

Structure noématique et transcendance du *Dasein*

Pierre Livet

Volume 20, numéro 2, automne 1993

Perspectives sur la phénoménologie et l'intentionnalité

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027229ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027229ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Livet, P. (1993). Structure noématique et transcendance du *Dasein*. *Philosophiques*, 20(2), 323–346. <https://doi.org/10.7202/027229ar>

R É A L I S M E, I D É A L I S M E E T P R A G M A T I S M E

STRUCTURE NOÉMATIQUE ET TRANSCENDANCE DU *DASEIN*

par

Pierre Livet

Hubert Dreyfus, dans ses travaux sur Husserl et Heidegger, soutient deux thèses principales : Husserl serait un précurseur du cognitivisme et du computationalisme, parce qu'il concevrait le noème comme un ensemble de règles formelles, et qu'il comprendrait le « en tant que », le mode de présentation ou de donation du noème, à partir du modèle de la signification dans le langage. Heidegger, dans *Sein und Zeit*, développerait, pour récuser cette conception limitée de l'intentionnalité, une analyse pragmatiste de la significabilité, en la fondant sur l'ensemble des finalisations (le « pour-quoi », la *Zuhandenheit*) inhérentes à nos pratiques. Tout en admettant que le noème est bien décrit comme structure noématique, comme structure de règles, et que le problème de la signification est bien dans les *Recherches Logiques* à l'origine du cheminement de Husserl, la première thèse nous apparaît un fausseté. Quand à la seconde, c'est simplement un contre-sens, même si ses vertus provocatrices ne sont pas à négliger.

Nous allons tenter de montrer que loin de devoir opposer le Husserl de l'analyse noématique et le Heidegger de la première section de *Sein und Zeit*, il nous faut au contraire insister sur leurs similarités. En un sens, Heidegger ne fait dans *Sein und Zeit* que reprendre le projet husserlien d'une analyse de l'intentionnalité et plus précisément de ses structures de renvois noématiques, tout en en élargissant le cadre. Et s'il fonde l'intentionnalité dans la transcendance du *Dasein*, c'est bien la « directionnalité », l'« ouverture-vers » de l'intentionnalité qui est toujours le contenu de cette transcendance. C'est d'ailleurs en cela que *Sein und Zeit* est

toujours une entreprise de phénoménologie. Si la phénoménologie devient ontologie, c'est que pour Heidegger l'« ouverture-vers » qui apparaît dans l'intentionnalité husserlienne est plus fondamentale que le fondement que lui trouve Husserl, à savoir la subjectivité constituante. Thématiser ce fondement sous forme de subjectivité, ce serait en rester à un pôle de l'opposition sujet-objet au lieu de se placer dans l'institution même du sens, dans la question ou l'ouverture du sens de l'être¹.

Husserl avait ouvert trois voies pour la réduction phénoménologique : une analyse des structures noématiques, des renvois d'un contenu aux autres (ce qu'on pourrait nommer une intentionnalité horizontale) ; une analyse des renvois en continuité des expériences à travers leurs contenus, dans la structure de la temporalisation (ce qu'il nomme une intentionnalité longitudinale) ; enfin une analyse des possibilités de fonder la validité de la saisie de ces contenus sur la subjectivité constituante. Heidegger a déplacé ces trois modalités de la réduction phénoménologique. Il remplace les renvois noématiques par la structure des renvois entre outils, par l'analyse de la *Zuhandenheit* et du *Wozu* (traduites respectivement par « être-à-portée-de-la-main » et par « pour-quoi »). Il remplace la structure de la temporalisation par sa propre version de la temporalité. Il remplace enfin la subjectivité constituante par le *Dasein*, qui est simplement l'ouverture de la question de l'être dans l'étant.

Il serait donc étrange de voir dans l'analyse de la *Zuhandenheit* et plus généralement du quotidien du *Dasein* une opposition radicale à l'analyse du noème chez Husserl, puisque c'est précisément le déplacement de cette analyse qui permet les considérations heideggeriennes. Il est surtout erroné de voir dans le Heidegger de *Sein und Zeit* un pragmatiste, puisque son différend avec Husserl ne consiste pas à opposer la pratique quotidienne à l'intellectua-

1. J.F. Courtine montre fort bien que Heidegger n'a pas abandonné dans *Sein und Zeit* la réduction phénoménologique. Simplement il ne la conçoit plus comme ce qui nous ramène à la conscience constituante, mais comme la révélation du pouvoir-être au monde du *Dasein*, et le *Dasein* est une notion, un opérateur qui permet de nommer la question de l'ouverture, de la constitution du sens, comme question de l'être. L'analyse de l'angoisse serait alors la manifestation la plus évidente de la réduction phénoménologique heideggerienne. (« Réduction phénoménologico-transcendantale et différence ontologique » repris dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.) On sait que J.L. Marion voit la réduction opérer jusqu'au Rien chez Heidegger. Cf. *Réduction et donation*, Paris, P.U.F., 1989, p. 114.

lisme des objectités idéales, mais au contraire à radicaliser le transcendantalisme de Husserl, en passant de la subjectivité constituante au sens de l'être. En un sens, Heidegger opère ici un déplacement similaire à celui de Husserl, quand il récusait le psychologisme et insistait sur l'étude des significations pures, puisque Heidegger récuse la subjectivité et insiste sur la structure de la vérité. On peut soutenir que *Sein und Zeit* est une tentative pour creuser le problème de l'évidence, et pour le faire échapper à tout subjectivisme².

Husserl est-il un computationnaliste ?

Mais revenons d'abord sur l'analyse noématique de Husserl. Hubert Dreyfus en dénonce le computationnalisme, en rapprochant Husserl de Fodor. Le vrai computationnalisme ne se borne pas à supposer qu'il existe des règles formalisables à l'application desquelles se réduiraient nos opérations intellectuelles et leurs contenus. Il doit pouvoir exhiber ces opérations. Le travail d'élaboration de certains de ces opérateurs a déjà été fait, et a mené, *via* Boole et Frege à la logique formelle que nous connaissons. Mais nous ne sommes pas encore très au clair sur ce que sont les « bons » opérateurs dans les domaines modaux, en particulier pour ce qui est des opérations épistémiques (par exemple la révision des croyances). A l'époque même où ce travail d'élaboration commençait à donner ses fruits, Husserl a réfléchi lui aussi sur ces opérateurs. Mais s'il a reconnu la spécificité des propriétés purement syntaxiques, il a toujours soutenu que la grammaire pure devait aussi s'occuper des contenus. La pierre de touche de la pertinence des opérateurs syntaxiques se trouve pour lui dans le domaine qu'on dirait aujourd'hui sémantique. Ainsi il esquisse une théorie des multiplicités qui ne se borne pas aux opérations de conjonction, disjonction, mais qui articule les rapports entre tous et parties. Plus généralement, la démarche de Husserl l'a conduit à passer de la syntaxe au problème du contenu, du problème du contenu à celui de la représentation, et de celui de la représentation à celui de l'intentionnalité.

2. Mais Heidegger admet que la vérité est historique, qu'il peut donc s'en présenter plusieurs « guises » ou modalités, et il ne peut alors se défendre du relativisme qu'en devenant quelque peu oraculaire et dogmatique.

Si donc Husserl était un computationnaliste, ce serait un mauvais computationnaliste, puisqu'il ne nous dirait rien ou à peu près des opérateurs formels chargés d'exécuter ces calculs. En revanche Husserl nous dit comment les représentations et leurs contenus se différencient. Mais ce n'est pas là une réponse computationnelle. Pour décrire les différences de structures entre les contenus (dans l'analyse noématique) Husserl les relie sans cesse à des différences de manifestations dans des actes noétiques, dans des expériences intentionnelles. Il explique donc le matériel représentationnel en passant toujours par une confrontation avec les actes intentionnels, ce qui est évidemment totalement opposé à une approche computationnelle.

Le noème selon Føllesdal

Le point de départ des analyses de Dreyfus sur Husserl se trouve chez Føllesdal. C'est la constatation d'un point commun entre Frege et Husserl. Tous deux sont frappés par le fait qu'un même contenu puisse figurer dans des actes de conscience ou de pensée différents. Des expériences de variation révèlent que l'on peut viser un même objet via des sens différents, et qu'un même sens (du moins il faut l'espérer) peut être utilisé par des sujets différents, ou dans des occasions différentes. Il faut donc définir une notion de contenu qui reste identique alors que les actes subjectifs sont différents, mais qui puisse aussi varier alors que l'objet réfèrent ne change pas. Frege décompose donc le contenu en *Bedeutung* ou référence et en *Sinn* ou sens, le sens étant lié à une *Gegebenheitsweise*, un mode de donation (ou de présentation, traduisent les Anglais) qui peut donc appréhender le réfèrent sous différents aspects. À ce contenu, on opposera l'acte psychologique de représentation. Husserl lui aussi oppose dans la *v^e Recherche* la *Vorstellung*, acte de représentation, à la *Repräsentation*, le contenu lui-même, comme matière de l'acte.

Comme le noème des *Ideen I* est bien un contenu, on va noter cette filiation avec les *Recherches Logiques*, qui débute par l'analyse de la signification (l'imposition d'un sens dans une expression). Le noème sera donc, comme le confirme Husserl dans les *Ideen III*³, une généralisation de la notion de signification à tous les actes intentionnels. Le noème de Husserl serait donc

3. Cf. tr. fr. F. Tiffeneau, Paris, P.U.F., 1993, p. 106.

simplement l'ensemble *Sinn-Bedeutung* de Frege généralisé, avec cette différence, peu explicable, que pour Husserl le référent d'un terme conceptuel est un objet, tandis que pour Frege c'est le concept.

Le noème serait alors « *ce en vertu de quoi* la conscience se relie à l'objet »⁴. Husserl résout ici le problème de Brentano, qui devait supposer un « objet intentionnel » comme visé par l'intentionnalité, énoncé qui laissait supposer que cet objet existait dans la conscience, ce que refusait Brentano, sans pouvoir non plus résoudre le problème de savoir ce que pouvait bien être cet objet quand l'objet n'existait pas dans la réalité.

Noème et conditions de vérité

Cette analyse me semble quelque peu « à côté » des intentions de Husserl. Tout d'abord, le noème n'est jamais défini dans une perspective aussi « instrumentale » (Dreyfus va jusqu'à dire que le noème est ce *via* quoi l'acte se rapporte à son objet). Ensuite, si Husserl insiste sur l'indépendance du contenu et sa stabilité par rapport à la variété des actes de conscience, il ne développe pas cette théorie du contenu indépendamment de la théorie des actes. On a tendance à insister sur la coupure entre les *Recherches Logiques* (du moins les 5 premières) et les *Ideen*. Dans les *Recherches*, Husserl serait plus axé sur la théorie des contenus et des significations, alors que dans les *Ideen*, il comprendrait le contenu à travers la corrélation noèse-noème, et serait en chemin vers la recherche d'une fondation dans la subjectivité transcendante, fondation affirmée par exemple dans *Logique formelle et Transcendantale*.

Mais en fait, dans les *Recherches*, Husserl ne sépare pas l'analyse du contenu de celle des modalités des actes. Si l'on voulait simplifier, on pourrait dire que Husserl ne peut pas avoir conçu le noème comme une entité signifiante quasi-autonome, dont les conditions de vérité pourraient être déterminées indépendamment d'un acte de représentation, pour la simple raison qu'il ne donne jamais les conditions de détermination du noème ou du contenu indépendamment de l'acte intentionnel. Il ne peut donc pas utiliser le mot « représentation » en un sens voisin des

4. Dagfinn Føllesdal, « Husserl's Notion of Noema », dans Husserl, *Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge Mass., MIT Press, 1982.

computationnalistes, puisque pour ceux-ci au contraire, il faut que les conditions de vérité et d'opérativité des représentations puissent être déterminées indépendamment de l'intentionnalité (le problème est alors de reconstruire l'intentionnalité, ou du moins de la simuler).

Certes Husserl différencie la *Repräsentation* de la *Vorstellung*. Mais pour définir ensuite le contenu de la *Repräsentation* comme matière, et donc différencier la matière de la qualité (il s'agit ici essentiellement d'attitudes épistémiques), il donne comme critère le fait que l'on peut réitérer des représentations, donc former une représentation d'une représentation, et ceci à l'infini, alors qu'on ne peut pas réitérer une qualité : une fois que je mets en suspens un savoir en le réduisant à une croyance, je ne peux pas de nouveau suspendre cette croyance, donc mettre en suspens le fait que je mets en suspens⁵. Le critère n'est donc pas seulement ici la variation d'identification (un seul contenu, plusieurs qualités d'acte), mais bien la possibilité ou non d'une opération épistémique, qui exige donc de relier le contenu à l'acte intentionnel qui le modifie. De même, si Husserl voit dans le substantif, dans l'objectivation nominale, le paradigme de tout contenu, de toute représentation, ce n'est évidemment pas pour des raisons propres au contenu lui-même, mais parce que l'objectivation nominale permet de viser le contenu par un acte unique, synthétique, alors que la formulation propositionnelle, par exemple, exige un acte polythétique qu'il faudrait encore ramener à l'unité d'un seul « rayon ». Peut-être serait-ce aussi à cause de cette volonté d'objectiver (d'avoir besoin de l'objectivation pour prouver l'unité) que Frege pense que pour Husserl le référent d'un terme conceptuel est un objet (le pôle de cet acte objectivant unitaire). Et si Frege y voit un concept, qui renvoie indirectement à un objet, c'est que pour Frege le concept est lui-même le vecteur d'unité (alors que la référence à des objets ferait du concept une sorte de dénomination commune à plusieurs objets).

Il est donc patent que le mode d'identification chez Husserl n'est pas celui qui permettrait de le rapprocher de Frege. Nous avons tendance aujourd'hui à définir comme critères d'identification d'un contenu ses conditions de vérité. Or si Husserl pense

5. Cf. *V^e Recherches logiques*, p. 487-488 ; tr. fr. , Paris, P.U.F., p. 301.

toujours en référence à la logique, il ne met nullement au premier plan la notion de conditions de vérité.

Cette notion est fondamentalement liée à la notion de compositionnalité. Pour déterminer des conditions de vérité, il faut en effet pouvoir définir des constantes logiques (par exemple les opérateurs de négation, disjonction, conjonction, implication) qui nous indiquent comment, une fois données les possibilités de vérité ou de fausseté des composants d'une formule, trouver la valeur de vérité de la formule composée. Husserl aborde bien entendu le problème de la compositionnalité, dans les III^e et IV^e *Recherches Logiques*. Mais dans la III^e, il le transcrit sous la forme des problèmes de dépendance des parties par rapport au tout, ou inversement d'indépendance entre tous différents, ou entre parties. Même si on ne vise que la forme vide du quelque chose en général, la notion d'ensemble est rapportée à une unité d'intention. De même dans la IV^e *Recherche*, on aborde l'étude de la grammaire pure, qui est donc indépendante de l'objectivité et de la vérité comme correspondance. Mais c'est toujours la possibilité que des moments ou éléments aient ou n'aient pas de sens indépendamment des autres qui sert de critère. Et la contradiction formelle est rapportée à des lois fondées sur les catégories de signification, ce qui la relie aux modalités de constitution des intentions de signification. Husserl accède à ce que nous nommons conditions de vérité comme à des conditions d'indépendance, de coexistence et de différenciation, bref à des conditions de distinction. Or les conditions d'une distinction sont beaucoup plus larges que les conditions de vérité qu'elles englobent. Car on peut distinguer A de B sans pouvoir dire que A est vrai (est le cas) tandis que B ne l'est pas, et inversement. Il se peut qu'on ne sache tout simplement pas indiquer la valeur de vérité de l'une des configurations A et non B, ou B et non A, alors qu'on sait que A peut être vrai, et que B peut l'être aussi de son côté. Et c'est alors seulement par les relations entre des intentions distinctes que Husserl peut conserver un critère de différenciation.

Il est en particulier inadéquat de reprendre pour expliquer Husserl la notion de conditions de satisfaction proposée par Searle⁶. Cette notion est simplement une sorte de transposition de la notion de conditions de vérité au domaine pragmatique.

6. Il est d'ailleurs très étrange de voir Dreyfus sans cesse expliciter Husserl (et Heidegger) par référence à Searle, comme s'il fallait créditer Husserl de s'être

Elle est avancée sans avoir été construite : on ne sait pas si les conditions de satisfaction se composent entre elles ou pas, ni comment, ni si on peut toujours assigner une condition de satisfaction à une distinction entre deux intentions pragmatiques. C'est là une déficience grave de la problématique de Searle. Husserl en revanche construit les distinctions qu'il propose. Simple-ment, il ne les construit pas en termes de conditions de vérité. Il se borne à définir des distinctions entre des visées qui s'« orientent » différemment. Ainsi la notion de contenu est dès les *Recherches Logiques* appréhendée comme offrant des modalités de diversification d'un contenu à l'autre. Ce sont en quelque sorte les possibilités de bifurcations, de divergences dans la différenciation des modalités du contenu qui permettent d'analyser cette notion. Ce sont donc les cheminements des intentions qui nous révèlent les distinctions de contenu. Dreyfus rapproche cela de la notion de rôle inférentiel. Mais justement le rôle inférentiel, si du moins on entend par là des inférences démonstratives, se définit par les combinaisons de conditions de vérité qu'il impose. Alors que les intentions peuvent parfois se combiner, et parfois non, constituant ainsi des domaines différenciés.

La spécificité du noème

Cependant Husserl insiste dans les *Ideen* sur le fait que le noème n'est pas le simple décalque des actes intentionnels. Certes, le noème n'a pas d'autonomie par rapport à la noèse (il n'y a pas de noème sans acte intentionnel). Mais on peut remarquer des différences entre les modes d'articulation du noème et de la noèse. Tout d'abord, ce qui dans le noème est pôle d'identité noématique est dans la noèse continuité et synthèse, enchaînement d'une multiplicité⁷. Dans la perception, à la multiplicité des moments hylétiques (sensations diverses, colorées, de formes, etc.) correspond dans le noème une structure de renvois par

rapproché de ce modèle ! En fait, on devrait plutôt reprocher à Searle d'avoir « retrouvé » des thèmes explicités par Husserl, en particulier celui d'horizon, ou encore de renvois noématiques en arrière-plan, sans jamais avoir la décence de citer Husserl. On peut penser qu'il s'agissait dans les premières œuvres de Searle d'une simple ignorance, mais le développement de l'école phénoménologique de la Côte Ouest ne lui laisse plus maintenant cette excuse.

7. Nous citons la traduction de Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, en donnant en premier la page de l'édition allemande et en second celle de l'édition française. *Ideen I*, p. 207 ; p. 343.

esquisses. Enfin, quand nous visons quelque chose comme « nié », « possible », etc., bref quand nous le modalisons, nous n'avons pas besoin de faire réflexion sur l'acte qui nie, qui possibilise, etc. Nous saisissons le nié comme un caractère du noème. Alors que si nous considérons l'acte noétique, la négation, la possibilisation nous apparaissent comme telles.

Cette « irréductibilité » du noème à la noèse tient à ce que le noème possède sa propre structure relationnelle, qu'il impose en quelque sorte à la noèse. Si nous percevons, le perçu ne peut pas ne pas renvoyer par esquisses aux autres faces des objets, les parties visibles ne peuvent pas ne pas renvoyer aux parties cachées. Le noème présente donc des contraintes épistémico-ontologiques propres, qui sont en quelque sorte l'envers noématique des modalisations que les actes noétiques peuvent introduire à volonté. Ainsi nous pouvons douter d'un savoir, le faire passer à l'état de croyance, puis douter de cette croyance. Ces modifications, ces modalisations sont intentionnelles au double sens du terme : elles sont volontaires. Mais de son côté, la structure noématique impose que nous ne puissions passer du su au douteux qu'en passant par le cru et le soupçonné. Il faut donc bien parler de structure noématique, et de règles structurelles. Mais on voit qu'il ne s'agit pas de règles formelles qui se borneraient à guider le calcul des conditions de vérité. De même que le contenu des *Recherches Logiques* s'analysait en inspectant les différences des modalités épistémiques qui le mettaient en jeu, les modalités d'opération des actes intentionnels, de même les contraintes et les règles qui imposent le noème sont aussi des modalités d'opération qui régissent les actes intentionnels. Husserl peut donc maintenir l'irréductibilité du noème, ce qui fonde l'identité de contenu à travers des actes subjectivement et temporellement différents, sans pour cela autonomiser le contenu par rapport aux actes, sans cesser d'utiliser pour le scruter l'analyse intentionnelle. Le noème, c'est une structure de renvois noématiques, imposant ses contraintes à une activité intentionnelle.

Ce qui permet de laisser le noème entièrement dans le domaine de l'analyse intentionnelle, c'est bien entendu la réduction phénoménologique, qui suspend l'attitude naturelle, mais qui ne nous prive d'aucune modalité de l'acte intentionnel et de son contenu. Le noème est donc le produit direct de la réduction phénoménologique.

Le problème de Dreyfus : signification et intuition

Cependant le problème que pose Dreyfus dans son article « The Perceptual Noema »⁸ se pose alors avec plus d'acuité. Soit on conçoit le noème comme le fruit de la réduction, qui permet donc de reprendre dans le noème absolument tout ce qu'on trouve dans le rapport intentionnel à l'objet, y compris le remplissement de l'intuition, y compris le rapport au réel dans une plus ou moins grande évidence. Mais alors ou bien on rapporte cela au noème, ou bien on le rapporte à l'activité subjective. Si on le rapporte au seul noème, on ne voit plus trop ce qu'apporte l'activité subjective dans le rapport aux choses, puisque c'est déjà dans le noème qu'on trouve ce rapport. On a donc une intentionnalité sans subjectivité⁹. Ou bien on rapporte cela à l'activité subjective, mais alors celle-ci n'est plus seulement constituante, c'est-à-dire indiquant les contraintes et règles de la constitution de ses objets intentionnels, de ses contenus noématiques et de ses modalités noétiques ; elle est tout simplement productive ou constructrice du rapport à la réalité. Et Husserl ne semble pas donner dans cet idéalisme. L'autre branche du dilemme consiste à dire que le contenu noématique est à prendre sur le mode de la signification et non pas d'abord sous celui de l'intuition. La réduction phénoménologique consisterait simplement à donner son autonomie. Mais alors qu'en est-il de l'intuition ? Elle a bien aussi un contenu signifiant, puisqu'on peut en faire un noème, si du moins tout ce qui fait partie du contenu d'acte intentionnel peut devenir noème. Mais si l'intuition a un contenu signifiant, alors elle n'est pas purement intuition, mais signification. Il faudrait trouver une intuition pour cette signification, et ainsi de suite à l'infini.

Il est clair que le noème n'est pas simplement une signification, un contenu qu'on pourrait abstraire de l'acte noétique dans la mesure où on pourrait le définir par ses conditions de vérité. Même en son irréductibilité, il n'est définissable que différemment, par rapport à l'acte noétique auquel il impose des contraintes. Séparée de cet acte, sa structure n'est plus opérante. Il peut donc y avoir des contraintes imposées à l'intuition et son

8. Dans Husserl, *Intentionality and Cognitive Science*, *op. cit.*

9. Cette piste n'est nullement à négliger, mais elle semble une impasse à Husserl.

remplissement par la structure de renvoi noématique. Par exemple, l'évidence perceptive se donne toujours par esquisses. Mais ces contraintes ne sont pas pour autant des données structurelles signifiées, sinon pour une science de la perception. La deuxième branche du dilemme n'a donc pas lieu d'être. Pas davantage la première : le noème ne peut pas résoudre à lui seul les problèmes de la synthèse et de la continuité temporelle. L'activité subjective constituante est donc nécessaire. Mais elle ne suffit pas à produire le rapport au réel, puisque l'activité qu'elle déploie ne consacre que sa cohérence « réduite » au domaine de l'expérience intentionnelle, donc au domaine de l'apparaître du réel comme tel, mais aussi seulement comme apparaissant.

Cependant on se trouve bien ici devant une bifurcation possible de la phénoménologie. Soit le problème de l'intuition et de l'évidence est traité de manière essentiellement noématique, en élucidant les modes de l'apparaître, de l'*Erscheinung*. Dreyfus refuse de considérer le noème comme apparition, *Erscheinung*, signalant que Husserl avait noté dans la marge du texte des *Ideen* qui développe cette notion¹⁰ que la conception en question était intenable. Mais en quoi ?... Soit le problème est traité en remontant à la constitution de la subjectivité transcendante, qui peut réfléchir sur elle-même et thématiser sa propre expérience de mise en évidence. Si on conjoint les deux, comme l'a fait Husserl, alors le contraste entre les conditions de possibilité (ce que nous avons appelé les contraintes) de type noématique et l'activité de thématisation réflexive de la subjectivité va mettre en évidence une strate pré-réflexive, passive et non pas active, que Husserl tentera néanmoins de relier à l'activité subjective dans la temporalisation.

Le noème comme structure de renvois

Si on en revient au noème, on voit qu'il nous évite de comprendre l'intentionnalité husserlienne comme un simple acte de visée. Car cela interdirait de concevoir une « intentionnalité » propre au noème. L'intentionnalité n'est donc pas simplement une directionalité, c'est aussi un mode de structuration par renvois (de noèmes à noèmes et de noèses à noèses, et dans une corrélation entre noème et noèse) imposé à l'acte et plus

10. *Ideen I*, p. 275 ; p. 447.

exactement à la suite d'actes qui visent un objet sous une certaine intentionnalité. Le noème permet de manifester cette double structure de l'intentionnalité, possibilité de combinaison et de succession d'actes guidées par les contraintes de l'apparition de l'objet.

Loin de pouvoir réduire le noème au *Sinn* frégéen, on ne peut donc même pas le limiter à la triplicité pourtant si bien analysée par Bernet¹¹. Il distingue entre le noème comme résultat de la réduction, objet mis entre guillemets (le renvoi à un objet), le noème comme signification (renvoi à un sens), et le noème comme corrélat ponctuel d'apparition lié à un acte de conscience (renvoi à un acte). Seul le troisième est temporellement individualisé, bien qu'il possède encore une certaine idéalité.

En fait, le noème est bien davantage. Car il n'est pas essentiellement l'objet, la cible de l'intentionnalité, ou ce qui orienterait le « regard ». Il est surtout et bien plus ce qui permet d'articuler le noème-objet, il est le déploiement de la structure des renvois noématiques. Dreyfus note justement que le noème réfère, signifie ou décrit, et synthétise. Oui, s'il faut entendre par là cette structure de renvois. Ils sont de multiples espèces. C'est d'abord le renvoi à un arrière-plan, l'inactuel nécessaire à l'actualisation. Dans la perception d'un objet ce renvoi se fait par esquisses. C'est ensuite le renvoi sur le mode de la représentation (image, souvenir, portrait, qui comportent donc en eux-mêmes une intentionnalité noématique). C'est encore la structure de renvoi d'une modalité épistémique à une autre, sur le mode non pas noétique, mais du caractère d'être (le certain, le simplement cru, le douteux). Par ailleurs le noème reprend l'idée d'une articulation du contenu. Ainsi le sens s'articule en un pôle unité, le X, abstraction faite de ses prédicats, et de ses déterminations, le X dans le comment de ses déterminations étant le sens. Ce X n'est pas simplement un référent. Il a pour fonction d'attacher le sens à l'objet, mais aussi d'unifier ses déterminations, de les rassembler sous un rayon synthétique suprême, dit Husserl¹². Enfin le noème est aussi, on l'a vu, le sens dans son remplissement intuitif, l'*Erscheinung*, l'apparition qui nous donne le sens « en pleine chair » (dans

11. Rudolf Bernet, « Le concept husserlien de noème », dans *Les Études Philosophiques, Phénoménologie et psychologie cognitive*, janvier-mars 1991.

12. *Ideen I*, p. 273 ; p. 444.

sa *Leibhaftigkeit*), ceci n'étant assuré que lorsque le sens n'est pas quelconque, mais « donateur originel ».

Le noème est donc bien une structure de renvois, renvoi à un objet, à un sens et à un acte, ensemble de renvois à d'autres noèmes et noèses, renvoi aussi en lui-même à sa propre articulation en noyau X et en déterminations, renvoi enfin à son propre remplissement. Il est donc impossible de le tenir pour une simple généralisation ou extrapolation de la notion de signifiant. Au contraire il permet d'engendrer la notion de signifiant comme une de ses particularisations. Il reste qu' en pensant la notion de noème, Husserl a bien conservé la relative irréductibilité du contenu à un acte, mais il a aussi conservé la corrélation entre acte et contenu.

Heidegger ; l'interprétation de Dreyfus

Nous pouvons en venir maintenant tout naturellement au Heidegger de *Sein und Zeit*. En effet son analyse de la quotidienneté du *Dasein*, du rapport à l'outil, de l'être à portée de la main [*Zuhandenheit*] et du passage à l'être subsistant, ou devant la main [*Vorhandenheit*] n'est rien d'autre qu'une extension nouvelle de cette analyse des structures de renvois qui faisait le fond de l'analyse noématique. Il est donc assez étrange de voir Dreyfus ériger cette analyse en contre-poison au computationnalisme et au représentationnalisme de Husserl.

Si on résume l'interprétation de *Sein und Zeit* par Dreyfus¹³ elle est la suivante (cela risque de ressembler à une caricature, mais ce n'en est pas une). Heidegger veut dépasser la conception husserlienne de l'intentionnalité, qu'il juge trop axée sur le représentationnalisme. Il s'agit pour lui de prendre comme guide la pratique quotidienne du *Dasein*, donc des activités qui ne sont pas simplement intentionnelles, mais qui donnent l'arrière-plan non intentionnel sur lequel se détache tout acte intentionnel. Le *Dasein* n'est autre que l'être humain [*human being*]. Heidegger se révèle ainsi proche du pragmatisme américain, par exemple de John Dewey, ou encore de Searle et de sa conception du *background*. Heidegger étend de plus son analyse de l'être-au-monde à des affects, qui ne sont pas représentationnels. Heidegger critique

13. Interprétation que l'on trouve exposée dans *Being-in-the-world*, son commentaire de *Sein und Zeit*, Cambridge Mass., M.I.T. Press, 1991.

aussi toute conception solipsiste de la subjectivité. On n'est un *Dasein* que lorsqu'on est socialisé et que l'on peut mettre en jeu des significations et présuppositions publiques (c'est ce que Dilthey aurait appris à Heidegger). Enfin c'est par une « panne » de la *Zuhandenheit*, de l'être-à-portée-de-main quotidien, que l'étant subsistant et l'étant objectivé peuvent apparaître. La visée objectivante de l'attitude théorique suppose donc une première décontextualisation de l'être-à-portée-de-la-main, puis une recontextualisation dans une problématique théorique. La conception de la théorie scientifique chez Heidegger se rapprocherait donc de celle de Kuhn. Dans un article plus récent¹⁴, Dreyfus examine la question de la technique, et pense montrer que la conception de la quotidienneté dans *Sein und Zeit* n'ouvre pas encore une conception non techniciste et objectivante de la nature, et vise seulement la nature comme ce qui soit s'adapte, soit fait manquer l'adaptation dans le cadre du système de finalisations *lequipment* qui fournit les significations du *Dasein* quotidien. En fait, le *Dasein* quotidien de *Sein und Zeit* est le pas qui nous mène à la conception technologique que Heidegger récusera ensuite.

Notons tout d'abord qu'il est curieux d'appuyer toute l'interprétation de *Sein und Zeit* sur l'analyse du *Dasein* dans sa quotidienneté, puisque Heidegger montre que c'est un mode déchu du *Dasein*. Certes, cette déchéance est un existential, mais elle masque cependant l'authentique pouvoir-être du *Dasein* et sa libre décision. Il semble donc difficile de faire de Heidegger un pragmatiste, puisqu'il considère ce mode pragmatique d'existence comme un mode déchu. Dans « Heidegger : A Critical Reader », Blattner rappelle d'ailleurs que le mode de temporalité pragmatique (un passé, un maintenant, un avenir qui ordonnent le temps) est justement une déchéance et même un voilement du mode fondamental de la temporalité, qui a davantage à voir avec le problème de la donation de sens, du projet du *Dasein*, qu'avec un ordonnancement temporel¹⁵, si bien que Heidegger ne peut pas être rangé dans les rangs des pragmatistes.

Cependant cette erreur d'interprétation met en évidence une difficulté de *Sein und Zeit*. Le rôle de l'analyse du *Dasein* quotidien

14. Hubert Dreyfus, « Heidegger's History of the Being of Equipment », dans *Heidegger : A Critical reader*, H. Dreyfus et H. Hall (dir.), Oxford, Blackwell, 1992.

15. William D. Blattner, « Existential Temporality in *Being and Time* (Why Heidegger is not a Pragmatist) », dans *Heidegger : a critical reader*, op. cit.

n'est pas clair. Il semble être à la fois de montrer les insuffisances de l'approche husserlienne, cantonnée selon Heidegger dans le domaine de la *Vorhandenheit*, de l'être-subsistant ou ob-stant, et de montrer que le *Dasein* n'a pas qu'une modalité de révélation de son sens d'être, ou plus exactement qu'il faut se libérer de certaines « guises » de révélation de ce sens pour accéder au sens d'être authentique. Autrement dit, cette analyse manifeste l'aspect doublement polémique de l'analyse existentielle. Mais le rapport entre l'authentique et l'inauthentique, tous deux pourtant existentiels, semble bien être chez Heidegger une valse-hésitation entre une opposition du type essence / modalités de l'essence, et une opposition du type vérité / ce qui voile la vérité.

Le plus simple est de situer cette analyse du quotidien dans une démarche herméneutique. Tel l'exégète (et par exemple Bultman), Heidegger part de la pré-compréhension quotidienne pour restaurer le sens « kérygmétique », la révélation authentique du *Dasein*. Et tout comme chez Bultmann, il faut d'abord remplacer une pré-compréhension quotidienne, qui est celle de notre époque technicisée et scientifiée, par la pré-compréhension quotidienne sur le fond de laquelle seulement la nouveauté du message, de la révélation, peut se manifester. On a donc bien une double opposition, une double critique, mais ces deux critiques n'ont pas la même fonction. La critique de la préconception objectivante a pour fonction de détruire cette préconception, de la remplacer. La critique de la pré-compréhension quotidienne n'a pas d'autre fonction que de mettre en valeur la révélation authentique du *Dasein* dans ce qu'elle a de novateur et de dérangeant par rapport à nos habitudes. Ce faisant, il faut bien avouer que Heidegger glisse de la description ontologique à la prise de parti éthique¹⁶. Quoi qu'il en soit, il est évident que se borner à identifier l'analyse de *Sein und Zeit* avec la compréhension du *Dasein* quotidien dans son pragmatisme ne tient pas compte de cette référence exégétique et herméneutique fondamentale chez Heidegger.

16. Cette éthique de la décision comme seul salut face au nihilisme est quelque peu suspecte. Hubert Dreyfus et Jane Rubin montrent dans un appendice à *Being-in-the World* comment cette conception est une sorte de laïcisation de la conception « A » de la religion de Kierkegaard (l'indifférence à mes désirs humains en face de l'infini divin). Mais la perte de la dimension d'une transcendance (externe au *Dasein*) ouvre cette éthique à toutes les déviations du pouvoir prétendument charismatique.

Zuhandenheit et Vorhandenheit

Si nous revenons sur l'interprétation de l'opposition de la *Zuhandenheit* et de la *Vorhandenheit*¹⁷ par Dreyfus, nous retrouvons la même situation : les déplacements qu'opère cette interprétation par rapport au projet de Heidegger révèlent des difficultés de ce projet. Dreyfus analyse de très près les cas de figures envisagés par Heidegger pour étudier les « déficiences » de l'usage quotidien. Il s'agit pour Dreyfus de passer d'un usage essentiellement non conscient à la prise en compte attentive de cet usage (la circonspection, l'*Umsicht*). Mais il s'agit aussi de préparer le terrain au passage de l'usage quotidien à l'objectivation de l'étant-devant-la-main, du *Vorhandensein*. Cela ne peut avoir lieu que lors d'une « panne » [*breakdown*] de l'« us » quotidien. Heidegger différencie divers degrés de « panne »¹⁸. Ce qui éveille d'abord la circonspection, c'est le mauvais fonctionnement. Ensuite vient l'outil qui fait défaut, qui n'est justement pas à portée de la main. On découvre alors le mode d'être-à-portée-de-la-main comme tel. En même temps, comme on est tourné vers l'outil qui fait défaut, les outils qui ne font pas défaut apparaissent sur le mode de l'être-subsistant, de l'être-devant-la-main. Enfin, des outils ou objets à utiliser peuvent tout simplement gêner, quand on n'a pas le moins du monde en vue leur utilisation. Nous leur sommes indifférents, et ils n'apparaissent donc que dans leur subsistance, qui demande à être liquidée.

La rupture de la structure d'usage (le deuxième niveau évoqué par Heidegger) est aussi rupture d'une structure de renvois qui définit justement le « pour-quoi » de la *Zuhandenheit*, qui ne peut fonctionner que sur le fond d'un réseau de renvois, d'un complexe d'« us », d'une totalité d'usages se renvoyant les uns aux

17. Le vocabulaire des traducteurs français est ici flottant. Sans parler de Vezin, notons que Courtine traduit *Vorhandenheit* par « être-subsistant », comme de Waehlens, et *Zuhandenheit* par « être-sous-la main », tandis que Martineau traduit *Vorhandenheit* par « être-sous-la main », et *Zuhandenheit* par « être-à-portée-de-la-main ». Nous avons retenu cette dernière option, pour éviter d'introduire un « sous » qui pourrait avoir quelque chose à voir avec la « sub-stance ». Mais par ailleurs *Vor* n'a jamais voulu dire « sub ». Heidegger prépare la relation avec le *objet*. Donc on pourrait dire « être-devant-la-main ». Cependant il est vrai que l'interprétation de l'existence comme substance et subsistance est bien à l'horizon de l'analyse heideggerienne, et nous utiliserons donc de temps à autre le terme d'« être-subsistant ».

18. Cf. *Sein und Zeit*, § 16, Frankfurt, Niemeyer, 1967.

autres. Comme le note Dreyfus, on pense évidemment aussitôt à la structure de renvois noématiques de Husserl. Et comme il le note aussi, il semble qu'avec cet être en défaut d'un outil, qui fait apparaître comme tel et pour lui-même le mode d'être-à-portée-de-la-main de l'autre outil présent, on ait une expérience assez semblable à la réduction phénoménologique. Mais Dreyfus après avoir noté ce parallèle insiste aussitôt sur la position critique de Heidegger. Le noème husserlien appartiendrait au domaine de la *Vorhandenheit*, mieux à cette réduction de tout sens au sens objectif, à la représentation solipsiste, purement mentale, et coupée du rapport au monde.

Ces qualifications ne peuvent en fait convenir complètement à l'analyse noématique. Le rapport au monde en fait bien partie intégrante, et le noème n'est en rien « purement mental », puisque le mode d'existence du mental est mis hors jeu lui aussi par la réduction. Le parallélisme entre l'analyse noématique et sa réduction phénoménologique, et l'analyse de la structure de renvois des usages, ainsi que la mise en évidence pour elle-même de cette structure par la suspension de l'usage sont donc bien mieux fondés que ne le pense Dreyfus. La seule différence, c'est que ces usages ne sont pas directement « représentatifs ». Mais ils sont signifiants. Et Husserl n'a jamais dit que nous devons thématiser et objectiver tous nos vécus noématiques pour qu'ils signifient. Il soutient seulement (et là porte la critique de Heidegger) que le mode nominalisant et objectivant (sous un seul rayon synthétique) est le mode paradigmatique.

Mais comment passe-t-on du mode de l'usage à celui de l'objectivation ? Il y a ici une ambiguïté dans l'analyse de Heidegger. On peut entendre deux choses par objectivation. Tout d'abord l'objectivation théorique : transformer un étant en objet d'un examen scientifique et l'intégrer dans une théorie scientifique. Or il semble que l'on puisse aussi avoir affaire à l'étant-devant-la-main sans l'intégrer dans le cadre d'une problématique scientifique. Il pourrait même en fait y avoir trois modes de l'étant « objectif ». Le premier est celui de l'étant-devant-la-main, tel que nous l'expérimentons lors d'une déficience de l'étant-à-portée-de-la-main. Le second est celui de l'étant théorisé et objectif par là même. Le troisième est celui de l'étant objectif repris par la philosophie et traité comme substance ou mode d'une substance (le paradigme de cette reprise philosophique substantificatrice se trouvant selon Heidegger chez Descartes).

Heidegger note lui-même que la déficience d'un outil, ou encore la suspension de la pratique d'un usage n'amène pas forcément le passage à l'attitude objectivante théorique. On peut simplement « considérer » le « chantier au repos », sans un seul instant se détacher de l'attitude utilitaire¹⁹, et même sans que se manifeste comme telle cette attitude. La « panne » ne génère donc pas automatiquement l'équivalent pragmatique de la réduction phénoménologique. Qu'est-ce qui assure alors le passage à l'objectivation ?

Sur ce point Heidegger se contente de nous décrire l'expérience de la « réflexion » [*Überlegung*]²⁰. Elle rend présent le réseau de renvois des utilités sur le mode du « si...alors » (si tel moyen manque, alors on peut recourir à tel autre). En fait, par ce « si...alors », Heidegger n'entend pas l'implication, mais bien quelque chose comme la relation moyens-fins, ou encore la mineure du syllogisme pratique d'Aristote. Cette présentification du réseau de renvois est donc la condition nécessaire du passage à l'être-devant-la-main, qui n'est donc toujours pas isolé, mais bien intégré dans un système de renvois. Simplement ces renvois ne sont plus « non représentables », ils sont au contraire représentables (même s'ils ne sont pas tous représentés en même temps). Heidegger a-t-il ici donné une reconstruction satisfaisante du « en tant que » de la représentation, du « mode de présentation » ou du « sens » noématique ? Il ne semble pourtant pas que ce « en tant que » puisse se réduire à des finalisations ou des conditionnels instrumentaux.

Il faut passer maintenant à l'objectivation théorique. Le saut est ici plus brutal. Le marteau qui paraissait « trop lourd » pour un usage est maintenant simplement considéré comme un étant-devant-la-main, un étant subsistant doté d'une propriété, le poids. Nous considérons « à neuf » l'être-à-portée-de-la-main comme subsistant²¹. Mais comment accomplir ce saut ? Il ne semble pas que la présentification du système de renvois comme représenta-

19. Cf. *Sein und Zeit*, § 69. Il s'agit d'une reprise de la quotidienneté du *Dasein* à partir de la structure maintenant dégagée de la temporalité. Cependant cette quotidienneté ne met en œuvre que des modes déçus de cette temporalité (par exemple elle interprète le futur comme simple attente, le passé comme ce qui s'oublie, le présent comme ce qui est disponible).

20. *SuZ*, § 69, p. 359.

21. *SuZ*, § 69, p. 360-61.

ble soit nécessaire. Ou du moins, elle ne suffit pas à accomplir la transition de l'être-à-portée-de-la-main à l'être-subsistant. Cette transition doit s'accomplir en quelque sorte d'elle-même. Il faut déjà l'avoir accomplie pour pouvoir considérer l'objet dans une optique scientifique. Alors nous cessons de tenir compte de son caractère d'outil, et sa place dans le réseau d'usages devient indifférente. Mais en revanche, nous le remplaçons dans une délimitation du monde, dans un nouveau contexte, qui appartient précisément à la région d'être de l'« être subsistant »²².

Heidegger prétend avoir ici donné la réponse au problème de la genèse de l'objet théorique. Mais la prise de conscience du système de renvois comme représentables ne permet pas de cesser de comprendre l'outil dans son réseau d'usages. Elle semble plutôt devoir décalquer ce réseau par des relations explicitables. Pour que la rupture soit faite avec l'être-à-portée-de-la-main, il faut que la place de l'objet devienne indifférente. Il faut donc que le réseau lui-même soit traité comme un « référentiel » (au sens que ce terme a dans l'expression « référentiel galiléen »). Il faut que le réseau des renvois devienne lui-même un être-subsistant. L'être-subsistant est donc toujours présupposé, et nous n'en avons aucune genèse.

Mais on assiste à la fin du § 69 à un renversement supplémentaire. Le projet scientifique, comme manifestation du pouvoir-être du *Dasein*, de sa possibilité de s'explicitier lui-même, donne lieu à une thématisation, qui vise à « une libération de l'étant rencontré à l'intérieur du monde, permettant à celui-ci de "s'objeter" à un pur découvrir, c'est-à-dire de devenir objet »²³. La découverte de la science est attentive à l'être-découvert de l'être-subsistant. L'objectivation, comme le dit Heidegger, est ainsi fondée dans la transcendance du *Dasein*. Certes, l'objectivation ne met à découvert que l'étant intra-mondain, et non pas le mode de l'être-au-monde. Mais elle apparaît ici en quelque sorte comme un progrès par rapport à la quotidienneté du *Dasein*, qui ne fait même pas venir au jour l'être-au-monde dans son authenticité.

Les conclusions de cette analyse de la « genèse » ou plutôt du passage à l'objectivation sont donc ambiguës. D'une part, ce passage semble mettre en jeu trois thématisations analogues à la

22. SuZ, § 69, p. 362.

23. SuZ, § 69, p. 363 ; traduction Martineau, p. 252.

réduction phénoménologique. La première, non décisive, consiste à mettre en évidence l'être-à-portée-de-la-main en tant que tel de l'outil qui nous reste, lorsqu' un autre outil nous manque. Mais cette évidence semble bien fugitive, puisque nous nous préoccupons avant tout de ce qui nous fait défaut. La seconde, plus avancée, nous permet de faire du réseau des renvois quelque chose de présentable sur le mode de liaisons conditionnelles entre conditions, moyens, et résultats. Toute « re-présentation » dit Heidegger, se fait sur le fond de cette présentation. La troisième consiste, une fois situé dans le domaine de l'être-subsistant, en une « découverte », une « libération » du mode d'être de l'être-subsistant, reconnu en tant que tel, quand un étant est objectivé dans le cadre d'une théorie scientifique.

On voit que ce passage à l'objectivation ne se réduit pas seulement à ce que Dreyfus en retient²⁴ : la conjonction d'une décontextualisation qui isole l'étant de son réseau d'usages, et d'une recontextualisation qui instaurerait une nouvelle modalité de l'étant, celle de l'être-subsistant. Ce double mouvement est bien présent. Mais il s'appuie sur trois analogues de la réduction phénoménologique dont les articulations entre eux ne sont pas claires. Il semble donc que le point de départ pragmatique dans l'analyse du *Dasein* quotidien n'ait pas permis de résoudre le problème du passage entre ce domaine pragmatique et le domaine de l'objectivation. Car on ne peut pas réduire le domaine de l'objectivation à celui de l'objectivation scientifique. Heidegger lui-même doit insérer entre les deux le stade de la représentabilité. Mais comme il n'indique pas clairement l'articulation entre représentation et constitution des objectivations scientifiques, il manque l'un des objectifs visés par Husserl : fonder les « objectités idéales » de la science sur les contenus représentatifs de toute intentionnalité. Il reste cependant que Heidegger a ouvert le domaine de l'analyse des renvois noématiques vers le domaine des pratiques et des affectss, en tentant de rendre compte de leur originalité par rapport au concept classique de représentation. Mais reconnaître cela, c'est aussi devoir admettre que l'analyse du *Dasein* reprend l'analyse noématique, comme structure de renvois,

24. *Being-in-the-World*, op. cit., p. 84

et que pour ce faire, elle est obligée de passer par des analogues de la réduction phénoménologique²⁵.

Cependant aucune de ces quasi-réductions n'est suffisante pour Heidegger. Chacune met sans doute en évidence un mode de rapport au monde. Et l'on voit que finalement, le mode de la *Zuhandenheit* n'est pas en soi privilégié par rapport au mode de la *Vorhandenheit*. L'un et l'autre « déclosent » ou nous ouvrent un domaine de l'étant, mais ce domaine reste intramondain. Il faut en venir à l'angoisse pour rencontrer une tonalité affective qui nous ouvre à l'être-au-monde lui-même, parce qu'elle suspend toute significativité locale, parce qu'elle débouche sur le rien²⁶. Cela montre à l'évidence que la *Zuhandenheit* n'est qu'un des modes d'être du *Dasein*, que le privilège que lui accorde Heidegger est surtout polémique. Car elle n'a même pas le privilège « négatif » d'être un mode de déchéance du *Dasein*, puisque la *Vorhandenheit* l'est aussi.

Transcendance et intentionnalité

La critique de l'intentionnalité husserlienne au nom de la pragmatique du *Dasein* quotidien n'est donc qu'une escamourche plus ou moins convaincante. La véritable avancée que pense faire Heidegger, c'est de passer de l'intentionnalité à la transcendance du *Dasein*. Il est explicite sur ce point et dans *Sein und Zeit* et dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Il semble alors qu'il dépasse l'intentionnalité husserlienne, parce qu'il dépasse l'intentionnalité objectivante. Et il la dépasse parce que l'être-au-monde peut s'interpréter autrement que sur la base de l'étant subsistant : sur celle du projet et de sa structure « ekstatique », du libre choix du *Dasein* d'être son pouvoir-être. Mais cela veut-il dire que Heidegger privilégie dans son analyse des expériences « non intentionnelles », comme le soutient Dreyfus²⁷ ? Aucunement. Car c'est bien le problème de l'intentionnalité qui est toujours le lieu

25. L'angoisse n'est donc pas la seule reprise de la réduction phénoménologique, qui se met en jeu dès l'analyse de la *Zuhandenheit* et qui se poursuivra dans la réflexion sur la transcendance du *Dasein*.

26. SuZ, § 40, p. 189.

27. « L'épiphiénologie de Husserl », dans *Études Philosophiques*, janvier mars 1991, p. 71 : « [...] ces pratiques relèvent de l'habileté (skill) et n'exigent donc pas de contenus intentionnels », dit-il en parlant de Heidegger.

de la pensée de Heidegger, puisque c'est le problème de la signification et le problème du rapport au monde.

Ces deux problèmes sont repris dans les *Problèmes Fondamentaux*. « L'intentionnalité n'est pas une relation subsistante entre un sujet subsistant et un objet subsistant, mais une structure constitutive du caractère relationnel du sujet comme tel »²⁸ ; « Elle n'est pas quelque chose d'immanent au sujet, et qui après coup aurait besoin de transcendance, mais la transcendance, et par là l'intentionnalité, font partie de l'essence de l'étant qui se comporte intentionnellement » (à savoir le *Dasein*)²⁹. Le problème que veut résoudre Heidegger est donc bien, comme pour Husserl, celui du rapport aux objets dans l'intentionnalité. Pour Heidegger, poser le problème c'est le résoudre, la réponse est dans la question : s'il y a l'intentionnalité, c'est qu'il y a une structure de rapport, ou encore de « transport », que Heidegger nomme aussi « ekstase »³⁰. Et le *Dasein* n'est pas le sujet humain, ni un « *human being* », c'est simplement cette structure de « transport » ou d'ekstase. Il n'y a plus besoin de se demander comment le sujet peut « sortir de lui-même » et se dépasser vers le monde, puisque le *Dasein* est une sortie de soi, qu'il a à être son être au lieu de l'être, qu'il est ce transport.

La thèse de Heidegger, c'est que cette structure du *Dasein*, c'est la temporalité. Il partage évidemment cette thèse avec Husserl, qui dans *Expérience et Jugement* verra dans la temporalité le mode d'unité de l'expérience passive anté-prédicative. La temporalité est ici en fait une ouverture triple du pouvoir-être du *Dasein*, vers l'avoir-été, le *Præsens*, et l'avenir, qui en est l'ekstase déterminante : « Le caractère ekstatique du temps est ce qui rend possible le passage au delà tel qu'il caractérise spécifiquement le *Dasein*, la transcendance ». « Chaque ekstase comporte une esquisse de la structure formelle du "vers quoi" propre au transport »³¹ ; à savoir l'horizon ou le schème « horizontal » de l'ekstase. On retrouve alors le problème de la signification, ou mieux de la significabilité : « Dans la mesure où le *Dasein* existe à titre d'étant pour

28. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. fr. J.F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, (p. 446 ; p. 377). Les citations renvoient à la page de l'édition allemande, puis à celle de l'édition française.

29. *Ibid.*, p. 446 ; p. 377

30. *Ibid.*, p. 428-429 ; p. 362.

31. *Ibid.*, p. 428, 429 ; p. 362.

lequel il y va dans son être de son pouvoir être, il a déjà compris l'« en vue de soi-même » ». « Il se signifie à soi-même son pouvoir être. Nous nommons signifiante (ou significabilité, *Bedeutsamkeit*) l'ensemble de ces rapports »³².

Il est donc clair à présent que la transcendance du *Dasein* est une généralisation de l'intentionnalité et une réponse au problème du « comment » de l'intentionnalité. Il est aussi évident que ce qui est donné comme réponse, c'est la question elle-même. On ne sait toujours pas comment une intentionnalité peut se construire à partir de données non intentionnelles. Ce n'est évidemment pas le projet de Heidegger que de résoudre cette question. Concevoir la structure appelée *Dasein* est en fait opposer une fin de non recevoir aux tentatives éventuelles pour « naturaliser » l'intentionnalité. C'est donc demeurer au cœur de l'intentionnalité, loin d'envisager des contenus « non intentionnels ».

Donner comme réponse au problème la question même, c'était aussi ce qui faisait l'essence de la réduction phénoménologique. Elle mettait hors circuit, en premier lieu, toute tentative de produire de l'intentionnel à partir du non intentionnel, puisqu'elle consistait justement à s'enfermer dans le domaine de l'intentionnel pour en décrire les articulations. On notera aussi que la *Bedeutsamkeit* (la « signifiante ») dont parle Heidegger est toujours définie comme une structure, une totalité de renvois et de rapports. Elle est donc toujours appréhendée sur le mode de la structure de renvois noématique. L'analyse heideggerienne du *Dasein* n'est pas sortie de la réduction phénoménologique. Sans doute Heidegger veut-il faire de la phénoménologie le lieu de la question ontologique. Mais il voit essentiellement l'ontologie comme une question, celle des modes d'être et donc celle du sens d'être. Ce qu'il entend par « ontologie » c'est « de questionner, au-delà de l'être, en direction de ce vers quoi l'être lui-même, en tant que tel, est ouvert-en-projet »³³.

Sans doute reniera-t-il cette approche, parce que l'ouverture de l'être lui semblera ici encore trop liée à la subjectivité, et à son projet. Il préférera comprendre cette ouverture non pas orientée vers ce vers quoi elle ouvre, mais, avec un pas en arrière, ouverte à

32. *Ibid.*, p. 419 : p. 355.

33. *Ibid.*, p. 399 : p. 339.

partir de ce qui ouvre, la *Lichtung* de l'Être. Si on admet la portée de cette conversion d'attitude, c'est dans ce Heidegger là qu'il faut trouver la véritable mise en question de l'intentionnalité. Il faut bien avouer qu'accuser le *Dasein* d'être encore trop proche de la subjectivité est un peu caricatural, comme l'était d'ailleurs aussi cette version étrange de l'intentionnalité, « rapport entre deux étants subsistants », que jamais la réduction phénoménologique n'aurait pu admettre. Mais c'est aussi révélateur, puisque cela indique la parenté de la question du *Dasein* avec celle de l'intentionnalité comme fondée dans la subjectivité constituante de Husserl.

On nous permettra de prendre ici quelque distance. On peut en effet retourner contre tout Heidegger la critique qu'il s'adresse d'être encore trop dépendant sur ce point de Husserl. On peut lui reprocher d'avoir trop pris au sérieux la voie de l'analyse de l'intuition, du remplissement évidentiel, que Husserl rattachait à la subjectivité transcendantale, au détriment de l'analyse précise des structures de renvois qui articulent les domaines de l'intentionnalité. Et on peut donc lui reprocher de n'avoir développé, dans l'analytique de *Dasein* et de sa compréhension, que des esquisses imparfaites de l'analyse noématique.

Université d'Aix-en-Provence