

Séminaire « Heidegger aux USA »

Séance « Heidegger et Wittgenstein » : 27 octobre 2015

Comme l'a bien montré Pietro d'Oriano dans sa présentation du séminaire, il est aujourd'hui tout à fait pertinent de parler d'une réception américaine de la pensée de Martin Heidegger. Il est bien connu que l'œuvre du philosophe a connu un succès retentissant sur le sol continental, en France surtout, dès les années 1930, par la première traduction de 1937 d'Henry Corbin de *Qu'est-ce que la métaphysique* et surtout avec la publication de *l'Être et le Néant* de Sartre en 1943. Emmanuel Levinas a aussi joué, bien sûr, un rôle fondamental dans ce premier passage franco-allemand. Mais l'objet du séminaire n'est précisément pas de préciser cette première réception, peut-être même antérieure à la réception proprement allemande de Heidegger, qui est bien connue, notamment grâce au livre de Dominique Janicaud, *Heidegger en France*. Je vous renvoie également à une très récente étude de Sylvain Camilleri parue en mars 2014 dans le *Bulletin d'analyse heideggérienne* qui précise le rôle joué par Henri Corbin dans cette réception.

L'enjeu du séminaire est bien plutôt de préciser la réception américaine historique de l'œuvre de Heidegger, plus tardive, qui a émergé à la fin des années 1980 : une autre réception qui a fait école et qui nourrit aujourd'hui une veine de commentaires assez vivace sur le sol américain mais aussi anglais et même allemand ou italien.

Il serait légitime de s'étonner du fait que, pour préciser cette réception, le séminaire commence par une séance intitulée « Wittgenstein et Heidegger ». Il s'agit là de deux philosophes contemporains, nés en 1889, respectivement à Vienne en Autriche et à Meßkirch en Allemagne et donc de langue allemande. On ne voit donc pas immédiatement le lien avec une éventuelle réception américaine de l'œuvre de Heidegger. Or il se trouve, c'est du moins ce que je vais tenter de montrer aujourd'hui, qu'une certaine réception américaine de Heidegger a souvent procédé par une tentative de rapprochement entre les œuvres des deux auteurs. Ceci s'explique d'abord par une raison stratégique. Les premiers auteurs américains à s'être intéressés à Heidegger à la fin des années 1980, Hubert Dreyfus par excellence, ont eu à surmonter la défiance que suscitait l'œuvre de Heidegger dans le milieu de la philosophie analytique dominant, introduit par l'exil des membres du cercle de Vienne et qui était farouchement hostile à Heidegger depuis les critiques historiques de Carnap des années 30 et qui présupposait ses écrits jargonneux et hermétiques. C'est pour surmonter cette difficulté que la stratégie adoptée a été de tenter de rendre commensurable Heidegger à une certaine littérature pragmatiste qui avait aussi le vent en poupe. Pour le formuler autrement, le but des

premiers commentateurs américains a été de donner une prise de lecture sur Heidegger, de montrer que son œuvre était lisible en ceci qu'elle était semblable à ce que faisait Wittgenstein, lui-même introduit depuis des décennies sur le sol américain. C'est la raison pour laquelle, d'un point de vue stratégique du moins, la réception de Heidegger aux États-Unis a concordé avec une tradition de comparaison entre l'œuvre de Wittgenstein et Heidegger. Une certaine réception du moins.

Il existe aussi une tradition de lecture plus traditionnelle de Heidegger sur le sol américain, plus historique, qui a contribué à le traduire (on note a contrario que la réception américaine qui procède par comparaison n'a en revanche pas du tout essayé de traduire, ce qui est assez symptomatique du rapport à l'œuvre) et qui, d'un point de vue d'exégèse historique, a fait beaucoup pour le 1^{er} Heidegger, notamment pour les premiers cours de Fribourg, qui étaient à l'époque oubliés en France. Je pense bien sûr au travail de Theodore Kisiel ou de John von Buren¹ dans les années 1990. Mais je ne m'intéresserais précisément pas à cette tradition dans la mesure où c'est la tradition qui a procédé par comparaison qui va retenir mon attention.

L'objectif de la séance d'aujourd'hui est alors double. Je vais commencer par rappeler l'histoire de la réception américaine de Heidegger, du moins de la comparaison concomitante dans les années 1970-90, puis je vais en interroger la pertinence.

I. Histoire d'une réception

L'histoire que je vais retracer est donc celle des pratiques de comparaison entre Wg et Hg qui recoupe une certaine réception de Hg aux USA, la réception la plus courante.

Si la réception française de Hg n'a jamais recouru à un rapprochement de ce type et même s'en méfia longtemps, pour ne pas dire toujours encore aujourd'hui, avant même l'époque américaine qui va nous intéresser, les premiers chercheurs isolés à avoir tenté la comparaison au début des années 1970 sont continentaux et même allemands. Si leurs premiers travaux se sont majoritairement intéressés, comme les travaux ultérieurs du reste, à la 1^{ère} section d'*Être et temps* de Heidegger et aux *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, il faut noter que ces premiers lecteurs allemands connaissaient d'assez près le corpus des deux auteurs et les avaient lus, si ce n'est dans leur intégralité, au moins en grande partie. Par ces chercheurs, je pense d'abord au travail inclassable de Ernst Tugendhat qui s'est intéressé conjointement à l'œuvre de Heidegger dans les années 1950-1960, auquel il a consacré son travail d'habilitation (« le concept de vérité chez Husserl et Heidegger » de 1966), et à l'émergence

¹ J. van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington, Indiana UP, 1994.

de la philosophie analytique du langage – et notamment à Wittgenstein – qu’il contribue à introduire sur le sol allemand dans les années 1970. Je pense également, à Karl-Otto Apel, partiellement inspiré par Tugendhat, et aux chapitres qu’il consacre à Hg et Wg dans sa *Transformation de la philosophie* (traduite depuis 2010). Je pense enfin aux travaux moins connus de Jörg Zimmermann de 1975 qui tentent de proposer une lecture herméneutique, d’inspiration heideggérienne, de Wittgenstein. Mais ces travaux, d’importance inégale, restent très isolés et proposent une comparaison relativement superficielle. Ils se contentent de souligner des dits traits communs aux deux corpus très généraux : une dite commune critique de la métaphysique pour commencer.

Or il existe une tradition, ou plus exactement 2 traditions, de comparaison bien plus systématiques qui ont émergé parallèlement à la fin des années 1980 et surtout au début des années 1990 aux Etats-Unis et qui correspondent donc à ce que l’on pourrait appeler deux veines de réception américaine de Heidegger.

La première veine de comparaison est celle dont j’ai parlé pour commencer. Il s’agit d’une première tradition de commentateurs qui a entrepris de lire Heidegger – à savoir la première section d’*Être et temps* quasi-exclusivement – à partir d’intuitions wittgensteiniennes essentiellement formulées dans les *Recherches philosophiques*. C’est par exemple ainsi qu’a procédé Richard Rorty au début des années 1990, par exemple dans ses articles « Heidegger, Contingency, and Pragmatism » publié dans *Heidegger : A critical reader* en 1992, republié dans *A companion to Heidegger*, ou dans son article « Heidegger, Wittgenstein et la réification du langage » de 1993². C’est aussi dans cette veine que Charles Taylor a développé une comparaison dans ses *Philosophical Papers* de 1985 et ses *Philosophical Arguments* de 1995³ ou encore Mark Okrent, par exemple dans son *Heidegger’s Pragmatism* de 1988⁴. Or la plupart des ces tentatives de comparaison de la fin des années 1980 et du début des années 1990 s’inscrivent de fait dans l’héritage du commentaire inaugural de Hubert Dreyfus de 1991, *Being in the World*⁵, qui a eu une influence décisive sur de nombreux lecteurs de Heidegger. Outre ceux que je viens de citer qui sont plus ou moins contemporains de Dreyfus,

² Voir par exemple R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* de 1979 et son article de 1993 « Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language ». R. Rorty, « Heidegger, Wittgenstein et la réification du Langage », in *Essais sur Heidegger et autres écrits*, trad. fr. J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1995 ou « Heidegger, Contingency, and Pragmatism », in *Heidegger : A Critical Reader*, H. Dreyfus et H.Hall (éds.), Oxford, Blackwell, 1992, réédité dans *A Companion to Heidegger*, H. Dreyfus et M. Wrathall (eds.), Oxford, Blackwell Publishing, 2007.

³ Charles Taylor, *Philosophical Papers I et II*, Cambridge, Cambridge UP, 1985 et de ses *Philosophical Arguments*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1995

⁴ M. Okrent, *Heidegger’s Pragmatism*, New-York, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

⁵ H. Dreyfus, *Being-in-the-World*, Cambridge (Mass.) et Londres, MIT Press, 1991.

le commentaire a exercé une influence indéniable sur l'œuvre originale de John Haugeland, l'un des élèves de Dreyfus, prématurément décédé en 2010, mais dont on trouve bon nombre de ces derniers écrits sur Heidegger dans l'œuvre posthume, *Dasein Disclosed: John Haugeland's Heidegger*⁶ et aussi dans l'œuvre de Robert Brandom dont on retrouve la plupart des articles sur Heidegger des années 1990 dans ses *Tales of the Mighty Dead* de 2002⁷. Je vous noie malgré moi sous les détails bibliographiques mais disons, pour résumé, qu'il existe une première tradition de réception de l'œuvre de Heidegger aux États Unis qui a tenté de rapprocher l'œuvre de Heidegger (surtout la 1^{ère} section d'*Être et temps*) et les *Recherches* de Wittgenstein en soulignant la dimension « pragmatique » (selon un usage singulièrement galvaudé du terme), voire « contextualiste » de la première section d'*Être et temps*. Dans cette 1^{ère} ligne de comparaison qui date des années 80-90, on peut donc citer le travail de Dreyfus, Okrent, Taylor, Rorty, Haugeland, Brandom, pour ne citer que les plus connus.

A la même époque s'ajoute à cette première veine de tradition une seconde qui entreprend cette fois de lire (ou relire) Wittgenstein, à partir d'intuitions heideggériennes ou trouvées, chemin faisant, chez Heidegger. C'est ainsi que procède par exemple Stanley Cavell dans ses *Voix de la raison*⁸ de 1979 – dans le chapitre 8 de la 2^e partie – et dans son travail sur Emerson⁹ de 1980, ainsi que de plusieurs chercheurs qui s'inscrivent dans la continuité de son enquête comme Stephan Mulhall¹⁰ par excellence. Ces auteurs s'appuient principalement encore sur *Être et temps* mais aussi sur quelques conférences plus tardives comme « Bâtir, habiter penser » de 1951 par exemple. Il s'agit d'une deuxième tradition de comparaison, historiquement moins représentée, moins systématique mais qui a fait beaucoup d'émules à l'époque actuelle. Je m'y attarderais moins aujourd'hui car je ne suis pas certaine que, indépendamment de leur intérêt, la lecture de Cavell ou même de Mulhall (qui s'inscrit aussi dans l'héritage de Dreyfus, les distinctions sont poreuses) puissent vraiment être présentées comme des réceptions de Heidegger.

Notons enfin que dans la lignée de ces deux traditions de comparaison, le nombre de commentaires consacrés à la comparaison entre Wittgenstein et Heidegger a considérablement

⁶ J. Haugeland, *Dasein Disclosed: John Haugeland's Heidegger*, J. Rouse (éd.), Cambridge (Mass.) et Londres, Harvard University Press, 2013

⁷ Robert Brandom *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge et Londres, Harvard UP, 2002

⁸ S. Cavell,

⁹ S. Cavell

¹⁰ S. Mulhall, *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, New-York et Londres, Routledge, 1990 et *Heidegger and Being and Time*, New-York et Londres, Routledge, 1996. *Inheritance and Originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

augmenté à la fin du XXe siècle. Il serait laborieux d'en faire la liste complète mais je dénombre pour ma part l'existence d'au moins 7 livres consacrés à la comparaison entre 1981 et 2003, sans compter les articles, publiés essentiellement aux Etats-Unis, mais aussi à Londres (c'est le cas de S. Glendinning) et en Allemagne¹¹. Aujourd'hui encore, de nouvelles tentatives de comparaison paraissent tous les ans dans les grandes maisons d'édition de renommée mondiale, qu'elles soient américaines, anglaises, allemandes ou italiennes¹². Pour citer les derniers recueils, citons le livre de Lee Braver, *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger* publié aux MIT Press en 2012 et le recueil *Wittgenstein et Heidegger*, publié chez Routledge en 2013. Ces commentaires sont essentiellement américains, mais aussi anglais, allemands — et caractérisent à ce titre en propre une nouvelle réception de Heidegger en Allemagne et en Autriche (à titre d'exemple, il y a eu récemment un colloque sur la « philosophie sociale » de Heidegger à Vienne)—. Il faut noter que la scène éditoriale française fait figure d'exception et reste, à tort ou à raison, très prudente quant à l'idée d'un rapprochement entre Wittgenstein et Heidegger (et la phénoménologie en général) à quelques exceptions près.

Notons pour finir que, dès le départ, plusieurs voix se sont opposées à ces tentatives de comparaison, même aux Etats-Unis. Je n'ai pas eu l'occasion d'en faire la liste exhaustive mais je pense par exemple à l'article de William Blattner, de 1992 « Existential Temporality in *Being and Time* (Why Heidegger Is Not a Pragmatist) »¹³. Mais Blattner a malgré tout écrit aussi en 2008 un article intitulé "What Heidegger and Dewey Could Learn From Each Other."¹⁴, qui semble quand même suggérer un rapprochement possible entre Heidegger et le pragmatisme.

¹¹ Citons, à titre d'exemple, la liste suivante : F. Seidler, *Language and the world: A methodological synthesis within the writings of Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein*, New York, Humanities Press, 1974 d ; Nicholas F. Gier, *Wittgenstein and Phenomenology: A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, Albany, SUNY, 1981 ; James C. Edwards, *The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*, Tampa, University of South Florida, 1990) ; Paul Standish, *Beyond the Self: Wittgenstein, Heidegger and the Limits of Language*, Aldershot, Avebury, 1992) ; Simon Glendinning, *On Being with Others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein*, Londres/New York, Routledge, 1998 ; Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein: Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2003 ; Anthony Rudd *Expressing the World: Skepticism, Wittgenstein, and Heidegger*, Chicago, Open Court Publishing, 2003,, etc.

¹² Matthias Flatscher, *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein*, Alber, 2011 ; Francesco Camerlingo, *La questione del senso. Con Heidegger e Wittgenstein sull'enigma dell'esistenza*, Il Nuovo Melangolo, 2011, Lee Braver, *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2012 et *Wittgenstein and Heidegger*, D. Egan, S. Reynolds et A. Wendland (éd.), New-York et Londres, Routledge, 2013.

¹³ W. Blattner, "Existential Temporality in *Being and Time* (Why Heidegger is not a Pragmatist)." In *Heidegger: A Critical Reader*, ed. Hubert L. Dreyfus and Harrison Hall (Oxford: Basil Blackwell, 1992), pp. 99-129.

¹⁴ "What Heidegger and Dewey Could Learn From Each Other." *Philosophical Topics* 36 no. 1 (2008): 57–77.

Voici pour l'histoire de cette comparaison qui coïncide historiquement, je l'ai dit, à une certaine réception de Heidegger aux Etats-Unis. Il a donc s'agi, dans la logique du commentaire de Dreyfus, de rendre commensurable son œuvre à la philosophie analytique. Il serait intéressant d'analyser en détail la manière dont procède Dreyfus mais Claudia Serban le fera dans la séance de décembre.

Après ce préambule historique, je vais plutôt me contenter pour l'heure, plus conceptuellement, d'analyser les différents «lieux» philosophiques prétendument communs aux deux auteurs sur lesquels se sont focalisés les commentateurs.

De manière quelque peu schématique, je pense en effet que la tradition a pu distinguer 4 terrains dits communs entre les deux auteurs: 1/ Le traitement de la métaphysique et sa critique (ce premier point très général a surtout été mis en valeur par la première génération continentale de commentateurs, non spécifiquement américaine, et notamment par Karl-Otto Apel), 2/ Une philosophie de l'esprit similaire et notamment une conception similaire de l'intentionnalité » (c'est le point mis d'emblée en avant par Dreyfus), 3/ Une philosophie de l'action comparable : plus exactement une analyse normativiste et contextualisée des pratiques (c'est encore ce qu'entendent souligner les lecteurs dits pragmatistes de Heidegger) et 4/ Une philosophie du langage aux intuitions comparables. Je vais essayer de dire un mot, fatalement lacunaire, de ces différents points.

II. Les différents lieux de la comparaison

Que rapprochent les commentateurs ?

Rappelons pour commencer un point trivial, à savoir que si Wittgenstein et Heidegger sont tous les deux germanophones et parfaitement contemporains, rien ne prouve qu'ils se soient rencontrés et qu'ils aient bénéficié d'une réelle connaissance de leurs travaux respectifs. Étant donnée la très grande notoriété de Heidegger dans le monde germanophone à la fin des années 1920, et l'agacement qu'elle a pu susciter auprès des membres du cercle de Vienne, il est cependant clair que Wittgenstein a eu au moins vent de l'*opus magnum* de Heidegger, *Être et temps*, et de la conférence de 1929 que commente Carnap : *Was ist Metaphysik*¹⁵. Mais à ma connaissance, Wittgenstein n'exprime son sentiment à l'égard de Heidegger que dans un

¹⁵ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik ?*, Conférence du 27/07/1929 à Fribourg, *Gesamtausgabe* 9

entretien unique accordé à Schlick et daté du 30 décembre 1929¹⁶. On trouve également quelques réflexions de Wittgenstein sur les fameuses formules heideggériennes que commente Carnap dans ses *Dictées* à Waismann et pour Schlick¹⁷.

Heidegger, pour sa part, fait également très peu mention du philosophe de Cambridge. Si, dans ses premiers travaux logiques, notamment dans ses « *Neuere Forschungen über Logik* » de 1912, Heidegger évoque les logiciens de son temps et les travaux de Frege et de Russell, on ne trouve, à ma connaissance, que trois occurrences du nom de Wittgenstein dans les volumes de la *Gesamtausgabe* aujourd'hui publiés. Ces trois occurrences se trouvent dans le volume 15, *Seminare* et il n'est pas possible d'en déduire grande chose. Les rares commentaires de Heidegger qui mentionnent le nom de Wittgenstein sont toujours cursifs, pour ne pas dire énigmatiques. Le premier se situe dans la deuxième séance du séminaire du semestre d'hiver 1966/1967 tenu par Heidegger et Fink et consacré à Héraclite. La deuxième occurrence se situe dans le même séminaire, dans la douzième séance consacrée au « sommeil » et au « rêve ». Heidegger fait mention d'une « proposition étonnante » du *Tractatus logico-philosophicus* selon laquelle le langage serait « une prolongation de l'organisme »¹⁸. Mais il n'y a pas grand chose à en déduire. La dernière occurrence est la plus intéressante. Elle date du 2 septembre 1969 et elle est plus critique. Heidegger fait mention du nom de Wittgenstein dans les Séminaires du Thor organisés à l'initiative de René Char pour souligner que l'auteur du *Tractatus* a manifestement manqué la différence ontologique. On dispose de ce commentaire lapidaire : « Chez Wittgenstein : “ *Wirklich ist, was der Fall ist* ” (est réel ce qui est le cas ; ce qui veut dire : ce qui tombe sous une détermination, le fixable, le déterminable). Phrase proprement fantasmagorique »¹⁹.

Si ces deux auteurs ne se sont donc pas rencontrés, ni même lus, il reste que leurs œuvres respectives semblent comporter des similitudes méthodologiques et thématiques sur lesquelles se sont appuyées les commentateurs américains.

1. Le dépassement de la métaphysique

¹⁶ Il s'agit de l'entretien de Wittgenstein avec Schlick du 30 décembre 1929, in *Ludwig Wittgenstein und der Wienerkreis* (WCV par la suite), B. McGuinness (éd.), d'après les notes de F. Waismann, Oxford, Blackwell, 1967 ; trad. fr. par G. Granel, *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, Mauvezin, TER, 1991, p. 38-40.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Dictées de Wittgenstein à Waismann et pour Schlick* (D. par la suite), A. Soulez (éd.), Paris, PUF, 1997.

¹⁸ GA 15, p. 236.

¹⁹ M. Heidegger, GA 15, p. 327 ; propos rapportés par J. Beaufret dans le « *Séminaire du Thor* (1969) », in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 416.

J'irais vite sur ce premier point de comparaison historiquement suggéré par Karl-Otto Apel. On trouverait chez les deux auteurs, que ce soit, chez Wittgenstein, dans le *Tractatus* et les *Recherches* et chez Heidegger, dans l'introduction d'*Être et temps* et dans la conférence de 1929 « Qu'est-ce que la métaphysique » une commune critique de la « philosophie traditionnelle », prise comme un bloc homogène et dénommée « métaphysique ». C'est en un sens une évidence textuelle. Cependant, il est tout sauf clair que les deux auteurs expriment la même critique et en tire les mêmes conclusions.

Pour ne serait-ce que suggérer que ce premier dossier est plus complexe qu'il n'est apparu à Apel, il faut rappeler un point très célèbre et qui est me semble-t-il symptomatique, à savoir que la conférence de Heidegger de 1929 « Qu'est-ce que la métaphysique » a suscité le rejet total que l'on sait chez Carnap qui se présente lui-même comme un disciple de Wittgenstein. Faut-il rappeler que c'est au nom de la critique de la métaphysique qu'il trouve dans le *Tractatus* de Wittgenstein, que, dans son texte de 1931, « Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache », Carnap critique violemment la conférence de Heidegger et le prétendu non-sens de ses énoncés en les présentant comme des énoncés symptomatiques de la métaphysique, ceux précisément dont l'analyse logique doit à tout prix se débarrasser. Il vise notamment des usages heideggériens comme « ça néantise » qui seraient proprement métaphysique en ceci qu'ils violeraient explicitement la syntaxe du langage. Peu importe le détail de l'argumentation de Carnap. Ce qui est manifeste ici, c'est que Carnap, qui se revendique de Wittgenstein, et Heidegger mobilisent visiblement ici deux critiques incommensurables de la métaphysique. Pour le dire un peu schématiquement, là où Heidegger entend penser l'impensé de la métaphysique, à savoir la question de l'être, Carnap entend se débarrasser définitivement du langage de la métaphysique et la dissoudre de l'extérieur. C'est à ce titre qu'il reproche à la critique heideggérienne de rester prisonnière du langage de la métaphysique.

Notons malgré tout, pour clore ce premier point qui n'est pas le plus pertinent, qu'il est loin d'être évident que Wittgenstein souscrivait à la critique formulée par Carnap. Carnap s'appuie certes sur la formule de l'avant-propos du *Tractatus*, à savoir « tout ce qui proprement peut être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence »²⁰ pour formuler sa critique et condamner les énoncés non-clairs de la métaphysique, dont la prose heideggérienne tiendrait lieu de parangon. Mais notons pour commencer que cette condamnation, au nom d'une analyse de la syntaxe logique, est elle-

²⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (TLP par la suite), trad. fr. par G-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993, p. 31.

même problématique d'un point de vue wittgensteinien. Par la mobilisation de ses énoncés, en ne se contentant pas de « montrer » les non-sens de la métaphysique, mais en confiant à la syntaxe la charge de la « dépasser », Carnap semble transgresser lui-même une règle fondamentale du *Tractatus*, à savoir que « les propositions de la logique ne disent rien »²¹ ? Il n'est pas clair que la méthode de Carnap soit plus wittgensteinienne que celle adoptée par Heidegger.

Qui plus est, on dispose d'un commentaire lapidaire de Wittgenstein en réaction à la conférence de Heidegger de 1929, dans un entretien qu'il a accordé à Schlick le 30 décembre 1929, où il affirme ceci : « Je peux assurément me faire une notion de ce que Heidegger veut dire par Être et Angoisse. Il y a en l'homme la pulsion de s'élancer contre les frontières du langage »²². Dans un autre entretien avec Waismann, Wittgenstein précise que « cette façon de s'élancer contre la limite du langage est l'éthique »²³. Si Wittgenstein « veut [bien] mettre fin au verbiage sur l'éthique » et à toutes les questions sans réponse qui ne doivent pas être formulées comme « la question de savoir s'il y a une connaissance des valeurs, ou si le Bien se laisse définir, etc. »²⁴, il concède que « cette tendance, cet élanement, *indique quelque chose* »²⁵. C'est en ce sens que Wittgenstein peut comprendre ce que « Heidegger veut dire par Être et Angoisse », tout en refusant d'admettre que l'on puisse le dire et qu'il faille même tenter de le faire²⁶. Loin de condamner frontalement la démarche de Heidegger en la désignant comme le pire exemple de charabias philosophique, Wittgenstein pense donc que Heidegger « indique quelque chose ». Dans la *Dictée* de Wittgenstein à Schlick intitulée « Le caractère de l'inquiétude »²⁷, Wittgenstein précise explicitement qu'il ne s'agit pas de condamner, au nom de son incohérence syntaxique, une proposition comme « ça néantise » mais qu'il faut bien plutôt se demander quel usage nous pouvons faire de cette phrase.

Aussi, pour revenir à notre question initiale, à savoir la dite commune critique de la métaphysique propre aux deux auteurs, il me semble pour ma part clair que ce n'est pas un terrain convaincant pour l'analyse. Les critiques soit disant similaires relèvent de deux méthodes de pensée inconciliables. Sans adopter pour autant la ligne de fracture que Carnap a contribué à tracer, il semble clair que là où Heidegger reproche à la métaphysique d'avoir « oublié » et enseveli les, voire la question fondamentale, Wittgenstein reproche à la pratique

²¹ TLP, 6.11 p. 96.

²² WCV, p. 38.

²³ WCV, p. 39.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Pour un commentaire de ce même entretien, voir aussi G. Guest, *Wittgenstein et la question du livre. Une phénoménologie de l'extrême*, Paris, PUF, 2003, pp. 339-361.

²⁷ L. Wittgenstein, « Le caractère de l'inquiétude », D.

philosophique traditionnelle –entendue comme métaphysique – ses méthodes qui pèchent par excès de généralité et par manque d’attention à la manière dont le langage opère dans les cas particuliers, au cas par cas.

Je voulais cependant commencer par présenter ce premier point pour deux raisons. D’abord parce que c’est le premier et seul échange réel, certes indirect, entre Heidegger et Wittgenstein dont nous ayons un témoignage. Ensuite pour une raison plus doxographique. Loin de jouer en faveur d’un rapprochement, cet épisode « carnapien », qui repose partiellement sur un malentendu, a fait beaucoup pour creuser le divorce entre la tradition heideggérienne et wittgensteinienne (pour ne pas dire entre la philosophie continentale et analytique) et c’est précisément pour le surmonter que certains commentateurs ont cherché les éléments dits « pragmatiques » dans l’œuvre de Heidegger.

2. La philosophie de l’esprit – l’intentionnalité

Le 2^e point que je souhaiterais alors commenter, joue un rôle absolument central dans les stratégies de rapprochements et concerne la dite « philosophie de l’esprit » commune à Heidegger et Wittgenstein. C’est là cette fois un point typiquement mis en avant par Dreyfus et la tradition de commentaires qu’il a suscitée. Dans son commentaire de 1991, *Being-in-the-World*, Dreyfus rapproche la manière dont Heidegger reformule la notion husserlienne d’intentionnalité dans la première section d’*Être et temps* des analyses que Wittgenstein consacre au *meinen* dans ses *Recherches philosophiques* : l’un comme l’autre auteur proposerait, dans les passages mentionnés, une lecture pratique et holiste de l’intentionnalité, aux allures en conséquence « pragmatique ». C’est l’un des points nodaux de sa comparaison (énoncé dès la p. 5 de son commentaire). Je vais essayer de clarifier ce qui est entendu ainsi.

A. Heidegger

L’analyse de Dreyfus, reprise par Taylor ou Rorty sur ce point, s’appuie sur la 1^{ère} section d’*Être et temps* et surtout celles des paragraphes 15 et 17 qui manifestent de manière privative (en insistant sur les cas d’échec qui manifestent le fait que, *a contrario*, il y a des structures de renvoi à l’œuvre quand ça marche) puis de manière positive le caractère pratique et holiste de la relation intentionnelle telle que la reformule Heidegger. De fait, dans ces paragraphes bien connus qui introduisent l’hypothèse que tous les « outils » du monde sont toujours articulés dans des « réseaux de renvoi », et que ce renvoi répond à l’« usage » que l’on veut en faire, Heidegger insiste sur le caractère pratique de l’intentionnalité en soulignant qu’elle répond à

usage, situé en tant qu'elle est toujours déjà inscrite dans les réseaux de renvoi d'un monde ambiant donné. Heidegger nous dit bien que pour percevoir, juger, souhaiter, désirer, imaginer un « outil » du monde ambiant, on ne peut le faire qu'en s'inscrivant au préalable dans un réseau d'usage. Tant et si bien qu'à strictement parler, nous dit Heidegger, il n'y a jamais d'outil isolé mais toujours des réseaux d'outils : le marteau n'existe que dans le contexte de la boîte à outil et de l'activité du menuisier, etc. De fait, ce sont des analyses bien connues, que Dreyfus et les commentateurs à sa suite a tout à fait raison de mobiliser et qui soulignent, il est vrai une certaine dimension pratique et holiste de l'intentionnalité heideggerienne. Mais si aucun de ces commentateurs ne le fait, je pense que ces dimensions mises en avant par les commentateurs américains est plus claire encore si on se réfère à un texte antérieur de Heidegger, à savoir le §5 du cours de 1925 : *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* intitulé « l'intentionnalité » où Heidegger précise explicitement ce qu'il entend par « intentionnalité ».

Si l'analyse se présente comme un exposé descriptif de la notion husserlienne des *Recherches logiques*, il convient de discerner les déplacements opérés par Heidegger. Première chose, Heidegger définit l'intentionnalité comme « la structure des vécus en tant que tels et non pas quelque chose qui leur serait surajouté et leur reviendrait en tant qu'états psychiques »²⁸. C'est donc un élément définitionnel des états psychiques mais surtout structurel : c'est une « structure ». C'est manifeste dans le cas de la perception. « Indépendamment de la question de savoir si ce qu'elle perçoit est réellement là-devant ou non », indépendamment de savoir s'il s'agit d'une perception qui rencontre son objet, d'une illusion ou d'une hallucination, la perception est « de fond en comble intentionnelle ». Plus exactement, précise Heidegger, c'est parce que la perception est structurellement intentionnelle (c'est un « se-diriger-sur ») que l'illusion et l'hallucination sont possibles. L'intentionnalité « n'est pas une propriété qui serait ajoutée à la perception et qui lui adviendrait dans certains cas »²⁹, à savoir le cas des perceptions qui rencontrent leur objet. C'est une structure constitutive des vécus. Jusqu'ici, nous semble-t-il, Heidegger est fidèle à l'analyse husserlienne.

Mais Heidegger introduit un déplacement en définissant cette « structure des vécus » qu'est l'intentionnalité comme une « structure du comportement lui-même »³⁰. Ici, pour reprendre Dreyfus, on trouve bien quelque chose comme une relecture « pratique » et située

²⁸ M. Heidegger, GA 20 ; trad. fr., p. 54.

²⁹ GA 20 ; trad. fr. p. 58.

³⁰ *Ibid.*

de la relation intentionnelle. C'est manifeste dans l'exemple qu'il travaille dans ce même paragraphe 5 : celui de la perception d'une « chaise » dans un monde ambiant donné, à savoir la salle de classe n°24. La manière dont Heidegger décrit la « perception » en question est instructive : je perçois une chaise « que je trouve en entrant dans la pièce et que j'écarte parce qu'elle me gêne ». Heidegger lui-même concède que son dispositif de description n'est pas neutre. L'exemple choisi est l'exemple d'une perception en mouvement (« j'écarte » une chaise) et répond à un besoin (« parce qu'elle me gêne »). Heidegger souligne ainsi le caractère « ordinaire » de la perception et le fait que « la perception naturelle [...] s'absorbe dans un commerce pratique et concret avec tout ce qui est en cause »³¹. L'intentionnalité ainsi redéfinie est la structure formelle d'un comportement pratique qui « commerce » avec le monde. Par l'exemple, on comprend que la perception « s'absorbe dans un commerce pratique et concret avec tout ce qui est en cause »³² : je ne perçois pas une « chaise » isolée mais la chaise de la salle de cours n°24, utilisée pour tel ou tel usage (pour que les assistants s'assoient dessus), et fatiguée par cet usage.

Donc je crois que la réception « pragmatique » heideggérienne a pointé quelque chose de tout à fait fondamental qui avait été au préalable occulté. Ceci dit, quand bien même cette analyse serait juste, il n'est pas dit que le rapprochement avec Wittgenstein soit pertinent pour autant et ceci pour deux raisons.

- Une lecture schématique et appauvrie de Heidegger

Première chose, si cette lecture de la première section de Heidegger n'est pas en soi erronée, elle est cependant très schématique et surtout terriblement appauvrissante.

. Elle tend d'abord à dissimuler la dimension résolument herméneutique de l'analyse de ces réseaux de renvoi et à sous-estimer l'idée pour autant fondamentale que si s'il y a des réseaux de renvoi c'est d'abord parce que toute relation intentionnelle s'inscrit toujours déjà dans un monde ambiant significatif, dont on dispose d'une compréhension préalable, et notamment d'une compréhension de ses connexions de sens. Ce que l'analyse heideggérienne met avant tout en avant, tout autant que le caractère effectivement pratique du renvoi intentionnel et holiste des réseaux d'objets auquel le Dasein renvoie, c'est bien le caractère déjà significatif de toute environnement dans lequel Dasein s'inscrit – un point que Dreyfus et la tradition de commentateurs à sa suite n'ignore pas, mais dont ils ne tirent pas forcément toutes les conséquences dans la logique de la comparaison.

³¹ GA 20 ; trad. fr. pp. 55-56

³² GA 20 ; trad. fr., p. 56.

. le deuxième point plus problématique que sous-évalue, voire mécomprend Dreyfus, c'est bien sûr le caractère éminemment ontologique de l'analyse heideggérienne. Il est clair que dès les premiers cours de Fribourg et surtout de Marbourg, et du moins dès le §2 d'*Être et temps*, Heidegger procède à une ontologisation de la structure qu'est l'intentionnalité en la reconduisant in fine à la question que le *Dasein* se pose au sujet de son être. C'est particulièrement explicite dans le §18 d'*Être et temps*, qui prolonge l'analyse du §17 sur les « renvois » que je viens d'évoquer. En introduisant la notion de *Bewandtnis* (tournure), Heidegger précise ce dont il retourne avec le « marteau ». Je cite Heidegger : « Avec cet étant à-portée-de-la-main que nous appelons, et pour cause, un marteau, ce dont il retourne, c'est de marteler ; avec ce martèlement, il retourne de consolider une maison ; avec cette consolidation, de se protéger des intempéries ; cette protection « est » en vue de l'abritement du *Dasein*, autrement dit en vue d'une possibilité de son être » (SuZ p. 84 dans la version allemande). Aussi, on comprend que le jeu de renvoi des tournures renvoie en dernière instance, non plus à un étant sur le mode d'être de l'à-portée-de-la-main, mais à un étant dont l'être est déterminé comme être-au-monde. Le « pour... » primaire est un « en vue de quoi » qui concerne toujours l'être du *Dasein*. C'est dire que toute relation intentionnelle à un outil du monde, en dernière instance, est toujours déterminée « en vue d' » une possibilité d'être du *Dasein*. C'est ce que préfigurait l'analyse du « souci » des cours antérieurs. Viser intentionnellement c'est, *in fine*, se soucier de son être et c'est bien sûr ce que tend aussi à sous-estimer Dreyfus et une série de commentateurs à sa suite.

B. Wittgenstein

Par ailleurs, mais je passerais plus rapidement sur ce point, il est clair que l'analyse que propose Dreyfus de Wittgenstein du *meinen* (vouloir-dire) pour asseoir la comparaison n'est pas fidèle non plus.

Il est vrai que Wittgenstein, comme Heidegger en un sens, refuse de dissocier l'intentionnalité des actes qu'elle est censée structurer, au sens où il condamne l'hypothèse qu'une quelconque « intention » (*Absicht*) viendrait redoubler nos actions et nos actes d'énonciation. On peut citer un passage de la deuxième partie des *Recherches* à l'appui : « l'intention [*die Absicht*] dans laquelle on agit n'"accompagne" [*begleiten*] pas plus l'action que la pensée n'"accompagne" la parole » (RP, II, xi, p. 305). Pour Wittgenstein, c'est une illusion métaphysique que de penser que nos actions quotidiennes et notamment discursives

se doublent d'un processus psychique. Pour reprendre ses termes : la phrase n'a pas d'« ombre ». Je crois que jusque là, Heidegger ne dirait probablement pas autre chose.

Par ailleurs, il est vrai en un sens que l'intentionnalité se présente, chez Wittgenstein, comme « la structure de notre comportement ». Cependant, première différence notoire, le *meinen* wittgensteinien ne désigne pas la structure de nos états mentaux, ni même de nos vécus, mais la manière dont un locuteur emploie un signe, selon un usage précis, en cohérence avec un contexte donné. Pout le dire autrement, si le *meinen* wittgensteinien est interne à nos *pratiques*, notamment à notre pratiques linguistiques, et présente une dimension *holiste*, c'est d'abord parce que sa structure est linguistique. La visée intentionnelle du *meinen* n'exprime qu'une cohérence d'usage dans le langage. C'est là un premier point manifeste de divergence.

Par ailleurs, d'un point de vue méthodique, il faut noter que Wittgenstein ne propose pas d'analyse de cette structure qu'est le *meinen*, tout simplement parce que l'on peut s'en passer. Selon lui en effet, d'ordinaire, nous parvenons sans peine à signifier ce que nous voulons signifier dans le langage sans qu'il soit besoin d'explicitier cette structure. Comme le précise le *Cahier bleu*, le « vouloir-dire fait partie des mots dont on peut dire qu'ils font des petits travaux dans notre langage ». Or « ce sont ces mots qui causent la plupart des embarras philosophiques » (CB, p. 92) et la tâche de la thérapie est aussi de se libérer de ces embarras en laissant ces mots à leur tâche. En conséquence, les analyses qui portent sur le vouloir-dire wittgensteinien ont avant tout un enjeu clarificateur. Il n'est pas du tout clair qu'il en soit de même chez Heidegger qui entend in fine manifester la primauté ontologique de toute relation intentionnelle.

L'analyse est par trop lacunaire – pour préciser l'usage wittgensteinien du concept il serait bon de regarder en détail le traitement qu'il en propose au chapitre 7 de la *Grammaire philosophique* et au chapitre 3 des *Remarques philosophiques*, notamment dans un mouvement de réponse polémique à l'analyse externaliste de Russell dans l'*Analysis of Mind*. Mais je voulais juste suggérer ici les réticences de principe que l'on pouvait formuler à l'encontre d'un rapprochement des deux traitements, dits similaires, de l'intentionnalité, ce que n'hésite en aucun cas à faire Dreyfus.

- La perception

Pour dissocier définitivement les deux analyses sur ce point, je crois que c'est encore plus manifeste quand on se réfère à leur traitement réciproque d'une relation intentionnelle spécifique, à savoir la « perception ». Je crois que c'est là que l'incompatibilité entre les deux auteurs est la plus manifeste, contrairement à ce que certains commentateurs ont voulu faire

croire en manipulant la notion de « voir comme » wittgensteinein pour la rapprocher du « voir en tant que » heideggérien. Pour le dire massivement, je dirais que là où, l'analyse heideggérienne de la perception présente un tour indéniablement herméneutique, l'un des grands apports du philosophe de Cambridge est de souligner que notre rapport au monde n'est pas toujours, et en tout cas pas prioritairement, de l'ordre du *comprendre*. Mais je ne suis pas sûre d'avoir le temps de développer ce point. C'est d'une importance moindre dans la mesure où des rapprochements de ce type ont moins été pratiqués pour lire Heidegger (ce qui nous intéresse surtout ici) que pour, au contraire, tenter de rendre commensurable Wittgenstein à la philosophie continentale et notamment à l'herméneutique. C'était déjà l'enjeu du commentaire de Zimmermann que j'ai cité pour commencer de 1975.

. Que l'analyse heideggérienne de la perception présente un tour éminemment herméneutique, c'est manifeste dès l'analyse fameuse de la « chaire » du *Kriegsnotsemester* de 1919. Pour reprendre l'exemple, rappelons que Heidegger nous dit que, dans la logique de mon comportement, je vois toujours la chaire *en tant que* chaire destinée à tel ou tel usage. Aussi, cette perception s'accompagne-t-elle d'emblée d'une *compréhension* de ce qu'il est possible de faire avec la chaire. Je la vois comme l'endroit où je vais parler, où les étudiants vont m'écouter, etc. L'intuition de la chaire est donc toujours déjà « orientée » et « éclairée » dans l'« arrière-plan » de la préoccupation³³. L'exemple est prolongé avec l'analyse de la « chaise » du cours de Marbourg dont je parlais tout à l'heure mais aussi dans plusieurs analyses de SuZ, par exemple dans l'analyse du « toucher » au §12. Le paragraphe 12 défend en effet la thèse qu'à la perception de la chose que l'on touche correspond une donation plus originaire de la chose selon la manière dont on s'en *soucie*. Avant de « toucher », « sentir », « goûter », « entendre » ou « voir » la chose, on s'en préoccupe. Aussi, Heidegger affirme-t-il la thèse radicale que toute perception est originairement un « se soucier de »³⁴. C'est ce qu'il convient d'appeler, me semble-t-il, une lecture herméneutique de la perception.

. Or on est là à 1000 lieux de l'analyse wittgensteinienne. Comme le manifeste en effet le paragraphe xi de la deuxième partie des *Recherches*, ce dispositif d'analyse de la perception est doublement impropre. Premièrement, c'est un non-sens d'exclure d'emblée certains formats de description de ce qui est « vu », « touché », « entendu », etc. Si Wittgenstein concède sans peine que la description est sujette à variation et qu'il est possible de montrer

³³ GA 56/56, p. 70.

³⁴ La thèse, selon nous, est éminemment contestable. Pour notre part, on se contentera de contester cette lecture de la perception en la mettant en regard, dans notre deuxième partie, de l'analyse que Wittgenstein propose du « voir ».

différents aspects d'une même chose en fonction des circonstances, il refuse, précisément pour cette raison, d'exclure d'emblée la pertinence de certaines descriptions et même des descriptions « théorisantes ». Plus fondamentalement, en toute rigueur, pour Wittgenstein, « le “voir comme” ne relève pas de la perception. C'est pourquoi il est à la fois comparable et non comparable à un voir »³⁵. Contrairement à ce qu'une lecture hâtive du paragraphe xi de la deuxième partie des *Recherches* pourrait suggérer, non seulement Wittgenstein ne fait pas de tout « voir » un « voir comme », mais il précise clairement que le « voir comme » n'est pas un « voir ». En conséquence, il exclut la perception du règne de la compréhension. Voir, ce n'est précisément pas comprendre. C'est dire que quand je vois un lapin, c'est une erreur de grammaire de dire que je vois le lapin-canard comme un lapin. Je ne vois pas plus un lapin-canard. Je vois un lapin. De même, pour reprendre un autre exemple de Wittgenstein, cela n'a aucun sens de dire que je vois la fourchette « comme une fourchette » : « Ce qu'à une table on sait être un couvert, on ne le “tient” pas non plus *pour* un couvert : pas plus qu'on n'essaie d'ordinaire de mouvoir la bouche en mangeant, ou que l'on ne cherche à la mouvoir »³⁶. En conséquence, pour reprendre la comparaison avec Heidegger, il est clair que la perception n'est jamais une interprétation, pas même une compréhension. C'est à la simplicité primaire du « voir » que nous renvoie Wittgenstein. Il existe bien des usages légitimes du « voir comme », mais ils ne sont précisément plus « perceptifs » (ils expriment la compréhension d'un changement d'aspect ou de contexte).]

→ Pour ces différentes raisons, vous l'aurez compris, je suis pour ma part pour le moins sceptique sur les rapprochements proposés entre la dite philosophie de l'esprit commune aux deux auteurs (sachant qu'il n'est pas même garanti qu'on puisse parler de « philo de l'esprit ») chez l'un et l'autre, et de leur traitement réciproque des concepts d'intentionnalité et de vouloir-dire. C'est pourtant, depuis le commentaire inaugural de Dreyfus de 1991, un des arguments principaux en faveur d'un rapprochement entre les deux auteurs.

3. Philosophie sociale

Après la critique de la métaphysique et le traitement de l'intentionnalité, le troisième point sur lequel s'est focalisé la critique pour suggérer une lecture « pragmatique » de Heidegger, en fidélité à certaines analyses de Wittgenstein (mais aussi de Peirce, James, Dewey ou

³⁵ RP, II, xi, p. 279.

³⁶ *Ibid.*

Sellars), concerne sa dite « philosophie sociale ». C'est selon moi, à la fois le point le plus contestable, mais aussi le plus intéressant, ce que je vais essayer de suggérer.

Commençons par souligner l'aspect problématique, voire franchement fâcheux de cette lecture. Dreyfus (pardon de partir toujours de Dreyfus, je sais que Claudia en parlera aussi, de manière beaucoup moins superficielle et je vais montrer dans un instant comment Brandom prolonge l'analyse), en dépit des mises en garde de Heidegger, et notamment de celle du paragraphe 10 d'*Être et temps*, soutient en effet que le projet de Heidegger consiste à montrer comment « l'être humain » est « socialisé » et déterminé par ses « pratiques sociales »³⁷. L'enjeu de la première section serait de montrer que « les êtres humains *sont* inscrits dans un ensemble de pratiques sociales signifiantes »³⁸. Un des déplacements les plus spectaculaires que propose Dreyfus se manifeste dans son commentaire du paragraphe 3 d'*Être et temps*. Pour expliciter l'idée que le *Dasein* a une « préconception ontologique de son être »³⁹, Dreyfus mobilise plus d'exemples pour défendre que cette « préconception » est déterminée par des pratiques socioculturelles et qu'ainsi, pour reprendre son exemple, la mère japonaise et la mère américaine n'ont pas la même « préconception » de l'être de leur enfant. Je crois que c'est là manquer totalement le projet heideggérien.

Le glissement se répercute dans l'usage que fait Dreyfus, et nombreux commentateurs à sa suite dont Taylor et Brandom, de la fameuse distinction heideggérienne entre la *Vorhandenheit* (être-sous-la-main) et la *Zuhandenheit* (être-à-portée-de-la-main). Si Dreyfus insiste, à juste titre, sur l'importance de la distinction et sur la priorité ontologique à accorder à la *Zuhandenheit*, c'est pour en conclure que le *Dasein* est un animal déterminé par son environnement social. Ce qu'*est* un bébé, pour reprendre l'exemple précédent, selon cette lecture, c'est ce qu'il fait et qui est déterminé par les normes socio-culturelles prégnantes dans un arrière-plan donné.

Outre sur ce primat de la *Zuhandenheit*, la lecture « sociologisante » de Heidegger s'est également appuyé, de manière tout aussi hérétique, sur le chapitre IV de la première section d'*Être et temps*, c'est-à-dire sur les paragraphes 25, 26 et 27 consacrés à « l'être-avec » et au « on ». Toute une tradition de lecture de Heidegger n'hésite pas à proposer une lecture normativiste du paragraphe 27 d'*Être et temps* en faisant du « on » l'archétype de la norme sociale, l'« usager normal » de référence, qui pose la norme de la « moyenne » à laquelle

³⁷ BW, *op. cit.*, respectivement p. 3 et p.16. Encore une fois, Dreyfus fait un usage plutôt lâche de ces termes de « socialisation » et de « pratiques sociales » que nous ne proposons pas, pour cette raison, d'explicitier plus avant ici.

³⁸ BW, p. 34.

³⁹ BW, p. 16.

chaque *Dasein* doit se conformer. Il est clair que ce type de lecture initiée par Dreyfus tend à substituer à l'analyse ontologique une analyse sociologique, qui n'est pas sans intérêt en soi, mais qui déplace considérablement le propos de Heidegger.

Pour en dire un peu plus sur ce type de pratique, et montrer qu'elles ne sont pas à l'œuvre seulement chez Dreyfus, il me semble intéressant d'examiner la manière dont elles se sont déployées chez Robert Brandom (pour ne prendre que cet exemple : on aurait pu partir de Rorty aussi – mais ce n'est pas me semble-t-il un normativiste à strictement parler – et surtout de Charles Taylor, ce que j'ai fait ailleurs).

- Brandom

Les *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* de Robert Brandom, philosophe contemporain de Pittsburgh – publiés en 2002 mais qui rassemblent des articles des années 1990 – sont tout à fait emblématique de la stratégie de lecture normativiste de la première section d'*Être et temps*, initiée par Dreyfus. Brandom propose en effet explicitement une lecture normativiste d'*Être et temps* qu'il introduit au titre d'une des cinq « conceptions de la rationalité » qui retiennent son attention. Le but de Brandom est alors de démontrer que « Heidegger est un pragmatiste social en ce qui concerne l'autorité, la responsabilité et les normes en général. [...] [et qu'à] cet égard, il s'inscrit fermement dans la tradition de Hegel et dans la version socialisée de la lecture que Kant propose de la normativité des Lumières » (p. 82). Comme déjà chez Dreyfus, la stratégie de Brandom consiste à prendre appui sur les deux catégoriaux heideggériens que sont la *Zuhandenheit* et la *Vorhandenheit* pour justifier sa lecture, présentés comme deux différentes « structures d'autorité » à valeur normative (p. 82). *L'être-à-portée-de-la-main* est normatif, de manière implicite, de nos pratiques sociales (au sens où « si on use tous de quelque chose comme d'un marteau, c'est un marteau ») et *l'être-sous-la-main* est normatif, de manière explicite, de nos assertions.

Pour préciser les termes dans lesquels est formulée cette lecture, peut-être n'est-il pas inutile de rappeler la thèse fondamentale qui prévaut dans le système de Brandom. Dans son grand livre de 1994, *Rendre explicite*, Brandom défend en effet une position normativiste. L'enjeu du livre, ainsi que l'énonce d'emblée son premier paragraphe, est de « rendre explicite ce que nous sommes » (p. 59) et la façon dont nous nous comprenons. Or cette compréhension procède par évaluation : « Dire “nous” dans ce sens, c'est nous situer, nous-mêmes et mutuellement dans l'espace des raisons, en donnant et en exigeant des raisons de nos attitudes et de nos actes » (p. 59). Pour préciser ce point, il faut rappeler que Brandom

retient de son maître Sellars que nous nous inscrivons, en tant que sujets rationnels, dans « l'espace des raisons ». Cet espace, où nous nous situons, tient lieu de « tribunal » devant lequel nous devons pouvoir justifier nos pratiques lorsque nous pratiquons une inférence. Car pratiquer, c'est s'« engager » (*commitment*) dans l'espace des raisons de manière justifiée, c'est-à-dire en étant « habilité » (*entitlement*) à le faire. En conséquence, Brandom défend l'idée que, non seulement nos pratiques sont rationnelles, mais qu'elles sont aussi normées par une exigence de justification déterminée par les institutions d'une société donnée. Brandom en déduit que ce qui confère un sens aux contenus conceptuels de nos pratiques, notamment à nos pratiques discursives, c'est leur « articulation inférentielle ». À la différence des « représentationalistes », on doit comprendre le contenu propositionnel de nos pratiques linguistiques non pas en termes de « référence » mais d'« inférence » de nos raisonnements. Un contenu conceptuel est justifiable s'il joue un rôle de prémisse ou de conclusion dans les inférences de nos raisonnements. C'est dans cet arrière-plan conceptuel que Brandom lit la première section d'*Être et temps*. Ce qui est tout à fait étonnant, c'est qu'il n'a aucune difficulté à retrouver chez Heidegger son propre système, ce qui est tout à fait illustratif de la manière dont procède cette tradition de lecture.

Dans le chapitre 11 de ses *Tales of the Mighty Dead*, qui reprend son article précédent, « Heidegger's Categories in *Sein und Zeit* », Brandom défend une lecture singulière de la *Zuhandenheit*. Les étants-à-portée-de-la-main désignent selon lui, non seulement les étants dont on use, mais même la manière dont on devrait en user. En conséquence, en capturant un usage, ils enregistrent la norme des jugements de valeur qui s'y rapportent pour juger quelque chose en tant que quelque chose. La *Bewandtnis* (tournure) de ces réseaux de renvoi est en conséquence normées par des normes « socialement instituées » et déposées par la régularité de l'usage. Brandom n'hésite pas à caractériser sa lecture de la *Zuhandenheit* comme « néo-kantienne » en ce que pour lui, les « choses à portée de la main » sont dotées de « valeur ». Je le cite : « Les choses qui sont *à-portée-de-main* sont celles qu'un néo-kantien décrirait comme ayant étant imprégnées de valeurs humaines et de significations » (p. 298). Aussi, en s'appuyant sur un jeu de mot heideggérien (à savoir : le fait de marteler n'est pas une *propriété* [*Eigenschaft*] de l'objet mais lui est *approprié* [*geeignet*]), Brandom souligne le fait que le sens de l'objet se détermine par sa *valeur*.

Par ailleurs, dans le chapitre 11 du même volume, « Dasein, the Being That Thematises », Brandom propose aussi une analyse radicalement originale de la *Vorhandenheit* qui se démarque en soi des remarques proposées par Dreyfus, Haugeland et Okrent. On voit qu'il y a des dissidences internes, relativement minimales, dans ces traditions de lecture. Brandom leur

reproche d'introduire une hiérarchie injustifiée entre la *Zuhandenheit* et la *Vorhandenheit* (ce qui était du reste bien le cas chez Hg) et, pour le dire autrement, de présenter la *Vorhandenheit* par dérivation privative. Selon sa lecture, Heidegger soutiendrait une thèse positive sur la *Vorhandenheit* à savoir que le *Dasein* ne peut pas entretenir de rapport pratique aux outils du monde sans le « thématiser » (p. 329) au préalable, c'est sans langage propositionnel. Le monde ambiant du *Dasein* serait toujours explicité par des assertions discursives. On voit mal où Brandom va chercher une thèse de ce type quand on sait que pour Heidegger il existe précisément un premier niveau de compréhension pré-discursif. Peu importe les autres développements de Hg, Brandom s'appuie sur le §35 d'*Être et temps* sur le bavardage (*Gerede*) (très critique par ailleurs) pour asserter la thèse pour le moins surprenante que, si le « bavardage » est un discours inauthentique au sens où il ne prend pas ses responsabilités et s'il se caractérise par le fait de déferer ses responsabilités à « tout le monde » (*das Man*), à ce qu'on dit, ce n'est que sur fond de ce bavardage commun que peuvent surgir les inférences qui norment nos pratiques. Or le propre du bavardage et du discours en général, selon Brandom, serait la capacité à faire des assertions et à considérer les choses comme pure présence », c'est -à-dire comme *être-sous-la-main*. La *Vorhandenheit* serait donc régulée par des règles explicites que formulent les assertions et la *Zuhandenheit* par les normes sociales implicites de nos pratiques. En un mot, Brandom prête à Heidegger sa propre thèse : comme seule l'articulation inférentielle des propositions leur confère un sens, il n'y a d'analyse possible du sens qu'au sein d'une sémantique propositionnelle.

Voici pour un exemple de stratégie de lecture heideggérienne qui consiste à souligner la soi-disant sensibilité heideggérienne aux normes sociales qui régulent chacune de nos pratiques. Par un lexique et dans un arrière-plan contextuel un peu différent, Taylor en arrive à des conclusions très similaires en trouvant chez Heidegger un *background* de valeur qui tient lieu de norme à nos évaluations constitutives. Qu'en retenir ?

- Il est clair que cette analyse typiquement « américaine » de Heidegger introduit pour le moins quelques infidélités au texte heideggérien en fourvoyant complètement pour commencer le sens de la distinction heideggérienne initiale entre la *Zuhandenheit* et la *Vorhandenheit*, mais aussi le sens des analyses consacrées au « on ». Au point qu'on ne voit plus bien si c'est encore une lecture de Heidegger. Une telle lecture normativiste – où ce serait donc la société qui ferait norme – et même conventionaliste, me paraît aller à l'encontre de nombreux des principes fondamentaux de Heidegger : sa critique de la théorie des valeurs

du néokantisme de Bade et surtout de l'un des idées centrales à savoir que c'est toujours au *Dasein* qu'il incombe la responsabilité de ses engagements fondamentaux.

- N'oublions pas par ailleurs par notre point initial, à savoir que ce type de lecture normativiste, que soit celle de Dreyfus, de Taylor ou de Brandom, procède également par un rapprochement entre Heidegger et Wittgenstein. L'idée qui sous tend l'analyse et qui est exploitée explicitement, c'est que Heidegger est un « normativiste », au même titre que Wittgenstein. Je n'ai pas le temps d'insister trop sur ce point ici mais la lecture normativiste de Wittgenstein en question consiste à faire l'hypothèse que, chez Wittgenstein, le contexte fonctionnerait comme un arrière-plan institutionnel de valeur, normé par la société et qui tiendrait alors lieu d'arrière-plan de référence des jugements de valeur par lesquels procéderait la compréhension. Or cette lecture nous semble bien peu wittgensteinienne pour différentes raisons que je ne mentionnerai qu'en passant. Notons qu'elle procède d'abord, selon moi, d'une lecture tout à fait erronée du fonctionnement des « règles ». En présentant l'application de la règle comme une « évaluation » et comme l'« explicitation » d'une norme institutionnelle, l'analyse de type normativiste présente un tour déontologique ou du moins néo-kantien en proposant insidieusement une externalisation de la règle par rapport à la pratique (la pratique se référerait à la règle par évaluation), qui va à l'encontre de l'idée wittgensteinienne que la règle est immanente à la pratique. Deuxième chose, il est plus que gênant de reconduire le « contexte » wittgensteinien à l'arrière-plan institutionnel de nos pratiques : il semble bien plutôt que ce qui le caractérise en propre c'est son caractère irréductiblement singulier et soumis à variation perpétuelle.

- Il n'en reste pas moins, et c'est le point plus positif que je voulais cependant souligner que cette tradition de comparaison entre Heidegger et Wittgenstein que j'ai qualifié par commodité de « normativiste » pose au moins une question importante aux deux auteurs, à Heidegger pour commencer, que la tradition continentale a souvent éludée. Si on fait l'effort de les récuser et donc de refuser l'hypothèse que c'est le « on » ou les pratiques sociales qui font office de « convention » et de normes du comportement du *Dasein*, se pose alors la question de savoir ce qui joue le rôle de ces normes et même, plus généralement, s'il y a quelque chose qui joue ce rôle. C'est une question fondamentale, dans une optique interne à la philosophie de Heidegger, qui s'est toujours présentée dès les premiers cours de Fribourg comme non relativiste. Il n'est pas question pour moi de donner ici une réponse à cette question complexe, trop simplement formulée, mais de suggérer que peut-être qu'en forçant le texte de Heidegger et en le plaçant sur un terrain qui n'est pas le sien comme l'a fait une certaine réception américaine de Heidegger, Taylor et Brandom par exemple, on manifeste

certaines difficultés internes au corpus. Il est bien possible, que cette question de la normativité de la pratique du *Dasein* ne se pose même pas en ceci que son projet, en tant que *possibilité* existentielle du *Dasein*, se situerait précisément à un niveau infra-normatif. C'était mon hypothèse initiale. Mais je ne suis pour ma part plus si sûre d'être convaincue par une réponse de ce type.

4. Philosophie du langage

Enfin, le dernier terrain propice aux rapprochements entre l'œuvre de Heidegger et Wittgenstein concerne leurs intuitions sur le langage et c'est bien ce qu'ont tenté de souligner aussi les lecteurs « pragmatistes » de Heidegger. Si je pense pour ma part qu'il ne faut pas surestimer l'importance des similitudes, je crois qu'il y a là effectivement certaines intuitions que l'on trouve chez Heidegger, essentiellement chez le Heidegger des cours de Marbourg, qui préfigurent certaines des intuitions wittgensteiniennes qui seront ensuite déployées de manière plus systématique par le réalisme linguistique oxonien.

- L'usage

Il y aurait beaucoup à dire pour commencer, et j'ai commencé à en dire un mot en parlant de la lecture heideggérienne de l'intentionnalité et de la *Zuhandenheit*, sur l'importance dévolue au concept d'« usage » chez le Heidegger de Fribourg et de Marbourg. C'est le premier point que soulignent les lecteurs qui entendent proposer une lecture « pragmatiste » de Heidegger, Dreyfus et Rorty par excellence. Ils prennent appui sur le fait que, dans la 1^{ère} section d'*Être et temps* par excellence, Heidegger propose une généralisation de la catégorie de « l'usage » en considérant tous les être-à-portée-de-la-main avec lesquels commerce le *Dasein* comme des *Zeuge*⁴⁰ (truc ou outil). C'est souligner que le rapport du *Dasein* à tout élément intramondain est pensé, primairement, selon la modalité de l'*usage*. Le paragraphe 17 d'*Être et temps* le précise en proposant une analyse « ontologico-catégoriale » des « outils » en question. Il les reconduit à leur structure ontologique fondamentale : « l'utilité-pour »⁴¹. La réception américaine de Heidegger en fait grand cas pour justifier sa lecture pragmatiste du corpus et sa comparaison.

Il est certes vrai que, Wittgenstein aussi en un sens accorde une grande attention à « l'usage » qui est fait des signes du langage. C'est clair dans *Le cahier bleu* : « si nous devons nommer quelque chose qui soit la vie du signe, nous devrions dire que c'est son

⁴⁰ On renvoie au paragraphe 15 d'*Être et temps* : SuZ, p. 73 [68].

⁴¹ SuZ, p. 81 [78]. L'analyse est préfigurée dès le paragraphe 15.

utilisation [use] »⁴². C'était déjà le cas dans la proposition 3.326 du *Tractatus* : « Pour reconnaître le symbole sous le signe, il faut prendre garde à son usage pourvu de sens ». Et cela semble particulièrement manifeste dans le très célèbre paragraphe 43 des RP : « Pour une *large* classe des cas où il est utilisé – mais pas pour *tous* –, le mot « signification » peut être expliqué de la façon suivante : La signification d'un mot est son usage dans le langage ». S'il est donc indéniable que les deux philosophes accordent une importance stratégique à l'usage, il est tout sauf clair qu'ils en tirent des conclusions similaires. Pour forcer le trait, là où Heidegger propose une généralisation du concept d'usage en proposant de considérer tous les étants du monde, comme étant d'abord des « outils », Wittgenstein s'intéresse exclusivement à l'usage des signes du langage. Aussi, là où, pour Heidegger, l'usage est une catégorie des êtres-à-portée-de-la-main du monde ambiant, pour Wittgenstein, l'usage coïncide avec la variation des signes ou des propositions. Il manifeste des variations d'aspect. En conséquence, loin qu'on puisse s'appuyer sur la notion d'usage pour proposer un rapprochement, il semble qu'elle permette plutôt de dissocier fondamentalement les analyses et notamment deux modèles très différents d'analyse du langage. Car Heidegger, contrairement à Wittgenstein, reconduit alors le « sens » des signes au « sens » originaire de l'environnement des outils dont ils montrent le renvoi, selon un mouvement herméneutique.

Pour autant, et il me semble que dans ses analyses strictement « linguistiques », car il y en a bien, que l'on trouve chez Heidegger présente plusieurs intuitions très intéressantes en philosophie du langage. En effet, même s'il est indéniable que Heidegger propose dès 1923-24 une lecture ontologique progressive des analyses aristotéliennes sur le discours, les cours de Marbourg, et notamment le cours de 1925-26, « Logique. La question de la vérité », présentent si ce n'est une philosophie du langage autonome, de nombreuses intuitions originales sur le langage. À rebours de la logique sémantique de son temps (et notamment de celle de son maître Rickert) et du modèle encore dominant chez Husserl, Heidegger refuse en effet de faire de l'énoncé prédicatif l'archétype du discours. Il refuse plus précisément la thèse sémantique selon laquelle le *logos* s'analyse en termes de « contenu propositionnel » dont le sens serait la *valeur de vérité*. Même si Heidegger adopte un temps cette position, de 1912 à 1916, dès les premiers cours de Fribourg, mais surtout de Marbourg, il s'écarte en effet de l'objectivisme sémantique pour insister bien plutôt sur la pluralité des modes de discours dont tous n'ont précisément pas de « valeur de vérité ». À ce titre, dans un héritage aristotélien, il

⁴² CB, p. 40.

rejoint dès 1923-24 certaines analyses de ce qu'il est convenu d'appeler le «réalisme linguistique» : il insiste en effet sur la pluralité des modes de discours, sur leur ancrage dans le monde et sur la priorité des énoncés pratiques sur les théoriques. Je crois que je n'ai plus le temps de développer ces points ici, [ce que j'ai fait d'ailleurs récemment, pardon pour la pub, dans un article qui vient de paraître dans la *Revue philosophique de Louvain*] mais il semble qu'il y a là un rapprochement possible avec certaines analyses wittgensteiniennes et peut-être même austiniennes.

Il va cependant de soi qu'il faudrait de toutes façons être encore extrêmement prudent avec des rapprochements de ce type dans la mesure où il ne faut pas oublier l'arrière-plan qui reste malgré tout indéniablement herméneutique de ces intuitions proprement heideggériennes.

Mais il est intéressant de noter dans le cadre des questions de «réception» qui nous intéressent ici, et c'est la raison pour laquelle je ne développe pas plus ce point, que des rapprochements de ce type n'ont pas été tentés, du moins à ma connaissance, sauf peut-être par Kisiel, sur le sol américain, mais plutôt sur le sol continental, voire français : de manière historique par Françoise Dastur, Franco Volpi ou Jean-François Courtine (pour ne citer qu'eux) et plus récemment par Jean Greisch ou Jocelyn Benoist.

CONCLUSION

J'en arrive à ma conclusion. Il n'était pas ici dans mon intention de creuser en profondeur toutes les positions et de développer toutes les stratégies de comparaison qui ont existé entre Wittgenstein et Heidegger mais plutôt de vous donner une impression d'ensemble des différentes traditions de comparaison entre Wittgenstein et Heidegger et de ses différents terrains d'exercice. Je ne pense pas même les avoir tous épuisés : j'aurais pu aussi parler par exemple de la lecture de Cavell poursuivie par Mulhall qui voient en Hg des armes pour nourrir leurs thèses sur le scepticisme : on trouverait chez Hg et Wg une même stratégie de reformulation du transcendantal dans nos formes de vie.

Vous l'aurez compris, je ne suis que très partiellement convaincue par la pertinence de ces différents essais. Il me semble qu'elles procèdent le plus souvent en exploitant des ressemblances de surface qui s'avèrent assez fragiles à l'examen. Seule peut-être la dernière piste, à savoir la piste proprement linguistique, est pertinente mais je ne suis pas sûre qu'il faille espérer beaucoup en tirer. Voilà pour la comparaison.

Quand bien même ces tentatives de comparaison sont contestables en ceci qu'elles reposent sur des lectures très superficielles, voire complètement fantaisiste de Wittgenstein et

de Heidegger, elles n'en sont pas moins intéressantes pour autant. Je crois que le lecteur « continental » d'aujourd'hui ne peut pas complètement l'ignorer, quitte à la critiquer comme il se doit. Malgré leur grande désinvolture – pardonnez ce jugement de valeur mais je crois que personne ne le nierait – dans la lecture des textes, la tradition de lecture américaine de Heidegger, par sa grande liberté d'analyse, présente une certaine vitalité et à ce titre une réelle fécondité pour la pensée.