

Heidegger et le tournant herméneutique de la phénoménologie

D. Seron, conférence dans le cycle "Retour à l'université" du RéseaULg, Université de Liège, 28 novembre 2005.

Je m'efforcerai, aujourd'hui, de vous présenter certains aspects de la philosophie de Martin Heidegger. Je vous les présenterai très sommairement et aussi d'un point de vue relativement extérieur, puisque je suis très loin de souscrire aux thèses de Heidegger. Par ailleurs je focaliserai mon attention sur celui que les commentateurs nomment "Heidegger I". Comme vous savez peut-être, les commentateurs divisent l'œuvre de Heidegger en deux périodes, qu'on intitule conventionnellement: "Heidegger I" et "Heidegger II", séparées par une sorte de césure philosophique que Heidegger lui-même appelait le "tournant", et qu'on situe habituellement vers 1930. Ce n'est donc pas à ce tournant-là que le titre de mon exposé fait allusion. Très généralement, je considère que l'œuvre de Heidegger marque un certain revirement dans l'histoire de la phénoménologie, et c'est plus spécialement de ce revirement que je vais parler.

Heidegger est notamment connu en philosophie comme étant l'initiateur d'un grand courant philosophique qui a été un des courants dominants sur le continent européen durant toute la seconde moitié du XXe siècle. Ce courant – dont les représentants principaux ont été en Allemagne Heidegger et Hans Georg Gadamer, et en France Paul Ricœur – est ce qu'on appelle usuellement la *philosophie herméneutique*. Pour tout vous dire, la philosophie herméneutique est franchement en perte de vitesse actuellement, et Heidegger n'est plus vraiment à la mode. Mais ce courant est néanmoins encore abondamment et même surabondamment représenté dans le monde philosophique. La thèse la plus caractéristique de ces philosophes herméneutiques est qu'il n'y a (ou qu'il ne devrait y avoir) tout simplement aucune différence entre la philosophie et l'histoire de la philosophie. On n'étudie pas d'abord l'histoire de la philosophie pour ensuite faire de la philosophie, mais étudier l'histoire de la philosophie, c'est déjà philosopher. Et même, selon ces auteurs, il n'y a pas d'autres moyens de faire de la philosophie: le passé de la philosophie est indispensable à la philosophie, la philosophie passe nécessairement par l'histoire de la philosophie. Ces auteurs s'opposent ainsi radicalement aux philosophes modernes comme Descartes et encore Husserl, pour qui il est au contraire capital que chaque philosophe se comporte, pour ainsi dire, comme un *premier philosophe*. C'est là le sens du *cogito* de Descartes comme de la réduction phénoménologique de Husserl. Ce que nous disent Descartes comme Husserl, c'est ceci: mettons entre parenthèses tous les savoirs institués, toutes les sciences, ne tenons rien pour acquis et recommençons depuis le début! Pour les philosophes herméneutiques, et en premier pour

Heidegger, c'est là une ambition illusoire et vaine, qui résulte d'une mécompréhension profonde de la finitude humaine. J'y reviendrai.

En parlant d'un "tournant herméneutique de la phénoménologie", je suggère naturellement que Heidegger est encore, à sa manière, un phénoménologue. Par la suite, je lirai Heidegger d'un certain point de vue qui est, pour l'essentiel, celui de la phénoménologie. Mais il faut savoir que ce n'est pas la seule interprétation possible. De nombreux commentateurs (et en particulier ceux qui se réclament de la philosophie herméneutique) tendent au contraire à accentuer l'opposition entre Heidegger et son maître Husserl, qui est l'initiateur du courant phénoménologique. La philosophie herméneutique serait alors une école absolument nouvelle et originale, qui ne devrait rien à ses prédécesseurs. Il y a une part de vérité dans cette manière de voir. Il est vrai, notamment, que déjà la publication des premières œuvres de Heidegger a suscité la désapprobation de Husserl, qui a vu dans les prises de position de Heidegger une trahison envers la phénoménologie. Heidegger a été le disciple et l'assistant de Husserl, mais très tôt, dès le début des années 1920, il y a eu aussi entre les deux hommes des points de divergence fondamentaux et irréductibles. Je ne m'appesantirai donc pas sur ces divergences et je m'efforcerai au contraire de montrer en quoi la philosophie de Heidegger prolonge, si on peut dire, la phénoménologie de Husserl.

Je pense en effet que la philosophie de Heidegger peut aussi être présentée comme une tentative visant à compléter et à radicaliser la phénoménologie de Husserl. Il faut savoir qu'historiquement parlant, l'entreprise de Heidegger n'est pas isolée. Elle s'inscrit dans un vaste mouvement d'approfondissement de la phénoménologie husserlienne – mouvement dont l'ambition n'était pas tant de remettre en cause la doctrine de Husserl, mais avant toutes choses de poursuivre le travail commencé par Husserl. Il s'agit en particulier, pour ainsi dire, de compléter Husserl, qui a laissé en friche un certain nombre de problématiques fondamentales. Il y a de très nombreux exemples. C'est le cas notamment de l'éthique, qui avait été relativement peu étudiée par Husserl et qui fit l'objet de recherches très poussées de la part de son disciple Max Scheler. C'est aussi le cas de l'esthétique: un domaine presque totalement ignoré par Husserl et exploré en particulier par son élève polonais Roman Ingarden. Et c'est encore le cas de la métaphysique. Le projet d'une métaphysique phénoménologique a suscité de nombreux travaux de la part de phénoménologues comme Hedwig Conrad-Martius ou Ludwig Landgrebe. La philosophie de Heidegger s'inscrit dans ce même mouvement. Elle se présente comme une tentative visant à explorer une autre grande problématique que Husserl avait en grande partie laissée en friche, ou du moins à laquelle Husserl ne semblait pas avoir apporté de solution définitive. Cette problématique, c'est toute une série de questions tout à fait fondamentales qu'on peut regrouper sous le titre général de "*phénoménologie de la*

phénoménologie ". A cette problématique se rattachent principalement deux grands noms. D'abord Heidegger. Et ensuite Eugen Fink, à qui j'ai emprunté l'expression "phénoménologie de la phénoménologie ". Fink était l'assistant et un disciple fidèle de Husserl. Dans les années 1930, il a consacré à ces questions un de ses ouvrages majeurs: la *Sixième Méditation cartésienne* – qui est écrit en collaboration avec Husserl mais qui porte la trace de divergences importantes. Par la suite Fink s'éloignera progressivement de la doctrine husserlienne et se rapprochera de Heidegger.

Alors de quoi s'agit-il? Pour bien comprendre ce point, il faut se rappeler le projet général de Husserl. Ce projet est un projet fondationaliste. Husserl considérait comme nécessaire la mise sur pied d'une science plus fondamentale que toutes les autres sciences et qui serait appelée à fonder toutes les autres sciences. Pour des raisons bien précises qu'il serait trop long d'expliquer ici, il estimait par ailleurs qu'une telle science fondamentale devait être une science unique en son genre, à savoir une science purement *immanente*. C'est cette science purement immanente que Husserl – après d'autres – appelait la phénoménologie. Alors qu'est-ce qu'une science purement immanente? Une science immanente est une science qui n'est pas transcendante, c'est-à-dire une science dont les objets ne sont pas des objets du monde hors de moi, des choses qui existent dans la réalité en dehors de moi, mais seulement des objets qui existent *en moi*. Les objets qu'étudie le phénoménologue sont tous les objets qu'il rencontre "dans sa tête". C'est-à-dire tout ce qu'on appelle, en phénoménologie, des *vécus*. Objet immanent, vécu, objet phénoménologique: toutes ces expressions sont donc équivalentes. Par exemple un sentiment de joie est un objet phénoménologique, de même qu'une pensée, un souvenir. Tous ces objets sont des objets uniques en leur genre, qu'on ne rencontre jamais dans le monde. Ce sont des objets immanents et ainsi des objets de phénoménologie. Comme vous l'aurez deviné, cette orientation immanente de la phénoménologie suffit à en faire une *psychologie*. La phénoménologie est d'abord une psychologie, bien qu'elle soit par ailleurs une psychologie d'un style assez particulier. La phénoménologie est quelque chose de plus qu'une simple psychologie, pour autant qu'elle est censée déboucher sur des résultats qui sont de nature philosophique et non pas simplement psychologique. Mais c'est une autre question et ce n'est pas celle qui nous intéresse ici.

Maintenant, sachant que la phénoménologie est une telle science des vécus, comment fait-on de la phénoménologie? La réponse de Husserl à cette question est sa théorie de la réduction phénoménologique. Parce que les objets de la phénoménologie sont des objets uniques en leur genre, des objets qui sortent de l'ordinaire, qu'on ne rencontre à aucun moment dans le monde, nous devons, pour faire de la phénoménologie, commencer par rompre avec nos habitudes de pensée et adopter une *attitude nouvelle*. Dans notre attitude ordinaire, "naïve" comme dit

Husserl, nous nous tournons généralement vers des objets extérieurs à la conscience, vers des objets transcendants. Nous nous tournons vers des objets transcendants, c'est-à-dire que nous "visons intentionnellement" des objets du monde. Par exemple je vois un nuage, je me souviens de mon oncle, j'approuve une parole. Tous ces objets sont des objets du monde. Mais le phénoménologue, dit Husserl, ne procède pas de cette manière. Il ne s'intéresse pas aux objets du monde, mais il s'intéresse exclusivement aux vécus psychiques dans lesquels ces objets du monde sont visés intentionnellement. Ce ne sont pas les nuages, ni les paroles, ni mon oncle qui intéressent le phénoménologue, mais la vision du nuage, le souvenir de mon oncle, l'approbation d'une parole, c'est-à-dire des vécus. En ce sens, la phénoménologie commence par un *changement d'attitude* par lequel on met entre parenthèses le monde lui-même. On passe de l'attitude naïve à une attitude phénoménologique: désormais on fait abstraction du monde, on ne s'en occupe plus. On ne regarde plus les objets du monde, mais on regarde les vécus dans lesquels les objets du monde sont pensés, vus, remémorés, approuvés, etc.

Voilà en substance la manière dont Husserl se représentait les choses. Mais cette manière de voir engendre immédiatement certaines difficultés et ce sont précisément ces difficultés qui préoccupaient Fink et Heidegger. On pourrait se représenter les choses de la manière suivante. D'une part Husserl nous délivre une méthode qui nous permet de décrire nos vécus de l'attitude naïve, pré-phénoménologique. Grâce à la méthode mise au point par Husserl et tout spécialement grâce à la réduction phénoménologique, je peux décrire la manière dont les vécus se structurent pour former une image cohérente du monde. En ce sens la phénoménologie nous permet de clarifier notre rapport au monde. Elle nous montre comment nous visons le monde, par exemple dans des connaissances scientifiques mais aussi dans notre vie quotidienne. Mais d'autre part, Heidegger comme Fink considèrent que ce n'est là encore qu'une partie du travail. Il ne suffit pas d'élaborer une méthode de réduction et de l'utiliser pour décrire notre rapport au monde, c'est-à-dire nos vécus de l'attitude naïve. Il faut encore *clarifier phénoménologiquement l'attitude phénoménologique elle-même*. Ce n'est pas seulement notre rapport au monde qui doit faire l'objet d'analyses phénoménologiques, mais aussi notre rapport à nos propres vécus dans l'attitude phénoménologique. C'est cette (relativement) nouvelle orientation de recherche qui occupa Fink et Heidegger, et que le premier intitulait la "phénoménologie de la phénoménologie". "Phénoménologie de la phénoménologie" signifie donc, ici: phénoménologie appliquée à la phénoménologie elle-même.

Alors quels sont les problèmes qu'on rencontre ici? Pourquoi l'attitude phénoménologique – ou l'"attitude phénoménologisante", comme dit Fink – soulève-t-elle de si grandes difficultés

aux yeux de Heidegger et de Fink? Ne pourrait-on pas simplement transposer à l'attitude phénoménologique les résultats obtenus du côté de l'attitude naïve? Ne serait-il pas suffisant de dire que les vécus sont structurés de la même manière dans l'attitude naïve et dans l'attitude phénoménologique? Bien sûr les deux attitudes se rapportent à des objets de types différents, mais on pourrait aussi considérer que cette différence en définitive n'est pas si importante. On penserait alors l'attitude phénoménologique sur le modèle de l'attitude naïve. Par exemple on verrait dans la phénoménologie une science tout à fait comparable aux sciences du monde comme la biologie, la mathématique ou la sociologie. Mais Fink et Heidegger ne sont pas de cet avis. Ils ne voient pas les choses de cette façon et c'est précisément sur ce point qu'ils s'écartent radicalement de Husserl. Fink et Heidegger considèrent que le fossé entre l'attitude naïve et l'attitude phénoménologique est fondamental, essentiel et irréductible. Voici en gros comment ils raisonnent. Comme je l'ai dit, les phénoménologues ne s'intéressent pas aux objets qui sont visés dans les vécus psychiques, mais aux vécus psychiques eux-mêmes. Ils mettent entre parenthèses le monde et se tournent vers la conscience du monde elle-même. Seulement, tout le problème vient justement du fait que cette caractérisation, manifestement, ne peut pas être vraie dans tous les cas. Il y a manifestement des cas où les phénoménologues sont bien forcés de s'intéresser aux objets qui sont visés dans les vécus. Ils doivent s'intéresser à l'objet visé dans tous les cas où l'objet est le vécu lui-même – c'est-à-dire dans l'attitude phénoménologique. Certes le phénoménologue suspend toutes les transcendances et de cette manière il semble qu'il conserve seulement le vécu. Par exemple dans l'écoute d'un opéra ce n'est pas l'opéra qui l'intéressera, mais c'est le vécu de l'écoute. Mais si maintenant le phénoménologue se tourne vers ses propres vécus de phénoménologue, s'il objective son vécu de phénoménologue, alors la réduction phénoménologique laisse intact l'objet du vécu. Même en mettant entre parenthèses toutes les transcendances, le phénoménologue n'a pas seulement affaire alors au vécu visant, mais il a affaire au vécu visant avec l'objet visé, c'est-à-dire au vécu réflexif et au vécu réfléchi.

Cette situation engendre toute une série de questions qui sont au cœur même de la philosophie de Heidegger. Ainsi on peut se poser la question suivante: la conscience qui se donne à moi dans l'attitude phénoménologique est-elle à proprement parler un objet? Si on définit l'objet comme ce qui est mis entre parenthèses en phénoménologie, alors il est évident que la conscience n'est pas un objet! On peut ainsi se demander si ce rapport entre la conscience et ses propres vécus dans l'attitude phénoménologique est analogue au rapport entre la conscience et le monde dans l'attitude naïve. Ou encore on peut se demander si la visée de mes propres vécus dans l'attitude phénoménologique doit être pensée sur le modèle de l'intentionnalité husserlienne. Est-ce que j'ai affaire à mes propres vécus sur le même mode

que celui sur lequel j'intentionne et *objective* les objets du monde? Toutes ces questions sont exactement celles que se sont posées Heidegger et Fink, et qui les ont amenés à engager la phénoménologie dans une nouvelle voie – celle de la "phénoménologie de la phénoménologie" ou encore, dans les termes de Heidegger, celle de l'"interprétation originnaire de l'être du Dasein".

La réponse de Heidegger à ces questions est très proche de celle de Fink. La conscience telle qu'elle est donnée de façon purement immanente dans l'attitude phénoménologique – ce que Heidegger appelle *l'être du Dasein* (je tiendrai ici ces expressions pour équivalentes, même si elles ne le sont pas tout à fait en réalité) – n'est pas un objet à proprement parler. L'être du Dasein n'est pas constitué par la conscience comme les objets du monde. Le rapport du Dasein à soi-même dans l'attitude phénoménologique n'est pas de nature intentionnelle, n'est pas de l'ordre de l'intentionnalité. Ce rapport, dit Heidegger, est une "*transcendance ontologique*" qui s'oppose à la "transcendance ontique" qu'est l'intentionnalité husserlienne. Plus encore, et plus fondamentalement, l'être du Dasein ne se donne pas de la même manière que les objets du monde. Il ne se donne pas sur le mode de l'*intuition* (qui est le mode de donation de tout objet selon Husserl), mais sur un mode tout à fait original et spécifique, que Heidegger dénomme la *compréhension d'être*.

Bref, la "phénoménologie de la phénoménologie" exige qu'on s'en remette à un tout autre schéma que celui de l'intentionnalité husserlienne. Elle exige qu'on dégage des structures entièrement nouvelles, irréductibles aux concepts husserliens d'intentionnalité, de constitution, de corrélation noético-noématique. Ces concepts valent pour la relation aux objets transcendants, mais ils perdent leur validité et ils deviennent pour ainsi dire inutilisables sitôt qu'on passe à l'attitude phénoménologique et au rapport du Dasein à soi-même.

L'ouvrage majeur de Heidegger, le traité *Être et temps* de 1927, est tout entier consacré à ce genre de questions. Heidegger entend y mettre en lumière la structure ou la nature de l'attitude phénoménologique elle-même. Il entend décrire l'attitude du phénoménologue qui se détourne du monde pour se tourner vers soi-même, par opposition à l'attitude naïve. Bien sûr Heidegger, la plupart du temps, ne parle pas dans ses termes. A cette attitude phénoménologique qui est l'enjeu de ses analyses, il commence par donner un autre nom: il l'appelle l'*authenticité (Eigentlichkeit)*. Et naturellement cette authenticité s'oppose à l'inauthenticité, qui correspond en gros à l'attitude naturelle de Husserl et que Heidegger appelle aussi la *quotidienneté (Alltäglichkeit)*. Le Dasein quotidien se définit par son être-dans-le-monde. C'est le Dasein en tant qu'il se rapporte au monde, c'est-à-dire en tant qu'il

s'oublie soi-même pour se perdre dans l'intéressement aux choses du monde. Ce n'est pas lui qui intéresse prioritairement Heidegger mais, comme je l'ai dit, le Dasein authentique.

Comment s'y prend Heidegger? D'abord *Être et temps* est (mettons au sens large) un livre de phénoménologie. C'est-à-dire qu'il y est question non pas d'objets du monde, mais exclusivement du Dasein. En outre, j'ai dit qu'il y était question de "phénoménologie de la phénoménologie". C'est au Dasein authentique qu'on va s'intéresser prioritairement, et non au Dasein quotidien. On va s'intéresser au Dasein authentique, à ce que Husserl appelait l'"ego méditant" et Fink l'"ego phénoménologisant", c'est-à-dire le Dasein qui pratique la réflexion phénoménologique. Mais en réalité les choses sont un peu plus compliquées. Pour des raisons qui tombent sous le sens, Heidegger doit néanmoins commencer par le Dasein quotidien. Il faut bien commencer par le Dasein quotidien, simplement parce que l'authenticité n'est rien d'autre qu'un mode d'être par lequel le Dasein se rapporte à soi-même en tant que quotidien. Mais je reviendrai plus tard sur ce point. Pour l'instant, on peut se borner à remarquer que le traité d'*Être et temps* se présente comme une sorte de parcours menant du Dasein quotidien au Dasein authentique. Pour cette raison, *Être et temps* se divise en deux parties bien distinctes: 1) D'abord ce que Heidegger appelle l'*analytique existentielle* (§§ 9-44). Il s'agit là, dit Heidegger, d'une étape "provisoire", "préparatoire", destinée à être "dépassée" ultérieurement. En gros, l'analytique existentielle est l'analyse du Dasein quotidien, du Dasein en tant qu'il est dans le monde. Ainsi l'analytique existentielle correspond approximativement à la phénoménologie husserlienne, c'est-à-dire qu'elle semble remplir la même fonction que la phénoménologie husserlienne: il s'agit d'une analyse phénoménologique des vécus intentionnels par lesquels je me rapporte au monde. 2) Ensuite il y a ce que Heidegger intitule l'*interprétation originelle de l'être du Dasein* (§§ 45-83). C'est l'analyse du Dasein authentique.

J'en viens maintenant à l'essentiel, à savoir aux résultats obtenus dans *Être et temps*.

1) L'analyse de la quotidienneté a évidemment pour point de départ le mode d'être qui consiste à se rapporter au monde, à se tourner vers les objets du monde, bref ce que Heidegger appelle l'être-dans-le-monde (*In-der-Welt-Sein*). C'est cet être-dans-le-monde que Heidegger s'emploie à clarifier dans un premier temps. Et ses analyses (minutieuses et assez touffues) le conduisent au résultat suivant: le Dasein quotidien se caractérise par deux modes d'être fondamentaux: la *préoccupation* et la *sollicitude*. La préoccupation – en allemand le *Besorgen* – est le mode d'être par lequel le Dasein se rapporte aux choses du monde. *Besorgen* est la traduction que propose Heidegger pour le grec *téchne*. Fondamentalement, le Dasein se rapporte aux choses du monde de manière "technique",

c'est-à-dire sur le mode de l'utilisation et de l'instrumentalisation. La chose m'est donnée originellement comme quelque chose que je peux manier et utiliser, à la manière d'un *outil*. Le mot allemand que Heidegger utilise pour "outil" est *Zeug* et non *Werkzeug*, qui est le mot usuel dans ce sens. C'est intéressant parce que *Zeug*, en allemand, veut dire aussi simplement: un truc, un machin, avec une nuance péjorative. Les choses du monde sont d'abord des machins, des trucs que je peux utiliser pour avoir d'autres trucs, etc. Voilà donc un premier mode d'être, une première propriété caractéristique de la quotidienneté: la préoccupation. Il y en a un second: la *sollicitude*, en allemand *die Fürsorge*. La sollicitude est le mode d'être par lequel le Dasein se rapporte à d'autres Dasein. Elle est constitutive de ce que Heidegger appelle l'être-avec (*Mitsein*). C'est la sollicitude qui, d'après Heidegger, est au fondement de toute vie en société et plus largement de tout rapport à autrui. Soit dit par parenthèses, cela signifie que le rapport à l'autre, pour Heidegger, appartient à la quotidienneté, à l'inauthenticité. Le Dasein authentique, pour Heidegger, est au contraire nécessairement "isolé". Il est seul devant ses propres possibilités (et en particulier devant son propre être pour la mort) de telle manière que ces possibilités soient incommunicables. C'est là un point sur lequel Heidegger a beaucoup insisté. Mais c'est aussi un point qui a été souvent contesté par la suite. Par exemple l'idée qui est à la base de la pensée de Lévinas est que le rapport à l'autre est au contraire originaire: donc l'éthique précède l'ontologie, etc. On trouve des objections analogues chez beaucoup d'autres phénoménologues, par exemple Jean-Toussaint Desanti ou Françoise Dastur.

2) Qu'en est-il maintenant de l'authenticité? Comme de juste, l'authenticité doit être pensée en opposition à la préoccupation comme à la sollicitude. C'est-à-dire que le Dasein authentique ne se rapporte ni aux choses ni aux autres Dasein. Il se définit, en d'autres termes, par son "*solipsisme existentiel*". Ce qui ne veut pas dire, précise Heidegger, que le Dasein authentique serait sans monde (*weltlos*), mais plutôt qu'il se rapporte exclusivement à soi-même en tant que ce soi-même se rapporte au monde. Le Dasein authentique certes ne regarde rien d'autre que soi-même, mais par ailleurs il n'est pas sans monde simplement au sens où il se regarde en train de regarder le monde. Ce solipsisme existentiel est ainsi ce qui correspond, chez Heidegger, à la réduction phénoménologique de Husserl. Quelles sont les propriétés fondamentales du Dasein authentique telles que Heidegger les dégagent dans *Être et temps*? Je l'ai dit: le Dasein se rapporte à soi-même sur le mode de la compréhension d'être. Or, Heidegger constate par ailleurs que cette compréhension d'être présente une particularité tout à fait remarquable: en tant que compréhension d'être, c'est-à-dire en tant que compréhension par laquelle le Dasein accède à son propre être, à l'être du Dasein, la compréhension d'être est en réalité tout aussi bien la compréhension d'un pouvoir-être. Dans l'authenticité, le Dasein se

donne à lui-même en tant que pouvoir-être, c'est-à-dire en tant que possibilités, sous la forme d'un horizon de possibilités. Et ce caractère, Heidegger le détermine au moyen d'un concept tout à fait nouveau en philosophie: le concept de *projet* (*Entwurf*). La compréhension d'être authentique a un caractère de projet, elle consiste à projeter devant soi un horizon de possibilités, et donc elle consiste à *anticiper*. La compréhension d'être authentique est fondamentalement projet et anticipation: elle est, comme dit Heidegger, un "être-en-avant-de-soi" (*Sich-vorweg-sein*). Pour le dire simplement, cela signifie que l'unique manière adéquate de se connaître soi-même – la "connaissance de soi bien comprise", comme dit Heidegger dans *Être et temps* – est de se connaître comme quelque chose qui *peut* être ceci ou cela, qui *peut* faire ceci ou cela, mais non comme quelque chose qui est ceci ou cela ou qui fait ceci ou cela.

C'est sur cette base que Heidegger va entreprendre l'étape finale d'*Être et temps*. Après avoir décrit la quotidienneté et l'authenticité, son but est maintenant d'articuler l'une à l'autre l'authenticité et l'inauthenticité, en vue d'interpréter l'être du Dasein *en totalité* et, par ce biais, de mettre au jour le *sens d'être* du Dasein en totalité – ce que signifie très généralement exister sur le mode du Dasein. Cette totalité de l'être du Dasein, cette totalité que forment tous les modes d'être du Dasein authentique et inauthentique, c'est ce que Heidegger appelle le *souci* (*Sorge*). La question est donc maintenant: quel est le sens d'être du souci? A cette question, les longues analyses menées dans *Être et temps* délivrent une réponse unique: le sens d'être du souci est la *temporalité*. Par conséquent, si on veut parvenir à une interprétation originaire de l'être du Dasein et plus encore (car finalement les deux formulations sont équivalentes) si on veut donner de l'être du Dasein une interprétation qui soit surmontée de l'indice de l'authenticité, qui soit elle-même le fait du Dasein authentique, qui ne repose pas sur une confusion entre le Dasein et une chose du monde, alors il faut s'en remettre à la temporalité: il faut réinterpréter, "répéter" chaque mode d'être du Dasein en termes de temporalité. Il faut revenir sur les analyses réalisées antérieurement, sur l'analytique existentielle, et en donner une "*interprétation temporelle*" (*temporale Interpretation*). Le cheminement de Heidegger dans *Être et temps* est donc, en un certain sens, circulaire: Heidegger commence par décrire l'authenticité et l'inauthenticité, ce qui le mène, *in fine*, au concept de temporalité – puis il revient sur ses pas et, désormais muni du concept de temporalité, il réinterprète et il "répète" tout ce qui a précédé en termes de temporalité. C'est là ce que fait Heidegger aux §§ 46-77 d'*Être et temps*. Dans ces développements, Heidegger découvre que l'opposition de l'authenticité et de l'inauthenticité a elle-même une signification temporelle. Il distingue alors trois "ekstases temporelles" (le terme vient d'Aristote): le *présent*, l'*avenir*, l'*avoir-été*. Et il constate que fondamentalement, le Dasein est dit

authentique ou inauthentique selon qu'il accorde la primauté (*Vorrang*) à l'une ou à l'autre ekstase. Heidegger est assez vague sur ce point. En substance il veut dire ceci. Certes le Dasein, par essence, existe dans les trois ekstases: chacun a un passé, un présent et un avenir. Mais il y a différentes manières d'appréhender ces ekstases. L'authenticité – en tant qu'elle a un caractère de projet, qu'elle se définit comme une anticipation d'un horizon de possibilités – signifie autant qu'une primauté de l'*avenir* sur les autres ekstases. Dans l'authenticité, le présent et le passé sont toujours appréhendés, dit Heidegger, "à partir de" l'avenir. Au contraire l'inauthenticité, dans la mesure où, à l'inverse, elle consiste à se tourner vers les choses du monde, se définit par une primauté du *présent*. Je perçois toujours le monde comme quelque chose qui est là présent maintenant.

Les conséquences philosophiques de tout cela sont faciles à comprendre. Je l'ai dit: l'authenticité signifie la compréhension de son propre être, la compréhension de soi. L'inauthenticité, au contraire, c'est le fait de se détourner de soi, d'être captivé par les choses du monde, par les étants au détriment de l'être. La différence entre authenticité et inauthenticité coïncide donc, d'une certaine manière, avec la différence entre Dasein et monde, entre l'être du Dasein et ce qui est dans le monde, entre l'être et l'étant – bref avec ce que Heidegger appelle la *différence ontico-ontologique*, ou en abrégé la différence ontologique. En conséquence, c'est aussi cette même différence ontologique qui est maintenant éclaircie par Heidegger à travers l'opposition temporelle du présent et de l'avenir. Celui qui donne la primauté à l'avenir, c'est celui qui commence par se comprendre soi-même authentiquement en tant que projet et anticipation, puis qui se rapporte au monde à partir de cette compréhension authentique. Mais le Dasein inauthentique parcourt le chemin inverse. Il se rapporte d'abord au monde, c'est-à-dire à des choses présentes, à des "substances", et ensuite il essaie de comprendre son propre être en l'assimilant à une telle chose présente. Il comprend donc l'ekstase de l'avenir à partir de, ou sur le modèle du présent. Il oublie la différence ontologique, il oublie ce qui est le plus spécifique à l'être du Dasein, en ramenant le Dasein à un étant du monde.

L'idée d'une différence ontologique irréductible est l'un des noyaux les plus inaliénables de la philosophie de Heidegger. Là-dessus Heidegger est très éloigné de son maître Husserl, et il se rapproche davantage de Kant. C'est une idée kantienne (et néokantienne): l'ego n'est pas un objet, mais ce qui précède toute objectivité, ce qui est présupposé par tout objet. Soit dit en passant, c'est là aussi, à mon avis, ce qui rend la philosophie de Heidegger assez suspecte d'un point de vue plus général. Ce que Heidegger (d'ailleurs comme Fink), c'est ceci: il existe une différence fondamentale et irréductible entre le Dasein et les objets du monde, *par conséquent* ma philosophie est incommensurable aux sciences qui ont affaire à des objets du

monde; elle n'a donc pas à être soumise aux mêmes exigences de rationalité, de vigilance critique que les sciences qui ont affaire à des objets du monde. Il y a indiscutablement un irrationalisme et même un certain mysticisme chez Heidegger. Cela explique en grande partie pourquoi de nombreux textes tardifs de Heidegger ressemblent plus à de la poésie qu'à de la philosophie.

Cette manière de voir de Heidegger est aussi à la base de sa critique de la métaphysique traditionnelle. Cette omission de la différence ontologique est la principale objection que Heidegger adresse aux philosophes antérieurs (voir entre autres *Être et temps*, §§ 10, 19, 20). D'après lui, toute l'histoire de la métaphysique depuis Platon est sous-tendue par cette erreur fondamentale qui consiste à croire que le Dasein existe sur le même mode que le monde, à savoir sur le mode de la présence dans le présent, quand en réalité il existe sur le mode de l'anticipation et du pouvoir-être. L'erreur est ainsi d'avoir cru que le Dasein était un objet du monde parmi d'autres, et donc d'avoir oublié la *différence ontologique*. C'est l'objection centrale que Heidegger adresse par exemple à Descartes aux §§ 19-21 d'*Être et temps*. Ce qui dérange Heidegger, c'est que le Dasein est pensé par Descartes sur le modèle d'une *res cogitans*: il est une *res*, une chose, c'est-à-dire une substance, quelque chose qui existe sur le mode de la présence.

Comme vous l'aurez remarqué, j'ai commencé par citer trois ekstases temporelles dans *Être et temps*, puis j'en ai décrit deux seulement, l'avenir et le présent. L'avenir est l'ekstase de l'être et de l'authenticité, le présent est l'ekstase de l'étant et de l'inauthenticité. Il reste donc à dire un mot de la troisième ekstase, celle du passé ou, comme préfère dire Heidegger, de l'*avoir-été* (*Gewesensein*). Assez curieusement, il se fait que cette ekstase du passé est secondarisée dans *Être et temps*. Mais en un certain sens, à savoir justement dans la mesure où elle n'est pas la présence, elle fait pourtant partie de ce que Heidegger appelle l'authenticité. C'est pourquoi elle acquerra une importance considérable chez "Heidegger II", donc postérieurement au "tournant" de 1930. A partir des années 1930, Heidegger ne parlera plus du philosophe en termes de projet et d'anticipation de ses propres possibilités, mais en termes de "Dasein historique". Autant l'être du Dasein se donnait, dans *Être et temps*, sur le mode de l'anticipation, de l'avenir, autant l'être devient, après le "tournant", quelque chose qui se donne dans l'histoire et même *comme* histoire. Ainsi le philosophe, à partir de cette époque, devient un *historien de la philosophie*. C'est ce qui ouvrira la voie à la philosophie herméneutique dont je parlais tout à l'heure. La compréhension de soi dans l'authenticité ne signifie plus l'avenir, mais l'avoir-été. Ou encore, si le Dasein est essentiellement historique, alors il a en quelque sorte besoin, pour se comprendre soi-même authentiquement, de se réapproprier la tradition métaphysique. En effet c'est aussi le Dasein authentique, c'est-à-dire

en somme le philosophe, qui est historique. Il existe sur ce point une anecdote très éclairante, rapportée par un disciple de Heidegger, Jean Beaufret. Jean Beaufret raconte qu'un jour, en 1957, un auditeur a interpellé Heidegger après une conférence et lui a demandé ceci: "Que veut dire *être* dans *Être et temps*?" Heidegger ne s'est pas laissé démonter et il a répondu très calmement: ce que veut dire être, c'est "toutes les interprétations philosophiques de l'être jusqu'à Hegel et Nietzsche inclusivement ". C'est simplement une anecdote, mais elle en dit long sur la manière dont Heidegger se représentait la tâche de la philosophie. Elle montre combien la problématique de l'être, la problématique philosophique par excellence, est désormais, pour Heidegger, inséparable de la problématique de l'historicité. Ce que veut dire Heidegger, ce n'est rien de moins que ceci: l'être lui-même est intégralement histoire, le philosophe qui pose la question de l'être doit donc devenir historien. La philosophie est finalement rien d'autre que l'histoire de la philosophie.

Je m'achemine à présent vers ma conclusion. Je voudrais maintenant tenter quelque chose comme un bilan de la philosophie heideggerienne – et plus qu'un bilan, un récapitulatif sur les résultats obtenus par Heidegger et sur leurs implications sur le plan de la philosophie et de l'histoire de la philosophie. Pour ce faire je comparerai Heidegger à Husserl. C'est à mon avis un bon moyen de saisir ce qui fait la spécificité de la philosophie de Heidegger au niveau le plus fondamental.

En phénoménologie, comme je l'ai rappelé tout à l'heure, on commence par faire abstraction du monde. C'est là le sens même de la réduction phénoménologique de Husserl comme du solipsisme existentiel de Heidegger. Mais ce qui est intéressant ici, et ce qui marque une divergence radicale entre les deux auteurs, c'est que, pour Husserl, *monde* ne veut pas dire: *tout objet*. D'après Husserl, les vécus sont certes des objets qui ne sont pas dans le monde – au sens où ils sont "en moi" – mais ils n'en sont pas moins des objets. Ce sont des objets d'un genre très particulier, mais néanmoins des objets comme les astres sont des objets pour l'astronome, ou comme les végétaux sont des objets pour le botaniste. Un vécu est un objet, c'est-à-dire un étant, quelque chose qui existe et que je peux par exemple m'approprier dans des connaissances. Malgré les différences, il y a donc bien, pour Husserl, une certaine continuité entre la phénoménologie et les autres sciences. Le phénoménologue a affaire à des objets comme l'astronome et le botaniste, et ces objets sont soumis aux lois universelles de l'objectivité en général (par exemple mathématiques) comme le sont les astres et les végétaux. C'est pourquoi la phénoménologie est également, pour Husserl, commensurable aux autres sciences. Comme toutes les autres sciences, elle est soumise aux lois de la logique. Ou plus généralement, elle est soumise approximativement aux mêmes exigences de rationalité critique qui sont d'application pour les autres sciences. Par exemple: on ne doit pas se

contredire, on doit justifier toutes ses affirmations sur la base de l'expérience au sens large (= "principe des principes"), etc.

Toutefois, les choses ne se présentent plus du tout ainsi quand on passe à Heidegger. Pour Heidegger, la science et la connaissance en général sont seulement des modalités de notre rapport au monde, à l'étant, et elles appartiennent par conséquent à la quotidienneté, à l'inauthenticité. Le Dasein authentique est au contraire "isolé" au sens où il n'a pas affaire au monde, mais bien à son propre être-dans-le-monde – ce qui est assurément quelque chose de très différent. Tout se passe, chez Heidegger, comme si *objet* voulait dire dans tous les cas: *objet transcendant*, et donc comme si tout objet devait tomber sous le coup de la réduction husserlienne. Un être du Dasein qui serait en même temps un objet serait donc un cercle carré. Comme je l'ai suggéré tout à l'heure, c'est une façon de voir non pas husserlienne, mais typiquement kantienne (ou néokantienne). Et c'est là également un leitmotiv de la philosophie herméneutique, qui est directement relié à l'idée d'une philosophie intégralement historique. Pour Heidegger, la compréhension de soi n'est pas intentionnelle et ce à quoi se rapporte le Dasein authentique dans la compréhension de soi n'est pas un objet, un étant, mais son être par opposition à l'étant. Cette conception trouve son origine dans une réelle difficulté de la phénoménologie de Husserl. Pour Husserl (et pour le dire dans sa terminologie, qui est aussi employée dans ce contexte par Fink et, plus rarement, par Heidegger) l'ego est en un certain sens tout à la fois *constituant* et *constitué*. Il constitue intentionnellement le monde, mais dans la réflexion phénoménologique il procède en quelque sorte à une auto-constitution: il est constituant de soi-même et constitué par lui-même – il se vise soi-même intentionnellement et il est donc à la fois visant et visé. C'est ce que Husserl appelle la "scission de l'ego" (*Ichspaltung*). C'est contre cette idée que s'insurge Heidegger, d'ailleurs comme Fink. Le Dasein, dit Heidegger, ne peut pas être à la fois constitué et constituant. Il ne peut pas être simultanément sujet et objet. S'il est un sujet qui objective le monde, alors il est ce que présuppose toute objectivation et il ne peut pas être lui-même un objet.

Qu'est-ce que cela veut dire et qu'est-ce que cela implique concrètement? Cela implique évidemment que la science en général, ou la connaissance en général – c'est-à-dire (car c'est pareil) la connaissance *des objets* –, *n'est pas universelle*, qu'elle concerne seulement une partie du tout, à savoir le monde à l'exclusion de l'être du Dasein. De même la *logique* n'est plus universelle: elle est valable dans la quotidienneté inauthentique mais elle ne s'étend pas à l'ontologie du Dasein. Par là, Heidegger porte atteinte à un des piliers de la philosophie moderne, à savoir la croyance selon laquelle la métaphysique doit être préparée et fondée au moyen d'une *théorie de la connaissance* ou encore au moyen d'une *logique* (Kant). Et il est vrai que la position philosophique de Heidegger est résolument anti-moderne, pour ne pas dire

rétrograde. Ce que Heidegger dit en substance aux modernes, c'est ceci: tout ce que vous dites est exact, mais c'est superficiel, tout ça ne nous sert à rien quand on passe à l'analyse de l'être du Dasein, qui est ce qu'il y a de plus important en philosophie. Croire le contraire, c'est de nouveau oublier la différence ontologique et confondre l'être avec l'étant. Cette anti-modernité de Heidegger n'est pas tout à fait étrangère, selon moi, à son engagement dans le régime nazi. Ou en tous cas elle reflète un certain climat anti-moderne qui a dominé la vie culturelle allemande dans les années 1920 et 1930, et qui a franchement favorisé la montée en puissance du nazisme durant la même période. Mais c'est une autre question que vous me permettrez de laisser ici en suspens.