



« Savoir voir » et comprendre. Le statut herméneutique de la phénoménologie

Jean Greisch

Volume 52, numéro 2, juin 1996

Actes du colloque international « Sens et Savoir » à l'occasion du cinquantième de la revue (Avec le concours du Fonds Gérard-Dion et du Consulat de France à Québec)

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400992ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400992ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Greisch, J. (1996). « Savoir voir » et comprendre. Le statut herméneutique de la phénoménologie. *Laval théologique et philosophique*, 52(2), 301–318.
<https://doi.org/10.7202/400992ar>

« SAVOIR VOIR » ET COMPRENDRE. LE STATUT HERMÉNEUTIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Jean GREISCH

Dans toute réflexion philosophique sur sens et savoir, le « savoir apodictique » que revendique la phénoménologie husserlienne devrait tenir une place importante. Ici n'est point le lieu de retracer la quête obstinée d'une philosophie première, confondue avec la phénoménologie transcendantale qui devait être, dans l'esprit de Husserl, « une discipline scientifique du commencement », « une discipline propre ne dépendant que d'elle-même, dotée d'une problématique propre du commencement, quant à la préparation de l'esprit, quant à la formulation exacte des problèmes et enfin quant à leur solution scientifique. Par une nécessité intrinsèque irrémédiable, cette discipline précéderait toutes les autres disciplines philosophiques et devrait en assumer la fondation méthodique et théorique »¹. Une telle « philosophie des commencements s'instituant elle-même dans la conscience de soi philosophique la plus radicale, avec une nécessité méthodologique absolue² » aurait par le fait même également « vocation pour réformer toute notre activité scientifique et pour nous délivrer de la tyrannie de toutes les spécialisations scientifiques³ ». Ces fières déclarations, sur lesquelles s'ouvre le cours *Erste Philosophie*, professé au semestre d'hiver 1923-1924 à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, marquent une sorte de ligne de crête qui permet de rattacher l'article-manifeste « La philosophie comme science rigoureuse », paru en 1910-1911 au volume I de la revue *Logos*, à l'amère constatation de la *Krisis*, consignée au mois d'été 1935 : « *La philosophie comme science, comme science sérieuse, rigoureuse, et même apodictiquement rigoureuse : ce rêve est fini*⁴. » *Dieser*

1. *Erste Philosophie*, Hua VIII, 5 ; traduction française par Arion L. KELKEL, *Philosophie Première*, tome I, *Histoire critique des idées*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990². Les chiffres entre parenthèses renvoient à la pagination de cette traduction.

2. *Ibid.*, p. 6 (7-8).

3. *Ibid.*, p. 7 (8).

4. E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 563.

Traum ist ausgeträumt : s'agit-il pour autant d'un aveu de défaite ? Je n'en suis pas sûr. Il s'agit plutôt, de la part du philosophe qui sent sa mort proche, d'un cri de détresse et d'un sentiment de menace « devant le flot puissant et qui s'enfle toujours, submergeant l'humanité européenne : c'est aussi bien celui de l'incroyance religieuse que celui d'une philosophie qui renie la scientificité⁵ ».

Que devient ce grand rêve husserlien, dès lors que s'effectue la « greffe » de l'herméneutique sur la phénoménologie ? Bien des choses dépendront de l'idée qu'on se fera de l'herméneutique et du discours du sens, inséparable des opérations de compréhension et d'interprétation qu'elle instaure. Pour élaborer une réponse à cette question, je suggère d'interroger quelques textes du premier Heidegger qui, dans les années 1919-1923, a mis en chantier le programme d'une « herméneutique de la vie facticielle » qui voulait apporter une riposte phénoménologique aux philosophies de la vie de Nietzsche, Dilthey et Bergson. Or, une particularité fondamentale de cette herméneutique est que, dès le départ, comme l'atteste la notion d'« intuition herméneutique », l'intuitionnisme husserlien s'y entrecroise avec les concepts diltheyens du comprendre et de l'interprétation.

Avant d'analyser un texte très précis du premier Heidegger, décisif pour comprendre la transformation que l'herméneutique fait subir à la phénoménologie transcendantale, je définirai la contribution heideggerienne à la problématique « Sens et Savoir » en référence à un texte beaucoup plus tardif du même auteur. Il a l'avantage d'être extrait d'un contexte où le philosophe s'exposait aux interrogations des scientifiques, en l'occurrence les psychiatres de Zollikon, en même temps qu'il entraînait ceux-ci dans une réflexion sur les formes et les présuppositions des savoirs non philosophiques. Dans les dialogues avec Medard Boss entre 1961-1972, publiés par celui-ci dans les *Zollikoner Seminare*, figure l'entrée suivante, datée du 7 juillet 1966 à Zollikon :

« La phénoménologie est une science plus scientifique que la science de la nature, notamment quand on prend "science" au sens du savoir essentiel, au sens du mot sanscrit "wit" = voir. » Lorsque la science de la nature met en avant son caractère de science de la nature, elle a déjà derrière elle ce qui est le plus décisif depuis plusieurs siècles. Cet événement décisif s'est déjà produit chez Galilée. Les scientifiques contemporains de la nature ne sont que des artisans qui courent après lui dans un domaine qui depuis longtemps leur est clos. Alors que Galilée créait le projet de la nature en vertu duquel la nature est la connexion sans faille de mouvements entre des points de masse, il s'agit aujourd'hui de réaliser l'élan (*Aufwurf*) du projet (*Entwurf*) de l'être-au-monde. Or, cela est infiniment plus difficile que le projet de la nature de Galilée, parce qu'il ne s'agit plus maintenant de la nature non vivante, mais de l'homme qui doit s'imposer contre la représentation anthropologique traditionnelle, qui ne nous est donnée que de manière vague (*unklar*).

Ce qui fut décisif dans le projet de la nature de Galilée, c'était la calculabilité. Pour l'analytique du *Dasein*, ce qui est décisif, c'est le caractère problématique (*Fragwürdigkeit*) de l'homme et de son pouvoir exister dans le monde d'aujourd'hui. Ce qu'on appelle en psychologie des tendances (*Strebungen*) se déroule, envisagé en termes de *Dasein*, dans le

5. *Ibid.*, p. 564.

domaine du souci, et ontiquement dans le domaine du travail, en prenant la notion de travail au sens le plus large⁶.

Comme dans une loupe grossissante, ce passage me semble rassembler quelques-uns des motifs fondamentaux qui importent à notre réflexion.

1. Je noterai d'abord, sans m'y attarder, qu'il montre à quel point est superficielle l'opposition d'un premier Heidegger « phénoménologique » à un second Heidegger « non phénoménologique », parce que post-métaphysique. Jusqu'à la fin de sa vie, Heidegger n'a cessé de revendiquer une certaine idée de la phénoménologie, comme le montrent encore ses derniers séminaires du Thor et de Zähringen.

2. Tout comme Husserl, il revendique le statut d'une science pour la phénoménologie, et même d'une science en un sens tout à fait radical. Tel est justement le motif fondamental de la première fondation de la phénoménologie qu'il développait dans son cours du semestre d'hiver 1919-1920 à Freiburg sous le titre *Grundprobleme der Phänomenologie* : la phénoménologie est « *Urwissenschaft vom Leben an sich* », « archi-science de la vie en soi »⁷. D'entrée de jeu, cette définition de la phénoménologie entraîne la nécessité d'une certaine relecture de l'article-manifeste de Husserl sur la philosophie comme science rigoureuse⁸. Nous pourrions dire que très tôt déjà, Heidegger ressent le besoin de donner son interprétation personnelle — qui ne doit rien aux règles de la *Traumdeutung* freudienne ! — du grand rêve husserlien de la philosophie comme science rigoureuse.

3. La supériorité que la phénoménologie revendique par rapport aux autres formes du savoir n'est pas celle d'une théorisation plus poussée, d'une épistémologie générale ou d'une systématisation spéculative, mais tient tout simplement à une capacité de voir incomparable. Le savoir phénoménologique est un « savoir voir », affirme Heidegger, étymologie sanskrit à l'appui. Rien n'atteste mieux l'importance que ce « savoir voir » revêt à ses yeux, que la déclaration pathétique qui figure dans la préface du dernier cours de Freiburg en 1923 qui, dans son titre même, suggère une jonction possible entre l'herméneutique de la facticité et une ontologie dont le statut reste à élaborer : « Mon compagnon de route dans la recherche fut le jeune *Luther* et mon modèle *Aristote*, que le premier haïssait. Les coups, c'est *Kierkegaard* qui me les a portés et les yeux, c'est *Husserl* qui me les a implantés⁹. » Quoi qu'il en soit des influences du jeune Luther, d'Aristote et de Kierkegaard, l'influence décisive est malgré tout celle de Husserl, parce que, sans les yeux de celui-ci, Heidegger serait littéralement aveugle.

Or, cette « greffe » qui recourt à la métaphore chirurgicale, n'est pas sans rapport avec la « greffe » d'inspiration plus arboricole de l'herméneutique sur la phénoménologie. Ce que Heidegger hérite de Husserl, ce sont, comme il l'avouera en 1925,

6. Medard BOSS, éd., *Zollikoner Seminare*, Frankfurt, Klostermann, 1987, p. 263.

7. Ga 58, p. 1-6. Pour plus de détails, je renvoie à mon étude « La tapisserie de la vie. Le phénomène de la vie et ses interprétations », à paraître dans J.-Fr. COURTINE, éd., *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.

8. *Ibid.*, p. 6.

9. Ga 63, p. 5-6.

trois découvertes fondatrices : l'intentionnalité, l'intuition catégoriale et l'*a priori*¹⁰. Mais dès le départ, il infléchit ces découvertes dans un sens personnel. Ainsi par exemple, si le « voir phénoménologique » renvoie manifestement au thème de l'intuition donatrice originaire, comme principe des principes de la phénoménologie, il est clair que si on comprend l'intuition comme « intuition herméneutique », comme Heidegger le fait dès 1919¹¹, se creuse aussitôt un écart entre la conception husserlienne du « savoir voir phénoménologique » et la conception heideggerienne, qui en fait en même temps un « savoir comprendre ». On retrouve encore l'écho de la même différence d'accent dans les *Zollikoner Seminare* quand Heidegger déclare que « l'art d'interpréter est l'art de poser des bonnes questions », en précisant aussitôt que « dans l'interprétation il ne s'agit pas de savoir comment quelque chose peut être expliqué, mais de voir l'état de fait (*Tatbestand*) phénoménologique »¹².

4. On pourrait penser qu'il s'agit là d'une simple différence d'accent. En réalité, c'est cette différence qui creuse un écart qui finira par devenir un abîme entre la compréhension heideggerienne et la compréhension husserlienne de la phénoménologie, entraînant des déterminations très différentes du rapport que celle-ci entretient avec les sciences. Le texte extrait des *Zollikoner Seminare*, dont nous sommes partis, est particulièrement intéressant, pour autant que, tout comme le fait Husserl dans la *Krisis*, il souligne la césure décisive que marque la mathématisation galiléenne de la nature¹³. Mais, loin de chercher la solution du problème du côté de la phénoménologie transcendante, le thème directeur de Heidegger est le « caractère problématique (*Fragwürdigkeit*) de l'homme et de son pouvoir exister dans le monde d'aujourd'hui ». Mais d'une telle *Fragwürdigkeit*, peut-il y avoir science ? À quel genre de savoir avons-nous affaire ici ?

5. Enfin, on remarquera que le discours du sens qui en résulte, celui de l'analytique du *Dasein*, est présenté comme se situant au-delà du domaine d'une psychologie des tendances. Il a son fondement ontologique dans le souci, mais Heidegger précise aussitôt que lui correspond, au plan ontique, la catégorie aussi large que possible du « travail ». Cette précision interdit au « savoir voir » phénoménologique de se limiter au champ des significations cognitives et théoriques. Le discours du sens phénoménologico-herméneutique doit également envelopper le *bios praktikos*. Encore conviendrait-il à se demander avec Hannah Arendt, si même en étant entendue en un sens aussi large que possible, la catégorie du travail n'a pas besoin d'être complétée par celle de l'œuvre et de l'action¹⁴.

Après cette première ébauche de la problématique, revenons à un texte très précis de Heidegger qui semble marquer non seulement une étape cruciale dans son développement philosophique, mais aussi sans doute dans la relation conflictuelle qu'il

10. Ga 20, p. 34-102.

11. Ga 56/57, p. 116-117. Sur l'importance de cette percée herméneutique de 1919, voir Theodore KISIEL, *The Genesis of Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 13-58.

12. *Zollikoner Seminare*, p. 69.

13. HUSSERL, *La crise...*, p. 27-28.

14. Cf. H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Agora.

entretient avec le projet husserlien de la phénoménologie. Le cours du semestre d'hiver 1923-1924 marque le début de l'enseignement marbourgeois de Heidegger sous le titre « Introduction à la recherche phénoménologique¹⁵ ». Dans sa grande tentative de reconstruction généalogique de *Sein und Zeit*, Theodore Kisiel a bien repéré l'importance de ce cours, qui représente à ses yeux « la première destruction à grande échelle de l'histoire de l'ontologie, animée par une conscience de soi phénoménologique », apportant « la preuve tangible de l'inséparabilité de l'élément systématique et historique dans la phénoménologie », puisqu'il est « la toute première tentative, suivie par plusieurs autres, de déployer la signification de la phénoménologie en partant de ses racines grecques »¹⁶. Dans cette optique, le commentaire de Kisiel s'attarde surtout sur la première partie du cours. Dans l'optique de notre interrogation, les autres parties s'avèrent au moins aussi importantes.

La date de 1924 est importante à plusieurs titres. D'abord parce qu'elle coïncide avec le début de la rédaction effective de *Sein und Zeit*. Ensuite, parce que, précisément au cours du même semestre, Husserl de son côté professait à Fribourg-en-Brisgau ses célèbres leçons sur la philosophie première, qui furent sa première grande tentative de décrire l'idée de la phénoménologie transcendantale dans une perspective historique. Confronter ces deux lectures phénoménologiques de l'histoire de la philosophie, rigoureusement contemporaines, et partant, les deux conceptions antagonistes de la phénoménologie qui en résultent, serait assurément un objet de recherche fascinant, mais qui déborde le cadre de la présente interrogation. De toute évidence, le cours de Heidegger atteste l'importance et la radicalité du débat avec la conception husserlienne de la phénoménologie, que le cours ultérieur du semestre d'été 1925 confirmera encore plus vigoureusement¹⁷.

La brève remarque introductive exprime une conviction fondamentale qui pourrait également valoir pour *Sein und Zeit* : « Ici n'est pas donné une fondation, un programme ou un système : il ne faut même pas s'attendre à de la philosophie. C'est ma conviction que c'en est fini de la philosophie. Nous nous trouvons devant des tâches entièrement nouvelles, qui n'ont rien à voir avec la philosophie traditionnelle¹⁸. » Comme pour mieux cerner la nouveauté de sa tentative, Heidegger s'attelle à une triple tâche : élucider le sens de l'expression « phénoménologie », exposer la percée effectuée par les *Recherches Logiques* de Husserl et évaluer l'élaboration que la phénoménologie a reçue jusqu'ici. D'entrée de jeu surgit le soupçon que cette élaboration n'a pas été poussée assez loin, qu'elle a même été déviée (*abgebogen*) et que sa portée décisive a été abandonnée. Pour mener à bien cette tâche, trois attitudes sont requises : renoncer à l'utopie de l'absence de préjugé, revendiquer une idée déterminée de la science qui implique le courage du questionnement radical, enfin la maturité de l'exister qui veut s'expliquer avec les choses mêmes.

15. Ga 17. *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt, Klostermann, 1994, édité par Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

16. Theodore KISIEL, *The Genesis of Being and Time*, p. 277.

17. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Ga 20, 1988², notamment p. 13-192.

18. Ga 17, p. 1.

En confrontant cette déclaration d'intention au parcours effectivement suivi, on pourrait résumer la thèse directrice de Heidegger en disant que ce n'est qu'en revenant au sens grec, essentiellement aristotélicien, des termes « phénomène » et « *le-gein* » qu'on aura les meilleures chances d'atteindre une idée radicale de phénoménologie. Se pose ensuite la question de savoir si Husserl, dans la percée décisive de 1900, a su rester fidèle à cette fondation grecque. Ce n'est pas le cas. Il ne reste plus alors qu'à identifier les raisons de ce « ratage » (*Versäumnis*) partiel. La réponse est donnée dans la dernière partie du cours : au lieu de se réclamer d'Aristote, Husserl s'est laissé guider par Descartes. La seconde partie du cours contient le premier exemple détaillé de la lecture heideggerienne (qui est aussi une déconstruction) de la pensée cartésienne. Il ne reste plus alors qu'à établir dans la troisième partie le bilan du double ratage, husserlien et cartésien, de la question de l'être. La route sera alors libre pour la mise en évidence des modes d'être du *Dasein*, ce qui correspond à la tâche de l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*, essentiellement ordonnée à la tâche de l'élaboration d'une ontologie fondamentale.

Qu'en résulte-t-il pour la détermination heideggerienne du « savoir voir » phénoménologique ?

I. L'ORIGINALITÉ PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU VOIR ARISTOTÉLICHIEN

Le pari liminaire consiste à clarifier le sens de l'expression « phénoménologie » en revenant à Aristote. Le sens aristotélicien du terme *phainomai*, signifiant « mettre quelque chose au jour », est explicité en référence à un passage précis du *Peri psychès*, B (II), chapitre 7. « Être au jour » (*es ist am Tag*) est « une modalité spécifique de la présence de l'étant »¹⁹. Là où il y a de la clarté « diaphane », qui laisse voir les choses, il y a aussi de l'obscurité. Mais il ne faut pas oublier que du point de vue aristotélicien, « l'obscurité, elle aussi laisse voir »²⁰. Aristote, à la différence de Rickert, est crédité par Heidegger d'une « *Ursprünglichkeit des Sehens* » dont les philosophes ultérieurs ne sont plus capables. Rien d'étonnant que ce soit lui qui ait inventé la formule « sauver les phénomènes »²¹.

Le caractère original de ce voir se manifeste dans le fait qu'il rend capable de voir l'être même des choses, au lieu de les réduire à des apparences ou des illusions. Pour un tel regard, il ne saurait y avoir d'opposition entre le paraître et l'être, car « le *phainomenon* est l'étant lui-même²² ». « Phénomène » n'est pas ici une catégorie de l'appréhension (*Auffassungskategorie* : *x me paraît être un cheval*), mais « un *comment du rencontrer*, à savoir le premier et en tant que tel le rencontrer prioritairement légitime ». Les Grecs, précise encore Heidegger, ignorent la catégorie d'objet, et mettent à sa place le *pragma*, c'est-à-dire « ce avec quoi on a commerce » — « ce qui

19. Ga 17, p. 9.

20. Ga 17, p. 11.

21. Ga 17, p. 12.

22. Ga 17, p. 13.

est présent au se soucier qui a commerce avec les choses »²³. C'est en effet le souci qui nous fait découvrir ce que sont les choses dans leur monstration même. « *Phainomenon* veut dire l'étant-là lui-même et cela est une détermination d'être qui doit être prise de manière à exprimer le caractère du se montrer²⁴. » On comprend alors pourquoi *ta phainomena* peut être rendu sans difficulté par *ta onta* : ce qui tombe sous les yeux, dès que nous les ouvrons, ce ne sont pas des apparences d'étants, ce sont les étants eux-mêmes !

Y a-t-il une connivence entre cette compréhension grecque du terme « phénomène » et la compréhension grecque du terme *logos* ? Une brève exégèse du *Peri hermeneias* montre que tel est bien le cas. Ce texte aristotélicien nous fait comprendre que le langage ne se réduit pas à un simple instrument, comparable par exemple à la main. « Le langage est l'être et le devenir de l'homme lui-même²⁵. » Même s'il nous est difficile de savoir ce que « langage » voulait dire pour les Grecs dans leur existence naturelle, et que nous devons tenir compte de cette incertitude, une chose au moins est sûre : « Le Grec vivait d'une manière insigne dans le langage et fut vécu par lui ; et il en avait conscience²⁶. »

En mettant l'accent sur la fonction *apophantique* (*Aufzeigen*) du *logos*, comportant la double possibilité du dévoilement (*alètheuein*) et de l'occultation (*pseudesthai* = *Verdecken*), Aristote confirme que le discours contribue à constituer l'exister spécifique de l'homme : « l'homme est au monde de manière telle que cet étant parle avec le monde sur lui²⁷ ». La formule se double d'un avertissement, dont l'importance apparaîtra toujours plus fortement au fil des pages : le « parler sur » ne doit pas être réduit à la fonction purement judicative.

Par ailleurs, même s'il est vrai que c'est au niveau du *logos apophantikos* que le lien avec le *phainesthai* est le plus évident — « *Der logos apophantikos ist ein solches Reden mit der Welt, durch das die daseiende Welt als daseiende aufgezeigt wird* » — on ne saurait oublier qu'il ne représente « qu'une possibilité, à côté d'autres, de parler sur le monde avec la parole²⁸ ». C'est pourquoi la définition fondamentale de l'être humain est « une vie qui se tient dans la *possibilité du commerce* avec les *pragmata*, avec le monde pour autant qu'il est objet de *préoccupation soucieuse* (*als eines besorgbaren*), à savoir un être tel qu'il peut parler²⁹ ».

Si donc « l'être du monde est là dans le parler comme ce qui est là, montré de fond en comble (*aufgezeigt von Grund aus*), saisi en lui-même », et que « dans l'acte d'énoncer se donne son être propre »³⁰, se pose nécessairement la question de la possibilité de l'illusion et de l'apparence. Elle engage d'abord une détermination correcte

23. Ga 17, p. 14.

24. Ga 17, p. 14.

25. Ga 17, p. 16.

26. Ga 17, p. 18.

27. Ga 17, p. 21.

28. Ga 17, p. 21.

29. Ga 17, p. 22.

30. Ga 17, p. 24.

du rapport entre *aisthêsis* et *logos*. Les significations ne sont pas un second étage venant coiffer les données de la perception sensible. Au contraire, dans la mesure où « le langage ne parle pas seulement dans le percevoir, mais le *guide*, nous voyons à travers le langage ». Mais ce voir à travers implique aussi la possibilité de faire écran aux choses, autrement dit de l'occultation, ce qui veut dire que « le *Dasein*, pour autant qu'il a le langage, apporte la *possibilité de la tromperie et de l'illusion* »³¹.

Ainsi voit-on Heidegger esquisser les grandes lignes d'une interprétation existentielle des phénomènes de la vérité et de l'erreur qui trouvera son expression au § 44 de *Sein und Zeit*. C'est seulement en revenant au *Dasein* facticiel — ce qu'Aristote n'a pas su faire — qu'on comprendra la triple possibilité du « tromper ». « *Le Dasein facticiel du parler comme tel, pour autant qu'il est là et seulement pour autant qu'il est là comme parler, est la vraie source de l'illusion. Cela veut dire que l'être-là du parler porte en lui la possibilité de l'illusion. C'est dans la facticité du langage que réside le mensonge*³². » Avoir quelque chose à cacher (*Verstecken*), faire écran à, mentir : ici s'ouvre un vaste champ d'investigation phénoménologique, dont le but est d'explorer le « *multiple enchevêtrement de la possibilité de la tromperie, comme possibilité d'être avec l'être-là du parler et l'être-là du monde*³³ ». Certaines de ces possibilités reçoivent une désignation terminologique. Ainsi par exemple, là où il y a du commerce avec le monde ambiant, il y a aussi des circonstances, et c'est cette *Umständigkeit* (circonstancialité) qui peut trahir l'être de la chose, par exemple en le réduisant à la somme de ces circonstances. En second lieu, les choses peuvent nous échapper, se dérober à nous (*Entgänglichkeit* : la dérobadade). En troisième lieu, enfin, il faut envisager la possibilité de la tromperie délibérée sous forme du mensonge. Ces trois possibilités existentielles constitutives de la parole précèdent le phénomène logique de l'erreur.

C'est muni de ces acquis aristotéliens que Heidegger aborde la phénoménologie husserlienne. D'emblée surgit une question critique capitale : la *Sachlichkeit* aristotélienne est-elle conservée par une pensée qui se laisse guider par le « *primat d'une idée vide et qui plus est fantasmatique (fantastisch) de la certitude et de l'évidence*³⁴ » ? La phénoménologie, qui devrait être guidée par le souci exclusif de l'appropriation des choses, est en réalité dominée par une idée très précise de la science. C'est ce retournement ou ce renversement (*Umkehrung, Umschlag*) qu'il s'agit de comprendre, en soumettant à une analyse critique la définition canonique de la phénoménologie comme science descriptive eidétique de la conscience pure transcendante.

On aurait toutefois tort de penser que Heidegger prend simplement la défense de l'ancienne ontologie aristotélienne contre la moderne philosophie (transcendante) de la conscience et l'idée de science et d'objectivité dont elle est solidaire. Le débat est trop complexe pour se réduire à une simple querelle des Anciens et des Modernes,

31. Ga 17, p. 30.

32. Ga 17, p. 35.

33. Ga 17, p. 40.

34. Ga 17, p. 43.

d'Aristote de ce côté-ci, de Descartes de ce côté-là. La suite du cours montre que Heidegger a également conscience des limites de l'ancienne ontologie. Ainsi par exemple, les Grecs s'intéressent-ils aux *Was-Bestimmungen* des choses du monde — ce qui fait que leur ontologie est une ontologie de l'étant mondain — alors que Heidegger s'intéresse au *Wie-Charakter* du *Dasein*³⁵. Cette opposition esquisse celle entre *Existentiels* et *Catégories* dans *Sein und Zeit*³⁶.

L'énumération des « catégories du monde » développées par la pensée grecque (*pragmata, chrēmata, poioumena, physika, mathēmata, ousia*) souligne l'importance de la signification préphilosophique du concept d'*ousia*, dont on sait l'importance qu'il jouera dans la pensée ultérieure de Heidegger. Ici pour la première fois, Heidegger attire l'attention sur le fait que « ce concept philosophique apparemment si abstrait veut dire l'avoir (*Habe*), la propriété (*Vermögen*), ce qui m'entoure à la maison, la "demeure" (*Anwesen*)³⁷ ». Or, le phénoménologue ne rencontre nulle part la présence constante (*Anwesenheit*) comme caractère fondamental de l'être de l'étant ; il n'a affaire qu'aux *phainomena* dans leur *comment* formel, c'est-à-dire à de l'être qui a le pouvoir de se montrer lui-même.

Que devient cette possibilité quand la *conscience* est prise comme thème fondamental de la phénoménologie ? La promotion de la conscience au rang de thème fondamental de la recherche philosophique ne va nullement de soi, car la pensée grecque comme la pensée chrétienne excluaient la possibilité d'une recherche thématique portant sur quelque chose tel que la conscience. C'est donc à la lumière du « revirement (*Umschlag*) du champ thématique de l'étant en tant que monde en étant ayant conscience de celui-ci³⁸ » qu'il faut interpréter la percée décisive effectuée par Husserl dans les *Recherches Logiques*. Qu'est-ce qui a rendu possible cette promotion de la conscience, et pourquoi celle-ci a-t-elle besoin d'être pensée comme conscience *pure*³⁹ ? C'est là la double question critique que Heidegger adresse à Husserl et à toute la phénoménologie contemporaine.

De nouveau, il importe de voir qu'il ne s'agit pas d'une simple question de concurrence historique entre philosophie ancienne, d'inspiration aristotélicienne et philosophie moderne, d'inspiration cartésienne. En réalité, l'interrogation critique est commandée par une idée que ni les Grecs, ni Husserl, n'ont su déployer comme telle, même s'ils la présupposaient sans le savoir : l'idée du *souci*⁴⁰ ! Ce n'est qu'à la lumière de l'idée existentielle du souci que peut être comprise la promotion philosophique du thème de la conscience, et non l'inverse ! C'est pourquoi Heidegger formule une thèse directrice qui dominera tous les développements du cours : la promotion de la conscience correspond à une forme très particulière de souci, à savoir le souci de la « connaissance connue » : « Le souci tend à la *connaissance connue*, parce que la

35. Ga 17, p. 46.

36. SZ § 9, p. 44.

37. Ga 17, p. 46.

38. Ga 17, p. 49.

39. Ga 17, p. 50 ; p. 57.

40. Ga 17, p. 57-58.

connaissance doit prendre en charge l'assurance (*Sicherung*) du *Dasein* et de la culture »⁴¹. Or, le souci seul permet de comprendre le véritable sens de la maxime phénoménologique « Aller aux choses mêmes ! », derrière laquelle peut se cacher le dogmatisme le plus borné.

Il reste à voir comment ce souci de la « connaissance connue » s'exprime chez Husserl lui-même. C'est justement ici que la démonstration de Heidegger emprunte le chemin d'une longue exégèse de l'article-manifeste « La philosophie comme science rigoureuse⁴² », dans lequel Husserl explicite sa critique du naturalisme et de l'historicisme. Face au naturalisme, il défend vigoureusement la validité universelle (*allgemeine Verbindlichkeit*), en la purifiant de tout ce qui représente une menace pour l'obtention d'une évidence et d'une certitude absolues. L'interrogation « méta-critique » de Heidegger porte sur le sens husserlien (phénoménologique) du terme *critique*, c'est-à-dire sur sa pratique de la « clarification des problèmes »⁴³. Il analyse l'idée de « problème » et les notions connexes (« problématique », « problématisation »), à la lumière d'une autre conception de la phénoménologie, d'orientation plus existentielle et plus herméneutique, qui prend son départ avec l'acte de questionner⁴⁴. Avant le problème, la problématisation et la problématique, il y a le phénomène complexe du questionner que Heidegger définit par douze traits, à commencer avec le ternaire *Befragtes, Gefragtes, Fragehinsicht*⁴⁵, pour finir avec la thèse que le questionner, inséparable d'un « chercher » (*Suchen*), n'est nullement un phénomène théorique, mais exprime un souci déterminé du *Dasein*. Ce n'est qu'ensuite qu'il deviendra possible de sélectionner un « problème », toujours en fonction d'une position (*Standpunkt*) philosophique ou d'un cadre théorique déterminé.

Parce qu'il a conscience de l'inadéquation de la problématique naturaliste, Husserl la soumet à une double purification, transcendante et eidétique. Mais aux yeux de Heidegger, il n'y a pas de doute que « la problématique purifiée est malgré tout encore du naturalisme⁴⁶ ». Sur ce point, comme sur d'autres, l'important est d'examiner ce que Husserl a réellement fait, au lieu de se laisser égarer par sa propre idée de ce qu'il pensait avoir fait. « L'essentiel est qu'ici quelque chose soit fait, tout simplement, que la chose ait bougé (*von der Stelle gebracht*). L'auto-interprétation est sans importance. Là où quelque chose est réellement fait, la plupart du temps, la personne concernée ne sait pas du tout de quoi il s'agit⁴⁷. » On trouverait probablement peu de disciples de Husserl qui seraient prêts à souscrire à cette maxime herméneutique, et certainement encore moins de disciples de Heidegger qui voudraient lui retourner le compliment !

41. Ga 17, p. 60.

42. Ga 17, § 7-14, p. 61-100.

43. Ga 17, p. 73.

44. Ga 17, p. 73-77.

45. Ce ternaire se retrouvera, sous forme légèrement modifiée — *Befragtes, Gefragtes, Erfragtes* — au § 2 de *Sein und Zeit*, dans lequel Heidegger définit « La structure formelle de la question de l'être ».

46. Ga 17, p. 81.

47. Ga 17, p. 81.

Malgré sa critique du naturalisme, Husserl est guidé par le souci de fonder une nouvelle discipline fondamentale, susceptible de garantir l'unité de toutes les autres disciplines du savoir. Mais il ne se demande pas si une telle discipline a seulement un sens. Enfin, son fil conducteur reste la connaissance théorique ; ce n'est que par analogie qu'il aborde le statut de la conscience pratique. Dans la critique husserlienne du naturalisme, Heidegger reconnaît cinq moments caractéristiques du souci : *Rückschein* (ré-flection), *Verfallen* (déchéance), *Vorwegbauen* (préstruction), *Verfängnis* (être piégé par soi-même) et enfin le moment du *Versäumnis* (« ratage »)⁴⁸. C'est surtout le dernier trait qui revêt une importance cruciale, pour autant que la méconnaissance husserlienne de la question de l'être est justement qualifiée de *Versäumnis*, de « ratage » que Heidegger prend soin de distinguer du simple oubli, de l'ignorance ou de la méconnaissance. D'une certaine manière, le « ratage » ressemble à un renfoulement. « Le raté n'est pas simplement oublié, mais littéralement expulsé. Le souci se défend contre ce qu'il rate⁴⁹. »

La nature de ce ratage apparaît d'ailleurs beaucoup plus nettement dans la critique husserlienne de l'historicisme, dirigée principalement contre Dilthey. Le fait que cette critique passe à côté du véritable propos de Dilthey⁵⁰ n'est pas un hasard. Puisque le souci de la connaissance connue est un souci déficient⁵¹, il rate obligatoirement le phénomène essentiel : la vie historique comme possibilité d'exister, pour ne s'intéresser qu'au statut épistémologique de l'historiographie et pour établir, mais sans la fonder, la différence somme toute traditionnelle, platonisante, entre l'effectivité et la validité. L'*argumentum ad hominem* dirigé contre le scepticisme et le relativisme supposés de la position diltheyenne révèle la vraie nature du souci qui anime le projet de Husserl lui-même : « Le souci de la connaissance connue n'est rien d'autre que l'angoisse devant le *Dasein*⁵² » !

Heidegger analyse alors la triple présupposition implicite qui commande ce souci : la croyance que l'homme veut à tout prix connaître la vérité ; l'assimilation de la vérité à la validité ; la conviction que l'être de la vérité peut être défini au moyen d'une déduction théorique⁵³. Au terme de cette analyse, le souci husserlien de la connaissance connue révèle trois traits qui en définissent aussi les limites : il ne se soucie que de la validité universelle évidente, donc de la vérité scientifique⁵⁴ ; il ne rend pas pleinement justice aux « choses mêmes ». C'est pourquoi Heidegger suggère de remplacer la maxime phénoménologique « Aller aux choses mêmes ! » par une maxime encore plus fondamentale : « Libérer les choses mêmes » (*Freigeben der Sachen*⁵⁵).

48. Ga 17, § 12, p. 83-85.

49. Ga 17, p. 86.

50. Ga 17, p. 91.

51. Ga 17, p. 90.

52. Ga 17, p. 97.

53. Ga 17, p. 97-100.

54. Ga 17, p. 101.

55. Ga 17, p. 102.

Enfin, le sérieux de cette recherche est piégé (*Verfängnis*) par la ratification non critique de l'idéal mathématique de la rigueur, érigé en norme absolue du penser⁵⁶.

II. LA TÂCHE AVEUGLE DE L'ÉVIDENCE CARTÉSIENNE

Ce n'est pas seulement pour des raisons accidentelles que Husserl, au moment où il fait de la conscience le champ thématique fondamental de sa recherche, se réclame du geste cartésien. Ici encore, il faut éviter le malentendu historiciste qui voudrait repérer simplement un certain nombre d'influences historiques. C'est par sa manière d'aborder les choses mêmes que Husserl s'apparente à Descartes. C'est pourquoi Heidegger ouvre la seconde partie du cours, qui traite de Descartes et de sa dette à l'égard de l'ontologie scolastique, par un premier chapitre explicitement herméneutique dans lequel il expose sa théorie herméneutique⁵⁷ et plus particulièrement, son idée de la déconstruction. Cette théorie implique les trois moments de la *Vorhabe*, de la *Vorsicht* et du *Vorgriff* qui seront également repris au § 32 de *Sein und Zeit*⁵⁸, où ils forment les trois dimensions constitutives du concept existentiel de l'explicitation. Ici aussi, Heidegger insiste sur le fait que « avoir, vue et prise sont des constitutions fondamentales qui jaillissent du *Dasein*⁵⁹ », le premier visant le *Dasein*, le second l'être de celui-ci, le troisième l'explicitation de ses *caractères d'être*, c'est-à-dire les *existentiaux* qui, comme nous l'avons vu déjà, ne doivent pas être confondus avec des catégories.

Face au souci husserlien de se laisser guider par les disciplines théoriques existantes, dans le but de fonder une discipline nouvelle, Heidegger fait le pari exactement inverse : « *se libérer de la discipline en vue du Dasein lui-même*⁶⁰ ». On ne saurait méconnaître l'importance de cette déclaration : en aucun cas, l'analytique du *Dasein* ne pourra être conçue comme discipline qu'il s'agirait de mettre en concurrence avec d'autres disciplines philosophiques (philosophie première, ontologie, logique, etc.) ou extra-philosophiques (biologie, anthropologie, psychologie, etc.)⁶¹. C'est précisément pour cette raison que sa méthode est une méthode de *destruction* (*Destruktion*) ou de « déconstruction » (*Abbau*), l'histoire étant le lieu où elle devra s'exercer. Sa tâche est « d'ébranler le *Dasein* actuel qui est ontologiquement méconstruit (*verbaut*) dans cette méconstruction qui est la sienne, et de le déconstruire (*abzubauen*) de manière à ce que les catégories fondamentales conscience, personne, sujet, soient ramenées à leur sens originel, de sorte que l'intellection de l'origine de ces catégories montre qu'elles sont issues d'un *tout autre sol* de l'expérience de l'être

56. Ga 17, p. 103.

57. Ga 17, § 17-20, p. 109-122.

58. SZ 150. Emmanuel Martineau traduit ce ternaire par « pré-acquisition, pré-vision et anti-cipation » (*Être et Temps*, Authentica, p. 123).

59. Ga 17, p. 110.

60. Ga 17, p. 112.

61. Cf. SZ § 10-11.

et que, d'après leur tendance conceptuelle, elles sont inadéquates à ce que nous voulons prendre en vue comme *Dasein*⁶² ».

C'est la question de l'origine enfouie de telles catégories qui ramène en droite ligne à Descartes, pour découvrir que « la nouveauté qu'il apporte n'est nouvelle que par son *aspect extérieur*, alors que nulle rupture ne se montre chez Descartes, mais simplement la saisie d'une possibilité préessuissée⁶³ » par l'ontologie médiévale et, derrière celle-ci, par l'ontologie aristotélicienne. Au § 20, Heidegger écarte un certain nombre de malentendus qui empêchent de comprendre la nature exacte de la « méthode destructive⁶⁴ » qu'il s'agira d'appliquer au texte cartésien. 1) Il faut d'abord voir qu'il ne s'agit pas d'une nouvelle méthode historique universellement et mécaniquement applicable, mais d'un « chemin concret qui résulte des nécessités du *Dasein* et de l'investigation catégoriale du *Dasein* et dont l'efficacité se limite à celle-ci⁶⁵ ». Qu'il s'agisse de philosophie ou de théologie (!), la destruction ne s'attaque pas aux faiblesses, mais s'intéresse à la force des auteurs en question. 2) Si elle est animée par une intention *critique*, celle-ci ne vise pas le passé, mais l'aujourd'hui, de sorte que, à sa manière, elle reflète le *respect* dû à l'histoire⁶⁶. 3) Elle est le *connaître historique* au sens le plus propre du mot qui n'a aucunement besoin d'un quelconque complément systématique. 4) Enfin elle ne procède pas par réfutation, mais par investigation des choses mêmes (*sacherschließende Erforschung des Daseins nach seinen Seinscharakteren*).

La longue discussion critique de la pensée cartésienne à laquelle Heidegger se livre par la suite illustre parfaitement chacun de ces traits, pour autant qu'il s'agit de montrer que le critère cartésien de la *clara et distincta perceptio* implique une idée précise de la vérité qui devra « être orientée sur le *Dasein* lui-même, en se demandant en quel sens la vérité en général appartient au "Dasein" ». C'est la « question augustinienne du rapport entre *veritas* et *vita*⁶⁷ » et, pouvons-nous ajouter, ce sera encore la question centrale du § 44 de *Sein und Zeit* !

Ce qui jusqu'ici n'avait été décrit que comme souci de la connaissance connue, s'articule à présent sur le phénomène de la vérité, dont le statut existentiel devra bien sûr être élucidé. L'importance de ce tournant « alétheologique » ne saurait être sous-estimée. L'allusion au concept augustinien de la vérité elle aussi n'est pas seulement accidentelle et elle ne s'explique pas seulement par la lecture du livre X des *Confessions* que Heidegger avait donnée dans ses cours de phénoménologie de la religion de 1922⁶⁸. Aux yeux de Heidegger, les Grecs, même s'ils ont préparé le terrain à une approche plurielle du phénomène de la vérité, n'ont pas su l'exploiter, parce qu'eux aussi étaient déjà obnubilés par la vérité propositionnelle⁶⁹. La seule tentative de don-

62. Ga 17, p. 113.

63. Ga 17, p. 115.

64. Ga 17, p. 118.

65. Ga 17, p. 118.

66. Ga 17, p. 119.

67. Ga 17, p. 120.

68. La publication de ces cours, réalisée par Claus Strube, était annoncée pour l'automne 1995.

69. Ga 17, p. 125.

ner un autre sens à l'idée de vérité, à savoir le Nouveau Testament et saint Augustin, a été « ratée » (*versäumt*) par la théologie, de sorte qu'elle ne survit plus que paradoxalement — c'est le cas de le dire — dans l'idée kierkegaardienne du paradoxe⁷⁰.

Inversement, à partir du moment où surgit la question « *Que veut dire vérité de la vie et du Dasein*⁷¹ ? », elle oblige à préciser encore davantage les différents aspects du souci de connaître que Heidegger caractérise à présent par trois traits : le souci du neuf, c'est-à-dire la curiosité, le souci de la certitude, impliquant le primat de la méthode, le souci de la validité (*Verbindlichkeit*) qui exalte jusqu'à l'excès l'idée de la connaissance⁷².

La longue exégèse heideggerienne des textes cartésiens proprement dits⁷³ s'ouvre sur une réflexion sur la détermination cartésienne du vrai et du faux, le mérite de Descartes — à la différence de la phénoménologie contemporaine — étant d'avoir compris qu'il ne suffit pas d'établir le critère de la perception claire et distincte, mais que celui-ci a besoin d'être justifié, c'est-à-dire ontologiquement fondé⁷⁴. D'où la nécessité d'interroger le concept cartésien de l'être, en sa double détermination de la *res cogitans* comme *perceptum esse* et *creatum esse a Deo*⁷⁵.

Si, chez Descartes, la *res cogitans* apparaît en même temps comme *esse perceptum* et comme *esse creatum*, il faut se demander si leur lien n'est pas fondé dans l'*esse verum*. Or, c'est surtout l'ontologie scolastique qui a réussi à clarifier le sens de l'être vrai. Aussi, pour comprendre le sens ontologique de la détermination cartésienne de la *res cogitans*, il faut revenir à l'ontologie scolastique, en l'occurrence celle de Thomas d'Aquin, comme le montre Heidegger dans un long commentaire de la première question du *De veritate* de Thomas d'Aquin⁷⁶. À ses yeux, c'est ici que « l'interprétation de la "relation" de vérité reçoit une assurance qui n'est pas atteinte par les autres interprétations du connaître et de l'être connaissant⁷⁷ ».

Un commentaire plus bref des questions 2-3 de la *Prima pars* de la *Somme Théologique*⁷⁸ aboutit à la thèse que « le *verum* est ontologiquement orienté sur le *esse creatum*, que le *esse creatum* est lui-même vu de façon catégoriale selon les catégories fondamentales élaborées par l'ontologie grecque chez Aristote, de sorte que, d'entrée de jeu, Dieu est envisagé selon l'optique et les déterminabilités de l'être prédonnées par l'ontologie héritée et qui sont données dans une interprétation donnée de l'être du monde⁷⁹ ».

70. Ga 17, p. 126.

71. Ga 17, p. 128.

72. Ga 17, § 22, p. 126-129.

73. Ga 17, p. 130-246.

74. Ga 17, p. 133.

75. Ga 17, p. 160.

76. Ga 17, p. 162-187.

77. Ga 17, p. 187.

78. Ga 17, § 33, p. 187-194.

79. Ga 17, p. 194.

Après cette clarification de l'horizon ontologique de la pensée cartésienne, Heidegger revient à sa théorie de la connaissance, c'est-à-dire au souci cartésien de la connaissance qui est aussi le souci de l'appropriation du vrai⁸⁰. Ce souci trouve son expression typique dans l'insistance mise sur l'acte de jugement qui entraîne à son tour le besoin d'une règle fondamentale de direction de l'entendement⁸¹. Pour Heidegger, fort du concept existentiel plus riche du souci, cette détermination implique une limitation : c'est un souci qui cherche avant tout à se rassurer (*Beruhigung*)⁸², ce qui ne peut que restreindre l'horizon de l'*Entdecktheit* du *Dasein*. Or, si on partage la conviction heideggerienne que « ce n'est que le retour au thème "Dasein" qui permet de rendre effectives les possibilités de la recherche phénoménologique⁸³ », on devra aussi souscrire à sa thèse que la détermination cartésienne du connaître comme *judicium* fait basculer le concept du vrai vers ce qu'on appelle de nos jours « validité », « premier pas de l'éloignement du sens véritable de l'*alèthes* »⁸⁴ !

Au cinquième chapitre, Heidegger interroge le souci cartésien du connaître⁸⁵ à la lumière de la règle fondamentale de la perception claire et distincte qui fonde tout acte de juger. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, il ne s'agit pas d'une enquête épistémologique, mais d'une enquête ontologique, car c'est une erreur de croire que Descartes aurait voulu fonder la théorie de la connaissance. Ce n'est pas le phénomène de la connaissance, mais le statut ontologique de l'homme qui retient son intérêt⁸⁶ ! C'est dans cette optique ontologique que la règle fondamentale doit être interrogée quant à son origine, son statut de règle, le souci qui s'y exprime, enfin quant au sort qu'elle réserve au vrai⁸⁷.

L'origine de la règle se trouve dans une idée déterminée de la science⁸⁸, plus précisément de la science mathématique⁸⁹. Le privilège que la règle accorde à l'idée de méthode reflète le souci particulier de certitude. Or, pour légitime que celui-ci soit sur le plan du connaître, le fait que la règle fondamentale le généralise, entraîne une méprise et une surenchère (*sich aufsteigerndes Vergreifen*)⁹⁰ : le souci de certitude est toujours un souci qui cherche à se rassurer⁹¹. C'est alors que se produit le changement d'orientation (*Umlegung*) par rapport à l'ontologie scolastique : à partir du moment où le vrai se confond avec le certain, l'assurance fondamentale ne peut plus venir que de la certitude que l'homme est créé par Dieu, l'être absolument parfait, ce qui, du

80. Ga 17, p. 195-228.

81. Ga 17, p. 196.

82. Ga 17, p. 197.

83. Ga 17, p. 198.

84. Ga 17, p. 200.

85. Ga 17, p. 195-228.

86. Ga 17, p. 226.

87. Ga 17, p. 203.

88. Ga 17, p. 206.

89. Ga 17, p. 219.

90. Ga 17, p. 224.

91. Ga 17, p. 225.

point de vue de Heidegger, « manifeste un pélagianisme extrême de la connaissance théorique⁹² ».

Le point d'orgue de cette exégèse est formé par le sixième chapitre, où Heidegger propose son interprétation du *cogito sum* cartésien⁹³. D'entrée de jeu, il formule une thèse qu'on retrouvera dans tous ses commentaires ultérieurs de Descartes : le souci exclusif du certain empêche Descartes de poser sérieusement la question de l'être même du *cogito*⁹⁴. Le fait que l'exégèse heideggerienne commence avec la quatrième *Méditation* et s'achève avec la première et la seconde n'est pas un hasard. « Tout le chemin du doute lui-même ne montre rien d'autre que l'efficacité particulière de la *regula generalis*. C'est sur ce terrain que Descartes fait en effet preuve d'une radicalité du philosophe digne d'admiration. En revanche, il faut contester que l'origine de la règle elle-même soit philosophiquement radicale⁹⁵. » La même remarque vaut pour la réponse à la question de savoir ce qu'est le *cogito* (la question de son *Was-Charakter*), élaborée dans la seconde *Méditation*. Au terme de son interprétation systématique des différentes versions cartésiennes du *cogito*, Heidegger conclut que le souci de la certitude oblige Descartes à formuler l'évidence du *cogito* sous forme d'une *proposition certaine*⁹⁶.

III. UNE NOUVELLE MAXIME PHÉNOMÉNOLOGIQUE : « LIBÉRER LES CHOSES MÊMES ! »

C'est cette contrainte propositionnelle qui montre que le souci de certitude fait obstacle à (*Verstellung*) la question de l'être spécifique de la *res cogitans*⁹⁷. Mettre en évidence les conséquences proches (cartésiennes) et lointaines (husserliennes) de ce « ratage de la question de l'être⁹⁸ » et proposer par le fait même une alternative qui engage une analytique du *Dasein* est l'objectif de la dernière partie du cours⁹⁹. C'est ici que se recoupent toutes les lignes d'interrogation tracées tout au long du cours. La question du renversement (*Umschlag*) de la vérité en certitude tout d'abord : en dernière instance, elle aboutit à faire dépendre la conscience de la sphère catégoriale d'une ontologie formelle¹⁰⁰. Une telle ontologie, qui s'exprime précisément par des propositions certaines, formulant des états de choses, perd de vue la *Sache selbst* pour

92. Ga 17, p. 228.

93. Ga 17, p. 229-246.

94. Ga 17, p. 230.

95. Ga 17, p. 234.

96. Ga 17, p. 245.

97. Ga 17, p. 247.

98. Rappelons que le même terme *Versäumnis* est repris dans *Sein und Zeit*, § 6, p. 24. Martineau (p. 40), traduit « *versäumen* » par « omettre ». L'interprétation que Heidegger donne du terme « *Versäumnis* », dans le cours que nous présentons ici, nous interdit d'homologuer cette traduction. La traduction de François Vezin par « laisse chômée » (*Être et Temps*, p. 50) nous semble introduire d'autres connotations qui éloignent du sens habituel du verbe allemand. « Mettre au chômage » et « rater » une occasion ou un train sont des expériences trop différentes pour pouvoir être comparées.

99. Ga 17, p. 247-290.

100. Ga 17, p. 248.

ne retenir que le *Sachverhalt*. Elle n'est plus « *gegenstandstriftig* », c'est-à-dire plus dirigée vers les choses mêmes¹⁰¹. En effet, elle rate le phénomène primordial du *cogito* : la possession de soi-même (*Sich-mit-haben*) qui accompagne tout acte de la conscience. C'est précisément ce phénomène qui assure la jonction entre l'herméneutique de la facticité et l'ontologie dans le cours du semestre d'été 1923 à Freiburg. L'alternative contre ce formalisme n'est pas à chercher dans un simple retour au concret, mais dans un formalisme d'un tout autre type : « l'indication formelle » (*formale Anzeige*) qui est la marque distinctive de tous les existentiels dans *Sein und Zeit*. C'est justement cette indication formelle qui parvient à montrer que le « être-à-chaque-fois » (*Jeweiligkeit*) et la temporalité décident du sens même du *sum*.

Il faut ensuite se demander si, sur ce point crucial, Husserl reste encore cartésien. Cela ne veut évidemment pas dire que les différences fondamentales entre Descartes et Husserl puissent être niées. Ce n'est qu'après avoir dégagé sur cinq points centraux l'existence de telles différences irréductibles entre les deux penseurs¹⁰² que Heidegger identifie leur dénominateur commun : le souci de la certitude qui fait de Husserl un cartésien encore plus radical, précisément parce qu'il fait du *cogito* la norme expresse de la saisie de la région absolue de l'être¹⁰³. Mais ce radicalisme équivaut aussi à un ratage encore plus originel de la question de l'être¹⁰⁴.

Ce qui frappe dans le dernier chapitre du cours, c'est l'extrême dureté du ton. Il y a ici peut-être plus que la « rivalité mimétique » magistralement décrite par Jean-Luc Marion, dans une étude sur la lecture heideggerienne de Descartes qui vise en fait Husserl¹⁰⁵. Tout se passe comme si Heidegger affûtait soigneusement les armes d'un parricide imminent. En effet, il ne se contente pas de soupçonner Husserl d'avoir raté la question de l'être encore plus originellement que Descartes, il l'accuse en outre d'avoir « défiguré » (*Verunstaltung*) l'idée de la phénoménologie sur trois points centraux. D'abord, en entendant l'*intentionnalité* toujours comme un se comporter *théorique spécifique*¹⁰⁶. Ensuite, par son interprétation de l'*évidence*. Même si, précisément sur ce point, Husserl marque une avancée décisive¹⁰⁷, en accordant à chaque domaine d'objet une évidence originaire *sui generis*, il pense l'évidence comme évidence de saisie et de détermination. Un concept plus radical d'évidence devrait au contraire s'intéresser aux modalités d'accès aux étants. Enfin, la doctrine de la réduction *eidétique* montre à quel point Husserl reste prisonnier de la logique et de l'ontologie traditionnelles : « On ne parvient pas à comprendre *la vie elle-même dans son être propre* et à apporter une réponse à la *question de son caractère d'être*¹⁰⁸. »

101. Ga 17, p. 250.

102. Ga 17, § 46, p. 254-266.

103. Ga 17, p. 267.

104. Ga 17, p. 270.

105. Cf. Jean-Luc MARION, « L'ego et le Dasein », dans *Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 119-161 ; particulièrement p. 124, 153.

106. Ga 17, p. 271.

107. Ga 17, p. 272.

108. Ga 17, p. 275.

Au terme de cette critique, Heidegger réénonce sa propre version de la maxime « Aller aux choses mêmes » : « Libérer les choses mêmes ! » Qu'est-ce à dire ? La voie royale de cette libération passe par une réflexion plus poussée sur l'être même du souci, dont le souci de connaître n'est qu'un mode déficient. Libérer les choses mêmes, cela veut d'abord dire « Libérer le *Dasein*¹⁰⁹ », en l'explicitant dans son être (*das Dasein in seinem Sein zu explizieren*). Cette libération implique la nécessité de restreindre le domaine de l'intentionnalité au bénéfice d'un phénomène plus originaire, coextensif du *Dasein* lui-même : la « torsion » (*Verdrehung*). Cette métaphore de la « torsion », qui n'annonce évidemment pas encore la *Verwindung* caractéristique de la conception heideggerienne du dépassement de la métaphysique après la *Kehre*, me semble correspondre à une tentative d'une traduction existentielle de la notion de « réflexion ». L'écart qu'elle ouvre permet de comprendre la vraie nature du souci de certitude qui anime Descartes et Husserl : « Ce *devant quoi* fuit le *Dasein* dans la guise du souci de certitude, c'est l'*étrangèreté* (*Unheimlichkeit*)¹¹⁰ », c'est-à-dire la menace ineffaçable qui pèse sur tout *Dasein* et qui est éprouvée dans l'angoisse.

C'est cette affection fondamentale que le « savoir voir » phénoménologique devrait donc incorporer à son projet, dans le but d'expliciter le sens d'être du *Dasein*. Ce n'est que de cette manière que la phénoménologie accomplira sa vocation herméneutique. Mais la science, qu'elle soit philosophique ou scientifique, est-elle prête à accueillir un phénomène aussi dérangentant ? Le rêve de la philosophie comme science rigoureuse ne se transforme-t-il pas alors en cauchemar ? Pour ceux qui s'intéressent aux destins de la phénoménologie au cours de notre siècle, non seulement pour des raisons historiques, mais parce qu'ils y discernent la possibilité d'une nouvelle fondation de la philosophie, cette question revêt une importance cruciale. Elle mérite d'être discutée longuement, même si un grand nombre de philosophes contemporains préféreront sans doute appliquer à la phénoménologie herméneutique de Heidegger lui-même la déclaration du Husserl dont nous étions partis : le rêve d'une archi-science de la vie, qui la comprendrait sans la trahir, *dieser Traum ist ausgeträumt*.

109. Ga 17, p. 278.

110. Ga 17, p. 289.