il est ce qui n'est plus au sens de ce qui ne cesse pas d'être, comme le soleil qui se couvre ne

disparaît pas. Il ne s'agit pas de parties formant un ensemble, à savoir le soleil qui a été vu et celui qui est maintenant couvert, ce qui a été jadis et ce qui est maintenant disparu; mais ce qui est en cause, est que le soleil couvert est un phénomène qui se présente tel qu'il est, comme un *tout*. Tel est l'être de l'étant. L'être de l'étant ne se trouve pas dans le passage ou la liaison du présent au passé, mais dans l'être-été. Le passé est passé temporel, il ne s'ajoute pas au présent. Le passé comme voilé ou recouvert n'est pas un ajout. Comme le présent n'est pas fixe, mais est présent temporel, le passé ne suit pas le présent, mais est précisément passé temporel.

En conclusion, comme le soleil qui luit n'est pas un présent, mais une source, il n'est pas davantage un passé au sens qu'il tombe simplement dans le passé lorsqu'il s'obscurcit, mais un *tout* qui se voile. À quel moment le passé qui tombe... devient-il précisément passé ? Voilà qui confirme que le passé n'est pas ce qui suit le présent, il n'existe pas véritablement. Comme il n'y a pas de présent fixe, il n'y a pas de passé dépassé mais il y a l'être-été. Le soleil qui se couvre étant le *même* que celui qui luit, il est le même qui se manifeste à chaque fois, à savoir l'être de l'étant. Le soleil qui luit est le tout qui se manifeste à chaque fois. Le soleil couvert qui n'est plus mais ne cesse pas d'être se manifeste également en chaque étant qu'il est. Ce n'est pas qu'il est le même sans être tout à fait le même, en permettant ainsi des degrés d'être. Cette dernière solution qui semble meilleure ne l'est que parce qu'elle sépare, à savoir que des tous sont dans d'autres tous. Le passé comme ce qui tombe simplement dans le passé permet précisément de le voir séparé et de l'isoler afin qu'il découle du présent, et qu'on puisse ensuite le lier avec le présent de manière linéaire. ***Le phénomène du passé n'existe pas véritablement, comme il n'y a pas de présent véritablement.*** Le passé qui suit le présent a besoin que le présent existe au sens d'une fixité. Cette succession n'existe pas, si ce n'est pour un étant isolé.

Voyons quelque peu ce qu'il en est de l'avenir. Le soleil qui luit n'étant pas un présent mais un *tout*, l'avenir est aussi un *tout*. En effet, puisque le passé n'est pas un passage, l'avenir n'est pas davantage un passage de ce qui n'est pas encore là à ce qui est présent. Il ne se mesure pas plus au présent que le passé ne le fait. *L'avenir doit pouvoir se montrer lui-même*. Il ne dépend pas du présent. À quel moment l'avenir devient-il ce qui arrive, à savoir un présent ? Comme c'est impossible, qu'il n'y a pas de moment fixe, l'avenir n'existe pas comme tel pour l'existant. Ce qui va venir ou se produire ne se sépare pas de ce qui est, c'est-à-dire de ce qui est *déjà là*. Le soleil qui va luire ne dépend pas de la possibilité d'être présent. Au contraire, chaque possibilité d'être présent pour le soleil est la manifestation du soleil lui-même. En d'autres termes, ce n'est pas parce que le soleil luit dans le présent qu'il peut se présenter à l'avenir. La possibilité est une manifestation de l'être. Elle ne se mesure pas à partir du présent, elle est aussi ce qui peut ne pas se présentifier. *De la même façon, le passé dont on dit qu'il a été aurait pu ne pas être, de sorte qu'il est un déjà là en tant qu'il ne cesse pas d'être. Il est possibilité, il n'est pas ce qui a été jadis présent.* Le soleil doit pouvoir se montrer lui-même pour qu'il puisse se présenter. En fait, c'est là l'avenir. Celui-ci ne se mesure pas à partir du présent, c'est-à-dire sous la forme de ce qui est à venir mais n'est pas encore là. **L'avenir doit pouvoir se montrer lui-même pour qu'il puisse se présentifier. Il en est**

**de même de l'être-été. L'être-été et l'être-à-venir sont des possibilités au sens onto-phénoménologique.** L'avenir ne dépend pas du présent, sous la forme de ce qui est à venir mais n'est pas encore là, comme si la possibilité était un dédoublement, à savoir l'avenir comme possible et la possibilité d'être présent. Dans ce cas, l'avenir n'est pas *un et le même*. *Le passé n'est donc pas à la fois ce qui a été et ce qui n'est plus, comme si l'être-été était un double*. Ainsi seulement, ce qui est présent est la manifestation de l'avenir comme ce qui est déjà là, et non une évidence reçue d'avance comme lorsque la possibilité devient double. La prédiction et le hasard ne peuvent se substituer au déjà là. Là est le renversement onto-phénoménologique à propos de l'avenir. Il est déjà là, autrement rien ne peut venir, aucun évènement ne peut se produire. Il est l'être-à-venir dont les évènements particuliers à venir sont les manifestations en tant que l'avenir est *un et le même*, à savoir qu'il est l'être de l'étant.

Le *déjà là* dont on parle n'a pas le sens d'une fixité. Il ne signifie pas être déjà contenu dans le présent, du fait qu'on rend extensible ce dernier, ou encore être déjà là au sens où l'avenir est un réceptacle contenant tout ce qui peut arriver. Il signifie que l'avenir est *un et le même*, et jamais une suite d'évènements multiples à venir. *Ce qui est à venir est toujours déjà là*, c'est-à-dire qu'il ne cesse pas d'être ; il ne peut être un présent qui n'est pas encore là. Le paradoxe est plutôt que l'avenir dépend du présent. Il est que l'avenir est ce qui n'est pas encore là. *L'être-à-venir est déjà là en tant qu'il est un et le même. L'être-été est aussi un déjà là. Il ne l'est pas au sens de ce qui a été*. Il n'y a pas de raison pour que ce soit différent pour l'être-été. L'avenir est ainsi lié à la temporalité. On peut dire que *l'être-été et l'être-à-venir* qui ne sont pas le passé et l'avenir au sens objectif et linéaire sont *les modes de l'être lui-même au sens onto-phénoménologique*. Le "passé" comme être-été, lequel n'est plus mais ne cesse pas d'être, à savoir qu'il est déjà là, et l'avenir comme être-à-venir, lequel est toujours déjà là signifient que *l'être lui-même est unité*. S'il y a une temporalité à l'être, elle ne s'y ajoute pas. Il est à remarquer ici à propos de l'avenir, lequel concerne l'action, que l'action<sup>52</sup> n'est pas ce qu'on entend d'habitude par l'acte, c'est-à-dire poser un acte ; mais elle est liée à l'être-à-venir en tant qu'il est toujours déjà là. Non pas que l'action soit déjà faite, mais qu'elle est une manifestation de l'être-à-venir comme toujours déjà là. Heidegger a montré que l'avenir n'est pas ce qui n'est pas encore là mais plus tard. Il nous reste à voir que l'avenir est toujours déjà là. En cela la mort est certes une transcendance.

Que peut-on affirmer à propos du phénomène ? Le phénomène n'a ni commencement ni fin, puisque ce qui est à venir est toujours déjà là, c'est-à-dire qu'il ne cesse pas d'être. Le phénomène passé n'a pas besoin d'un précédent, un commencement, ce qui a été présent jadis, pour être ce qui n'est plus, car il ne cesse pas d'être. Le phénomène à venir n'a pas besoin de se mesurer au présent, d'être celui qui n'est pas encore là, pour être possible. Il n'a pas besoin de cesser d'être, c'est-à-dire de ne pas être encore là pour être à venir. D'ailleurs, on n'a pas besoin que le passé cesse d'être pour que le passé

---

<sup>52</sup> Nietzsche avait déjà posé que l'action n'est pas le fruit d'un sujet. « en aucun cas on n'a encore pu jeter un pont de la connaissance à l'acte. » Nietzsche *Aurore*, 116, p. 127-128.

existe. *Il n'y a pas de commencement au phénomène puisqu'un tel commencement repose sur ce qui n'est pas encore là. Il n'a pas de fin au sens où il a déjà été mais n'est plus, comme s'il tombait dans le passé. Le phénomène est toujours déjà lié au tout et ne s'en sépare pas, qu'il soit passé ou qu'il soit à venir.* On ne peut plus s'appuyer sur le présent pour voir le phénomène comme une partie de lui-même, puisque le passé et l'avenir n'ont pas besoin d'un précédent pour être ce qu'ils sont. En effet, l'avenir, sous la forme de ce qui n'est pas encore là, est un précédent pour le présent. Bref, le précédent dans ce cas-ci joue le même rôle que le recours à l'apparaître qui n'apparaît pas pour expliquer le phénomène. Ce dernier quel qu'il soit est véritablement, en tant qu'être de l'étant, *un et le même*.

Un phénomène qui ne repose pas sur l'être qu'il est déjà, cela n'existe pas, de telle sorte que le phénomène vu comme un étant est toujours isolé. Le phénomène est ce qui *luit*. Par conséquent, tout phénomène, quel qu'il soit, lequel se recouvre lui-même, est phénomène d'être, et ne doit rien au phénomène précédent ou qui a été quant à sa compréhension.

d) Conclusion : L'inséparabilité de l'étant et de l'être s'exprime par le voilement.

Tout découvert se fonde sur le jamais été découvert.

Le mouvement de la Terre au solstice d'été est celui d'un tout.

Le phénomène passé est *un et le même* et le particulier est lié à la totalité.

Les phénomènes sont différents en tant que liés à la totalité.

L'être-été est un recouvert et un déjà là, il n'est pas un découvert qui a été recouvert.

Apportons une conclusion. Le passé étant passé temporel, l'être-été n'est pas le "passé" de l'être. Il ne s'agit pas de poser qu'il y a un passé dans le cas de l'être, que l'être s'oublie lui-même. En outre, que le passé et l'avenir ne se mesurent plus au présent montre que l'être lui-même est ce qui *est*, et qu'on ne peut plus distinguer l'être comme tel et des modes qui sont séparés. Nous ne nions pas le domaine de l'étant. Toutefois, les phénomènes ne sont pas dans le temps. Ils ne s'écoulent pas à travers un présent, passé et un futur, permettant ainsi de distinguer des parties, des phénomènes qui sont des parties, quitte à les assembler plus tard, et aboutissant ainsi à un ensemble de faits. Ce n'est pas que nous devrions admettre deux niveaux d'interprétation, autrement la perspective de l'étant n'existerait pas, mais plutôt que *l'étant n'existe pas sans l'être*, de sorte qu'ils sont indissociables, quoique jamais à confondre. Quand nous nous en tenons à l'étant, l'être n'est pas bien loin, même qu'il est à son fondement. Il peut alors être découvert, dévoilé par l'existant, mais pour que ce soit possible il faut qu'il se montre lui-même. L'être lui-même se fait donc oublier.

L'inséparabilité de l'étant et de l'être s'exprime par le voilement, et nous allons maintenant examiner ce dernier. L'étant est, soit l'étant isolé, soit l'étant comme mode d'être. L'étant isolé, celui sans l'être, n'est possible que par le voilement de l'être. Cependant, l'étant comme mode de l'être est déjà voilement. Là est le sens du *voilement* qui désigne l'être lui-même et ses modes, lequel inclu l'étant isolé. Voilà pourquoi le *voilement* n'est pas "quelque chose" qui se voile, un intermédiaire, mais le *lui-même* qui se voile, l'être lui-même qui se voile. Les nuages qui recouvrent le soleil ne signifient pas

un ajout, mais que le soleil lui-même se voile, sans quoi il n'y a même pas de recouvrement, entendu qu'il y a obscurcissement. La lumière ici correspond à l'être lui-même, c'est-à-dire que *sans la lumière de l'être aucun voilement n'est possible*. Rappelons-le le recouvert est une manière pour le soleil de se montrer et non un simple étant physique. La lumière du soleil n'est pas ici une analogie mais est une exemplification pour la lumière de l'être, puisque le soleil n'est pas un étant, mais être de l'étant. L'étant est ainsi inséparable de l'être lui-même. Il n'y a pas de réduction phénoménologique à pratiquer, comme s'il y avait des niveaux différents, laquelle d'ailleurs s'appuie sur une subjectivité. Il est clair que plus haut il ne s'agissait pas d'exemples et d'analogies, mais d'exemplification et d'interprétation.

Nous insistons puisque là-dessus repose notre argumentation. Le soleil se recouvre lui-même, c'est-à-dire qu'il est la source du recouvrement. Ce « recouvert » n'est pas un passé qui découle du présent, à savoir un déjà vu, ou encore fondé dans un sujet, mais le soleil, comme possibilité d'être recouvert, en est la source. *L'être est la source de cette possibilité*. Bref, l'être se voile et se montre. Telle est la question.

L'inséparabilité de l'étant et de l'être qui s'exprime par le voilement rejoint l'idée que « le recouvrement est ce qu'on peut découvrir, lequel n'a jamais été découvert ». En effet, ce qu'on peut découvrir mais qui a déjà été découvert ne concerne pas le passé comme tel ou l'être-été, mais seulement le passé objectif, lequel est pure invention. Le passé est ce qui doit pouvoir se recouvrir lui-même au sens de l'être-été, lequel n'est pas ce qui a été et qui maintenant n'est plus, met en évidence cette proposition. Soulignons que le recouvert concerne autant le "passé" que le "présent", ce dernier étant un recouvert au sens du non-découvert. Le recouvert est ce qui n'a jamais été découvert, mais il peut l'être à tout moment. Le soleil qui se couvre lui-même en tant qu'exemplification du phénomène passé confirme la thèse que tout phénomène est voilé au sens où **ce qu'on peut découvrir est ce qui n'a jamais été découvert**. Le « recouvert » ou le recouvrement a ici ce sens puisqu'il ne dépend pas de ce qui a été vu précédemment. Par exemple le soleil qui se couvre ne dépend pas du soleil qui a lui, mais de celui qui peut luire. *Tout découvert est ce qui n'a jamais été découvert, et cela vaut autant pour un phénomène passé que pour le présent*, puisque le phénomène lui-même est ce qui se voile, par exemple c'est le soleil lui-même qui se couvre. Ce n'est pas que le recouvert peut être découvert du fait qu'il a déjà été présent. Bref, il faudrait toujours que quelque chose ait été découvert pour qu'il soit recouvert, ce qui est absurde. Un présent fixe exige un présent précédent, ce qui est un cercle. Au contraire, dans le cas du "présent", ne peut être découvert que ce qui ne l'a jamais été. La subjectivité est ici mise en déroute, laquelle s'appuie sur le précédent, en définitive sur le présent. Par contre, si le recouvert dépendait de ce qu'on l'a vu précédemment, il serait impossible que le phénomène soit recouvert, que le soleil soit recouvert, à moins de se jouer à soi-même ou bien ne pas s'en souvenir. En effet, le passé est le souvenir du passé selon cette thèse. Le passé qui dépend du présent le rend en fin de compte tout à fait impossible. Ainsi, le passé n'est pas détachable de l'être-été, lequel ne cesse pas d'être. Quelque chose qui peut être découvert est inévitablement ce qui n'a jamais été découvert, sinon on ne pourrait jamais le découvrir. Le phénomène est donc ce qui est

rencontré, ce qui se montre lui-même, pour qu'on puisse le découvrir. C'est pourquoi il est ce qui se montre lui-même en se voilant. On comprend que le soleil voilé par les nuages est ce qui n'a jamais été découvert. En effet, cela est possible, car sans le soleil il n'y a même pas de recouvrement, autrement on ne pourrait même pas affirmer que le voilement est celui du soleil, à savoir sa lumière. Le comprendre phénoménologique provient de ce qui se montre lui-même, et nullement d'un savoir basé sur un précédent. En conclusion, le soleil qui est couvert est ce qui n'a jamais été découvert, mais qui peut l'être. Il n'est pas celui qui a été oublié.

Nous rejoignons ici la thèse des deux sortes de voilement propre au phénomène. Le recouvert au sens du déjà découvert, mais ayant été oublié, et le recouvert au sens du non-découvert, ce qui ne l'a jamais été mais qu'on peut découvrir, impliquant qu'on puisse ne jamais le découvrir et qui reste le même<sup>53</sup>. Cette thèse est à notre avis tout à fait fondamentale ontologiquement parlant. Elle concerne l'existentialité du Dasein, selon Heidegger, quoique aussi le Dasein en tant qu'il est en rapport à l'être lui-même. Ce qui nous intéresse ici est uniquement que *ce qui est recouvert n'a jamais été découvert mais peut l'être*. Selon nous, cela vaut autant pour le passé que pour le présent, et, par conséquent, au sein de cette thèse git le passé comme être de l'étant, ce que nous avons démontré dans ce texte. Bref, c'est l'être-été dans toute son ampleur. Dans la perspective de l'existentialité du Dasein, Heidegger était préoccupé par le présent, à savoir que ce que le Dasein rencontre est recouvert du fait qu'il n'a jamais été découvert, et ceci par opposition à ce qui apparaît<sup>54</sup>. Ainsi il écartait le fait que le recouvert soit ce qui a été déjà découvert mais a été oublié. Toutefois, le passé comme tel n'était pas visé. Nous n'avons pas suivi l'existentialité du Dasein, notre but étant de montrer que l'être-été est l'être qui ne cesse pas d'être, plutôt que le passé s'explique à partir du présent. Ainsi, *ontologiquement ce qui peut être découvert est ce qui n'a jamais été découvert*. Peut-on dans ce cas encore poser le retenir comme caractéristique de l'être-été ?

Notre thèse s'applique aussi à la " conscience " de l'existant, ou mieux au penser qui pense. Le conscient, autant ce qui n'est pas encore conscient que ce qui a été conscient ou mieux ce qui n'est plus conscient, ne cesse pas d'être. Le conscient comme ce qui ne cesse pas d'être est ainsi le *penser*. Le découvert étant ce qui n'a jamais été découvert, le pensé ne se sépare jamais du penser pour laisser place au conscient. En effet, la conscience n'est pas un phénomène en devenir. Nous n'examinons pas dans ce texte le *penser*, mais seulement une onto-phénoménologie de l'être et du phénomène. Nous constatons que la mise à jour de l'être-été comme être de l'étant montre que la transcendance de l'existant est ce qui ne cesse pas d'être. La conscience et le passé ne sont pas des questions différentes. La conscience d'habitude repose sur le passé comme ce qui a été à partir du présent. Elle consiste à prendre conscience de ce qui est déjà là. Or, le déjà là est le penser lui-même. Quant à l'être-à-venir et à l'être-été de l'existant, ils ne sont pas ce qui n'est pas encore là et ce qui n'est plus là ou qui a été, mais ce qui ne cesse pas d'être.

---

<sup>53</sup> Heidegger *Ê. t.* § 7c, p. 47.

<sup>54</sup> Voir notre 2<sup>e</sup> séminaire.

Il va sans dire que l'on ne peut se servir du mouvement de la Terre au solstice d'été comme exemple du passé, c'est-à-dire de ce qui s'écoule. Le solstice d'été qui semble passé du fait que la terre a déjà commencé à s'éloigner du soleil n'est évidemment pas un phénomène passé. De la même façon, on ne doit pas confondre l'étoile qui est déjà morte avec l'être-été qui n'est plus. Le passé n'est pas le phénomène en devenir ou qui est devenu. Le phénomène du mouvement de la Terre au solstice d'été n'est pas un phénomène qui est devenu passé. On ne peut l'expliquer de cette façon. Ce n'est pas en divisant le phénomène en partie comme passé, la terre étant déjà éloignée du soleil, et en partie comme présent, la chaleur à son maximum, qu'on peut le comprendre. Quand on le fait, on a déjà compris que le soleil comme un tout en est le fondement. Que l'on n'ait jamais vu l'étoile ou la poussière d'étoile qui est déjà morte, et qu'on ne la voie jamais, cela ne signifie pas qu'on ne puisse supposer qu'un tel corps a existé. Ce n'est pas seulement ses effets présents que nous voyons, à cause de la distance, par opposition à ce qu'a été jadis l'étoile, le présent étant toujours le référent. On suppose qu'*un tel corps a existé du fait qu'il constitue un tout, précisément du fait que son être-été est ce qui ne cesse pas d'être*. L'être n'est jamais passé, et les phénomènes physiques n'y échappent pas. On n'a pas besoin de l'infinité du phénomène ou du phénomène en devenir pour le supposer. Au contraire, ce dernier dépend du premier. Le phénomène en devenir n'est pas celui qui se montre. D'ailleurs, si l'on ne peut voir le soleil sans qu'il nous aveugle, par contre son reflet nous est accessible, comme Platon nous l'a appris. Ainsi, l'être se montre, mais jamais totalement. On peut donc supposer que le phénomène du mouvement de la Terre au solstice d'été est un *tout*. Il est clair que ce qu'on ne verra jamais est accessible, mais ne l'est pas suivant l'infinité du phénomène ou suivant les effets qu'il produirait, précisément parce que ce que l'on n'a jamais découvert est un voilement.

Terminons avec l'être-été, lequel confirme que le particulier est lié à la totalité et que le phénomène est *un et le même*. L'être-été n'est pas la même chose que ce qui a été, lequel se mesure à partir du présent. *Lorsqu'on les confond, le particulier se sépare de la totalité*. Le passé qui se détache du présent pour devenir passé est le particulier qui se détache de la totalité. On sait que le passé découlant du présent, il est le même sans être tout à fait le même, puisque le passé est ce qui a été présent autrefois. Il n'est jamais lui-même. Cela permet ensuite de poser l'ensemble de ce qui a été comme passé fixe. L'équivoque est alors que le passé n'étant pas tout à fait le même désigne à la fois ce qui s'écoule et tombe dans le passé, et le passé comme tel. Là est le cercle de l'étant. L'être-été est alors perdu. Or, *le phénomène passé est un et le même car l'être-été comme ce qui n'est plus, et ne cesse pas d'être, signifie en même temps que le particulier est lié à la totalité. Ce qui n'est plus est le particulier lié à la totalité qu'est l'être-été*. Se vérifie alors à propos du passé notre thèse selon laquelle le phénomène comme un *tout* n'est pas ce qui n'est pas tout à fait le même, mais est le *même* tel qu'il est. L'être-été comme ce qui n'est plus mais ne cesse pas d'être est un *tout*. Le "passé" ne se détache pas du présent et n'est pas un particulier isolé, lequel passé est toujours dans ce cas pris de façon particulière, mais il est un particulier toujours lié à la totalité. De la même façon, le phénomène passé quel qu'il soit n'est pas un particulier séparé, mais comme

particulier il est lié à la totalité, il est un et le même. Désormais, le particulier est lié à la totalité en ce qui concerne l'être-été, puisque ce dernier ne cesse pas d'être à travers les événements ou phénomènes particuliers passés. L'être-été ne cesse pas d'être, autrement les phénomènes particuliers passés et séparés forment en même temps un ensemble. Dans tout ceci on confond l'être-été avec ce qui a été en tant qu'il est lié au présent ou qu'il vient tout juste d'être présent. Le phénomène passé qui ne cesse pas d'être, mais demeure *un et le même* n'est pas un particulier isolé, mais chaque particulier est la manifestation de l'être-été, donc de la totalité. Celui-ci confirme que le phénomène, quel qu'il soit, est un et le même.

Voyons maintenant les phénomènes différents en liaison avec la temporalité. Comment sont-ils différents ? Les phénomènes qui ne sont plus (ou sont passés) ne sont pas entre eux différents en tant qu'ils ont été, en référence au présent, et de cette manière qu'on peut les distinguer du présent, et en faire des particuliers isolés. La différence dans ce cas provient à la fois de leur séparation et liaison avec le présent. Or, la différence des phénomènes ne provient pas du passé qui se détache du présent, du particulier qui se sépare de la totalité. Le passé et le présent ne servent pas à distinguer les événements entre eux, car autrement, ils seraient identiques. *Ils sont différents en tant qu'ils sont liés à la totalité, bref qu'ils sont des possibilités.* L'être-été qui ne cesse pas d'être montre que ce qui a été en tant qu'il a été jadis présent ne peut différencier les phénomènes. Il ne sert à rien non plus d'affirmer que la différence des phénomènes repose sur celle entre le présent actuel et ce qui vient tout juste d'être présent. C'est là le préjugé de la fixité. Le multiple ou les particuliers ne sont jamais séparés de la totalité, et ainsi ils n'ont pas besoin d'être distingués les uns des autres. Il leur suffit d'être des possibilités. Lorsqu'on a déjà séparé le passé et le présent, et ainsi le particulier et la totalité, les particuliers ont alors besoin d'être différenciés entre eux. Le particulier n'est pas plus séparé de la totalité que l'instant temporel et le passé temporel ne sont dans le temps ou du temps. Au niveau de l'étant, le présent et le passé ne servent qu'à distinguer les événements qui se produisent, ils sont à la base de la division des phénomènes en parties successives, alors que ceux-ci sont fondamentalement temporels. Le passé en tant que ce qui a été jadis présent ne fait pas qu'ils sont différents, et qu'on pourrait les distinguer. C'est pourtant ce que l'on prétend lorsqu'on objecte que, si les événements passés sont des manifestations de l'être-été comme le *même*, ils ne seront pas différents les uns des autres. Nous sommes trop habitués à trouver une cause à leur différence. S'il y a une différence entre eux, elle est liée au fait qu'ils sont des possibilités.

Les parties de bonheur en lieu et place du bonheur comme un et le même soutiennent l'idée que la différence des bonheurs est dans leur actualisation. Les moments de bonheurs passés ne diffèrent pas les uns des autres en tant qu'ils sont passés, ou qu'ils passent, c'est-à-dire qu'ils ne durent pas. *Comme si, parce qu'ils passent et sont passés, pouvant ainsi être mesurés au présent, ils étaient particuliers et différents, c'est-à-dire étaient des particuliers isolés.* En d'autres termes, qu'ils n'étaient pas des manifestations du bonheur comme un et le même et qu'à cause de cela nous cherchions sans cesse des bonheurs toujours nouveaux. *La nouveauté est alimentée ici par la différence qui isole.* Ainsi, leur différence provient de ce qu'ils se rattachent au présent, que les particuliers

se séparent de la totalité. Dans ce cas, les bonheurs toujours nouveaux ne sont que la poursuite incessante du bonheur. On peut certes chercher de nouveaux bonheurs, toutefois ce ne peut être du fait qu'ils ne durent pas, mais qu'en tant que manifestations du bonheur ils ne sont jamais complets. Les bonheurs passés ou présents sont particuliers et différents en tant que manifestations du bonheur comme *un et le même*. Ils sont des possibles. De son côté, le présent en tant qu'il est fixe ne peut produire une telle différence, car la fixité présuppose ce dont elle parle, à savoir que les différences sont des possibles. Le présent comme fixité entraîne qu'il ne dure pas alors qu'il devrait durer. C'est pourquoi d'ailleurs les phénomènes différents sont expliqués par le fait qu'ils passent ou sont passés. Lorsque les bonheurs passés se distinguent les uns des autres en tant qu'ils passent et sont passés, l'être-été qui ne cesse pas d'être est perdu, et par là le bonheur comme *un et le même* également. Il n'existe que des bonheurs particuliers et passagers, et la recherche du bonheur est à son comble. Nul doute que les bonheurs particuliers passés qui sont détachés de la totalité, du bonheur comme être-été, favorisent la dispersion et la recherche du toujours nouveau. Le passé et le présent ne servent pas à séparer les phénomènes, car autrement les événements seraient tous identiques. Croire le contraire a pour effet de vivre dans la dispersion. Voilà ce que peut changer la vision onto-phénoménologique du temps.

Le bonheur comme tel ne disparaît pas lorsque les moments de bonheurs ne sont plus. Ainsi, on ne doit pas s'exprimer de la manière suivante : « le bonheur passé est celui qui a déjà été », comme si un particulier passait du présent au passé. De la même façon que si l'on disait : le soleil couvert aujourd'hui est celui qui a lui hier, lequel est devenu couvert, alors que l'on comprend très bien que c'est le soleil lui-même qui se voile. Comme si pour percevoir le soleil qui est couvert, qu'il fallait avoir déjà perçu le soleil qui luit, et ainsi que le passé n'est possible que parce qu'il découle du présent. Ainsi le bonheur comme un et le même ne disparaît pas. Le particulier ne se change pas en un autre particulier, il ne passe pas de l'un à l'autre, mais les particuliers sont des possibles, et comme tels ils sont à chaque fois les manifestations du tout lui-même. Mais plutôt nous posons : « le bonheur passé est celui qui n'est plus ». C'est en tant qu'il se voile qu'il n'est plus, et il n'est pas un particulier qui passe du présent au passé. Dans ce cas on ne sépare pas le particulier du bonheur comme un et le même, et *le passé est une possibilité*. Le passé comme un particulier possible est un déjà là.

Le passé ne suppose pas davantage le présent que le présent ne suppose un autre présent, lui-même devenant ainsi passé. Le passé ne découle pas du présent. S'il était ce qui a été, à savoir le présent d'autrefois, le présent reposerait simplement sur un présent précédent, et ainsi à l'infini. On voit que la dépendance du passé au présent nous fait entrer dans un cercle, celui dans lequel un élément s'explique par l'autre. Le passé et le présent sont temporels et non dans le temps. Le passé comme ce qui a été fait entrer l'être-été dans le temps, de même que le présent comme une fixité place l'être, ou ce qui est, dans le temps. Pourtant, l'être et le temps se co-appartiennent et ne se mélangent pas, s'il est exact que le temps est temporel ou se temporalise.

Il est impossible que le bonheur d'hier soit devenu passé. Il perdrait alors son caractère de possibilité et de particularité. Simplement il n'est plus, mais ce qui n'est plus ne cesse pas

d'être. Sinon, rappelons-le, le passé doit cesser d'être afin que le passé existe; et là est le cercle objectif. Le souvenir du passé ne rend pas compte du passé. Se souvenir du passé n'a pas la même fonction que la compréhension du passé lui-même. Certes, le bonheur passé n'est plus, mais comme passé il est lui-même. Cela est possible du fait que le passé ou ce qui n'est plus ne cesse pas d'être, à savoir qu'il est l'être-été. Tout découvert n'est pas ce qui a été découvert et a été oublié, mais ce qui n'a jamais été découvert, mais peut l'être, ainsi qu'on l'a vu. *En raison de cela, le passé qui n'est plus est un recouvert, il est un voilement. Il n'est pas ce qui a déjà été découvert ou déjà été présent et qui maintenant est recouvert. Le passé comme recouvert au sens de ce qui n'a jamais été découvert est un déjà là. Le déjà ne signifie pas ce qui a été mais ce qui est déjà là. Dans le cas contraire, il devient une évidence.* Le bonheur qui n'est plus, on l'a expliqué par ceci qu'il a déjà été découvert mais a été oublié, celui d'hier, c'est-à-dire le passé qui dépend du présent. Or, comme un et le même il est lui-même, ne cessant jamais d'être. Le fondement de l'être-été est que *tout découvert n'a jamais été découvert*, c'est-à-dire qu'il ne dépend pas d'un précédent. Le passé ou l'être-été, et toutes ses manifestations, ne dépend pas de ce qu'il a été auparavant, mais de ce qu'il est lui-même. De la même façon qu'à propos du présent *tout découvert est ce qui n'a jamais été découvert, de même le passé comme recouvert est ce qui n'est plus en tant qu'il ne cesse pas d'être.*

Le bonheur comme être-été est le bonheur comme *un et le même* et il ne se distingue pas du bonheur présent puisqu'il est aussi *un et le même*. Il s'agit de l'être de l'étant. C'est pourquoi nous avons dit que les bonheurs qui ne sont plus, ontologiquement compris, ne désignent pas une perte, ce qui ne dure pas, mais nous apprennent au contraire que le bonheur est toujours *un et le même*. On n'a pas à craindre de le perdre, puisqu'il demeure toujours le même, quand bien même les moments de bonheur n'existent plus. Nous entendons ici par bonheur comme *un et le même* le bonheur tel qu'il est. Il ne s'agit pas d'un bonheur ressenti comme plus ou moins grand, et de ce qui s'y rattache, lequel d'ailleurs le présuppose comme fondement.

### §8. Oubli et retrait

a) L'oubli n'est pas ce dont on ne se souvient plus, mais ce qui se retire.

L'oubli s'en va en tant qu'il se retire lui-même.

On doit et on ne peut que laisser aller ce qui se retire de lui-même au lieu de le retenir.

Le retrait seul est lié au laisser aller.

L'oubli lié au souvenir, et celui lié à la compréhension.

L'oubli est oubli de lui-même, non pas en tant qu'il disparaît,  
mais qu'il se ferme à lui-même.

L'oubli comme *faire semblant* et comme dissimulation à soi-même.

Le souvenir et l'oubli comme opposés sont dépassés.

Le souvenir, l'oubli et la connaissance.

Étant donné que le "passé" est l'être-été, c'est-à-dire qu'il est ou existe comme ce qui n'est plus mais ne cesse pas d'être, le souvenir n'est-il pas alors à remplacer par l'oubli ? En effet, le passé étant ce qui ne cesse pas d'être, le souvenir n'est plus le

moyen d'être lié au passé. Il devient superflu. De plus, comme le recouvert, ou ce qui n'est plus, n'est pas ce qui a été découvert et a été oublié, mais qu'il est ce qui se recouvre lui-même, le souvenir n'a plus de rôle à jouer. Bref, ce qui se recouvre lui-même signifie que *l'oubli est lié au passé*. Reste à savoir cependant si en cela l'oubli conserve son sens classique ou s'il acquiert un sens nouveau et ontologique.

Mais pourquoi l'oubli est-il à la place du souvenir ? Précisément, si le passé est ce qui n'est plus mais ne cesse pas d'être, l'oubli ne dépend pas du souvenir, mais du passé lui-même. En ce sens, l'oubli remplace le souvenir. Le souvenir dépend du présent alors que l'oubli, pourvu qu'on ne le fasse pas dériver du souvenir, est un retrait, un voile. Tout ce qu'on peut découvrir est ce qui n'a jamais été découvert, et non pas ce qui a déjà été découvert, mais a été oublié. Ainsi *l'oubli n'est pas quelque chose qui a déjà été compris ou su et qui a été oublié, mais il est un retrait, il est ce qui se retire*. Bref, *l'oubli n'est pas oubli de quelque chose et, ainsi, il se montre comme ce qui se retire, à savoir que l'oubli est retrait*. En fait, ce que nous appelons le souvenir est en vérité l'oubli au sens du retrait. Il n'y a pas d'oubli sans retrait, c'est-à-dire qu'il n'est pas ce qui s'amenuise et disparaît, ce qui est son sens secondaire, mais est ce qui se retire.

De même que le passé n'est pas ce qui a été à partir du présent, de même *l'oubli n'est pas un manque de souvenir sur le fondement du souvenir, lequel ensuite tombe dans l'oubli ou disparaît*. L'oubli est dans ce cas oubli de lui-même et il n'est rien. Comme le passé n'est pas un présent d'autrefois, l'oubli n'est pas davantage un souvenir qu'on oublie, un *ne plus se souvenir*. En d'autres termes, le passé n'étant pas ce qui passe, l'oubli n'est pas ce qui est oublié, ce dont on ne se souvient plus. L'oubli au sens de souvenir est une contradiction dans les termes, et un cercle dont on ne peut sortir. *Il n'est pas un souvenir qui s'affaiblit, mais il est ce qui se retire, un s'en aller ou ce qui s'en va en tant qu'il se retire lui-même*. L'oubli n'étant pas un manque de souvenir, il n'est pas rien. En effet, il n'est rien seulement lorsqu'il est mélangé avec le souvenir.

Explicitons davantage. L'oubli d'habitude est ce qui s'en va, mais sur le fondement du souvenir, alors que, vu en lui-même, il est ce qui s'en va, toutefois à partir d'un autre fondement. ***Il est ce qui s'en va, mais en tant qu'il se retire lui-même***, non pas qu'il s'en va comme quelque chose qui est oublié graduellement. Bref, l'oubli n'est pas un souvenir qui s'amenuise, mais un *s'en aller* qui se retire lui-même. En ce sens il est lié au passé et à la temporalité. Le souvenir est un retenir et un rappeler, tandis que l'oubli est un s'en aller qui se retire. Il n'est donc pas simplement l'opposé du retenir. L'oubli s'en va en tant qu'il se retire lui-même tandis que le souvenir retient ce qui s'en va, comme s'il nous échappait. *On doit donc laisser aller ce qui se retire de lui-même, au lieu de le retenir* comme si l'oubli était un manque de souvenir. L'oubli se distingue du souvenir, car on ne peut laisser aller que ce qui se retire de lui-même, alors qu'on ne peut retenir que ce qui nous échappe. Quand on se souvient, on retient ou l'on se rappelle, alors que quand on oublie, on laisse aller. Il n'y a ainsi aucun reste de souvenir dans l'oubli et *celui-ci ne doit rien au souvenir*. *Croire le contraire est poser l'oubli comme une évidence prise d'avance*. Oublier n'est pas le souvenir, même au sens de ne plus se souvenir. *L'existant a à laisser aller ce qui s'en va, ce qui se retire de lui-même*

*plutôt que de le retenir comme s'il se perdait.* Certes, l'oubli est ce qui nous échappe, mais là n'est pas l'essentiel. *Aussi longtemps que l'existant ne laisse pas aller ce qui se retire de lui-même, il croit que l'oubli est ce qui lui échappe ou ce qu'il repousse.* Telle est la manière dont l'existant est en rapport à l'oubli ontologiquement parlant.

L'oubli comme ce qui se retire lui-même peut sembler superflu puisque justement il est un *s'en aller ou ce qui s'en va*. Bref, ce qui s'en va se retire déjà. Or, *l'oubli doit pouvoir se montrer lui-même* pour que précisément il y ait le phénomène de l'oubli. *On ne peut laisser aller que ce qui se retire.* Ce qui se retire n'est pas ce qu'on laisse aller du fait qu'on l'oublierait. Se retirer est aussi un se montrer. Ce qui se montre se fonde sur ce qui se retire, ne serait-ce qu'il ne peut se montrer totalement. Et cela vaut pour l'oubli. Rappelons-nous le phénomène, lequel *se retire en se montrant*. Ne peut s'en aller que ce qui se retire; ce qui s'en va n'est pas rien. Ici l'être de l'étant se manifeste en tant que l'oubli se montre lui-même.

Toutefois, « laisser aller » ce qui se retire de lui-même, en ce qui concerne l'existant, peut sembler superflu, c'est-à-dire s'opposer à « ce qui se retire de lui-même », puisque ce dernier est déjà un retrait. Bref, on n'a pas besoin de laisser aller ce qui se retire déjà de lui-même. Au contraire, ce qui se retire a besoin qu'on le laisse aller, autrement on ne verra jamais que quelque chose se retire. Le paradoxe est plutôt que l'oubli réside dans le fait que l'on doit oublier ce qui déjà s'en va de lui-même. Dans ce cas, on croit que l'oubli est un manque de souvenir et l'on est dans le domaine de l'étant. Le *laisser aller* aussi bien que le *se retirer* sont indispensables afin que l'oubli soit ce qu'il est. L'oubli comme absence de retenir, à savoir ce qui nous échappe, est lié au souvenir sous la forme de l'opposition. De son côté, l'absence de retenir n'est pas encore le laisser aller; ni même le *repousser*, le contraire du *retenir*, n'est le laisser aller. *Seul le retrait est lié au laisser aller.* Le souvenir est aussi un *repousser*, un *ne plus retenir*, comme quand nous voulons oublier quelque chose, le chasser de son esprit, mais il n'est alors que son opposé, et l'on ne sort pas du cercle du souvenir.

L'oubli n'est pas davantage ce qui s'en va du fait qu'il nous échappe, que le passé n'est ce qui n'est plus parce qu'il a été. Dans les deux cas, le passé et l'oubli sont mesurés au présent. Il s'agit pour nous de montrer ce qu'est l'oubli comme tel, et qu'il n'est pas rattaché au présent. Il n'est donc pas question de faire dire autre chose aux concepts d'oubli et de passé que ce qu'ils disent eux-mêmes. Par exemple, que l'oubli est ce qui est oublié, à savoir ce qui diminue et disparaît, et que le passé est ce qui est passé ou passe. Ils sont au contraire l'être-été. En outre, cela ne signifie pas que l'oubli n'est rien comme lorsqu'il est un manque de souvenir, ou que le passé n'est rien comme lorsqu'il disparaît simplement. En d'autres termes, pour éviter que l'oubli soit *un* quelque chose on a posé qu'il n'est rien. Il ne s'agit pas pour nous de nier que le passé est ce qui n'est plus, mais seulement d'affirmer que le passé en tant qu'il n'est plus ne dépend pas de ce qui a été. De la même façon, l'oubli est ce qui s'en va, mais, comme ce qui s'en va, il ne dépend pas d'un manque, d'un manque de souvenir. Le passé reste ce qui n'est plus, comme l'oubli demeure ce qui s'en va, mais au sens ontologique. L'oubli en ce sens là repose sur le passé et non sur le souvenir. Nous ne confondons pas l'oubli et le passé.

Naturellement, comme il n'y a pas de passé véritable, il n'y a pas non plus d'oubli véritable.

Prenons l'exemplification du soleil en tant que l'oubli peut s'y appliquer. Le soleil qui ne disparaît pas lorsqu'il est recouvert montre que le souvenir, qui retient, ne peut plus répondre à ce qui justement ne disparaît pas. Qu'en est-il alors de l'oubli ? L'oubli comme un *ne plus se souvenir* ou un *manque de souvenir* a été indispensable à l'explication du soleil qui est recouvert. Combiné au souvenir il joue donc un rôle dans la croyance à la disparition du soleil. L'oubli au sens de ce qui disparaît a pour effet que le soleil disparaît quand il est recouvert. C'est parce qu'on oublie que quelque chose disparaît, et qu'on peut plus tard se souvenir de lui. S'il n'y avait pas d'oubli on ne pourrait se souvenir, même qu'on n'aurait pas besoin de ce dernier. *C'est parce qu'on oublie que le soleil a été, qu'il a déjà lui, qu'on peut plus tard savoir qu'il a disparu.* Nous ne disons pas ici que l'oubli fait disparaître le soleil, mais que la disparition du soleil (le fait qu'il soit caché) va de pair avec l'oubli, et sa connaissance avec le souvenir. Si l'on ne se souvenait pas de l'avoir déjà perçu, on ne saurait pas qu'il a disparu, que c'est lui maintenant qui est couvert. Mais pour cela l'oubli est nécessaire. Le soleil doit disparaître, selon cette thèse, pour s'accorder avec l'oubli qui est un *ne plus se souvenir*. L'oubli est ce qui s'en va en tant que quelque chose est oublié, corrélativement au soleil qui lui disparaît, et tombe dans le passé. Il est visible que l'oubli en tant qu'il est un manque de souvenir se fonde sur le souvenir. Or, l'oubli ne confirme pas que le soleil disparaît, mais que celui-ci se voile. Il n'est pas davantage ce qui s'en va que le soleil ne disparaît. Les deux sont à exclure. Il n'est pas ce qui s'en va, de sorte qu'en se rattachant au souvenir, il serve à justifier que le passé provient du présent. Le soleil ne disparaît pas, de la même façon que quelque chose se montre afin qu'il y ait illusion. Sans soleil il n'y a pas de soleil couvert. *L'oubli comme retrait est oubli de ce qui est et confirme que la compréhension est compréhension de ce qui est.* Le soleil qui ne disparaît pas, mais qui doit pouvoir se montrer lui-même en se retirant, attestant par là l'être-été, signifie que l'oubli est ce qui s'en va, mais en se retirant lui-même. *Ce qui se retire lui-même ne disparaît pas, mais se voile.* L'oubli ne peut donc servir à corroborer que le passé provient du présent, mais plutôt que le passé se fonde sur l'être-été. Le soleil recouvert n'est pas celui dont on se souvient qu'il a lui hier, celui qu'on se rappelle, et à cause de l'oubli, lequel fait que quelque chose a été oublié, qu'on sait qu'il a disparu. On ne peut se servir du souvenir pour combler le vide laissé par l'oubli. Car, toujours l'un s'explique par l'autre et jamais l'oubli et le souvenir ne sont vus tels qu'ils sont. L'oubli n'est pas en opposition ou en liaison avec le souvenir, mais il est ce qui s'en va en se retirant lui-même, en accord avec le phénomène qui se retire en se montrant. L'oubli ne sert pas à interrompre le processus du souvenir, selon une succession temporelle, mais il est fondé sur le passé comme être-été. L'oubli en tant qu'il est ce qui s'en va se retire.

L'oubli est oubli de lui-même, *non pas au sens où il disparaît graduellement, comme s'il n'était rien. C'est en tant qu'il n'est pas rien mais est lui-même qu'il est oubli de lui-même, c'est-à-dire qu'il se ferme à lui-même.* Ce n'est pas là un faire semblant. Par contre, lorsqu'il est un manque de souvenir, il consiste à *faire semblant d'oublier qu'il est souvenir.* L'oubli lié au souvenir est un faire semblant. Quand il est fondé sur le

souvenir, il est un apparaître qui n'apparaît pas. L'oubli comme oubli de lui-même est véritablement ce qui se dissimule à soi-même, du fait du voilement. **Comme dissimulation l'oubli n'est pas une apparence.** La dissimulation à soi-même n'étant pas un faire semblant, elle est fermeture à soi-même. *L'oubli comme oubli de lui-même est l'être-été qui se ferme à soi-même, se voile lui-même.* Il signifie que ce qui *est* se ferme à soi-même. Ainsi il est oubli *de* ce qui *est*, c'est-à-dire que ce qui *est* s'oublie lui-même. *L'oubli est oubli de lui-même, il se dissimule à soi-même.* L'être est oubli.

L'oubli est un voile comme le passé est aussi un voile. Cela ne signifie pas que le voilement nous sert de passe-partout. Rappelons que le voilement n'est pas *un* quelque chose qui se voile, mais que le *lui-même* est ce qui se voile. Ainsi le passé et le présent, le passé et l'oubli sont des voilements, sans qu'il y ait là une conceptualisation, à savoir que le terme de voilement serait simplement appliqué à plusieurs choses. Si le voilement était *un* quelque chose qui se voile, alors il servirait de fondement, mais en tant que concept. Par conséquent, selon la tradition, seul le *maintenant* empêche de confondre l'oubli et le passé, et sans lui ils seraient confondus. Or, si l'on supprime ce *maintenant* ou *présent* qui nous aveugle, il est clair que l'oubli et le passé se fondent sur ce qui *est*, précisément sur l'être-été, sans pour autant être confondus, pourvu qu'ils soient des voilements. Nous ne rendons pas identiques le passé et l'oubli, comme d'ailleurs la tradition ne le faisait pas davantage, puisqu'elle posait l'oubli comme nécessaire à la possibilité de la connaissance. Seul celui qui croit que l'oubli est lié au souvenir et fondé sur lui peut apporter une telle objection.

L'oubli n'est pas rien, comme lorsqu'il est assimilé à un manque de souvenir. Lorsqu'il n'est rien, il sert à promouvoir le souvenir. Le souvenir comme un retenir et un rappeler, et l'oubli comme manque de souvenir, sont des opposés qui sont maintenant dépassés en tant que l'oubli est l'être-été qui se voile. De son côté, le souvenir ne pouvant plus être seulement un retenir, il est fondamentalement lié au penser. Se souvenir concerne le penser qui pense. Seul l'oubli qui se rapporte à l'être-été, lequel n'a plus rien à voir avec le souvenir, est la condition du dépassement des opposés. *Le ne plus retenir*, lequel passe pour l'oubli, ne parvient jamais à s'identifier à l'oubli en tant qu'il se ferme à soi-même. Car l'absence de retenir suppose toujours le retenir. L'oubli dans ce cas ne parvient pas à se détacher du souvenir. Au contraire, tout souvenir comme un retenir se fonde sur l'oubli au sens de *fermé à soi-même*. S'il n'y a pas d'oubli au sens de fermeture, il ne peut jamais y avoir de souvenir. L'oubli ne suppose pas le souvenir, mais, au contraire, le fonde, quoique au sens de l'être de l'étant. L'oubli en tant qu'il ne doit rien au souvenir fonde le souvenir, c'est-à-dire que sans lui il n'y a pas de souvenir. L'oubli est ainsi retrait; *il est retrait puisque l'être ne s'oublie pas lui-même mais qu'il se fait oublier ou qu'il est oubli.* Notons que nous ne nions pas ici le *retenir*, le souvenir, mais le fait qu'il soit fondamental pour une phénoménologie de l'être comme être-été. Le souvenir comme ce qui retient et l'oubli comme absence de souvenir, lesquels sont interreliés et opposés, sont maintenant dépassés par le concept de l'oubli en tant que fermeture à soi-même. On parvient ainsi à dépasser le cercle des contraires, le souvenir et l'oubli qui s'expliquent l'un par l'autre. Par exemple, on dira que l'oubli est lié au souvenir, que l'on ne parvient jamais à oublier complètement ou, à l'inverse, à se

souvenir tout à fait, de sorte que les deux sont mélangés. Ils n'existent pas l'un sans l'autre et ainsi ils s'expliquent l'un par l'autre. Toutefois, on ne se rend pas compte ici que l'oubli n'existe pas et qu'il est subordonné au souvenir. En effet, ils sont unis à la condition que l'oubli soit une absence de souvenir. Tel est le niveau de l'étant. Or, l'oubli est un retrait. On dira certes que l'on ne se souvient jamais complètement et donc que l'oubli fonde aussi le souvenir, mais dans ce cas l'oubli demeure toujours un manque de souvenir. *Lorsque traditionnellement l'oubli sert à fonder le souvenir, c'est toujours sur la base qu'il est un manque de souvenir. C'est pourquoi le souvenir qui se fonde sur l'oubli et non l'inverse concerne l'être de l'étant.* L'équivoque à propos du souvenir et de l'oubli qui laisse croire à leur liaison repose sur le fait que l'oubli est toujours un manque de souvenir. Ainsi les opposés sont dépassés. L'oubli au sens de ce qui se retire est au fondement du souvenir.

L'oubli comme ce qui se retire et se voile met aussi fin à la thèse qui suit. On oublie parce qu'on ne se souvient pas ou presque pas. En ce sens, il n'y aurait pas d'oubli sans souvenir. On n'obtient rien de plus ici. En effet, poser qu'« on se souvient parce qu'on a oublié » n'apporte rien de nouveau concernant un prétendu lien indéfectible entre l'oubli et le souvenir, contrairement à ce que l'on croit. Car, oublier a toujours le sens de souvenir, il est toujours rattaché au souvenir. En d'autres mots, il n'y aurait pas de souvenir sans oubli. L'oubli ici ne réussit pas à se détacher du souvenir, et l'on tourne en rond. Seul l'oubli comme ce qui se retire nous fait sortir de ce cercle. Cette thèse peut prendre toutes sortes de nuances, mais elle consiste toujours à poser des contraires, qu'on cherche infatigablement à lier ensemble. Il faut pouvoir se souvenir pour oublier, il faut pouvoir oublier pour se souvenir.

Désormais toute utilisation de l'oubli, en tant qu'il se rattache au souvenir, pour montrer que le passé provient du présent, et conséquemment que le sujet en est le fondement, est devenue caduque. Cela est compréhensible du fait que l'oubli est un fermé à soi-même, qu'il est un voile. L'oubli comme fermeture est plus fondamental que l'oubli comme un *ne plus se souvenir*, ou un *presque plus se souvenir*. Le premier est l'oubli comme être de l'étant. L'oubli comme manque de souvenir est l'étant sans l'être, lequel se fonde sur l'oubli comme fermeture à soi, qui est l'être de l'étant. Rappelons-nous que le soleil qui se couvre n'est pas à mesurer au soleil qui a été, qui a jadis lui, mais qu'il est le *même*, donc qu'il se retire lui-même. Ainsi, s'agissant de l'être de l'étant, *ce n'est pas le soleil comme étant, mais comme être de l'étant qui se retire*. Cette absence de distinction fait qu'on rattache l'oubli au souvenir, plutôt qu'à l'être lui-même. Elle fait qu'on s'en tient au soleil déjà vu à la place du soleil comme possibilité d'être vu, qu'on rattache le passé au présent plutôt qu'au passé comme ce qui ne cesse pas d'être. L'être de l'étant a pour effet que le soleil qui est recouvert est celui qui se voile, qui se montre en se retirant. *Sans soleil, il n'y a pas de lumière qui éclaire, rendant possible un ciel couvert ; sans l'être, pas de lumière rendant possible l'étant, et même l'étant isolé.* Comme il s'agit de l'être de l'étant plutôt que d'étant, ce n'est pas là une analogie, mais une onto-phénoménologie.

Voyons brièvement les rapports entre le souvenir, l'oubli et la connaissance. En effet, lorsque le souvenir fonde l'oubli, la connaissance y joue un rôle, puisqu'on se souvient

de ce que l'on sait. Nous n'énoncerons ici que ce qui touche directement l'oubli. L'oubli ne concerne pas le souvenir, à savoir qu'on oublierait ce dont on ne se souvient plus, bref qu'on oublierait seulement ce que l'on sait. Il n'est pas un manque de connaissance. Il ne réside pas dans le fait de cacher quelque chose, ce qu'on a déjà su, mais qu'on a précisément oublié, sur le modèle de cacher quelque chose pour ensuite le découvrir. Plus précisément, il ne consiste pas à cacher quelque chose après l'avoir découvert, comme s'il était question d'oublier ce que l'on sait, *comme si l'on feignait de ne pas savoir ce que l'on sait en le cachant*. En d'autres termes, l'oubli ne vient pas confirmer la connaissance comme fondement, du fait qu'on ne peut oublier que ce que l'on sait. En effet, selon ce fondement traditionnellement on doit avoir une idée de ce que l'on cherche, autrement on ne pourrait le chercher, encore moins le trouver, c'est-à-dire *l'a priori*. La connaissance consiste à cacher quelque chose pour ensuite le découvrir, autrement nous aurions une connaissance parfaite, ou encore il n'y aurait pas de connaissance possible, croit-on. L'oubli serait ainsi oublier ce que l'on sait. En effet, dit-on, « on oublie que ce que l'on sait ». Comment peut-on oublier ce que l'on ne sait pas ? Il faut répondre : comment faire semblant de ne pas savoir quand on sait ? D'ailleurs, on n'a nul besoin d'oublier ce que l'on sait puisque l'existant rencontre ce qui se montre de lui-même, quoique jamais totalement. L'oubli qui se fonde sur le souvenir repose sur cette thèse, encore de nos jours. C'est pourquoi l'évidence du *déjà là* est si contraignante. L'oubli est ainsi un mélange de souvenir et de savoir.

En conclusion, la thèse qu'on oublie que ce que l'on sait, précisément l'oubli comme un « ne plus se souvenir » ou manque de souvenir sert aussi à expliquer la possibilité de la connaissance comme un manque de connaissance. Celle-ci est *oubli* autrement nous aurions une connaissance parfaite, ou il n'y aurait pas de connaissance possible. Bref, *l'oubli est un manque, et n'est jamais lui-même en vertu de la possibilité de la connaissance*. Les deux sont intimement liés. Au contraire, *l'oubli ne doit pas être lié à la connaissance; il ne peut être que retrait*. Là est le sens onto-phénoménologique de l'oubli. L'être est ainsi oubli.

Or, il s'agit là du problème de l'apparaître. L'oubli n'est pas ce qui n'apparaît pas derrière ce qui apparaît, c'est-à-dire qu'il n'est pas l'oubli de quelque chose. Toute utilisation de l'oubli comme ce qui rend la connaissance possible, en feignant de ne pas savoir ce que l'on sait, et en fondant l'oubli sur le souvenir, nous ramène à l'apparaître et à l'évidence. Il ne s'agit pas de connu et de préconnu, et le phénomène de la compréhension signifie que ce qui **est** est à comprendre. Il y a là une confusion entre le *déjà là* comme ce qui *est* et le *déjà là* comme une évidence. La connaissance comme oubli est une telle évidence. Aussi, afin ne pas avoir à faire semblant ou à feindre ce que l'on sait déjà, ce qui est un cercle, l'oubli est-il une *fermeture à soi*, il est un fermé à soi-même en tant que *déjà là*. Il ne s'oppose pas à ce qui est *déjà là*, il est un montrer qui se retire. On évite ainsi le cercle d'avoir à oublier ce que l'on sait. La question n'est pas que l'on puisse ou pas oublier ce que l'on sait, comme si l'oubli était fondé sur le souvenir, ce qui certes demeure vrai selon l'étant; mais que l'oubli soit ce qui se ferme à soi-même, ce qui se dissimule à soi-même, donc ce qui n'a rien à voir avec la connaissance. Ainsi la proposition « on oublie que ce qu'on sait » n'a de valeur que pour l'étant sans l'être.

Il est absurde que le passé soit ce qui a été présent et qui est maintenant caché, tel le soleil recouvert est le soleil qui a disparu. Comme si, dans le cas du présent percevoir cette table-ci devant moi était possible parce que je l'ai perçue hier. Ainsi est montré le rôle de l'antécédent et du premier dans le présent, et consacre le cercle du passé et du présent. En effet, ce n'est que parce l'on part d'un présent fixe, de ce qu'il y a derrière ce qui se montre, qu'un antécédent est exigé, lequel devient le passé. Le passé est ainsi expliqué comme ce qui a été, comme s'il n'était que cela et ne pouvait exister en lui-même. Bref, un présent fixe, lequel est illusoire, entraîne un passé dont la seule existence est d'avoir été, comme s'il n'était rien en lui-même. Le passé est ainsi englobé dans le présent et repose sur le désir d'un présent éternel. La seule façon de sortir de ce cercle est de poser l'être-été comme ce qui n'est plus mais qui ne cesse pas d'être. Ainsi *le passé est lui-même, c'est-à-dire qu'il n'est pas ce qui passe, il est l'être-été*. L'instant est instant temporel. De même que l'oubli ne consiste pas à faire semblant d'oublier qu'il est souvenir, de même le passé n'est pas un maintenant d'autrefois, ce qu'on a déjà su et qui a été. Tout cela est du domaine de l'étant. L'oubli n'est pas comme le souvenir, comme lorsque celui-ci le fonde, il ne présuppose pas un savoir, mais il réfère à un *déjà là*, lequel ne se cache pas au sens d'un subterfuge. Ce dernier " déjà là " ne se montre pas lui-même. Lorsque l'oubli suit le souvenir, il est quelque chose qui se cache. L'oubli en effet devient une appropriation quand on le traite comme un souvenir. Or, l'oubli n'a pas la même fonction que le souvenir.

Il est visible que ce n'est pas là l'oubli en général, lequel alors ne concerne que la possibilité de la connaissance, et comme quoi il s'agirait seulement d'un problème métaphysique. Ainsi, on pourrait continuer à lier ensemble le souvenir et l'oubli sans aucun souci. Nous avons démontré le contraire, et nous ne pouvons plus continuer à les lier ensemble, comme on le fait encore de nos jours. L'oubli comme fermeture à soi est fondamental pour la rencontre du phénomène d'être. *La liaison du souvenir et de l'oubli repose sur un préjugé*.

L'être-été comme ce qui ne cesse pas d'être signifie que l'oubli est lié ontologiquement au passé et non plus au souvenir. En étant lié au passé, l'oubli est voilement et l'être-été se voile, mais lorsqu'on les prend séparément, cela laisse croire que l'oubli est fondé sur le "passé" et le souvenir. Il n'y a pas d'oubli sans l'être qui se voile, de sorte qu'il faut distinguer le souvenir et l'oubli. Une onto-phénoménologie exige cette distinction. L'oubli est un voile mais ce n'est pas parce qu'il repose sur le souvenir, mais du fait que l'être lui-même se voile. L'oubli comme voile ne doit rien au souvenir.

b) Conclusion : L'oubli est oubli de ce qui *est* et il a ainsi un fondement.

Ne pas voir ce qui *est* entraîne le passé comme ce qui a été.

L'oubli comme oubli de quelque chose.

Le passé n'étant pas ce qui a été, le phénomène n'a ni commencement ni fin.

Souvenir et penser.

On peut maintenant tirer la conclusion suivante. L'oubli qui se ferme à soi-même est oubli de lui-même. En d'autres mots, en se fermant à soi-même l'oubli ne signifie pas

qu'il n'est rien, mais qu'il **est**. *Il n'est possible que s'il repose sur un fondement, à savoir sur ce qui est*. Par contre, il n'est rien quand il consiste à faire semblant d'oublier, précisément faire semblant qu'il est souvenir sous la forme du manque de souvenir, comme le phénomène qu'on a pris pour un apparaître qui n'apparaît pas. En effet, la formule « on oublie que ce que l'on sait » est insuffisante, étant elle-même un cercle. Il y a donc un autre fondement à l'oubli que celui de la connaissance, sous peine de donner un autre sens à ce concept. En somme, l'oubli qui se fonde sur le souvenir, lequel fait semblant d'oublier qu'il est souvenir est un présupposé non éclairci, faisant qu'il n'est rien. Telle est notre thèse. L'oubli comme oubli de lui-même, comme dissimulation à soi-même est possible seulement en tant que fermeture à soi, et ainsi il se fonde sur ce qui est, au sens de l'être.

On peut résumer la problématique du passé et de l'oubli de la façon suivante. Le soleil qui ne disparaît pas quand il se voile est le *même* que celui qui luit. Nullement que le soleil n'est pas tout à fait le même afin de distinguer le passé et le présent, et qu'ainsi ce qui n'est plus a déjà été, qu'il n'est plus à partir du présent. Certes, il y a une différence entre le passé et le présent, mais elle ne signifie pas que le soleil, par conséquent tout phénomène, n'est jamais tout à fait le même. Au contraire, du fait qu'il est *toujours le même*, le soleil s'offre à la vue; autrement personne ne pourrait le voir jamais, encore moins en ce qui concerne le passé, de telle sorte que le soleil recouvert est celui qui se voile lui-même. C'est pourquoi nous avons affirmé que le recouvert était une manière pour le soleil de se montrer et non un simple étant physique. Voir ce qui *est* au sens onto-phénoménologique est voir ce qui est recouvert mais qui n'a jamais été découvert. *Ne pas voir ce qu'on voit, à savoir ce qui est, est admettre le déjà là comme une évidence, comme un présent fixe. C'est refuser le toujours déjà là, et c'est introduire immédiatement le passé comme ce qui a été jadis sur le fondement d'un présent fixe*. Le piège s'est ainsi refermé. De plus, le passé comme ce qui a été, à savoir été présent, présuppose ce dont il parle, et il y a là un cercle au sens négatif. On dira qu'on ne peut faire autrement si l'on veut distinguer un passé et un présent. Or, précisément, c'est le contraire qui existe. On ne peut parler de ce qui a été que si l'être-été en est l'origine. Là est le cercle herméneutique. Le passé n'est pas ce qui a été jadis, comme s'il disparaissait et n'avait pas lui-même d'existence, mais il est en tant qu'être-été. Le passé ne provient pas du présent, il n'est pas ce qui passe, il est passé temporel. Le soleil qui n'est pas tout à fait le même signifie qu'il n'est jamais lui-même quand il luit, ce qui est absurde, et qu'il n'a pas de fondement quand il est couvert. Un passé se distingue d'un présent à la condition que ce qui se présente ne soit pas lui-même, ce qui est précisément introduire par avance le passé pour rendre compte du présent, à savoir un préjugé. Le soleil qui n'est pas tout à fait lui-même quand il est couvert et quand il luit, en vertu de la succession temporelle, entraîne que le soleil a disparu quand il est couvert, que le passé est une disparition. Par conséquent, on dira à propos du présent, que ce qu'on voit n'est pas la chose elle-même, mais la chose quoique pas tout à fait la même, comme si l'on ne voyait pas ce qui est. En ne voyant pas ce qui est, le passé devient simplement ce qui a été vu, et la temporalité est brisée. Le passé certes est ce qui n'est pas présent, mais ce n'est pas une raison pour chercher un présent fixe et

son corrélatif un passé qui a été. Personne n'admettra que ce qui *est* est tout ce qui *est*, de la même façon le passé n'est pas dépassé afin d'expliquer ce qui n'est plus, à savoir ce qui tombe dans le passé. Ce qui a été ne suffit pas à expliquer le passé. Le phénomène est ainsi ce qui se montre lui-même sans se montrer totalement. Telle est la chose elle-même. C'est là la différence de l'étant et de l'être de l'étant sans que l'étant ne se sépare de l'être. Elle signifie seulement que ce qui se montre n'est pas tout ce qui est, elle n'est pas un cacher quelque chose pour ensuite le découvrir. Il en est de même pour le passé, ce qui a été nous cache ce qui n'est plus. Il est certes ce qui a été, mais ce dernier repose sur ce qui n'est plus, donc *sur la possibilité de n'être plus*, et non pas l'inverse. On dépasse ici les opposés. Ce n'est pas que ce qui a été repose simplement sur ce qui n'est plus, mais il s'agit de la possibilité de n'être plus. *Ce n'est pas qu'on ait déjà vu le soleil qui ferait qu'il est passé*. Cela ne suffit pas. Le soleil doit pouvoir se montrer lui-même comme ce qui n'est plus, et pas seulement comme ce qui a été jadis, lorsqu'il luisait. Le passé ne repose pas sur ce qui a été, donc à partir du présent comme une évidence, mais sur la possibilité d'être. Le passé étant passé temporel, il n'est pas ce qui tombe dans le passé ou ce qui passe, mais il est véritablement l'être sous la forme de l'être-été. *Le passé comme ce qui est est l'être, c'est-à-dire il est l'être-été*. Comme le passé n'est pas ce qui a été, il est l'être-été.

Voir ce qui *est* signifie aussi *que l'oubli est oubli de lui-même*, à savoir oubli de ce qui est en tant que dissimulation à soi-même. L'oubli qui est un *ne plus se souvenir* est l'admission d'une évidence, celle que l'oubli est oubli de quelque chose au lieu d'être oubli de lui-même. L'oubli au sens de ce qui tombe dans l'oubli ou disparaît s'adresse précisément au déjà su, tel le soleil déjà vu, tandis que le retrait est ce qui s'offre. L'oubli n'est pas ce qu'on a déjà su. *Ce n'est pas qu'on ait déjà su quelque chose, c'est-à-dire l'oubli de quelque chose, qui fait qu'il y a oubli*. Celui-ci doit pouvoir se montrer lui-même comme oubli, s'il est exact que l'oubli et la compréhension sont le même. Ils sont ce qui *est*, c'est-à-dire l'être, comme le soleil est le même qui est couvert et qui a lui. En effet, si l'être ne s'offre pas, personne ne va pouvoir le comprendre. L'oubli est donc lié à ce qui s'offre, de manière que ce qui est se voile ou se dissimule à soi-même. N'étant pas lié au déjà su, l'oubli ne l'est pas davantage au retenir. *Il y a un oubli plus fondamental que celui s'apparentant au souvenir, quelle qu'en soit la manière, celui d'être une dissimulation à soi-même*.

Le passé n'est pas ce qui a été et n'est plus, servant à démontrer que tout phénomène a une fin et se termine. Le passé comme ce qui n'est plus est ici synonyme de fin, pendant que le présent comme fixité est commencement. Ou encore, ce qui tombe dans le passé est le passé séparé, lequel est un commencement servant à illustrer que tout phénomène, quel qu'il soit, a un commencement et une fin. Or, le passé lui-même n'a ni commencement ni fin car il ne cesse pas d'être, et ainsi il n'y a ni commencement ni fin au phénomène, quel qu'il soit. Le soleil couvert par les nuages n'est pas celui qui a été déjà perçu, mais celui qui ne cesse pas d'être, autrement il n'y aurait même pas de passé. La négation du passé comme tel est donc la condition pour que le phénomène ait une fin. De la même façon, l'oubli n'est pas un manque de souvenir, à savoir ce qui se termine et a une fin, confirmant alors que tout phénomène a une fin. Au contraire, pas

plus que l'oubli ne se fonde sur le souvenir, à savoir le manque de souvenir ou la fin du souvenir, le phénomène n'a de fin. L'oubli n'est pas ce qui rompt l'écoulement ou le devenir sur la base de celui-ci afin qu'il y ait un commencement et une fin, et pour montrer que tout phénomène a un commencement et une fin. Le phénomène ne commence ni n'a de fin mais il est une manifestation du tout auquel il appartient.

Il n'y a ni passé ni présent au sens véritable du terme. Le présent ne se fixe pas, comme le passé n'est pas ce qui a été. *Le phénomène n'a donc ni commencement ni fin.* Voilà qui peut sembler contrariant à quelqu'un qui n'a pas compris que la temporalité n'est pas « du » temps, mais qu'elle est elle-même temporalité. On ne peut comprendre le temps comme un concept général dont les manifestations sont un déjà là au sens de l'effectuation et de l'évidence. Le phénomène qui n'est plus, ou qui est passé, n'est pas simplement ce qui a été, mais il est le *même* ou lui-même en tant qu'être de l'étant; tout à fait comme le soleil qui est couvert ne disparaît pas, mais est le *même* qui a lui hier, il est *lui-même* et non à peu près le même. L'être de l'étant et non l'étant seul est le *même*. Par exemple, le bonheur qui est le *même* est l'être de l'étant, il ne s'agit pas du bonheur comme étant. En effet, le bonheur passé, lequel reviendra, ne disparaît pas, mais il est le bonheur comme le *même*. C'est du fait qu'il est le même à chaque bonheur particulier qui nous assure qu'il reviendra. Ce n'est pas qu'il a déjà été et qu'il dépend de nous qu'il revienne, que nous devons le chercher sans cesse. Par suite, *les phénomènes sont des manifestations de l'être lui-même, ils sont des possibles et pas simplement des effectuations.*

Disons un mot sur le souvenir. Le lecteur a certainement remarqué que nous n'abordons pas le souvenir lui-même comme être de l'étant, lequel relève du penser. Nous avons dans ce texte pris le souvenir au sens de retenir, du sujet qui se souvient, par opposition à l'oubli. Notre but était que l'oubli ne se fonde pas sur le souvenir et qu'il ne confirme pas que le passé provient du présent. Il y a le souvenir au sens du retenir et au sens du penser. Si l'on a dit que le souvenir est à remplacer par l'oubli, c'était pour révéler l'oubli au sens onto-phénoménologique. Cela ne signifie pas que le souvenir comme tel n'existe pas. Au contraire, c'est le souvenir au sens de retenir qui est secondaire ou du domaine de l'étant, c'est-à-dire qui se fonde sur le souvenir au sens du penser comme tel. On peut déjà voir que le souvenir se fonde sur le penser, qu'il ne se réduit pas au retenir, s'il est exact que l'oubli se détache du souvenir. *Le souvenir ne se fonde pas sur le sujet, mais sur le penser lui-même.* Le souvenir est fondé sur le penser en tant que le penser et l'être se co-appartiennent. Nous n'abordons pas le penser dans ce texte. Notons que la conscience et le passé ne sont pas des questions différentes mais la même, sans quoi le sujet se pose toujours comme fondement. Le conscient se fonde ainsi sur le penser. Un présent qu'on étend et un immédiatement passé ne sont pas des problèmes distincts, et ainsi la conscience n'est pas dans un temps, lequel il lui faudrait ensuite saisir. Par suite, le passé est l'être-été et il n'est pas un donné pour une conscience ou un sujet. On n'a plus besoin de lier ensemble le passé et le présent, après les avoir distingués, comme si la conscience était dans le temps ou était du temps et n'était pas temporelle. La conscience est temporelle seulement si elle est un penser.

## c) Critique brève de l'oubli selon Heidegger.

L'oubli est conserver ce qui est déjà là sur le modèle du Dasein.

L'oubli comme retrait ne s'accorde pas avec le retenir et le laisser aller.

On ne peut retenir que ce qui se retire.

L'oubli est un mode déterminé du souvenir.

Le Dasein qui n'est jamais passé a pour effet que le retenir est encore à la base de l'oubli.

Critique de la thèse de Gadamer : « la chaîne qui relie le présent au passé ».

Le *don* : recevoir sans avoir donné.

Nous devons à Heidegger que l'oubli, et non plus le souvenir, se rapporte au passé comme *ce qui n'est plus*. Cela a une incidence non seulement existentielle mais ontologique, à savoir selon le sens de l'être lui-même. Lorsque Heidegger affirme que l'oubli est un mode de l'être-été<sup>55</sup>, un mode de la temporalité<sup>56</sup>, il s'agit de la temporalité qui se temporalise elle-même, laquelle a ainsi un sens ontologique, mais aussi de l'être lui-même. Certes, il fait une telle affirmation dans le cadre de l'existentialité du Dasein, mais il ne le pourrait si la transcendance de l'être n'était pas au fondement ou en rapport à la transcendance de celui-ci; par conséquent, si l'être-été comme *ce qui n'est plus, mais ne cesse pas d'être*, n'était pas concerné par cet oubli. Mais voilà, il n'explicite pas ce fondement dans *Être et temps*.

Rappelons ce que nous avons vu au 2<sup>e</sup> article (§ 4c) à propos de l'oubli. De même que le passé n'est pas ce qui a été à partir du présent, de même l'oubli n'est pas un manque de souvenir à partir du souvenir. Bref il n'est pas ce qui tombe dans l'oubli ou disparaît. Comme le passé n'est pas un présent d'autrefois, l'oubli n'est pas davantage un souvenir qu'on oublie, un *ne plus se souvenir*. L'oubli n'est pas rien. *De même que le Dasein s'oublie lui-même, se dissimule à lui-même pour avoir à être l'être qu'il est déjà, faisant qu'il n'est jamais passé ; de même l'oubli s'oublie lui-même dans le cas de l'être-été, il se dissimule à soi-même, c'est-à-dire qu'il est un voile, il voile l'être-été lui-même.* C'est dans la mesure où il cache l'être-été que l'oubli s'oublie lui-même. L'oubli est un mode positif de l'être-été<sup>57</sup>, c'est-à-dire qu'il atteste un *déjà là*. *L'oubli est oubli du fait qu'il se rapporte au passé, et non qu'il faille oublier pour que le passé se montre. Dans ce dernier cas, il y a un cercle et l'oubli est séparé du passé.* En d'autres termes, l'oubli doit se séparer du passé pour acquérir une " existence " indépendante. *Or, le passé se montre lui-même et l'oubli lui est lié.* L'être-été du Dasein n'est pas perdu, mais conservé, il a un caractère positif puisque

<sup>55</sup> Heidegger *Ê. t* § 68a, p. 238 et § 68b, p. 240.

<sup>56</sup> Heidegger *Ê. t*. §68a, p. 238, et *P. f.* § 20c, p. 348: « une modalité spécifique, positivement ekstatique, de la temporalité. »

<sup>57</sup> « le Dasein s'est oublié en son pouvoir-être jeté le plus propre. Un tel oubli n'est pas rien, ni seulement le défaut du souvenir, mais un mode ekstatique propre positif de l'être-été. » Heidegger *Ê. t*. § §68a, p. 238. Ou encore: « Dans la mesure où l'oubli occulte l'avoir-été, —tel est le trait caractéristique de cette ekstase — il se dissimule à soi-même. L'oubli a pour caractéristique de s'oublier soi-même. » Heidegger *P. f.* § 20c, p. 348. Courtine traduit *Gewesenheit* par « avoir-été ». Nous préférons traduire par être-été, puisque l'avoir été désigne l'être-été, si l'on ne sépare pas l'existentialité du Dasein de la problématique de l'être lui-même.

le Dasein est celui qui s'oublie lui-même. Il ne reste plus qu'à appliquer cela à l'être-été lui-même. Tel est ce qui est implicite à l'existentialité du Dasein. En somme, l'oubli n'est pas un manque de souvenir, comme s'il n'était rien, mais il est *l'être-été qui se voile lui-même*. L'oubli qui s'oublie lui-même n'est pas ce qui tombe dans l'oubli, mais ce qui se dissimule à soi-même. Par là, l'oubli voile l'être-été, il cache l'être-été, ou plutôt *l'être-été se voile lui-même*. L'oubli est oubli de lui-même en tant que l'être-été se voile lui-même.

L'oubli consiste à conserver ce qui est déjà là sur le modèle du Dasein, et non un caché qui était auparavant connu et qu'on a oublié. Il ne s'agit pas du tout de s'oublier soi-même au sens du souvenir, c'est-à-dire d'oublier le déjà acquis, mais à l'inverse, de conserver ce qui est déjà là. C'est là une fermeture à soi, faisant qu'est conservé ce qui est voilé. *L'oubli s'oublie lui-même en tant qu'il conserve ce qu'il voile et qu'il n'a nul besoin de s'en souvenir*. Il ne signifie pas d'abord un *ne plus se souvenir*, un caché qui auparavant était vu et connu, afin qu'il puisse ensuite avoir une quelconque existence, ce qui est un cercle. Bien au contraire, l'oubli se montre lui-même, comme le phénomène se montre lui-même. Il n'a pas le sens de cacher quelque chose pour pouvoir ensuite le trouver. Loin de là est la pensée de Heidegger. L'oubli voile l'être-été en tant que celui-ci est un *déjà là*.

La fermeture de ce qui a été est fondamentalement fermeture de l'être-été, puisque sur le modèle du Dasein qui a toujours déjà été se dégage l'être-été comme toujours déjà été. On ne peut en effet limiter cette fermeture de ce qui a été au Dasein, mais elle s'étend à l'être-été.

L'auteur cependant ne donne pas toute la place à l'être-été. Il continue de rattacher l'oubli au fait d'oublier ce qu'on a déjà, à savoir que « ce n'est que là où il y a rétention qu'il y a oubli », donc en rapport au Dasein. Toutefois, ce n'est pas une raison pour poser que la transcendance de l'être sous la forme de l'être-été ne serait pas en cause ici. L'oubli est ce qu'on ne pense plus ou qu'on ne veut plus penser<sup>58</sup>, selon Heidegger, ce qui le rattache encore au retenir et à la rétention. Bref, oublier veut dire chasser quelque chose de son esprit<sup>59</sup>, ce qui est simplement le contraire du retenir. Certes, cette proposition ne concerne pas un sujet, et ainsi il y a davantage en elle que simplement la thèse traditionnelle. Si elle contient plus que la thèse classique, cela signifie qu'elle tient compte aussi de l'oubli en tant qu'il ne se fonde pas dans le souvenir. Or, l'oubli est oublier, donc laisser aller ce qu'on oublie. *On ne peut laisser aller ce qui se retire*. Le *repousser* n'est pas encore le *laisser aller*, car il n'est que le contraire du *retenir*, comme on l'a vu. L'oubli comme *laisser aller* ce qui se retire est véritablement le sens de l'oubli. Celui-ci est ainsi déterminé. L'auteur toutefois ne détache pas l'oubli de la rétention. Il renonce à distinguer nettement du point de vue ontologique le *retrait* et le

<sup>58</sup> « Qu'est-ce que l'oubli? Nous le connaissons le plus souvent sous la forme du « n'y plus penser », sous une forme qui rappelle encore « penser à » » Heidegger A. H. p 119.

<sup>59</sup> « « Oublier » peut signifier qu'une chose nous échappe, nous a échappé : mais aussi que nous la laissons échapper et même que nous la chassons de notre esprit. » Heidegger A. H. p.119.

*retenir*<sup>60</sup>. Or, le *laisser aller* ne s'accorde absolument pas avec le *retenir*. Car, on ne peut *laisser aller* que ce qui se retire de lui-même, comme on l'a affirmé. Là est l'existant en rapport ontologique à l'être lui-même. Par contre, on ne peut *retenir* que ce qui nous échappe. **L'oubli qui est un *laisser aller* ne peut jamais *retenir*, ni être un *repousser*.** Quand il est question de l'oubli comme mode de l'être-été, c'est-à-dire celui qui occulte, il s'agit bien d'un *déjà là*. Pour Heidegger, dans l'*Être et temps*, l'oubli est retraits et le souvenir est l'effort pour atteindre le non retraits, donc le dévoilement. Mais comme dévoilement, le souvenir n'est certes plus un *retenir*. Il est clair que l'existentialité du Dasein est le motif de cet attachement à la rétention. Assurément, l'oubli cache l'être-été au sens du *déjà là* que constitue le toujours *ayant-été là ou étant-été* du Dasein. Toutefois, celui-ci implique fondamentalement l'être-été comme *déjà là*, l'*été* étant celui de l'être, à savoir l'être au sens ontologique, non pas l'*été* comme un mode de l'être mais l'être en tant qu'*été*. Par conséquent, l'oubli comme un *ne plus y penser*, ou bien qu'on laisse échapper, est encore lié au *retenir*, au souvenir, alors que l'oubli est plutôt *laisser aller* ce qui se retire. On *n'y pense plus* en laissant aller ce qui se retire. Heidegger parle d'un autre oubli<sup>61</sup>, celui de l'être. Ce qui nous intéresse ici est que l'oubli comme tel est déjà un retraits, avec toutes ses conséquences. Cet oubli n'a plus rien à voir avec la rétention en tant qu'elle s'oppose à l'oubli. *Aussi longtemps que l'existant ne laisse pas aller ce qui se retire de lui-même, il croit que l'oubli est ce qui lui échappe ou ce qu'il repousse, ou même les deux. Là est l'étant sans l'être.*

En réalité, la proposition selon laquelle « ce n'est que là où il y a rétention qu'il y a oubli » est fondée sur « ce qui se retire en se montrant », bref dans le retraits. C'est là l'oubli au sens profond. En effet, on retient du fait qu'il y a un *retirer* ou un retraits. Ce n'est pas parce qu'il y a un *retenir* qu'il y a un *retirer*. Sans un *retirer*, pas de *retenir*. **On ne peut *retenir* s'il n'y a pas un *retirer*, un retraits.** *C'est pourquoi l'oubli comme *laisser aller* ne peut jamais *retenir*, fondamentalement parlant.* Nous ne nions pas le souvenir comme un *retenir*, mais qu'il y ait un *retenir* sans d'abord un *retirer*. Le *ayant-été là* signifie qu'il y a retraits, autant pour l'être-été du Dasein que pour l'être-été lui-même. Mais pour Heidegger l'oubli demeure lié à la rétention du point de vue de l'existentialité du Dasein. L'oubli demeurant lié à la rétention, du fait que le passé n'existe que pour le Dasein, *il ne sera jamais lié à l'être-été comme tel.* Pourtant, quoique le passé n'existe que pour le Dasein, sa découverte sous la forme de l'être-été s'applique sans contredit au passé comme tel. *La rétention n'est possible que si le passé existe comme tel.* Il n'y aurait pas de passé pour l'existant si ce n'était pas le soleil lui-même qui se recouvre, le soleil étant toujours le même, qu'il luit ou qu'il se recouvre. Certes, s'il n'y avait pas d'existant pour le percevoir il n'existerait pour personne, mais il s'offre à l'existant. *C'est là un don.* L'existentialité du Dasein, si elle n'empêche pas l'être-été de se manifester, elle va toujours être un obstacle à l'être-été comme être-été temporel et ses implications. En effet, *le passé n'existant que pour le Dasein, il entre en*

<sup>60</sup> « Oublier, c'est tantôt perdre, tantôt repousser, tantôt aussi l'un et l'autre. » Heidegger A. H. p. 119.

<sup>61</sup> « Mais il est encore un autre oubli, où ce n'est pas nous qui oublions quelque chose, mais où bien plutôt quelque chose nous oublie nous-mêmes, de sorte que nous sommes les oubliés. » Heidegger A. H. p. 119.

*conflit avec l'être-été comme fermeture à soi, et cela aussi longtemps que n'est pas explicité l'être-été lui-même. Le "passé" pourtant est l'être-été, comme on l'a vu.*

Rappelons maintenant la proposition importante de Heidegger : « le souvenir n'est possible que sur le fondement d'un oublier, *et non l'inverse*<sup>62</sup>. » Cela ne signifie certainement pas dans l'esprit de l'auteur que le souvenir et l'oubli demeurent chacun avec la même signification qu'auparavant, mais que l'oubli à la place du souvenir est le fondement. Ce serait faire fief du sens onto-phénoménologique de fondement. *La fondation du souvenir dans l'oubli n'est pas une simple inversion, mais elle exige la distinction nette de l'oubli et du souvenir.* Ils se co-appartiennent, c'est-à-dire qu'ils sont distincts, comme on l'a vu<sup>63</sup>. L'être-été ouvre l'horizon sur le mode de l'oubli, ce qui veut dire : l'oubli se distingue nettement du souvenir. *L'oubli qui fonde le souvenir ne signifie pas que le souvenir continue de le fonder, au sens du degré moindre de souvenir, du ne plus se souvenir. L'oubli n'est pas un degré moindre, mais une dissimulation. Lorsque l'oubli fonde le souvenir il se sépare nettement du ne plus se souvenir.* La distinction nette de l'oubli et du souvenir montre à n'en pas douter que l'auteur a découvert le sens ontologique de l'oubli comme tel, et que ce n'est pas là simplement un fondement existentiel pour un Dasein. L'auteur n'a cependant pas exploité l'ontologie qui y est présente, ayant découvert celle-ci précisément au moyen de l'existentialité du Dasein. De plus, ce n'est pas parce que l'auteur va découvrir un "autre" sens de l'être plus tard, peu importe lequel il est, relativisant celui-ci, que l'être n'y était pas déjà impliqué. On dira que tout cela s'adresse au Dasein. Mais comment peut-on encore soutenir qu'il ne s'agit que de lui, alors que la temporalité elle-même est en cause, par conséquent que l'oubli ait un sens ontologique ? Là est sans nul doute une nouvelle manière de concevoir l'oubli, lequel désormais est le fondement à la place du souvenir. Il est un mode de l'être-été lui-même. Certains cependant voient dans la proposition précédente qui concerne l'oubli, uniquement la perspective de l'existentialité du Dasein, ou encore, timidement la perspective de l'être lui-même. Mais on ne peut exclure ce qui est impliqué dans le cas de l'oubli pour Heidegger, à savoir que l'oubli à la place du souvenir concerne l'être, puisqu'il bouleverse complètement le rapport du « passé » à l'être lui-même. Le passé qui provient de l'avenir en est la preuve. Bref, même si l'oubli est encore lié au retenir, il appartient au retrait de l'être, à l'être qui se voile. On ne peut ignorer que l'oubli qui s'oublie lui-même a affaire directement à l'être lui-même. Avant *Être et temps*, oublier signifiait oublier le déjà acquis. L'oubli comme déjà là désigne l'être qui se voile lui-même, à défaut de l'être-été qui se voile. Il y a là, à notre avis, une découverte du sens profond de l'oubli qui dépasse l'opposition du souvenir et de l'oubli. Selon nous, Heidegger ouvre et laisse ouverte la question de l'oubli comme tel en posant que le souvenir n'est possible que sur le fondement de l'oublier et non l'inverse.

<sup>62</sup> « Le souvenir n'est possible que sur la base d'un oublier *et non pas l'inverse*; car c'est sur le mode de l'oubli que l'être-été «ouvre» primordialement l'horizon » Heidegger *Ê. T.* § p. 238.

<sup>63</sup> Cf. 2<sup>e</sup> Article, § 4c.

La difficulté est qu'on a l'habitude de concevoir l'oubli comme *ce qui cache* quelque chose, quelque chose qu'on a oublié, au sens du *ne plus se souvenir*. Or, il s'agit de ce qui réfère à une fermeture à soi-même et au retrait. Le mot *été* voulant dire ici qu'il y a un déjà là au sens de caché, c'est-à-dire que pour être trouvé il faut que quelque chose soit d'abord caché, ce qui est le sens traditionnel du mot « oublier ». Bref, le *caler* est lié à ce qui a déjà été découvert. En d'autres termes, le sens classique du terme « oubli » provient de ce qu'on cache quelque chose, à savoir qu'il est oublié afin qu'on puisse le trouver ou le découvrir. Or, le caché ou mieux le voilé désigne plutôt un retrait. Il n'y a pas de doute que Heidegger a découvert le sens authentique du terme « oubli » étant donné que l'oubli ne peut plus être quelque chose de caché pour être trouvé, mais qu'il est l'oubli *de ce qui est*. *Si tout ce qui peut être découvert n'a jamais été découvert plutôt qu'il soit ce qui a été découvert mais a été oublié, alors l'oubli lui-même est retrait et n'a jamais été ce qui a déjà été su mais a été oublié.*

L'oubli est déterminé, et comme tel il ne se définit pas par le souvenir et le retenir. Au contraire, comme déterminé il est autonome et se comprend par lui-même. L'oubli comme oubli *de ce qui est*, à savoir l'être-été qui se voile, n'a plus besoin du retenir et de la rétention. *L'oubli est un mode déterminé du souvenir, non pas au sens qu'il se fonde sur le souvenir, mais qu'ils sont liés en étant distincts*<sup>64</sup>. Ils sont distincts uniquement sur le fondement de l'existentialité du Dasein. Pour que l'oubli soit simplement fondé sur le retenir il faudrait qu'il n'en soit pas distinct, qu'il soit encore mélangé avec lui. L'oublier comme mode déterminé du retenir signifie qu'il est lui-même déterminé, et en vérité qu'il est un mode déterminé de l'être-été lui-même. L'oubli concerne fondamentalement le retrait, non le retenir. D'ailleurs l'oubli comme déterminé entraîne que le souvenir est fondé sur le penser, de la même façon que le conscient l'est sur le penser. Le souvenir et l'oubli se co-appartiennent, mais sur le fondement du penser et de l'être lui-même.

L'être-été ne peut résider dans le retenir/oublié puisque déjà il est fermeture à soi et ainsi il se garde en se montrant. L'oubli n'est pas ce dont on ne se souvient plus, mais il y a un phénomène de l'oubli, et celui-ci n'est pas rien. Qu'on *laisse aller ce qui se retire de lui-même* a pour effet qu'on n'a plus besoin du retenir pour rendre compte de l'oubli, et cela d'aucune manière. Bref, l'existant *laisse aller*, car l'oubli est un retrait, il est ce qui se retire en se montrant. L'oubli, lequel ne peut exister que sur le fondement de ce qui est *déjà là*, est à même de montrer l'unité du passé et de la temporalité, s'il est exact que l'être-été existe.

La thèse de Heidegger selon laquelle, dans le phénomène du retenir, il n'est pas essentiel de retenir d'une manière expresse ou explicite<sup>65</sup>, afin de ne pas renoncer au retenir/oublier, relève encore de la rétention et du présent. En effet, comme on l'a vu,

<sup>64</sup> « Un mode déterminé du retenir est l'oublier. » Heidegger *P. f.* § 19b, p. 312.

<sup>65</sup> En parlant d'un précédent, d'une fois précédente: « Il n'est pas nécessaire que je me la remémore expressément, mais seulement que je la retienne d'une certaine façon comme précédente. » Heidegger *P. f.* § 19b, p. 312.

l'antécédent pour exprimer le passé pose toujours le présent comme une évidence, un déjà là comme une évidence. À ce moment, le passé est un se rappeler et l'oubli reste lié au retenir. On ne peut expliquer l'oubli sur le modèle du souvenir, d'un se rappeler. On ne peut rendre compte du soleil recouvert par le fait qu'il a déjà lui hier. À ce moment, l'oubli n'est pas vu en lui-même. On voit que l'existentialité du Dasein est à la base de ce *retenir*. Que le Dasein soit ce qui ne passe jamais, qu'il soit toujours l'*ayant-été là*, cela fait que le *retenir* n'a pas besoin d'être de manière expresse ou explicite. Heidegger peut alors garder le concept de *retenir*. Il est clair que l'existentialité du Dasein a pour effet que le retenir est encore à la base de l'oubli. Mais, en vérité, si le Dasein est toujours ayant-été là, l'oubli comme tel est un déjà là. *L'ayant-été là concerne d'abord l'être-été lui-même, hormis l'existentialité du Dasein, et l'oubli n'a plus besoin d'être lié au retenir d'aucune façon. Le ayant-été là est l'être-été qui se retire, et l'oubli est retrait.* Ainsi, ne pas retenir d'une manière expresse ou explicite ne peut plus être avancée pour continuer de lier le retenir/oublier. L'existant n'a pas à retenir mais à *laisser aller, à oublier ou laisser aller ce qui se retire de lui-même*. D'ailleurs, on ne peut retenir que ce qui se retire. Nous ne nions pas que l'existant soit celui qui oublie, mais nous posons qu'oublier est laisser aller ce qui se retire de lui-même. Telle est notre thèse.

Il est clair maintenant, hormis l'existentialité du Dasein, que le *retenir* n'est plus indispensable, que l'oubli comme tel n'a pas besoin de lui pour être oubli de ce qui est ou de l'être, au sens de retrait. Bref, l'ontologie propre à l'existentialité du Dasein empêche en quelque sorte l'onto-phénoménologie de se montrer. Cette thèse de se souvenir d'une manière non explicite se fonde encore sur la rétention de Husserl, c'est-à-dire que si l'on se souvient du tout juste passé, le passé est lié au présent intentionnel. Cependant, l'oubli est déterminé pour la première fois avec Heidegger, ce qui le détache du souvenir, à notre avis. Husserl cherchait au moyen de la subjectivité intentionnelle à tenir ensemble les deux bouts de la chaîne, en nous servant d'une formule de Merleau-Ponty. Par contre avec la problématique de l'être, l'unité est, elle est un *déjà là*.

Le retenir est du domaine de l'étant alors que l'oubli est celui de l'être de l'étant. Même si l'on disait qu'il n'est pas nécessaire qu'on retienne tous les événements particuliers qui ne sont plus, nous serions encore dans le domaine de l'étant, c'est-à-dire les événements pris de façon particulière. Le *retenir* de manière non expresse appartient encore aux événements particuliers et non au *tout*. Il n'est donc pas suffisant de poser qu'il n'est pas nécessaire de retenir de manière expresse pour *retenir*, et que cela puisse s'accorder avec le phénomène de l'oubli comme un *tout*. On ne peut soutenir l'oubli comme un *tout*, comme une fermeture à soi propre à l'être-été, en posant que le retenir ne puisse être explicite ou total, mais seulement partiel. L'oubli en tant que mode de l'être-été est un *tout* comme *un et le même*. En effet, il ne s'agit pas de retenir ce qui nous échappe, mais, au contraire, de laisser aller ce qui de toute façon se garde en se montrant, l'être-été se fermant alors à soi-même.

Terminons avec une critique de Gadamer. Selon ce dernier, Heidegger nous apprend que le passé est fondé sur l'oubli et non pas sur le souvenir. Pour Gadamer, cela signifie que l'oubli ne fait que remplacer le souvenir pour fonder le passé. Mais, on l'a vu, que

l'oubli soit un mode de l'être-été ne signifie pas qu'il fonde le " passé ", sans quoi l'oubli repose encore sur le souvenir, et nous demeurons dans le domaine de l'étant. Ce n'est pas seulement un changement de termes. On ne peut donc se servir de l'oubli au sens du repousser pour poser que la distance temporelle nous relie au passé plutôt qu'elle nous en sépare, comme le fait Gadamer. Par conséquent, qu'un recul est exigé pour se déprendre du passé et de la tradition, lors d'une compréhension effective. Le passé ne nous envahit pas davantage qu'il ne nous échappe. Bref, l'oubli à la place du souvenir nous rattache à la tradition, et le recul plutôt que le retenir est exigé pour une compréhension. Le souvenir certes ne fonde plus le passé, mais ce n'est pas une raison de fonder le passé sur l'oubli, au sens de distanciation, comme le fait Gadamer. L'oubli a encore le sens de l'étant.

Nous sommes liés au passé et à la tradition selon ce dernier. Ainsi, nous comprenons dans l'instant au moyen de la tradition, ne pouvant comprendre sans avoir une compréhension antérieure, et étant au milieu de la tradition. Il est à noter que Gadamer ne voit pas le passé comme passé lointain ou qui s'écoule lentement dans un passé lointain; cependant il garde la disparition à partir du présent, et fait ainsi la liaison avec la tradition au moyen de cette même tradition. On l'a vu, l'oubli n'est pas *disparition* à partir du *ne plus se souvenir*. Bref, l'instant est encore dépouillé de la temporalité en tant que tout. La nécessité d'une discontinuité qui fonde la continuité dialectique chez Gadamer<sup>66</sup> repose sur cette séparation de l'instant et de la temporalité comme un tout. Bref, *on doit séparer l'instant de la temporalité au départ pour poser la discontinuité dans la continuité*. Comme je ne peux avoir de compréhension sans la tradition, le passé est quelque chose qu'on n'a pas à rendre présent puisqu'il n'est plus séparé du présent, selon la thèse de Gadamer. Il appelle cela « la chaîne qui relie le présent au passé »<sup>67</sup>. Au contraire, comprendre à nouveau est se distancer de ce passé pour le prendre en charge. On voit que le passé n'est pas fondé et il demeure ce qui s'écoule, quoiqu'il ne tombe pas dans un passé lointain. Gadamer garde cette idée que le passé est écoulement ou devenir, puisqu'autrement il s'agirait de son être, de l'être de l'étant, ce qu'il refuse. La liaison du présent et du passé conserve encore cette vision que le passé est à mesurer à partir du présent, qu'ils sont unis en vertu de cette liaison même. Or, on ne peut se contenter de saisir le passé comme écoulement. Le passé, contrairement à ce que l'on croit, n'a pas besoin qu'on l'écarte du présent, qu'on prenne un recul, car il est déjà lié à la temporalité qui est un tout. Le passé qu'on écarte ou qu'on éloigne devient isolé. Qu'on repousse le passé parce qu'il nous accable par son poids et nous empêche d'avoir une nouvelle compréhension, selon la thèse même de Gadamer, montre qu'on a besoin de distinguer le passé du présent. Ceci est insuffisant pour saisir le phénomène du « passé » comme ce qui n'est plus. *Le « passé » lié à la temporalité a été rendu visible par le phénomène de l'instant en tant que lui-même est lié à la temporalité comme un tout*. C'est ce que nous avons démontré dans ce texte.

<sup>66</sup> « Il y a quelque chose comme une discontinuité dans ce qui advient. » Gadamer *C. h. et i. e.* p. 72.

<sup>67</sup> « Nous sommes membres de la chaîne ininterrompue par laquelle le passé s'adresse à nous. » Gadamer *P. c. h.*, p. 66.

La tradition qui est liée au passé ne peut remplacer la temporalité comme un tout. Avec Gadamer la tradition est un ensemble, un ensemble conciliant. Il n'y a pas de critique de la tradition. L'absence de transcendance ou de différence entre l'étant et l'être de l'étant empêche toute critique. De la même façon, tout ramener au présent et à l'instant présent, comme on le fait aujourd'hui, en se servant de la tradition que l'on mesure au présent, est aussi ne pas la critiquer, mais s'en servir simplement. Toute interprétation au sens phénoménologique est critique. Gadamer utilise le terme de *tradition* pour désigner la culture et la civilisation, bref pour désigner l'histoire et plus encore. Pour sa part, la phénoménologie ne rejette pas l'histoire, mais la met en rapport à l'être lui-même. Ce n'est pas parce que la phénoménologie critique la tradition, même d'une manière radicale, qu'elle la rejette, et cela au profit d'une ontologie. Au contraire, elle lui donne son sens fondamental en la mettant en rapport à l'être lui-même. La véritable tradition se dévoile au moyen d'une critique qui est onto-phénoménologique.

Pour clore ce texte, apportons une observation sur l'existant. L'existant est affect. Il est *affect* s'il est exact qu'il reçoit, qu'il est réception. Il n'y a rien de plus à dire, autrement nous tombons dans la subjectivité. Quel est le rapport de l'existant comme affect à son passé ? Comme le passé est l'être-été, on ne peut en appeler au passé pour poser un sujet ou une réflexivité. Élargir la conscience signifie que le penser se montre à sa place. L'affect n'est pas seulement être affecté au sens qu'un sujet est déjà là et qu'il est affecté. Au contraire, l'affect est l'être de l'étant, à savoir que l'affect est lié à l'être que je suis déjà, en tant que j'ai à être cet être. L'existant n'a rien donné du tout et pourtant il reçoit : tel est le *don*. *Il reçoit sans avoir rien donné. Il reçoit et il transmet*. L'existant comme *affect* signifie que le monde ou l'être est un *don*. *On n'a rien donné du tout et l'on reçoit un don, celui du monde et de l'être*. Recevoir est un *don*. Il ne s'agit pas de croyance, mais de réception, c'est-à-dire d'accepter l'évènement. Ce n'est pas que je n'ai rien demandé, mais plutôt que déjà je reçois. L'affect dépasse le passif et son opposé l'activité. Tel est l'affect de l'existant que je suis. Les sentiments que nous avons ne plaident pas en faveur d'une subjectivité. Ils sont également un *toujours déjà là*. Il n'y a ni commencement ni fin à un sentiment comme phénomène. Dans ce cas-ci aussi on a à être l'être qu'on est déjà. Le sentiment au sens de ressentir ne doit pas nous exempter de poser un déjà là dans son cas, au contraire.

### **Références bibliographiques**

- Gadamer, H-G. (1963). *Le problème de la conscience historique*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, (code : P. c. h.)
- Gadamer, H-G. (1995) *Le problème de la philosophie allemande moderne*, in *Langage et vérité*, trad., J. C. Gens, Paris, Gallimard, (code : P. p. a. m.)
- Gadamer, H-G. (1995). *La continuité de l'histoire et l'instant de l'existence*, trad., J. C. Gens, in *Langage et vérité*, Paris, Gallimard. (Code : C.h. et i. e.)
- Gadamer, H-G. (1996) *Vérité et méthode*. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Paris, Seuil, trad., Grondin et Fruchon, (code : V. m.)
- Hegel, F. (1970). *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction, Tome I, trad., J. Gibelin, Paris, Gallimard, (Idées 219.) (Code : L. h. p.)

- Hegel, F. (1973). *Principes de la philosophie du Droit*, trad., A. Kaan, Paris, Gallimard (Idées 28) (Code : P. p. D.).
- Hegel, F. (1976). *Science de la logique*, Premier Tome, Deuxième livre : la doctrine de l'essence., trad., P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne. (Code : S. L.)
- Heidegger, M. (1985). *Être et temps*, trad., Martineau, Authentica, Paris, .(Code : Ê.t.)
- Heidegger, M. (1985). *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad., J. F. Courtine. Paris, Gallimard. (Code : P. f.)
- Heidegger, M. (2006). *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Trad., Alain Boutot. Paris, Gallimard. (Code : P. h. c. t.)
- Heidegger, M. (2001). *Approche de Hölderlin*, trad., H. Corbin, F. Fédier et autres, Paris, Gallimard, (Code : A. H.)
- Husserl, E. (1972). *Recherches logiques*. Tome 2, 2<sup>e</sup> partie. Trad., Kelkel, A. Paris : puf. (code : R.L.)
- Husserl, E. (1982). *Idées directrices III, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, livre second, trad., Paris, puf, (Code : Idées III)
- Husserl, E. (1994). *Méditations cartésiennes*. Trad., M. de Launay, Paris : puf. (code : M. C.)
- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie* . Husserliana, Band IX, W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff. (Code : P. P.)
- Kant, E. (1971) *Critique de la raison pure*, trad., Tremesaygues et Pacaud Paris, Puf. (Code : C.r.p.)
- Kierkegaard, S. (1969) *Le concept de l'angoisse*, trad.,k Ferlov et J. Gateau, Paris, Gallimard, (Idées 193) (Code : C. a.)
- Nietzsche, F. (1967). *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad., H. Thomas, Paris Gallimard. Livre de poche. (Code : A. Z.)
- Nietzsche, F. (1974). *Aurore*, trad., J. Hervier, Colli et Montinari, Paris Gallimard. (Idées 322) (Code : Aurore)
- Nietzsche, F. (1976). *Fragments posthumes*, Automne 1887-mars 1888, Colli Montinari, trad., P. Klossowski, Paris, Gallimard. (Code : F. p.)
- Schelling, F.W. J. (1980) *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*, trad., J-f. Courtine (Code : O. m.)
- Schelling, F.W. J. (1998) *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad., Schellingiana, Paris, Gallimard, (Code : I.p. m.)

### **Notice professionnelle**

Harold Descheneaux, docteur en philosophie, a enseigné pendant 30 ans. Il a fait plusieurs séjours en Allemagne (Cologne, 1978-79), et plus récemment au Goethe-Institut (Francfort et Mannheim, 2000-01-02). Il a publié notamment un article dans les Actes du XXVII<sup>e</sup> Congrès de l'ASPLF, tenu à Québec en 1998, intitulé « La métaphysique, la science et le rapport de l'essence de l'homme à l'être ». Sa thèse, préfacée par A. L. Kelkel, a été publiée en 2000 sous le titre « La découverte de l'être dans les *Recherches logiques* de Husserl ». Il se spécialise en phénoménologie du XX<sup>e</sup> siècle et a fait plusieurs communications sur le sujet dans les cadres de l'ACFAS, du Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques (CIRP) et de colloques divers.

harolddescheneaux@videotron.ca

*Cahiers du Cirp*

Volume 5, 2014, pp. 100 à 253

ISSN : 1719-1041

© Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques