

Version modifiée publiée sous le titre:
Le problème de la métaphysique. Recherches
sur l'interprétation heideggerienne de
Platon et d'Aristote, Bruxelles, Ousia, 2001

Université de Liège
Faculté de Philosophie et lettres
Département de Philosophie
Année académique 1999-2000

*De l'interprétation phénoménologique de Platon et d'Aristote à l'ontologie fondamentale
Heidegger et la question du logos*

Dissertation présentée par Denis Seron
en vue de l'obtention du grade de docteur en
philosophie et lettres (philosophie)
sous la direction de M. le professeur D. Giovannangeli

AVANT-PROPOS

L'interprétation et la réappropriation de la problématique de l'ontologie fondamentale de Heidegger a subi, depuis deux décennies, un renouvellement significatif. Rendues nécessaires par la publication suivie d'un grand nombre de cours et textes restés inédits jusqu'il y a peu, plusieurs modifications ont dû être apportées, sur des points essentiels, à la compréhension de l'oeuvre de Heidegger. L'un des changements les plus remarquables a sans doute été l'abandon au moins partiel du procédé interprétatif consistant, pour reprendre l'expression de Reiner Schürmann, à lire Heidegger "à rebours", c'est-à-dire à attendre des écrits tardifs de Heidegger l'éclairage requis pour interpréter les textes antérieurs au "tournant". La redécouverte des cours de la période de Marburg et, dans une moindre mesure, de ceux de la première période de Freiburg, a fortement contribué à mettre en évidence combien ce point de vue, quand même il offrait l'avantage d'aspirer à une vision unitaire de la pensée de l'être, avait aussi pour effet d'occulter les principaux enjeux philosophiques autour desquels s'était édifiée l'ontologie de *Sein und Zeit*. Pour le dire abruptement, il apparaît aujourd'hui avec une évidence croissante que, quelle que soit l'obstination avec laquelle Heidegger s'est lui-même employé à imposer cette manière de voir dans ses écrits postérieurs, la *Fundamentalontologie* n'a rien d'une performance isolée et étrangère aux problématiques contemporaines ou "traditionnelles", réductible au seul *ingenium* du nommé Heidegger et témoignant d'une résistance solitaire contre l'"onto-théologie" et la domination technique de la nature. On ne saurait exagérer le dommage qu'a causé à la compréhension du corpus heideggerien la mise en avant exclusive de la destruction de l'onto-théologie, du reste incorrectement comprise comme une tentative visant à abolir la métaphysique et, avec elle, tous les concepts qui en sont tributaires. Le présent travail contribuera au contraire à montrer que l'antagonisme à l'oeuvre dans *Sein und Zeit* ne se situe pas entre Heidegger et la métaphysique, mais bien entre le point de vue métaphysique ou ontologique — incarné par Hartmann, Driesch, Husserl, mais aussi Heidegger lui-même — et le point de vue logico-formel — celui de la "logistique", de Frege et Hilbert, des Néo-kantiens de Marburg. Or, outre que la lecture "à rebours" a

paru mener dans une impasse, il apparaît encore, à l'inverse, que la compréhension adéquate des cours de Marburg conditionne l'intelligibilité et surtout la légitimité des prises de position postérieures au "tournant", y compris en ce qui concerne la critique de l'onto-théologie elle-même. Le fait est que l'interdit dont semble frappée la métaphysique reste, chez la plupart des commentateurs de Heidegger, quelque chose de mystérieux, voire de parfaitement arbitraire. Quoi qu'il en soit, un problème en particulier réclamait encore impérativement, de par son importance à l'intérieur du projet heideggerien, une étude systématique à la lumière des textes nouvellement publiés de la *Gesamtausgabe*. Si le problème du *logos* a déjà fait l'objet de travaux minutieux en ce qui concerne "Heidegger II"¹, les résultats obtenus dans cette voie ne sont encore que difficilement transposables aux écrits antérieurs, à partir desquels ils demanderaient en outre à être confirmés et délivrés de leur apparent arbitraire. À notre connaissance, et en dépit des travaux de grande valeur, mais le plus souvent partiels que leur ont consacrés Jean-François Courtine, Franco Volpi, Theodor Kisiel, John van Buren et d'autres encore, ni l'interprétation du "phénomène du *logos*" entreprise par Heidegger dans les années vingt, ni son concept de la *Als-Struktur* n'ont encore fait l'objet d'un examen circonstancié permettant d'en mesurer adéquatement les incidences — à notre sens fondamentales — sur la signification la plus générale de l'enseignement heideggerien dans *Sein und Zeit* et dans l'oeuvre antérieure ou contemporaine. L'objectif de la présente contribution est de poser à nouveaux frais ce problème du *logos* tel qu'il a déterminé de manière décisive l'éclosion et la maturation de la problématique ontologique-fondamentale, c'est-à-dire la période de Marburg (1923-1928) ou encore, de façon moins restrictive, celle que Jean Greisch a intitulée la "décennie phénoménologique" de Heidegger (1919-1928).

Trois moments de l'histoire de la philosophie se révèlent indissociables de l'interprétation heideggerienne du phénomène du *logos* et de son intégration dans le contexte de l'ontologie fondamentale, d'abord la "logique au sens grec du terme" — celle de Platon et d'Aristote —, ensuite la déduction kantienne des catégories, enfin la sixième *Recherche logique* de Husserl. Depuis les travaux d'Otto Pöggeler et de Jean Beaufret, le rapport aux *Recherches logiques* a bénéficié d'importantes et abondantes contributions, en particulier sur la question de l'intuition catégoriale. De même, la publication précoce du *Kant-Buch* de 1929 — mais aussi le fait que l'interprétation de Kant a paru très tôt emblématique de la position heideggerienne dans son opposition aux Néo-kantiens de Marburg, et que la traduction française du *Kant-Buch* remonte au début des années cinquante — a largement profité à la reconnaissance d'un rapport privilégié entre Heidegger et Kant. Dans une certaine mesure, elle explique pourquoi

¹ En dernier lieu, D. Souche-Dagues, *Du Logos chez Heidegger*, Grenoble, 1999, surtout à partir de l'*Introduction à la métaphysique* (GA 40). On n'abordera ici que de façon indirecte l'oeuvre postérieure au "tournant", à laquelle nous avons par ailleurs consacré précédemment un mémoire de licence.

l'interprétation phénoménologique de Kant, dans la voie tracée par les cours de Jean Wahl, a très tôt et durablement focalisé l'attention des commentateurs, et pourquoi la problématique de l'imagination transcendantale représente aujourd'hui encore l'une des filières les plus fécondes et les plus prometteuses qui s'offrent au lecteur de Heidegger. Fait très remarquable à cet égard, les rares critiques émises avec quelque pertinence à l'encontre de Heidegger l'ont d'ailleurs été, nous semble-t-il, du seul point de vue de Kant, — ce qui laisse supposer que le débat avec Kant doit jouer un rôle central dans le dépassement de la perspective simplement doxographique et dans la réappropriation authentiquement philosophique de l'ontologie heideggerienne. Quoi qu'il en soit, il restait encore à aborder la troisième des “sources” de Heidegger sur le problème du *logos* ; il restait à évaluer et à clarifier la part qui revient, sur ce problème et dans le contexte des cours de Marburg, à la doctrine platonico-aristotélicienne du *logos*. Sur ce point, c'est Franco Volpi qui a fait figure d'initiateur, tant il est vrai que son ouvrage remarquable sur Heidegger et Aristote, outre qu'il comblait une importante lacune, ouvrait aussi de vastes perspectives dont les commentateurs actuels sont encore fortement redevables¹. Parmi ces dernières, la réappropriation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote et de son enseignement sur les questions de la vérité et de la temporalité constitue un axe interprétatif majeur qui, malgré les importants travaux de Jacques Taminiaux et de Volpi lui-même, est encore loin d'être épuisé. Bien que l'importance en ait été très tôt reconnue — on songe aux nombreux travaux de H. G. Gadamer, ou encore à la critique élevée par Friedländer contre l'interprétation heideggerienne de l'*alètheia* —, la question du rapport à Platon a sans doute été moins prolifique². Souvent restreinte par les commentateurs à la seule critique de la “métaphysique”, d'un “platonisme” incarnant la prédominance onto-théologique inconditionnelle de l'*ἰδέα*, cette question n'a pu jouir que très récemment, à la faveur de ce qu'on appellerait volontiers un événement, d'une base textuelle de nature à donner sur ce point un éclairage suffisamment explicite. Cet “événement” a été la parution, en 1992, du cours de Marburg sur le *Sophiste* de Platon (*GA 19*)³. C'est lui qui rend aujourd'hui possible — et nécessaire — une vision d'ensemble plus exacte et

¹ *Aristotele e Heidegger*, Padova, 1984. A notre connaissance, le rapport à Aristote n'a depuis lors fait l'objet d'aucune monographie. Sur la question du *logos*, de nombreux articles y ont néanmoins été consacrés, notamment par F. Volpi et Th. Sheehan, sans compter l'excellente contribution de P. Rodrigo, dans *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Grenoble, 1995, pp. 167-202. Par ailleurs, on tirera encore un bénéfice appréciable des travaux, d'inspiration très nettement heideggerienne, qu'ont consacrés à Aristote des interprètes comme R. Boehm, E. Tugendhat, P. Aubenque.

² V. principalement A. Boutot, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, 1987, et M. Brach, *Heidegger — Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des “Sophistes”*, Würzburg, 1996, dont il sera question plus loin.

³ Pour une vue d'ensemble, v. I. Schüssler, “Le *Sophiste* de Platon dans l'interprétation de Heidegger” in J.-F. Courtine éd., *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, pp. 91-111.

plus cohérente du problème du *logos* tel que le pose Heidegger, qu'il s'agisse de son interprétation phénoménologique de Platon et d'Aristote ou de *Sein und Zeit*. C'est le cours sur le *Sophiste* qui nous servira ici de point de départ et, au moins en un premier temps, de fil conducteur.

Le caractère inadéquat, s'agissant de l'interprétation heideggerienne de Platon et d'Aristote, d'une lecture "à rebours", centrée sur les notions d'onto-théologie et de dépassement de la métaphysique, a été mise en avant dès 1985 par Jacques Taminiaux¹. Cet auteur ramenait à trois thèmes principaux la conception commune et la plus immédiate que les commentateurs se faisaient alors de l'approche heideggerienne de la philosophie grecque : 1) la notion pré-socratique de l'*alètheia*, 2) la caractérisation de la doctrine platonicienne comme acte de naissance de l'onto-théologie et de l'"oblitération du retrait de l'être" caractéristique de la métaphysique occidentale, 3) le thème de l'histoire de l'être comme histoire de l'oubli de l'être. A partir de là, Taminiaux pouvait observer : "Il se trouve que l'apparition de ces thèmes est datée dans l'itinéraire de Heidegger. Du moins peut-on la situer approximativement vers le milieu des années trente, non sans anticipation dès le début de cette décennie. C'est dans une tout autre constellation théorique que s'inscrit le premier débat de Heidegger avec les Grecs, sa première interprétation de la philosophie grecque. La constellation théorique qui régit la première interprétation heideggerienne de la philosophie grecque peut s'exprimer formellement (...) dans le titre que Heidegger donnait alors à son oeuvre : *ontologie fondamentale*. Essayons de scruter quelque peu les traits majeurs de cette ontologie pour éclairer la première interprétation heideggerienne de la philosophie grecque. Scrutant ces traits nous aurons vite fait de nous apercevoir qu'aucun des trois thèmes que j'évoquais plus haut ne saurait y avoir de place. Ce qui signifie premièrement que Heidegger à cette époque ne décèle *aucune discontinuité* entre les écrits pré-socratiques et les écrits de Platon et d'Aristote. Ce qui signifie ensuite que cette ontologie fondamentale n'ambitionne nullement de régresser en-deçà de la métaphysique en direction d'une autre pensée, mais qu'elle ambitionne bien plutôt d'accomplir la métaphysique, c'est-à-dire de porter à la clarté du concept le sens de l'être. Ce qui signifie enfin que l'histoire de la métaphysique n'y est pas considérée comme celle de l'oblitération croissante du retrait de l'être mais bien plutôt comme une *maturation croissante de la science de l'être*²." Bien qu'elle n'ait pas toujours été suivie ultérieurement, cette recommandation résume très exactement les raisons pourquoi l'interprétation heideggerienne de Platon et d'Aristote a dû et doit encore être reconsidérée sur de nouvelles bases. Or, il apparaît encore avec évidence que, ainsi formulée, elle ne doit pas valoir seulement sur un plan strictement interprétatif. Elle

¹ J. Taminiaux, "Heidegger et les Grecs à l'époque de l'ontologie fondamentale" in *Etudes phénoménologiques*, 1 (1985), p. 95-97.

² *Ibid.*, pp. 96-97.

suppose que l'interprétation heideggerienne doit ici déterminer, d'une façon ou d'une autre, la signification et le statut de la métaphysique à l'intérieur de l'ontologie fondamentale de Heidegger. C'est sur ce point que la problématique du *logos* se révèle ici particulièrement décisive. L'une des ambitions prioritaires de la présente étude sera de montrer que, si le problème grec du *logos* présente un si grand intérêt aux yeux de Heidegger, c'est parce qu'il porte d'abord et au premier chef, selon lui, sur la possibilité du "*logos* sur l'être" qu'est la métaphysique — ou, si l'on préfère, l'ontologie —, ainsi que sur la nécessité même de recourir à une ontologie *fondamentale*. Aussi est-ce finalement sur la question de la fondation de la métaphysique et du discours ontologique en général que notre contribution pourra apparaître, croyons-nous, la plus fructueuse et la plus innovante.

Nous tenons enfin à exprimer ici nos plus vifs remerciements aux membres de notre comité de thèse les professeurs Michel Dupuis et Pierre Somville, ainsi qu'à notre promoteur le professeur Daniel Giovannangeli, à qui la présente étude doit son impulsion initiale et sans le soutien constant et attentionné duquel elle n'eût pas trouvé sa réalisation effective.

R e m a r q u e s

- 1) L'objet de la présente étude est, au premier chef, l'ontologie fondamentale de Heidegger. Aussi la question de la fidélité de Heidegger au texte platonicien ou aristotélicien devra-t-elle passer au second plan. Pour le même motif, nous ne confronterons qu'occasionnellement les positions interprétatives de Heidegger à celles des interprètes actuels de la philosophie ancienne.
- 2) En ce qui concerne la traduction de Heidegger, un très grand nombre, pour ne pas dire la plupart de nos choix terminologiques sont redevables à E. Martineau, dont la traduction de *Sein und Zeit* (Authentica, hors commerce, Paris, 1985) tend actuellement à s'imposer, dans la littérature secondaire, comme la référence indispensable à l'établissement de correspondances standardisées. Pour la traduction des concepts husserliens, nous nous conformons dans la plupart des cas, soit à la traduction des *Ideen I* de P. Ricoeur, soit au *Guide for Translating Husserl* de Dorion Cairns (Nijhoff, The Hague, 1973).
- 3) A quelques rares exceptions près, les citations ont été traduites par nous. Dans le cas contraire, nous signalons toujours le traducteur.
- 4) Il nous faut enfin demander l'indulgence du lecteur pour l'usage immodéré que nous ferons de traits d'union, de néologismes et d'infinitifs substantivés, tous également indispensables, à notre avis, si l'on ne souhaite pas obscurcir ni alourdir inutilement, par des périphrases toujours difficiles à manier, la transcription de la conceptualité heideggerienne.

INTRODUCTION

L'objectif et l'intention expresse de la présente étude est de tirer au clair la signification méthodique de l'ontologie fondamentale, dont les bases ont été jetées par Heidegger dans son traité intitulé *Sein und Zeit*. La question posée est celle-là même que Heidegger a dénommée le "problème de la métaphysique". Elle a trait à l'articulation entre le *logos* et l'être, la logique et l'ontologie, telle qu'elle a déterminé essentiellement le développement de la science philosophique depuis ses origines grecques jusqu'à la phénoménologie de Husserl et de Heidegger inclusivement. On ne s'efforcera pas ici de suivre à la trace, dans l'oeuvre de Heidegger ou ailleurs, le concept de *logos* ni aucun autre jugé équivalent, mais on tâchera de poser la question du *logos* et celles qui s'y rattachent avec un degré de généralité suffisant pour que puisse en être mise au jour la fonction spécifique à l'intérieur de la problématique ontologique. Comprise correctement, cette tâche n'appartient pas encore à l'ontologie fondamentale, mais elle en rend tout au plus possible une approche préliminaire et simplement formelle.

La question du rapport entre le *logos* et l'être, entre les déterminations catégorielles métaphysiques de l'étant et les formations logiques correspondantes, n'est autre que celle de l'*intentionnalité* du *logos*, c'est-à-dire de son *idéauté*. C'est à Platon qu'il revient d'avoir le premier tenté de clarifier le caractère d'idéauté du *logos*, ou encore ce fait en soi éminemment aporétique : certaines entités, comme dit l'Etranger dans le *Sophiste*, ne sont que "par participation à l'étant", elles ne sont qu'à la condition d'être aussi des déterminités *de quelque chose*. En un mot, tout *logos* est par essence un "*logos* de quelque chose". Mais cette signification intentionnelle de l'idéauté du *logos* n'est pas la seule. Le *logos* ne se limite pas à se rapporter à l'étant en le "dévoilant" ; il lui attribue encore des "propriétés" ou des "prédicats", de manière à le dévoiler *en tant que* quelque chose. Le *logos* n'est pas seulement intentionnel, il est aussi apophantique. Ce double caractère intentionnel et apophantique, que Heidegger rattache respectivement aux noms de Platon et d'Aristote, a pour nom, dans *Sein und Zeit*, la "structure de l'en-tant-que" (*Als-Struktur*). Il signifie que tout *logos* est fondamentalement et essentiellement un acte *synthétique*.

Par la place qu'elle occupe dans l'édifice de l'ontologie fondamentale, l'interprétation heideggerienne de la *Als-Struktur* représente à la fois la clef de voûte et l'innovation la plus significative de *Sein und Zeit* par rapport à Husserl ou à la "tradition" métaphysique antérieure. Le point de départ — qui doit se comprendre dans le contexte d'une radicalisation de l'orientation phénoménologique — en est l'abandon de tout point de vue logico-formel au bénéfice du seul point de vue *existential*. Autant l'ontologie ou la métaphysique, en tant que *logos* sur l'être, doit être clarifiée et fondée à partir du schéma général de la *Als-Struktur*, autant cette dernière n'est à son tour rien d'autre qu'un mode d'être spécifique d'une région déterminée de l'étant, en l'occurrence du *Dasein*. En d'autres termes, l'interprétation de la *Als-Struktur* appartient à la seule *description* de l'existence concrète et factice du *Dasein* : elle a trait, d'une manière caractéristique, au mode d'être consistant à "explicitier" (*auslegen*) l'étant ou l'être, — au "*phénomène* du *logos*". C'est en ce sens que l'ontologie fondamentale du *Dasein* se présente comme une "logique". Elle est une logique "au sens grec du terme", comme précise Heidegger, dans la mesure où elle a pour tâche objective la clarification des structures d'être de l'étant capable de *logos*, du *Dasein* : "La problématique de la philosophie, écrit Heidegger en 1922, concerne l'être de la vie factice, dans le comment que revêtent à chaque fois l'être-évoqué et l'être-explicité. Cela veut dire que l'ontologie, en tant qu'ontologie de la facticité, est en même temps interprétation catégorielle de l'évoquer et de l'explicitier, c'est-à-dire logique¹." Pour cette raison, la question du *logos*, celle de l'explicitation et de l'énonciation en général, acquiert une singulière ambiguïté dans le cadre de l'ontologie fondamentale heideggerienne. Car le *logos* n'est pas seulement un phénomène mis au jour et déterminé existentiellement par l'ontologie fondamentale à titre de "constitution d'être" du *Dasein*, mais il est encore la forme de l'ontologie fondamentale du *Dasein* ainsi que de toute ontologie. Parce que le *Dasein* est, pour ainsi dire, explicité comme explicitant, la structure caractéristique de l'explicitation semble encore devoir recevoir, du moins provisoirement, un double statut existentiel et logico-formel. L'articulation de ces deux statuts formera le noyau de la présente contribution, laquelle tendra ultimement à réévaluer sur ce point la position de Heidegger, plus précisément la primauté inconditionnée et exclusive de l'existentialité sur le logico-formel.

En un sens déterminé, le statut à la fois formel et existentiel de la *Als-Struktur* à l'intérieur de l'ontologie fondamentale heideggerienne recoupe la double caractérisation apophantique et intentionnelle du *logos*. Aussi est-ce à partir de ce double clivage que le "problème de la métaphysique" — celui de la fondation du discours ontologique et donc de la possibilité d'une ontologie *fondamentale* — pourra finalement recevoir la formulation adéquate. Si l'ontologie de l'étant en tant qu'étant en

¹ *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, bilingue, s.l., 1992, p. [16].

général, ou *metaphysica generalis*, est avant toutes choses un *logos*, alors elle partage avec tout *logos* les caractères structurels de l' "en tant que" en général, tels que les a dégagés Heidegger en continuité avec Platon, Aristote et, comme on le verra, la sixième *Recherche logique* de Husserl. L'ontologie doit être — d'une manière qui reste à éclaircir — *pour autre chose* ; elle doit se rapporter intentionnellement à des singularités dernières qui *sont* sans plus être pour autre chose. Bref, il lui est nécessaire de se fonder à chaque fois dans un substrat matériel et phénoménal. Seulement, la même *Als-Struktur* associe cette intentionnalité des énoncés ontologiques à leur caractère apophantique. En d'autres termes, la connaissance ontologique ne comporte aucun caractère de certitude immédiate comme les jugements d'identité, mais elle est toujours et essentiellement *synthétique*. Pour ce motif, il ne lui est apparemment pas possible de prétendre à aucune apodicticité ni à aucune universalité *a priori* aussi longtemps qu'elle n'a pas été dérivée de principes pour leur part immédiatement et absolument apodictiques (analytiques ou purement formels), c'est-à-dire fondée formellement au moyen d'une déduction. La reconnaissance de la structure apophantico-intentionnelle du *logos* et son extension au discours ontologique obligent donc à poser conjointement le double problème de la fondation matérielle de l'ontologie et de sa fondation formelle. C'est cette dernière problématique — thématisée sous le titre de "double voie de la déduction des catégories" — que Heidegger a en vue lorsqu'il pose, dans le *Kant-Buch* de 1929, ce qu'il appelle le "problème de la métaphysique".

On conçoit sans peine que les sciences ontiques particulières doivent être fondées dans des disciplines plus générales, et que la minéralogie, par exemple, soit soumise aux lois plus générales de la chimie, et ainsi de suite jusqu'à quelque science hypothétique de la totalité de l'étant, qu'il conviendrait de désigner des termes d'ontologie ou de métaphysique. Dans la mesure où elles n'ont pas trait à tout ce qui est, mais seulement à une partie ou à une région déterminée de l'étant, les sciences ontiques, quel que soit par ailleurs le degré de pureté atteint en elles, se présentent aussi comme des particularisations des déterminations ontologiques de l'étant en général et sans distinction de région. Depuis Kant, pourtant, on intitule *dogmatisme* l'attitude qui consiste à fonder chaque savoir ontique particulier dans des présupposés ontologiques (métaphysiques) sans se soucier de fonder à leur tour ceux-ci, de les rendre apodictiques par une déduction ou par un quelconque autre moyen. Husserl et Kant ont été de ceux qui, dans la voie tracée par les *Meditationes* de Descartes, ont su contre tout dogmatisme élever la philosophie au rang d'une science dont la dignité *critique* fût garantie au moins formellement. La thèse combien emblématique de l'*Encyclopædia Britannica Artikel* suivant laquelle "la phénoménologie est anti-métaphysique", n'a pas empêché Husserl de concevoir le projet d'une ontologie universelle phénoménologique de l'étant en général, ontologie qu'il convient de qualifier de métaphysique au sens

authentique du terme¹. Le rejet husserlien des “présuppositions métaphysiques” et celui, kantien, des “illusions” de la raison pure n’avaient alors nullement le sens d’un dépassement, ni encore moins d’une abolition de la métaphysique, mais celui d’une fondation méthodique de cette dernière comprise dans sa signification la plus large, comme connaissance apriorique rationnelle de l’étant en tant qu’étant en totalité.

L’existence d’un “problème de la métaphysique” a, pour Heidegger comme pour Kant, la signification suivante : quelque fondatrice qu’elle puisse être, la métaphysique nécessite une *fondation*. Parce qu’elle a pour propriété essentielle de n’être ni immédiatement et absolument apodictique ni vérifiable au moyen de procédures expérimentales, parce que sa vérité n’est pas plus garantie *a priori* par l’analyticité qu’elle ne résulte de l’expérience, et qu’elle est donc tout à la fois nécessaire *a priori* et synthétique, la métaphysique apparaît de prime abord *problématique*. Ce dernier terme est compris ici au sens exact que lui donne Kant : les énoncés de la métaphysique ne sont pas contradictoires, ils sont donc pensables et leur objet est toujours possible, mais, pour autant que leur négation est pareillement possible, ils se présentent de prime abord comme non apodictiques et réclament, en tant que tels, une démonstration ou une fondation, leur caractère synthétique signifiant alors que leur vérité demeure, absolument parlant, contingente². Cependant, il reste certes possible de tenir la métaphysique générale pour une science impossible, et l’on peut encore la laisser à l’état de problème et ramener la totalité de ses énoncés à une “problématologie” ne débouchant jamais sur rien de décidable. Rien n’empêche que de tels énoncés soient maintenus dans la “simple pensée”, donc avec cette seule condition de n’être pas contradictoires, sans qu’il leur soit jamais demandé de procurer aucune connaissance ni aucune science. Il en va ainsi, chez Kant, du concept de la liberté et avec lui de tous les énoncés de la raison pure pratique : “J’ai besoin pour la morale de ceci et de rien de plus : que la liberté ne se contredise pas elle-même et qu’au moins elle puisse donc bien être pensée³.” Dans ces conditions, la philosophie ne saurait être rien de plus qu’une forme, le principe de non-contradiction, dont le contenu serait par ailleurs, sinon indifférent et arbitraire, du moins contingent et “subjectif”. Sans doute, elle conserverait intacte la possibilité de faire “comme si” et de donner par là toutes les apparences de la connaissance, mais elle n’en resterait pas moins une *Weltanschauung* dont l’unique caractère de nécessité, encore formel et négatif, appartiendrait à la seule logique formelle prise comme canon de la pensée en général. Elle ne permettrait pas de

¹ *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, La Haye (désormais abrégé en *Hua*), vol. IX, p. 253 (cf. l’annotation de Heidegger, *id. loc.*). V. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, 1996, p. 250 : “La phénoménologie (...) n’élimine que la métaphysique naïve, opérant avec les absurdes choses en soi, mais elle n’exclut pas la métaphysique en général.”

² V. *C.R.P.*, B 100 et B 310. Rappelons que l’expression heideggerienne *Problem der Metaphysik* est directement inspirée de Kant lui-même, v. *C.R.P.*, B 504-512.

³ *C.R.P.*, B XXIX.

faire un pas en-dehors de la sphère des significations, et elle n'aurait de toute façon aucune espèce d'intentionnalité, sinon fictive ou empirique. En revanche, si nous prenons au sérieux le caractère de *connaissance ontologique* de la philosophie, alors le problème de la métaphysique doit impérativement être surmonté et demande une *solution* préalablement à tous les autres qu'ait à se poser la philosophie ; alors, la neutralisation du problème de la métaphysique a le sens d'une condition initiale unique et essentielle pour toute recherche ontologique, quels qu'en soient la nature, l'objectif et le contenu doctrinal. Si l'on n'identifie pas dédaigneusement la prétention de la philosophie à la détermination et à l'universalité à un "comme si" vide et improductif, si l'on affirme au contraire son caractère de connaissance authentique et de *vérité*, alors il devient nécessaire d'assumer la tâche de sa *fondation*.

Ce pas est franchi résolument par Heidegger, qui commente la différence entre le Sophiste et le philosophe, dans le *Sophiste* de Platon, comme l'opposition de la *Sachhaltigkeit* et de la *Sachlosigkeit*, du discours qui a en vue la Chose même et de celui qui l'ignore¹. D'une manière tout à fait essentielle, l'ontologie fondamentale de Heidegger comme sa destruction de la tradition métaphysique ont pour fonction de restituer à la philosophie son *fondement thématique*, de mettre de nouveau au jour la "Chose après quoi on questionne" (*die Sache, wonach gefragt wird*) et "sur quoi" (*worüber*) elle parle : l'être. "Le problème (*Problem*), résume Heidegger à propos de Kant, est celui de la connaissance *ontologique*, des connaissances *synthétiques a priori*, lesquelles, tout en étant complètement libres d'expérience, énoncent néanmoins quelque chose sur la matérialité (*Sachhaltigkeit*) de l'étant et, ainsi, accroissent la connaissance. La position ajoutant à un concept sujet un prédicat qui l'accroît a toujours besoin d'un fondement²." La philosophie — l'ontologie — est fondée au sens où elle est une "science absolue de l'être", une science dont l'être est "le véritable et unique thème" et qui, à ce titre, commence par l' "objectivation" de l'être³. C'est pourquoi il appartient à une ontologie *fondamentale* de retrouver l'accès à l'être, au sens de l'être, c'est-à-dire d'en donner une interprétation véritablement originaire.

La tâche de fondation de l'ontologie a pour titre, chez Kant, la déduction transcendantale des catégories. C'est cette dernière, dont Kant a par ailleurs souligné à plusieurs reprises la difficulté⁴, qui occupe le centre de l'interprétation heideggerienne de Kant durant la période de Marburg comme dans le *Kant-Buch* de 1929. Elle correspond, chez Husserl, à la "tâche de clarification de la différence (*Unterschied*)

¹ *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. (désormais abrégé en *GA*), vol. 19, p. 230 sqq. (Pour les titres des volumes de la *GA*, v. notre bibliographie.)

² *GA* 25, p. 94 ; Heidegger souligne.

³ *GA* 24, pp. 15 et 398 ; *GA* 25, p. 35 sqq.

⁴ *C.R.P.*, A XVI, B XXVII-XXVIII, A 98.

entre attitude apophantique et attitude ontologique”¹, entre le point de vue de la logique, qui porte sur des jugements ou, d’une manière générale, sur des idéalités, et celui de l’ontologie, qui porte sur l’étant ou encore sur les “thèmes derniers”. Comme telle, cette tâche ne vise à rien de moins qu’à la fondation *formelle* et *princielle* des déterminations catégorielles ontologiques dans le pur “je pense”, c’est-à-dire dans les déterminations logico-formelles correspondantes. Dans la mesure où elle prétend valoir apodictiquement pour tout donné possible de l’expérience, la connaissance apriorique de la totalité de l’étant demande à être dérivée de principes non encore ontologiques, mais dont la nécessité soit au contraire garantie par leur caractère purement formel, ou analytique. Toutefois, cette constatation apparaît encore insuffisante, du moins unilatérale, en regard de la signification la plus générale de l’idéalité et du formel, telle qu’elle ressort exemplairement de la méthode phénoménologique. Le caractère le plus fondamental de cette “différence”, plus exactement de cette *différence ontologique* entre le donné phénoménal et les idéalités qui s’y rapportent, a en effet été dégagé par Husserl, dès ses *Recherches logiques*, dans les termes suivants : cette différence est elle-même, absolument parlant, un “rapport de fondation” (*Fundierungszusammenhang*). La sphère logique des idéalités se fonde dans l’ontologique, l’eidétique dans l’esthétique, au sens d’une fondation *matérielle*. Ce n’est donc pas seulement vers le *principe* de la connaissance ontologique qu’il convient de se tourner, mais encore vers son *origine*. Pourtant, dans quelle mesure ces deux significations de la tâche de fondation de l’ontologie doivent se concurrencer et s’exclure réciproquement ou, au contraire, s’inscrire de façon complémentaire dans une structure plus générale, cela doit et devra encore demeurer pour une grande part inélucidé. Plus précisément, on ne saurait s’attendre à avoir sur ce point des lumières suffisantes pour une prise de position tranchée en faveur de l’une ou de l’autre possibilité, si l’on n’a pas préalablement donné de cette structure plus générale — celle de la *Als-Struktur* et de la déduction des catégories — une représentation aussi complète que possible. C’est pourquoi l’élaboration de cette représentation conditionne toute solution possible au “problème de la métaphysique”.

Pour toutes ces raisons, il semble que, préalablement à tout contenu “doctrinal”, ce soit vers la signification *méthodique* de l’ontologie fondamentale que nous reconduise la position du “problème de la métaphysique”. Absolument parlant, les découvertes propres à l’ “interprétation originaire de l’être du *Dasein*” ne sont en effet exploitables, pourrait-on dire, que sous la présupposition d’un certain nombre de principes d’un autre ordre, apparemment hétérogènes, qui touchent aux caractères les plus généraux et les plus formels de l’ontologie fondamentale et de ce qu’elle a précisément pour tâche de mettre au jour. Par exemple : l’objet de l’ontologie est l’être,

¹ *Form.u.tr.Log.*, Hua XVII, p. 115.

il n'est rien d'empirique, il est un phénomène, etc. Selon toute apparence, de tels principes méthodiques ne peuvent être des résultats de l'interprétation ontologique-fondamentale. Comme tels, ils ne procurent encore aucune connaissance de l'étant ou de l'être ; encore strictement analytiques, ils n'ajoutent rien au concept de l'ontologie ou de l'ontologie fondamentale, qu'ils ne font au contraire qu'explicitent au moyen de jugements d'identité du type : l'ontologie est la science de l'être, elle n'est pas une science empirique, etc. Pourtant, ces principes ne doivent-ils pas d'une certaine manière comporter un versant *ontologique* ? Pour ne citer qu'un exemple, la caractérisation analytique du discours ontologique et de son objet comme non contradictoires n'apporte-t-elle pas déjà une indication sur *l'étant* lui-même, plus exactement une connaissance apriorique *synthétique* de l'étant comme non contradictoire ? En termes kantien, les fonctions logiques ne déterminent-elles pas aussi, sous le titre de catégories, le donné objectif lui-même ? Les lois formelles du *logos* ne sont-elles pas aussi, médiatement, des déterminations de l'ὄν λεγόμενον ? A toutes ces questions, Husserl comme Kant, on le verra, répondent par l'affirmative : les caractérisations formelles de l'ontologie fondamentale — ainsi que toutes celles de la logique formelle, lesquelles, comme déterminations du penser en général, sont à plus forte raison incluses dans le concept de l'ontologie en général, qui est par définition un penser ou un *logos* — ne déterminent pas seulement l'objet d'ontologie considéré dans sa forme d'objet d'ontologie (ou de “quelque chose”, c'est-à-dire dans la forme du pensé en général), mais encore cet objet pris *matériellement*, soit l'étant en tant qu'étant ou son être. De ce point de vue, il semblerait donc que les caractérisations simplement formelles comme celle, posée au § 7 de *Sein und Zeit*, de l'être comme phénomène, n'aient pas seulement trait à la forme ou à la méthode d'une science particulière, mais qu'elles doivent encore avoir valeur de *connaissance ontologique*, prenant place dans ce que Husserl dénomme une *ontologie formelle*, dans son double versant noématique et noétique (méthodique). “Toute loi logico-formelle, déclare Husserl, peut être tournée de façon équivalente en une loi ontologique-formelle¹.”

Naturellement, cette articulation de l'ontologique et du logique est hors de portée de la logique formelle elle-même. Elle réclame que les formes de la logique ne soient pas seulement considérées “en soi”, mais encore rapportées à leur autre et considérées dans leur être-pour-autre-chose. Elle suppose que l'étant donné matériellement soit subordonné à la “région formelle” des significations, de sorte que les lois logico-formelles ou les “catégories de signification” puissent s'y rapporter et le déterminer médiatement. Bref, les “catégories de signification” — les prédicats auxquels est soumise la “quasi-région” des essences — doivent être promues au rang de “catégories d'objet”, de *déterminations* médiates de l'étant lui-même. La subordination

¹ *Ideen I, Hua III*, p. 362.

de l'étant aux formes éidétiques a pour nom, chez Husserl, réduction éidétique. C'est elle qui définit, par opposition à l'ontologie formelle, l'*ontologie matérielle*, ou régionale. Jouant comme telle un rôle analogue, de l'aveu même de Husserl, à l'Esthétique transcendantale de Kant, l'ontologie matérielle a le sens d'un remplissement des formes et des idéalités de la logique formelle. En elle, les essences ne sont plus seulement des significations considérées en soi, confinées dans le logico-formel, mais elles sont des essences de et *pour autre chose* ; elles se rapportent immédiatement à des substrats sensibles ou à des "thèmes derniers", à l'étant au sens le plus propre du terme. Cette subordination immédiate — purement intuitive comme le soulignent tant Kant que Husserl — est le moment propre de l'idéalité au sens que nous donnons à ce terme. Comme telle, elle constitue l'essence même de la *phénoménologie*, qui se définit comme une ontologie matérielle de la région conscience.

On verra que la déduction kantienne des catégories se présente comme une démonstration de l'ontologie formelle, des connaissances catégorielles en général, à partir de ces deux prémisses formelle et matérielle, de l'Esthétique transcendantale et de l'Analytique transcendantale. C'est par ce biais que l'ontologie formelle (ou la métaphysique générale) peut prétendre au statut de connaissance, mais aussi à celui de science *a priori*, — *a priori* ne signifiant rien d'autre que ceci : énoncé dans un principe de telle sorte que la dérivation de connaissances à partir de ce principe soit assurée apodictiquement et par avance pour tout objet possible.

Or, plusieurs raisons semblent rendre ce schéma inutilisable en ce qui concerne l'ontologie heideggerienne. En raison de la nature même des recherches menées dans *Sein und Zeit*, qui se limitent à la seule ontologie fondamentale du *Dasein*, Heidegger semble en effet substituer aux questions formelles ou méthodiques des questions d'un autre ordre, "existentiales", ou du moins les dénaturer et leur donner un sens très différent, qui n'entretient avec le projet husserlien d'une ontologie formelle qu'un rapport tout extérieur. Car l'ontologie fondamentale du *Dasein* n'a pas seulement pour thème l' "étant que nous sommes nous-mêmes" ; elle se définit encore comme une ontologie de l'étant qui a par essence la possibilité de faire de l'ontologie, de l' "étant ontologique" comme dit aussi Heidegger. En tant que telle, elle est tout aussi bien, pour reprendre l'expression de Kant, une "métaphysique de la métaphysique", c'est-à-dire une ontologie régionale (matérielle) de l'ontologie prise comme mode d'être et comme phénomène spécifique. Or, cette position a une conséquence capitale, dont on peut dire qu'elle a déterminé en son fond et de part en part le dialogue de Heidegger avec Kant et avec Husserl. Si la structure dite "formelle" du discours ontologique est en réalité une structure existentielle, si donc sa mise au jour relève d'une discipline matérielle, alors les lois tenues jusque-là pour analytiques et formelles devront être converties en autant de lois d'essence matérielles ; alors les "*a priori* formels" (analytiques) de Husserl devront être réinterprétés à titre d' "*a priori* matériels" (synthétiques). A ce changement

de perspective radical correspond chez Heidegger, entre autres choses, son interprétation de la logique transcendantale kantienne comme ontologie matérielle de l'étant sous-la-main et celle du principe d'identité comme énoncé synthétique. Ces deux points devront faire l'objet d'un examen approfondi au sein de la présente étude. Quoiqu'il en soit, il semble dès lors que la différence entre la méthode et les résultats de l'ontologie fondamentale du *Dasein* perde par là toute signification. Autant le *logos* au sens formel — celui de la “logique formelle” — s'efface devant le *logos* interprété au sens matériel comme le “phénomène du *logos*”, autant la logique formelle semble résorbée au bénéfice de la seule “logique au sens grec du terme”, c'est-à-dire de l'ontologie fondamentale du *Dasein* comme interprétation originale de l'être de l'étant qui “comprend” et “explicite”, de l'étant capable de *logos* et d'ontologie. Cette reconduction du logico-formel à l'existential représente indubitablement ce que la position de Heidegger offre, sur toutes ces questions, de plus propre et de plus innovateur. C'est par elle que s'expliquent, notamment, son projet de destruction de la métaphysique “traditionnelle” et son interprétation de Kant.

Il reste pourtant que la problématique de la déduction des catégories — celle du rapport entre logique et ontologie, entre significations et étants — a été chez Heidegger le sujet de constantes préoccupations. Cela est déjà vrai pour l'article de 1912 sur *Les dernières recherches sur la logique* et la thèse d'habilitation sur Duns Scot, dont la question initiale porte précisément sur l'articulation entre les catégories de signification et les catégories d'objet. Dès ces écrits, mais plus encore dans l'oeuvre postérieure, l'effort théorique de Heidegger apparaît tout à la fois orienté vers la résolution de ces problèmes et motivé par la volonté de dépasser la solution husserlienne, jugée insuffisante. C'est dans cette optique que doit être comprise l'apparente mise hors circuit, dans *Sein und Zeit*, de la problématique de l'ontologie formelle. Quoiqu'il en soit, ces quelques points suggèrent déjà que la question du rapport à Husserl devra apparaître, au cours de nos investigations, comme tout autre chose qu'une curiosité historique. Il pose un problème philosophique fondamental, celui de la possibilité d'une ontologie formelle et, de manière plus générale, de l'articulation de la logique et de l'ontologie. La présente étude permettra d'apercevoir dans quelle mesure l'une des thèses centrales et continûment défendues par Heidegger — celle suivant laquelle le constituant n'a pas à recevoir les mêmes prédicats ontologiques que le constitué — l'a finalement détourné, sur ce point, de la position husserlienne.

Sans doute, ce n'est pas tant la mise en lumière du “phénomène du *logos*”, l'interprétation phénoménologique du *logos* “au sens grec”, qui fait la spécificité et la nouveauté de la contribution heideggerienne à l'intérieur du mouvement phénoménologique. Dans une très large mesure, cette interprétation est déjà le fait de Husserl, en particulier dans ses *Recherches logiques* et dans *Expérience et jugement*. La nouveauté de Heidegger tient plutôt au fait qu'il tient cette interprétation phénoméno-

logique pour exclusive et indépendante de tout point de vue simplement formel, ou encore que la mise en avant de la question de l'originaire se fasse à l'exclusion de celle du principiel. En ce sens, il n'est pas faux de dire que Heidegger procède à une "radicalisation" de la phénoménologie. Nulle part avant lui, nous semble-t-il, le principe des principes édicté par Husserl pour la phénoménologie n'avait connu une extension comparable. Sa nouveauté, en un mot, résulte de l'extension des concepts de donation et de phénoménalité à tous les niveaux de l'édifice philosophique. Heidegger a suivi jusqu'au bout le mot d'ordre husserlien : *Zur Sache selbst!* Il a mené jusqu'à ses dernières limites le *credo* constitutif de la phénoménologie, que Husserl résumait en ces termes : "L'être-donné est partout, que ce soit un pur représenté qui se dévoile en lui, ou quelque chose de véritablement étant, quelque chose de réel ou d'idéal, de possible ou d'impossible ; il y a un être-donné dans le phénomène de connaissance, dans le phénomène du penser au sens le plus large du terme, et partout on doit, par la considération des essences, orienter ses recherches vers cette corrélation de prime abord si prodigieuse¹." On l'a dit, ce mouvement de radicalisation a conduit Heidegger à ramener tout énoncé catégoriel et jusqu'au principe d'identité lui-même à des énoncés *synthétiques*, dont il convient d'interroger destructivement le fondement thématique phénoménal. Il l'amène à poser à chaque fois au sujet de tout *logos*, fût-il le plus pur et le plus principiel, cette question : qu'est-ce qui est visé en lui et quelle est sa "Chose même" ? "Sur quoi" (*worüber*) parle-t-il ? C'est pourquoi l'enseignement heideggerien, comme beaucoup l'ont dit et répété, demeure inintelligible sans la notion de *finitude*. Heidegger se prononce avant toutes choses pour un règne sans partage de la finitude ontologique du *Dasein*, c'est-à-dire de sa "réceptivité" : le *Dasein* n'est jamais "isolé", mais il est toujours déjà rapporté intentionnellement à son monde et à lui-même, — il se définit par son caractère de *transcendance*.

Les conséquences de cette prise de position sur le "problème de la métaphysique" sont évidemment décisives. Il s'ensuit notamment, on l'a dit, que, en regard de l'ontologie fondamentale, le projet moderne d'une fondation de l'ontologie dans le "je pense" logico-formel se révélera toujours insuffisamment radical. Alors que la métaphysique, depuis Descartes, croit trouver son fondement dans un *cogito* épuré et libre de présuppositions, dans le "je pense" absolument apodictique dont le *logos* est la logique formelle proprement dite, il appartient désormais à l'ontologie fondamentale de reconsidérer cette fois ce *logos* à titre d'énoncé ontologique et matériel, et par suite de lui restituer le fondement thématique visé et présupposé en lui, en l'occurrence l'être du *Dasein*, ou son sens d'être. Bref, il lui appartient de substituer à la fondation logique de l'ontologie une fondation ontologique de la logique.

¹ *Id.d.Phän.*, *Hua* II, p. 74.

Au même titre que l'interprétation de la *Critique de la raison pure* dans le *Kant-Buch* de 1929, c'est en vue d'étayer cette position dans ce qu'elle a de plus destructif, voire même de plus "polémique", que Heidegger a donné, en 1924 et 1925 à Marburg, son interprétation phénoménologique du *Sophiste* de Platon (GA 19). De fait, commenter le *Sophiste* au milieu des années vingt à Marburg, cela n'avait rien d'un retour solitaire et désintéressé aux sources grecques de la philosophie ; c'était s'inscrire dans un débat philosophique alors central, et se confronter délibérément à certaines problématiques parmi les plus controversées du temps. De fait, les problèmes relatifs à la doctrine des Idées et au *Sophiste* avaient au moins depuis Lotze si bien focalisé l'attention des Néo-kantiens de Marburg comme de leurs détracteurs, que semblable interprétation pouvait alors tenir lieu de condition pour la discussion philosophique, en particulier en ce qui concerne l'articulation entre l'ontologie, la logique et la théorie de la connaissance. Dans cette mesure, l'interprétation heideggerienne peut et doit apparaître aussi comme une réaction contre celle de l'Ecole de Marburg.

Il ne sera question ici que sporadiquement de l'interprétation néo-kantienne de Platon et de son rapport à Heidegger, pour lesquels on dispose maintenant d'une étude approfondie et détaillée due à Markus Brach¹. L'impulsion initiale en a probablement été le retour à Platon prôné par Hermann Lotze ainsi que son approche platonicienne, mise en avant dès 1874, du problème de l'effectivité et du statut ontologique des formes et des Idées. Les formes, disait-il en substance, ne "sont" pas à proprement parler, ce ne sont pas des "choses", — et pourtant elles ne sont pas rien, mais *quelque chose* : elles sont "effectives" (*wirklich*). Cette effectivité se distingue fondamentalement de celle des choses et de ce qui "est". Etre effectif, pour les formes, signifie autant que *valoir* pour autre chose ; le mode d'effectivité des formes est la "validité" (*Geltung*). Cette thèse a pour ainsi dire servi de *credo* pour le Néo-kantisme, dont l'intention est d'élever la philosophie au rang d'une logique pure de toute compromission avec l'ontologie ou la métaphysique ; mais elle a aussi fourni l'occasion et le motif de l'une des prises de position critiques les plus décisives et les plus fécondes de Husserl, lequel, en posant l'existence des essences au § 23 des *Ideen I*, restaurait du même coup la possibilité

¹ M. J. Brach, *Heidegger—Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des "Sophistes"*, Würzburg, 1996. Hormis en ce qui concerne leurs interprétations respectives de Kant (en particulier depuis J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la Révolution copernicienne. Fichte—Cohen—Heidegger*, Paris, 1954, et, sur Cassirer, H. Declève, "Heidegger et Cassirer, interprètes de Kant" in *Revue philosophique de Louvain*, 67, 1969), la question du rapport de Heidegger au Néo-kantisme, quand même elle semble avoir joui voici peu d'un certain regain d'intérêt, reste d'une manière générale peu étudiée. Elle a fait récemment l'objet d'un colloque sous la direction d'A. Denker, Th. Kisiel et T. Rockmore, intitulé *Heidegger, l'idéalisme allemand et le Néo-kantisme* (Pont de Cirou, mars 1996), dont nous n'avons malheureusement pu prendre connaissance que partiellement (v. Cl. Piché, "Heidegger et Cohen, lecteurs de Kant" in *Archives de Philosophie*, 61 (1998), pp. 603-628). Pour une vue d'ensemble, v. les indications très générales — mais toujours profondes et pertinentes — que donne A. Philonenko, *L'Ecole de Marbourg. Cohen—Natorp—Cassirer*, Paris, 1989 ; et E. W. Orth, "Heidegger und der Neukantianismus" in *Man and World*, 25 (1992).

d'une *ontologie* formelle authentiquement apriorique. Or, c'est selon Lotze au même problème qu'est consacré le *Sophiste* de Platon : le problème de l'être du non-étant est celui de l'être des formes et des idéalités en général, quand même Platon n'a pu lui donner la forme adéquate et a persisté à tort, faute d'avoir eu en main le concept de validité, à le poser en termes d'être et de non-être. Les Néo-kantiens de Marburg, dans leur volonté de désontologiser la philosophie transcendantale, ont pour l'essentiel fait leur cette façon de voir. En effet, cette volonté s'exprime exemplairement dans le projet de substituer, à la subsistance de l'étant substantiel, l'invariance des formes, c'est-à-dire des lois et d'une manière générale des relations, autrement dit dans le projet de relativiser ce qui "est", la substance, et d'en transférer la prétendue absoluité aux seules formes logiques ou mathématiques. L'interprétation de Platon par Hermann Cohen et surtout par Paul Natorp va dans ce sens¹. Selon ce dernier, la mise en évidence de la *κοινωνία τῶν γενῶν* dans le *Sophiste* marque l'acte de naissance d'une logique transcendantale au sens fort du terme, pour autant qu'elle réoriente la recherche sur les relations et les conditions des relations, sur les conditions *logiques* du formel ou encore du "simple penser". En posant l'être et l'identité comme corrélatifs l'un à l'autre et non comme identiques, Platon aurait sacrifié la "position absolue de l'existence" substantielle à l' "autonomie transcendantale" des seules relations. Aussi Natorp a-t-il pu lui imputer l'un des points essentiels de l'enseignement de son maître Hermann Cohen : l'affirmation du caractère *hypothétique* de l'être, de la substance. Promues au rang de *lois*, les Idées elles-mêmes ne seraient par suite que les conditions de possibilité de la relation en général, de la même manière que les catégories conditionnent chez Kant la possibilité de la liaison des représentations et de l'unité synthétique d'un divers. Elles sont d'abord, non des prédicats ontologiques ni encore moins des "choses", mais des *Erkenntnisfunktionen* au sens kantien de l'expression.

Selon Natorp, la "question de l'être" posée dans le *Sophiste* n'a pas d'autre signification. Elle s'intègre dans le cadre d'une doctrine des Idées prise au sens prédicamental plutôt que prédicatif. Reprenant à son compte et transposant au dialogue de Platon l'analyse cohenienne de la corrélation entre le mouvement et le permanent, suivant laquelle le substrat fixe du mouvement, la substance, n'est pas un absolu mais

¹ Les textes sur Platon se trouvent pour l'essentiel dans H. Lotze, *System der Philosophie. Erster Theil Die Bücher der Logik*, 3. Buch : *Vom Erkennen*, Leipzig, 1874, chap. II (v. ici § 34 b) ; H. Cohen, *System der Philosophie. Erster Teil : Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902 ; P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903 (1921²). Fait remarquable, le cours de GA 19 s'ouvre sur un éloge posthume à Natorp, mort quelque mois auparavant. Notons enfin que cette optique interprétative a débordé largement hors du seul Néo-kantisme de Marburg ; v. p.ex., dans une perspective fondamentalement différente, H. Driesch, *Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch*, Leipzig, 1930³, qui prend sa défense, dans le cadre de son *Ordnungslehre*, contre la position (adverse) d'Emil Lask (v. *ibid.*, pp. 43 et 342-343). Le rapport de Heidegger à Brentano constitue ici une autre voie de recherche, dont l'importance n'a plus à être démontrée (v. principalement F. Volpi, *Aristotele e Heidegger*, op. cit., pp. 45-52).

quelque chose de relatif, le corrélat hypothétique du mouvement¹, Natorp voit dans la problématisation platonicienne de la *κοινωνία* de la *κίνησις* et de la *στάσις* avec l'être la première tentative visant à réorienter la question de l'être vers celle de l'être-copule et du jugement, autrement dit à en privilégier la signification logique au détriment de son interprétation ontologique. Cet "être", compris lui-même au sens d'une *κοινωνία* et à titre de proto-concept (*Urbegriff*) présupposé par le mouvement et le repos, est "la liaison en général"². "L'être est l'expression dernière de la position par la pensée en général, donc du jugement, de l'énoncé, du *logos* lui-même. (...) Mais l'énoncé est généralement liaison, aussi l'être est-il l'expression générale pour désigner la liaison, ne pouvant dès lors être développé que dans les espèces fondamentales de la liaison et donc de la prédication (les catégories), lesquelles sont en retour au fondement de toutes les prédications particulières et seules les rendent possibles. Telles sont les *Idées* au sens authentique et platonicien : les purs concepts de méthode de la connaissance³."

Une première réaction contre ces positions interprétatives est venue d'Emil Lask, dont le point de départ, combien différent, peut se résumer en une formule : chez Platon, "le plus élevé est ce qui se rapporte à la Chose" (*das Höchste ist das Sachliche*)⁴. S'insurgeant expressément contre l'interprétation de l'Ecole de Marburg, Lask tient pour un non-sens l'affirmation selon laquelle la doctrine des Idées s'identifierait à une quelconque théorie de la connaissance et finalement à une doctrine de la science⁵. Les Idées platoniciennes ne sont pas "répétables", elles ne se ramènent pas à des concepts mais bien plutôt à des corrélats matériels de concepts, à des *valeurs*, — qui se rapportent en tant que telles à la sphère pratique et non à celle de la logique de la connaissance. Bien loin qu'il soit déjà question chez Platon de "formes logiques", le caractère générique et général des Idées ne doit pas être compris "comme tel" ; il n'est en réalité qu'un "moyen de décortiquer leur caractère spécifique de valeur et de les dissocier de ce qui est étranger à la valeur"⁶.

L'interprétation heideggerienne de Platon n'est pas sans rapport avec celle de Lask. Elle se présente dans l'ensemble comme une tentative visant à réintroduire la "facticité" et la "concrétude", en un mot la phénoménalité, là même d'où la lecture néo-kantienne semblait l'avoir définitivement écartée. Le problème de l'être du non-étant soulevé dans le *Sophiste*, soutient Heidegger, n'est pas celui des formes logiques, mais celui du phénomène du *logos*, du *logos* au sens matériel et dans la facticité qui lui est propre. Il n'est pas celui de l'idéalité caractéristique d'un *ego* transcendantal formel et

¹ V. ici § 34.

² *Platos Ideenlehre, op. cit.*, p. 283.

³ *Ibid.*

⁴ *Platon*, in *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 3. Bd., 1924, p. 15.

⁵ *Ibid.*, pp. 47, 55. Pour la suite, v. pp. 18-20.

⁶ *Ibid.*, p. 20.

toujours identique, mais celui de l'intentionnalité et de la transcendance, du caractère ekstatique du *Dasein*¹. Aussi l'interprétation heideggerienne du *Sophiste* s'explique-t-elle d'abord, d'un point de vue plus général, par la volonté clairement affirmée par Heidegger d'en finir avec toute tentative de réappropriation "logique" et de rétablir l'enseignement platonicien dans sa signification fondamentalement *ontologique*. Le fait que cette interprétation soit centrée sur le concept grec du *logos* ne doit pas induire en erreur. L'intention de Heidegger est justement de montrer que les problématiques dites "logiques" sont en réalité, dès leurs origines grecques, des problématiques ontologiques. Ici encore, elle est d' "ontologiser" la problématique générale du *logos* ; c'est pourquoi l'un des leitmotifs en est, précisément, que la découverte de l'intentionnalité est historiquement imputable à Platon : tout *logos* parle *sur l'étant*, tout *logos* est par essence un "logos de quelque chose". Bref, il n'existe pas de *logos* purement "formel", mais toute description du phénomène du *logos* nécessite au contraire, de manière essentielle, une transcription du côté de la "doctrine de l'étant", de l'ontologie. Plus encore, la métaphysique elle-même paraît encore indissociable, à l'inverse, d'une doctrine déterminée — explicite ou implicite — du *logos*. Pour user d'une formule, on dira que le logique est déjà ontologique, mais aussi que l'ontologique est encore logique. Depuis les Grecs, insiste Heidegger, "la structure de la chose se coordonne à la structure de l'énoncé" (*der Bau des Dinges hängt mit dem Bau der Aussage zusammen*)². Cette nécessaire *corrélation* entre la "logique" et l'ontologie, entre le *logos* et l'être, forme le motif directeur de l'interprétation heideggerienne de la philosophie grecque. Autant il n'y a pas de *logos*, dit en substance Heidegger, sans l'être ni l'étant, autant il n'y a d'être et d'étant que là où il y a aussi le *logos*. "La question grecque de l'être, déclare Heidegger, s'accomplit dans la question du *logos*³."

¹ L'éclaircissement de la signification ontologique fondamentale de la destitution du "je pense" formel dans le *Kant-Buch* compte parmi les objectifs prioritaires du présent travail. On peut encore remarquer ici que, si les deux positions ne sont pas formellement identiques, cette même destitution partage au moins son intention initiale et la façon dont elle pose le problème avec la tentative faite par Nicolai Hartmann en 1921, dans ses *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin, 1949⁴), de retourner contre le "je pense" de Kant les acquis de sa propre *Dialectique transcendantale*. Il s'agissait alors pour Hartmann, conformément à son projet de reconsidérer le rapport entre les "catégories de connaissance" et les "catégories d'être", de revenir sur l'interprétation kantienne de ce rapport en termes d'identité, ou encore sur le "principe" de la philosophie transcendantale, — et en particulier de contester que l'identité entre les deux variétés de catégories ait été suffisamment "restreinte" par le projet critique. Selon lui, ce "principe" de la philosophie kantienne est contredit par le caractère partiellement inconnaissable et irrationnel de l'objet, mais aussi "par les propres positions de Kant sur le problème des Idées, qui enseignent l'irrationalité partielle des objets" (v. *ibid.*, pp. 361-362). On attend encore une étude approfondie sur le rapport de Heidegger à N. Hartmann. Elle permettrait par exemple de constater, entre beaucoup d'autres choses, que la conception négative de l'ἀλήθεια comme "dé-voilement" (*Unverborgenheit*) figure déjà en bonne place chez le même Hartmann, au sujet du caractère négatif de la méthode spéculative antique, v. *ibid.*, p. 297 (les Grecs ont reconnu "dans l'ἀλήθεια la négation de la λήθη, c'est-à-dire de l'occultation [*Verborgenheit*]").

² GA 41, p. 63.

³ GA 22, p. 296.

Cette réhabilitation inconditionnelle du point de vue ontologique est délibérément soumise par Heidegger à une importante restriction. Au sens le plus authentique, dit Heidegger, l'ontologie — c'est-à-dire la philosophie elle-même — n'est rien d'autre que la *phénoménologie*. En termes plus précis : "Ontologie et phénoménologie ne sont pas deux disciplines distinctes à côté d'autres disciplines appartenant à la philosophie. Les deux intitulés caractérisent la philosophie elle-même d'après son objet et son mode de traitement. La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein* (...)".¹ Les conséquences de cette restriction — sur laquelle on a par ailleurs déjà donné ici quelques indications — devront faire l'objet d'un examen détaillé. Quoi qu'il en soit, il est déjà possible d'observer, quoique de façon encore superficielle, qu'elle entretient un rapport étroit avec le concept de *logos*. Le terme de phéno-méno-logie, constate Heidegger, est composé de *phainomenon* et de *logos*.² Nous aurons à montrer ici que cette constatation est lourde de signification. Elle signifie d'abord que, en un sens qui devra être précisé, la corrélation du logique et de l'ontologique doit aussi témoigner d'une corrélation du *logos* avec le phénomène, ou encore de l' "explicitation" avec la "compréhension". Depuis les Grecs, le mot φαίνεσθαι, "apparaître", est synonyme de αἰσθάνεσθαι, "être perçu"³. La thèse suivant laquelle l'être est un phénomène, développée au § 7 de *Sein und Zeit*, est symétrique de celle du *Kant-Buch*, d'après laquelle l'être est l'objet d'une "aisthèsis ontologique". Or, la question serait de savoir si — contrairement à ce qui se passe chez Husserl, qui maintient le caractère *catégorial* de l'acte de la synthèse — cette caractérisation ne doit pas, d'une certaine manière, concurrencer le statut de *logos* de l'ontologie fondamentale. Cette problématique, qui a directement trait à celle de la *Als-Struktur*, nous amènera à interroger l'articulation entre la question du *logos* et celle de la phénoménalité (c'est-à-dire de la temporalité), et à voir si, en dernière analyse, la première n'est pas subordonnée à la seconde. En d'autres termes, on pourra encore se demander si la primauté et l'originaire du phénomène ne portent pas préjudice, chez Heidegger, au caractère de *connaissance* de l'ontologie fondamentale, ou encore si son caractère *herméneutique* n'en compromet pas la scientificité.

En un premier temps, la progression générale de cette étude suivra la division du concept du *logos* à partir du *logos* au sens le plus général jusqu'à l'ontologie fondamentale du *Dasein*, en passant par la métaphysique générale. La Première partie sera presque entièrement consacrée à l'interprétation heideggerienne de la doctrine platonico-aristotélicienne du *logos*. Elle permettra d'apercevoir que le concept de la

¹ *S.u.Z.*, p. 38 ; cf. *ibid.*, pp. 37 et 436.

² *S.u.Z.*, p. 28 sqq. ; *GA* 19, pp. 8 et 586. Cette problématique a été reprise par H. G. Gadamer dans *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Mohr, Tübingen, 1971, p. 65 sqq.

³ *V. Théét.*, 152 b 11.

Als-Struktur élaboré dans *Sein und Zeit* est plus que préfiguré par l'interprétation qu'a donnée Heidegger, en particulier dans le cours sur le *Sophiste* de 1924-1925, de la *koinônia* platonicienne et de la *synthésis* d'Aristote. Toutes ces structures pourront ensuite être ramenées au concept d' "acte catégorial de la synthèse" fixé par Husserl dans sa sixième *Recherche logique* (§§ 11-12). Le résultat en sera la première ébauche d'un concept phénoménologique unitaire du *logos* pris dans son extension la plus large.

Le premier chapitre de la Seconde partie aura pour tâche de transposer les structures précédemment mises au jour au discours ontologique, à la *metaphysica generalis* et à l'ontologie fondamentale heideggerienne elle-même. Jusque-là indéterminées quant à leur contenu, ces structures devront faire l'objet d'un remplissement, de telle sorte que le problème posé ne soit plus seulement celui du *logos*, mais, plus spécifiquement, celui de l'articulation du *logos* et de l'être. Les thèmes heideggeriens de l'oubli de l'être et de l'être-sous-la-main pourront être expliqués sur cette base (§§ 19-20). En outre, les premiers résultats ainsi obtenus permettront encore d'obtenir, dans le prolongement de l'interprétation heideggerienne, certaines indications sur la signification et la structure générale de l'ontologie du *Sophiste* et de celle d'Aristote, ainsi que d'envisager la possibilité d'une interprétation d'ensemble de ces dernières qui soit compatible avec les acquis les plus significatifs de l'ontologie fondamentale (§§ 21-23)¹. C'est dans cette optique qu'on sera amené à esquisser une réappropriation critique de l'interprétation de P. Aubenque, laquelle, en dépit d'une opinion bien ancrée, se situe à maints égards à l'opposé de celle tentée par Heidegger à Marburg. Enfin, il deviendra possible, à partir de tous ces éléments, de rabattre la question grecque de l' "être du non-étant" sur celle de l'être du *logos* et, finalement, sur la question de l'être du *Dasein*, qui est celle posée dans *Sein und Zeit*. En ce sens, il apparaîtra que la description phénoménologique du phénomène du *logos* — la "logique au sens grec du terme" — trouve son accomplissement et sa signification la plus haute dans une ontologie fondamentale du *Dasein*. Aussi le chapitre s'achèvera-t-il sur l' "interprétation originnaire" (temporelle) du *logos* telle que l'a tentée Heidegger dans le *Kant-Buch*.

Ces éléments devront être reconsidérés et réévalués dans le second et dernier chapitre de la Seconde partie, qui nous tiendra lieu de conclusion. Faisant retour à notre problème initial, celui de la fondation des énoncés ontologiques, on tâchera d'abord d'en fixer une première représentation par la description de la déduction kantienne des catégories. A cette occasion, il apparaîtra que la mise en avant par Heidegger de la *Als-Struktur* et sa transposition à tous les niveaux du discours philosophique sont tributaires d'une prise de position déterminée, et qu'elles s'inscrivent dans un débat dont l'enjeu

¹ Nous nous écarterons momentanément de l'interprétation heideggerienne aux §§ 21-23, lesquels ne feront néanmoins que prolonger et approfondir les éléments obtenus antérieurement à partir des analyses heideggeriennes elles-mêmes.

n'est autre que le "problème de la métaphysique" au sens que Heidegger donne à cette expression. On verra alors que l'antagonisme de la *Als-Struktur* et de la déduction transcendantale des catégories de Kant met clairement en demeure, du moins à suivre Heidegger, de décider entre une fondation thématique ou matérielle de l'ontologie et sa fondation dans des principes logico-formels. Par la description de ces "deux voies de la déduction des catégories", on montrera que la radicalité de la position heideggerienne tient d'abord au fait qu'elle exclut par avance toute possibilité d'ontologie formelle et de logique formelle, en donnant de la déduction kantienne une interprétation exclusivement "réfléchissante", ou encore herméneutique. C'est par ce biais que pourra être clarifiée en son fond la confrontation de Heidegger avec Kant et avec Husserl. Ces observations déboucheront sur l'examen de quelques difficultés inhérentes à la position heideggerienne, en particulier sur la question de l'universalité et de la nécessité *a priori* de l'analytique existentielle. Cela étant, toutes ces questions devront converger, on l'a dit, vers un but unique, la représentation complète du "problème de la métaphysique" posé par Heidegger dans le *Kant-Buch*. Sans ambitionner d'apporter sur ce point fût-ce l'ébauche d'une solution, nous finirons notre exposé par une confrontation circonstanciée entre d'une part la position kantienne et husserlienne et, d'autre part, la position "herméneutique" incarnée par Heidegger.

PREMIERE PARTIE : L'interprétation heideggerienne du *logos* chez Platon et Aristote et
les bases de l'ontologie fondamentale

Chapitre premier. — Aperçu introductif

§ 1. *Als-Struktur et ontologie fondamentale*

La parole représente l'un des multiples caractères d'être par lesquels le *Dasein* se distingue ontologiquement des autres étants. Sous ce rapport, le thème du *logos* recouvre, dans *Sein und Zeit*, un certain nombre de concepts plus particuliers. Le *logos* est d'abord, au sens le plus large, un "parler" (*Rede, Sprechen, Besprechen*) et un "évoquer" (*Ansprechen*). Mais, selon qu'il est "authentique" ou "inauthentique", il est encore, soit un "faire silence" (*Schweigen*), soit un "bavardage" (*Gerede*)¹. Ces caractérisations devront être clarifiées en temps voulu. Cela étant, la conceptualité qui va nous servir de point de départ est à la fois plus générale et plus fondamentale. Elle a trait à la totalité de la "constitution d'être" du *Dasein* et doit rejaillir, à ce titre, sur la problématique de l'ontologie fondamentale prise dans son ensemble. Cette conceptualité est directement liée, chez Heidegger, à l'interprétation de l'ontologie grecque.

Lorsque, au § 33 de *Sein und Zeit*, Heidegger demande quelle est la contribution propre à Platon s'agissant du *logos*, il la fait tenir en deux mots : Platon a vu que tout *logos* est un *λόγος τινος*, un "logos de quelque chose", — il a aperçu et thématiqué explicitement l'*intentionnalité* constitutive de tout *logos*. Mais à cela Heidegger s'empresse d'ajouter : "Aristote vit plus radicalement ; tout *λόγος* est à la fois *σύνθεσις* et *διάρεσις*²." Là se trouvent déjà résumées les orientations les plus fondamentales de l'interprétation heideggerienne de Platon et d'Aristote. Il suffira dans l'immédiat de montrer du doigt ce que ces lignes ont particulièrement en vue, en prenant soin de les resituer par rapport à la problématique générale de *Sein und Zeit*.

De cette première affirmation, le même passage donne le commentaire suivant : "Ce qui devait être phénoménalement atteint avec les structures formelles du "lier" et

¹ V. *S.u.Z.*, §§ 34 et 35.

² *S.u.Z.*, p. 159.

du "séparer", ou plus exactement avec l'unité de ceux-ci, est le phénomène du "quelque-chose en tant que quelque-chose" (*etwas als etwas*)¹." Ce que Platon et plus encore Aristote ont mis au jour quant au *logos* a trait à la "structure du quelque-chose en tant que quelque-chose", à ce que Heidegger dénomme la *Als-Struktur*. Cette dernière, qui occupe une place déterminée et tout à fait essentielle dans le traité de 1927, se présente formellement — et à voir les choses sommairement — comme une double articulation dont les moments spécifiques sont la *compréhension* (*Verstehen*) et l'*explicitation* (*Auslegung*). C'est à ces deux moments que correspondent respectivement, d'une part le *logos tinos* platonicien, d'autre part la *synthésis* et la *dihairésis* d'Aristote.

On sait que *Sein und Zeit* répartit la totalité des étants en deux grandes classes ontologiques, en premier lieu le *Dasein*, en second lieu les "étants qui ne sont pas de l'ordre du *Dasein*" (*nicht daseinsmäßige Seiende*), et que ce partage répond à celui opposant les existentiels aux catégories². L'être des étants autres que le *Dasein* est désigné par Heidegger du terme d' "être-à-portée-de-la-main" (*Zuhandensein*). L'étant à-portée-de-la-main, c'est l'étant tel que nous le percevons "primairement", "ce qui fait rencontre tout d'abord" (*das zunächst Begegnende*). Il a, fondamentalement, la structure de l'outil, et il se définit comme ce à quoi a affaire la "préoccupation" (*Besorgen*). Le *Dasein*, considéré sous le rapport de son être-dans-le-monde, se porte tout d'abord vers des étants à-portée-de-la-main, il ne rencontre tout d'abord l'étant que dans la mesure où il le manie, l'utilise, etc. Mais Heidegger n'en reste pas là. Il arrive en effet que ce premier contact avec l'étant, que cette préoccupation ait à souffrir d'une "déficience", par exemple au moment où le marteau, cassé et devenu hors d'usage, perd par là son caractère d'outil³. Alors survient ce qu'il convient d'appeler une *modification*, au sens phénoménologique du terme : l'étant à-portée-de-la-main est "omis" (*übersprungen*)⁴, l'étant en général n'appartient plus au monde de la préoccupation, au "monde environnant" (*Umwelt*) par lequel le *Dasein* était tout d'abord "étourdi" : il passe à un autre mode d'être, cependant qu'à la préoccupation elle-même se substitue dès à présent une vue ou un point de vue spécifiques, que Heidegger appelle l' "aviser explicite" (*ausdrückliches Hinsehen*), et qui constitue, absolument parlant, le phénomène de la *connaissance*. Ce à quoi a affaire le *Dasein*, pour autant qu'il "avise" et connaît, est l'étant "sous-la-main" (*vorhanden*), c'est-à-dire ce que la philosophie et le langage ordinaire s'accordent à désigner sous le terme de "réalité"⁵. Ni l'être sous-la-main ni la connaissance ne sont plus premiers, ce sont des modes *fondés* (*fundiert*) de

¹ *Ibid.*

² *S.u.Z.*, pp. 44 et 88.

³ *S.u.Z.*, pp. 61-62 et 72 sqq. ; pour la suite, v. *id.loc.*

⁴ *S.u.Z.*, p. 201.

⁵ *S.u.Z.*, pp. 200-201, 209, etc.

l'étant et de l'accès à l'étant¹. En eux, l'originaire est perdu au prix d'une "déchéance" (*Verfallen*) du *Dasein*, déchéance qui se définit dès lors comme un "déplacement de la compréhension d'être primaire vers l'être comme être-sous-la-main²." C'est précisément au moment de s'interroger sur la nature et les modalités de ce déplacement que Heidegger se trouve confronté à la nécessité de mettre en lumière la *Als-Struktur*.

Pour autant qu'il est donné tout d'abord dans la préoccupation, l'étant à-portée-de-la-main fournit l'occasion d'une première *compréhension*, qui se présente comme une "vue" tournée vers le monde environnant, comme une "circon-spection" (*Umsicht*). D'autre part, cette dernière peut déjà, comme telle, recevoir une *explicitation*, par exemple lorsque, préoccupé par un outil trop lourd pour l'usage qu'il veut en faire, l'ouvrier le remplace, ou encore s'écrie : "Trop lourd! Un autre³!" Que ce soit ou non par le biais du langage articulé, chacun de ces deux phénomènes appartient déjà et de façon égale au moment de l'explicitation, au sens d'une "explicitation exprimée de façon circonspecte" (*umsichtig ausgesprochene Auslegung*)⁴. Cette explicitation est originaire, c'est de manière originaire qu'elle exprime le marteau *en tant que* trop lourd. A ce titre, elle se démarque, absolument parlant, de la connaissance, du discours apophantique et des "propositions énonciatives théoriques"⁵. "L'en-tant-que originaire de l'explicitation comprenant de manière circonspecte (ἐρμηγεία), précise Heidegger, nous le nommons en-tant-que existential-herméneutique, en le différenciant de l'en-tant-que apophantique de l'énoncé⁶." L'énoncé (*Aussage*), au sens apophantique, est un "mode dérivé de l'explicitation", qui trouve sa "provenance" dans l'explicitation originaire herméneutique⁷. La question est dès lors : qu'est-il arrivé pour que nous passions de l'un à l'autre comme de l'originaire au dérivé ? "Par quelles modifications (*Modifikationen*) existenciales-ontologiques l'énoncé provient-il de l'explicitation circonspecte⁸ ?" On s'en doute, cette modification est celle-là même qui commandait plus haut le passage de l'à-portée-de-la-main au sous-la-main.

"La structure de l'en-tant-que a subi une modification", — une modification qui doit se comprendre à la manière d'une "dégradation" (*Herabsinken*) et d'un "nivellement" (*Nivellierung*)⁹. Par là, l'étant à-portée-de-la-main, maintenant modifié et

¹ *S.u.Z.*, p. 201 : "La réalité (*Realität*) n'est pas seulement une manière d'être parmi d'autres, mais elle se tient ontologiquement dans un rapport de fondation (*Fundierungszusammenhang*) déterminé avec le *Dasein*, le monde, l'être-à-portée-de-la-main" ; p. 202 : "Le connaître est un mode *fondé* (*fundierter Modus*) de l'accès au réel".

² *S.u.Z.*, p. 206.

³ *S.u.Z.*, p. 157.

⁴ *Ibid.*

⁵ *S.u.Z.*, pp. 34 et 157.

⁶ *S.u.Z.*, p. 158.

⁷ *S.u.Z.*, pp. 157-158.

⁸ *S.u.Z.*, p. 157.

⁹ *S.u.Z.*, p. 158.

passé à l'étant sous-la-main, devient le ce-sur-quoi (*Worüber*) de l'énoncé, ce sur quoi il est dit quelque chose en vue d'une connaissance, d'une détermination¹. Pourtant, l'étant ici en jeu n'a plus rien de commun avec l'étant tel qu'il se donnait tout d'abord, il est désormais détaché du monde de la préoccupation, *isolé* de manière à ne plus apparaître dépendant d'un système de renvois comme l'était encore l'outil. Tenu à l'écart de l'*Umwelt*, maintenant "sans-monde" (*weltlos*), l'étant est désormais la chose (*Ding*), la *res* que l'énoncé a pour fonction de déterminer au moyen de prédicats. C'est dire que la différence entre cette détermination et toute explicitation originare tient essentiellement à ce fait : "Le "quoi" *en tant que* quoi l'énoncé détermine le sous-la-main est puisé dans le sous-la-main comme tel", et non dans la "significativité" (*Bedeutsamkeit*) constitutive du monde de la préoccupation². L'explicitation de la "réalité" dans une connaissance suppose, on le voit, une "restriction" (*Einschränkung, Verengung*)³. C'est cette dernière qui définit, par opposition à la circonspection, l'"avisement" (*Hinsicht*) : celui-ci "restreint justement d'abord le voir à ce qui se montre : marteau — en tant que tel, afin de rendre *explicitement* manifeste, par cette restriction explicite du regard, le manifeste dans sa détermination⁴". Pour le dire autrement, l'étant donné tout d'abord et sur quoi on parle, par exemple le marteau trop lourd, est réduit à n'être plus qu'une chose isolée, "le marteau là". Ce n'est plus tant vers le marteau trop lourd que se porte l'avisement, mais vers la chose, vers le marteau pris comme support pour des propriétés, comme ce qui n'est qu'en un second temps déterminé *en tant que* lourd⁵. Ici a lieu la modification proprement dite, dans cette réduction du *Worüber*, de l'étant, à ce que l'énoncé se doit de déterminer en tant que quelque chose.

Deux aspects sont donc à distinguer dans l'énoncé et dans la connaissance en général. D'une part, celle-ci "tire par avance (*entnimmt im Vorhinein*), de l'étant faisant rencontre, un "point de vue" ", de manière à ramener l'étant à la chose, mais aussi, symétriquement, à des déterminités⁶. Ce premier aspect, Heidegger le désigne du terme de "pré-vision" (*Vorsicht*). La pré-vision se borne à "viser un sous-la-main dans l'apportée-de-la-main⁷" ; elle extrait une chose et sa détermination, l'une et l'autre maintenant dissociées, hors de l'étant donné tout d'abord⁸. Comme telle, la pré-vision est un

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *S.u.Z.*, p. 155.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *S.u.Z.*, p. 61 ; cf. *GA 22*, p. 126 ("Etwas vorgegeben als das und das, *als was* ich es bestimme, aus dem Seienden selbst entnehmen..."). Sur l'expression *im vorhinein*, v. ici § 20.

⁷ *S.u.Z.*, p. 158.

⁸ Cf. *S.u.Z.*, p. 157 : "L'énoncé a besoin d'une pré-vision, dans laquelle le prédicat à dissocier (*abzuhebende*) et à assigner est en quelque sorte dégagé de son confinement non explicite dans l'étant lui-même."

“appréhender” (*Vernehmen*), en grec un νοεῖν¹. Toutefois, il va sans dire que cela ne suffit pas à faire naître un énoncé ni, à plus forte raison, une connaissance. Pour ce faire il est encore besoin que, des deux termes, l’un détermine l’autre, que l’un tienne lieu de chose déterminée et l’autre de prédicat : c’est ce second moment que Heidegger comprend sous l’expression “accomplissement de détermination” (*Bestimmungsvollzug*)².

C’est à cette même caractérisation de la *Als-Struktur* comme accomplissement d’une pré-vision que se rattache ce que nous avançons initialement s’agissant de Platon et d’Aristote. “L’appréhension, dit le § 13 de *Sein und Zeit*, a le mode d’accomplissement de l’évocation et du parler de quelque chose en tant que quelque chose (*das Vernehmen hat die Vollzugsart des Ansprechens und Besprechens von etwas als etwas*)³.” Cette formule, *Ansprechen und Besprechen von etwas als etwas*, est celle la plus fréquemment employée par Heidegger dans les années vingt pour désigner le *logos* “au sens grec du terme”. Le reste s’entend de soi-même : ce que Platon a mis au jour, en posant que tout *logos* est un *logos tinos*, n’est autre que le moment du ce-sur-quoi, cependant qu’Aristote, voyant les choses “plus radicalement”, découvrait à travers les notions de *dihairésis* et de *synthésis* les deux moments de la *Als-Struktur* correspondant respectivement à l’ “appréhension” et à l’ “accomplissement de détermination”⁴. De là à conclure que les conceptions platonicienne et aristotélicienne du *logos* trahissent déjà, d’une manière ou d’une autre, la “dégradation” de l’à-portée-de-la-main en sous-la-main, il n’y a évidemment qu’un pas, d’autant plus aisément franchi, au demeurant, que Heidegger maintient dans le même temps la nécessité de retourner à la question de l’être par-delà les sédiments d’une tradition qui, précisément, trouve son point de départ chez Platon et chez Aristote. “La connaissance de l’interprétation ontologiquement insuffisante du *logos*, déclare-t-il, permet d’aiguiser le regard porté sur la non-originarité de la base méthodique sur laquelle s’est développée l’ontologie antique. Le *logos* est éprouvé comme sous-la-main, interprété comme tel, et de même l’étant qu’il montre a le sens de l’être-sous-la-main⁵.” Si ce point de vue sert incontestablement de principe directeur pour le projet entier de l’ontologie fondamentale, il reste maintenant à déterminer quelle est sa signification exacte et

¹ Le νοεῖν, dit *S.u.Z.*, p. 25, est *das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit*.

² *S.u.Z.*, p. 157 ; cf. pp. 154-155.

³ *S.u.Z.*, p. 62. Le terme (husserlien) de *Vollzug*, très fréquemment employé à l’époque de Marburg pour qualifier le *logos* par rapport au *noein* et à l’*aisthesis*, signifie autant, chez Heidegger, que *Kundgabe* “annonce” ; v. *GA* 20, p. 75.

⁴ S’agissant du clivage entre *synthésis* et *dihairésis*, les passages visés par Heidegger sont principalement *De Anima*, III, 6, 430 b 2-4 et *De Interpr.* 1, 16 a 12 sqq. ; cf. *GA* 29/30, p. 455 sqq., et *GA* 21, p. 136 sqq.

⁵ *S.u.Z.*, p. 160.

surtout dans quelle mesure l'ontologie platonico-aristotélicienne a néanmoins pu fournir à Heidegger, conjointement avec la phénoménologie de Husserl, le matériau conceptuel nécessaire pour sa propre description existentielle du phénomène du *logos* ainsi que pour les caractérisations les plus générales de la *Fundamentalontologie* par opposition à la métaphysique "traditionnelle". Les analyses qui suivent devront s'employer à dégager la structure du *logos* "au sens grec du terme" et ses moments constitutifs ; elles montreront que Heidegger a très tôt reconnu l'existence chez Platon et Aristote d'une interprétation spécifiquement *existentielle* du *logos*, quand même cette interprétation lui est aussi apparue indissociable d'une autre proprement "déchéante", — celle dont la "logique formelle" est aujourd'hui la lointaine héritière. Par ce moyen il deviendra possible de recueillir certaines indications tout à fait essentielles quant à la forme comme au contenu doctrinal de l'ontologie fondamentale de Heidegger.

§ 2. Le concept platonico-aristotélicien du *logos* ; le "double *logos*"

Même un examen très superficiel suffit pour apercevoir que les descriptions de la *Als-Struktur* figurant dans *Sein und Zeit* se bornent pour l'essentiel à reprendre sans modifications notables les conclusions auxquelles avaient abouti, deux ans auparavant, les patientes analyses du cours fait à Marburg sur le *Sophiste* de Platon¹. C'est dans ce dernier qu'on trouve exposée de façon détaillée la caractérisation du *logos* comme "évocation de quelque chose en tant que quelque chose", mais aussi l'idée que cette caractérisation soit une découverte imputable en propre à l'ontologie platonico-aristotélicienne. Notre but étant momentanément de fournir les quelques linéaments nécessaires pour une explication phénoménologique du phénomène du *logos* pris dans sa plus grande généralité, c'est vers lui qu'on se tournera prioritairement dans les pages qui suivent, en vue de disposer sur cette base d'un point de départ satisfaisant. La réalisation de cette tâche préliminaire devra permettre de constituer et de fixer un premier concept phénoménologique du *logos*, dans une large mesure commun à Heidegger et aux *Recherches logiques* de Husserl, ainsi que d'envisager son application

¹ Platon : *Sophistes*, GA 19, publié en 1992 par Ingeborg Schüssler. Nous prendrons ce cours pour fil conducteur à partir d'ici jusqu'au § 8 inclusivement, ainsi qu'aux §§ 14-17. Le titre en a été donné conformément au manuscrit original de Heidegger (v. *ibid.*, p. 655) et aux indications de Richardson (*Martin Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haye, 1963, p. 665). Celui porté par la totalité des "transcripts" d'étudiants était : *Interpretation platonischer Dialoge (Σοφιστής, Φίλιβος)* (v. Th. Kisiel, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, Los Angeles et Londres, 1993, p. 540). On n'y trouve pourtant rien, ou presque, sur le *Philèbe* ; le cours — qui est le plus volumineux actuellement publié de la GA — se partage entre un commentaire essentiellement consacré à *Eth. Nic.* VI et à *Métaph.* A 2 (pp. 21-188), et celui consacré en propre au *Sophiste* (pp. 189-610). Pour une vue d'ensemble, v. I. Schüssler, "Le *Sophiste* de Platon dans l'interprétation de Heidegger" in J.-F. Courtine éd., *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, pp. 91-111 ; l'interprétation heideggerienne du *Sophiste* hors de GA 19 a par ailleurs fait l'objet d'une excellente étude d'A. Boutot, "L'interprétation heideggerienne du *Sophiste* de Platon" in P. Aubenque et M. Narcy éd., *Etudes sur le "Sophiste" de Platon*, Napoli, 1991, pp. 535-559.

possible au discours ontologique lui-même. On s'en tiendra pour le moment à la question suivante : que signifie la caractérisation heideggerienne du *logos* comme structure essentiellement *synthétique* du “quelque chose en tant que quelque chose”, et quels sont les moments constitutifs de cette structure ?

Le biais choisi par Heidegger dans son interprétation du *Sophiste* s'explique pour une part par le rapport de continuité qu'il entend maintenir, sur cette question, entre Platon et Aristote. Soucieux de montrer que c'est en réponse à un unique problème que le concept de *logos* a reçu de part et d'autre sa forme définitive, celle de la *Als-Struktur* avec son double caractère intentionnel et apophantique, Heidegger en revient naturellement à la question directrice du *Sophiste*, celle du discours sophistique et de la fausseté des propositions, pour la rattacher ensuite, au § 73 du même cours, à sa version aristotélicienne et consécutivement à la distinction, opérée en *Métaph.* Δ 29, entre le *logos* “par soi” et la *synthésis*, tous deux constitutifs d'un “double *logos*”. Ce point de départ ne doit pas être sous-estimé et devra recevoir dans la suite d'importants prolongements. Il a trait à la double possibilité qu'a le *logos* (ou le *Dasein*) d'être “authentique” et d'être “inauthentique”, d'être en possession de la Chose même “sur quoi” il parle ou d'en être dépossédé, — bref à sa *facticité*.

Le chapitre Δ 29 de la *Métaphysique* traite pour partie du λόγος ψευδής, de l'énoncé faux ou, comme préfère traduire Heidegger, de la “proposition trompeuse” (*täuschender Satz*)¹. Cette proposition trompeuse, Aristote la définit comme le “*logos* de non-étants” (1024 b 27). Ce qui veut dire que ce *logos*, commente Heidegger, “fait voir comme étant quelque chose qui n'est pas”². Cela ne doit donc pas se comprendre au sens où le *logos* faux aurait pour objet thématique un pur et simple “rien”, où il n'aurait pas à proprement parler d'objet thématique, mais bien plutôt en ce sens : “Tout *logos* faux est *logos* d'un autre (ἐτέρου) que ce dont il est vrai” (b 27 sq.). Par exemple, le *logos* du cercle, rapporté au triangle, est faux, mais il n'en demeure pas moins le *logos* vrai, “authentique” du cercle. “Evoquer un triangle en tant que cercle, poursuit Heidegger, (...) cela veut dire : ne pas avoir thématiquement présent, et en tant que ce qu'il faut exhiber, le cercle dont je parle authentiquement. Par là on ne dit pas qu'il n'y a aucun cercle, comme si le cercle était purement et simplement un μή ὄν, mais ceci : il n'est pas là ; ce sur quoi (*worüber*) je parle n'est pas là. En parlant, je pousse dans une certaine mesure autre chose devant ce qui est là, et je fais passer celui-ci — ce qui est là — pour quelque chose qu'il n'est pas ou qui n'est pas là³.” Cette première prise de

¹ GA 19, pp. 504-505 ; pour ce qui suit, v. pp. 504-507. Nous nous bornons ici à suivre pas à pas l'interprétation de Heidegger en GA 19 et les descriptions correspondantes de la *Métaph.* ; ce bref examen demanderait évidemment à être complété au moyen du *De Interpretatione* et du *Cratyle* (pour une analyse du second sur le même problème, v. V. Goldschmidt, *Essai sur le "Cratyle". Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, Paris, 1986, pp. 49 sqq., 155-161, etc.).

² GA 19, p. 504. Cf. *Crat.*, 385 b : le *logos* vrai dit l'étant ὡς ἔστιν, le *logos* faux le dit ὡς οὐκ ἔστιν.

³ GA 19, p. 504 ; la dernière phrase est répétée dans *S.u.Z.*, p. 33.

position interprétative est déjà suffisamment décisive pour permettre un rapprochement très significatif avec le problème du non-étant chez Platon. Elle consiste en définitive à substituer, à l'interprétation traditionnelle de la fausseté (et corollairement de la vérité) chez Aristote en termes d'adéquation, une interprétation phénoménologique dont les motifs directeurs sont l'intentionnalité et le "faire-voir" (*Sehenlassen*)¹. La fausseté d'un

logos a d'abord le sens d'une modification de la vérité comprise au sens originel comme dévoilement (*Unverborgenheit*) de "ce sur quoi" on parle. Elle ne résulte pas plus d'une non-adéquation à la chose qu'elle ne priverait le *logos* de son intentionnalité propre, mais le *logos* faux continue à dévoiler son objet thématique sur le mode de ce qui "n'est pas là", de ce qui n'est pas *présent*, et c'est comme tel qu'il est un "*logos* du non-étant". Dès lors, la question doit maintenant porter sur la nature et la signification de cette intentionnalité du *logos* faux et de la modification dont elle procède. Elle doit porter sur ces deux faits, par soi particulièrement aporétiques : d'abord le fait que le *logos* du non-étant n'en reste pas moins, conformément à l'essence du *logos* en général, un "*logos* de quelque chose", ensuite le fait qu'un même *logos* ait tout à la fois la possibilité d'être vrai d'une chose et faux d'autre chose, la possibilité de faire voir et de dire vrai (*ἀληθεύειν*) en même temps que celle de dissimuler et d'occulter son objet. C'est selon Heidegger dans cette même optique qu'a été entreprise par Platon la description ontologique du discours sophistique.

Cette double possibilité n'est pas seulement un caractère d'être parmi d'autres du *logos* en général. Elle en constitue encore le trait distinctif le plus essentiel par rapport aux autres modes d'accès à l'étant que sont la perception — l'*aisthêsis* — et le *noûs* théorétique. Il se rapporte comme tel, explique Heidegger à partir du même chapitre de la *Métaphysique*, au fait suivant : "Tout *logos* est, pour Aristote, un double *logos*²." Ce double *logos*, Aristote l'explique comme suit : "De chaque chose il existe d'une part un *logos* en tant que un (*ὡς εἷς*), celui de la quiddité, et d'autre part un *logos* en tant que plusieurs (*ὡς πολλοί*)." (1024 b 29-30.) Par exemple, s'agissant du triangle, je peux l'évoquer en tant que ce qu'il est (*als das, was es ist*) et en exprimer par ce moyen le *quid* ou encore l'*eidos*. Alors, précise Heidegger, "le *logos* est ici identique à l'*eidos*"³, et il sera autant un que l'est, pour chaque étant, son *eidos*. Cependant, outre ce *logos* "authentique", il m'est encore possible d'énoncer l'étant dans un *logos* "en tant que plusieurs", dans un "*λέγειν*, relatif à chaque étant, qui donne de quelque chose

¹ GA 19, p. 505.

² *Ibid.*

³ *Ibid.* Sur le problème du double *logos*, cf. aussi *De Interpr.* 5, ainsi que le remarquable commentaire qu'en a donné V. Celluprica, "Logica e semantica nella teoria aristotelica della predicazione" in *Phronesis*, 32/2 (1987), pp. 166-187. Ce point sera approfondi ici aux §§ 23 γ et 34 a.

diverses déterminations, sous de multiples vues (*Hinsichten*)”¹. Alors, il ne s’agira plus du seul *quid* de l’étant, mais tout aussi bien du “comment de ses déterminités” : Socrate n’est pas seulement homme, il reçoit aussi des déterminations *autres* que lui-même, que ce qu’il est, — il est aussi homme cultivé, homme assis, etc., de telle sorte que l’énoncé de chacune de ces déterminités ait la forme d’un double *logos* attribuant à Socrate les deux prédicats “homme” et “cultivé”, “homme” et “assis”, etc. C’est en dernier ressort sur le double *logos* ainsi compris, sur le *logos* en tant que *synthèse*, que doit déboucher l’analyse platonico-aristotélécienne du parler faux. Celui-ci, dans la mesure où il attribue à l’étant ce qu’il n’est pas, par exemple au triangle le *logos* du cercle, représente un cas-limite et un fait exemplaire de la possibilité très générale d’attribuer à l’étant un *autre* que lui et, par conséquent, un non-étant². De la même manière qu’un énoncé faux est “celui d’un autre que ce dont il est vrai”, de même, comme le souligne expressément Aristote dans la *Physique*, le blanc est, par rapport à la chose dont on dit qu’elle est blanche, “autre par l’être” (τῷ εἶναι ἕτερον) (I, 3, 186 a 31).

¹ GA 19, p. 506.

² V. GA 19, pp. 184 et 506, où Heidegger cite *De Anim.*, III, 6, 430 b 1 : τὸ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί. La mise en évidence de l’opposition du λέγειν τι καθ’αὐτό et de la σύνθεσις n’implique évidemment pas, dans le chef de Heidegger, que le premier soit soustrait au schéma général de la *Als-Struktur*. Cf. p.ex. GA 22, p. 127 : “A considérer les choses de plus près, le “en tant que” est aussi dans l’identification.” (Sur les notions d’*Identifikation* et d’*Identifizierung*, v. ici §§ 8 et 9.)

a) § 3. La dénomination et la définition (Métaph. Z 4 et H 3)

Avant d'aborder les problèmes liés à la notion aristotélicienne de *synthésis* et à l'interprétation phénoménologique qu'en donne Heidegger — interprétation qui devra dans la suite figurer au premier plan et permettre une représentation de la structure complète de l'en-tant-que —, il s'avère nécessaire d'éclairer préalablement certains points touchant au premier aspect du “double *logos*” tel qu'on l'a brièvement esquissé, celui du “quoi” (*Was*).

Le *logos* de la quiddité dévoile l'étant καθ'αυτό, “par soi”, “en lui-même” ou, plus exactement, “en tant que lui-même”(als es selbst), comme traduit aussi Heidegger¹. Il rapporte l'étant au même que lui. Par ailleurs, précise Aristote, ce *logos* est encore, en tant que tel, un λόγος ἀπλῶς (Métaph. Δ 29, 1024 b 32), un “*logos* simple” (einfacher λόγος). Pour tirer au clair ce dernier caractère, Heidegger s'en remet, entre autres, au chapitre Z 4 de la *Métaphysique*², lequel est tout entier consacré, comme on sait, à la résolution de problèmes liés aux notions de définition et de quiddité.

Après avoir caractérisé, dans le même chapitre, la quiddité (τί ἦν εἶναι) comme “ce qui de chaque chose est dit par soi” (1029 b 14), et s'être attaché à illustrer la distinction entre ce qui se dit par soi, par exemple ce que tu es, et ce qui ne se dit pas par soi, par exemple le fait que tu sois cultivé, Aristote en vient à s'interroger sur les conditions à remplir pour que, d'une chose, quelque chose soit dit par soi. Ainsi, ce n'est pas par soi qu'on dira blanche une surface apparente, et semblable énoncé ne saurait au contraire pas plus donner le *quid* du blanc que celui de la surface (b 16-17). La raison de cela, poursuit Aristote, c'est que le fait d'être une surface apparente n'est pas l'être-blanc ; affirmer d'une chose qu'elle est une surface et affirmer qu'elle est blanche, ce sont là deux choses autres ou différentes. Ce qui signifie que le *logos* “surface” est même que la surface à laquelle il se rapporte, et que celle-ci est au contraire autre que le *logos* “blanc”. A l'inverse, si l'un est prédiqué de l'autre, si la surface est dite blanche, alors il en résulte un composé des deux, un composé où le blanc s'ajoute, est relatif (πρόσσειν) à la surface (b 18-19). A la prédication par soi s'oppose la prédication qui n'est pas par soi de la même manière qu'à l'*ousia* et à la

¹ Sur cette traduction de κατά + accus., v. *infra*.

² V. GA 22, p. 306.

quiddité de l'étant, au *même*, s'oppose le caractère relatif (πρός τι) de déterminités comme sont "blanc" et "cultivé", de ce qui, étant *autre* (ἕτερον), est attribué à l'*ousia*. Autant donc "blanc" et "cultivé" apparaissent autres que la chose à quoi on les attribue, autant cette dernière et son *logos* "par soi" devront être "un et même" (τὸ αὐτὸ καὶ ἓν).

Cette distinction est finalement thématifiée par Aristote comme celle séparant la prédication καθ'αὐτό de la prédication κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας, d'où ne peuvent jamais résulter que des composés (σύνθετα) (b 22-23). Par ce moyen, pourtant, on n'a encore éclairci que très incomplètement le rapport entre quiddité et composition. D'une part, en effet, la définition est elle-même un énoncé *composé* du genre et de la différence¹. D'autre part, on n'a pas encore répondu par là à la question de savoir si les composés sont eux-mêmes susceptibles de recevoir une définition, s'il est possible d'énoncer le *quid* de l'homme blanc alors même que l'homme n'est pas blanc par soi. Plus précisément, la question est de savoir si, d'un composé, on peut dire un *quid* qui soit celui de *tout* le composé, qui soit ὅλως (1030 a 2-3). C'est ici qu'intervient en son lieu propre la notion de "*logos simple*" mentionnée initialement.

S'interrogeant sur la définition des composés, Aristote distingue deux cas d'espèce. A première vue, il semble en effet que tout ce qui n'est pas par soi — et dont il s'agit de voir s'il a ou non un *quid* unitaire — ne soit pas nécessairement à ranger parmi les composés, ni nécessairement tiré d'une mise en relation additionnant un terme à un autre (ἐκ προσθέσεως) ; n'être pas par soi, cela semble avoir une double signification (1029 b 29-30). Le premier cas d'espèce, celui du composé *sensu stricto*, ne pose aucun problème particulier. Il ne saurait en effet y avoir de quiddité pour le tout de l'homme blanc, et c'est bien plutôt, à l'inverse, que "ce qui est défini est dit être en relation (προσκειῖσθαι)" (b 31-32). En d'autres termes, l'homme et le blanc doivent être définis séparément, et ce n'est qu'en un second temps qu'ils sont mis en relation de manière à former un composé, ce dernier ne pouvant en aucun cas être lui-même défini dans son "tout". Toutefois, on ne peut se dispenser d'envisager une seconde éventualité. Certes l'homme blanc est un composé et comme tel n'a pas de définition unitaire, mais qu'arrive-t-il si, au lieu de dire "homme blanc", nous désignons l'homme blanc par le mot "habit" ? Alors, en toute logique, ce *nom* (ὄνομα) ne devrait plus être tenu pour un *logos* composé mais, à proprement parler, pour un "*logos simple*" (λόγος ἀπλοῦς) (1030 a 16). Ce qui semble avoir pour conséquence que l'homme blanc recevrait bien, au bout du compte, quelque chose comme un *quid* unitaire, le prédicat "habit". En effet,

¹ Sur ce point, v. *infra*. Cf. *Métaph.* Z 12, où Aristote demande pourquoi la définition est une, alors qu'on y trouve deux termes, le genre et la différence. L'unité de la définition est en réalité très différente de celle d'un *logos* composé comme "homme blanc". Dans celui-ci, "homme" et "blanc" sont *d'abord* plusieurs, dit Aristote, et ce n'est que dans la mesure où un sujet existe en tant que blanc que les deux termes "deviennent un" (γίγνεται ἓν) (1037 b 14-18). A l'inverse, "la définition est un *logos* un (...), en sorte que, d'une chose une (ἑνός τινος), le *logos* doit être même" (b 25-26).

ce dernier n'ajoute rien d'*autre*, il ne fait encore que “signifier le même” (ταὐτὸ σημαίνειν) (a 7-8) et se révèle proprement identique à la chose à quoi il se rapporte. La réponse d'Aristote est on ne peut plus claire : sans doute, le nom peut fort bien “signifier le même”, mais, dans la mesure où il n'est pas le *logos* de “quelque chose de premier” (πρώτου τινός) (a 10), il ne saurait en aucune manière être assimilé à un “*logos* de la quiddité”, — sans quoi d'ailleurs il faudrait soutenir la thèse absurde que tous les noms (le mot “Iliade”, etc.) seraient des définitions. Fort loin d'échapper à la structure synthétique de l'homme blanc auquel il se rapporte, le nom “habit” peut “signifier le même”, mais même à ce titre, précisément, “il sera ce qui signifie que ceci appartient à cela” (a 14-15). Au contraire, pour qu'il y ait une authentique définition, il faut que quelque chose de premier soit en vue, que le *definiendum* soit, non pas un composé comme était encore l'homme blanc nommé “habit”, mais un *tode ti*. Le *tode ti* est cela même dont le *logos* par soi est une définition (a 6-7).

Cette rencontre entre les notions de nom et de définition est loin d'être fortuite ou accessoire. Il est remarquable, par exemple, que les formulations d'Aristote n'excluent nullement que la quiddité authentique puisse se ramener au nom du *tode ti*¹. L'interprétation du *Sophiste* par Heidegger est dans une large mesure centrée sur ces deux notions. Plus précisément, elle vise à présenter le revirement platonico-aristotélicien comme un passage de la simple “dénomination” et de l'identité vide de l'*onoma* à la structure synthétique de la définition et du *logos* en général : Platon et Aristote n'ont pas seulement découvert que la nature quidditative des énoncés philosophiques ne limitait nullement la philosophie à l'identité vide et tautologique de l'être et du *logos*, mais c'est encore à eux qu'il revient d'avoir finalement mis au jour, de ce fait même, le phénomène du *logos* dans sa pleine et entière signification. Selon Heidegger, cette découverte a été accomplie par Platon et Aristote en opposition aux Mégariques et à Antisthène en particulier.

De fait, on peut à tout le moins déjà constater que le même problème est abordé en termes très clairs par Aristote en *Métaph.* Δ 29, qui contient une référence explicite à Antisthène et à son “ingénuité”. Aussitôt après les développements déjà évoqués sur la distinction à faire entre le *logos* “en tant que un” et le *logos* “en tant que plusieurs”, entre celui qui ne peut être faux et celui qui le peut, Aristote fait la remarque suivante : “Antisthène pensait ingénument lorsqu'il voulait que rien ne fût dit sinon par le *logos* propre (τῷ οἰκείῳ λόγῳ), — un mis sur un (ἐν ἐφ'ἑνός) ; de cela il résultait qu'on ne pouvait pas contredire (ἀντιλέγειν) ni presque pas se tromper (ψεύδεσθαι).” (1024 b 32-34.) S'il n'y a de *logos* que par le ταὐτό, alors il semble à première vue impossible d'assigner à quelque chose un autre *logos* que celui, unique, qui lui est identique, en

¹ Outre le *Sophiste* (v. *infra*), cf. *Crat.*, 423 b sqq., où l'ὄνομα est dit être ce qui “imite” et “montre” (μιμῆται, δηλοῖ) l'*ousia*, — par opposition à la musique et à la peinture, qui imitent le son et la figure, donc les affections.

l'occurrence son "*logos* propre", — et par suite il ne semble pas non plus possible de se tromper, par exemple en rapportant au triangle le *logos* du cercle, puisque c'est la possibilité de la *synthésis* qui conditionne, on l'a vu, celle du ψεύδεσθαι et de l'ἀντιλέγειν. "Cette position est tout à fait conséquente, commente Heidegger. Si l'on dit, en effet, que le λόγος est pure φάσις d'un ἐν ἐφ'ἑνός, si donc toute possibilité d'un λέγειν τι κατὰ τινος, tout "évoquer de quelque chose en tant que quelque chose", est exclue, alors est aussi privée de tout fondement la possibilité de se tromper¹."

C'est à la lumière du chapitre H 3 — qui se présente d'ailleurs partiellement comme une répétition en d'autres termes de thèses déjà avancées au chapitre Z 4 — qu'il convient de comprendre l'expression "un mis sur un" (ἐν ἐφ'ἑνός) ainsi que la façon dont Aristote vient à bout de l'aporie dénoncée par lui au sujet d'Antisthène. La question est maintenant la suivante : en quoi le *logos* de la quiddité d'Aristote, la définition, se distingue-t-il de la "dénomination" (ὀνομάζειν) antisthénienne ?

"La quiddité, commence par poser Aristote, appartient à l'*eidōs*." (1043 b 1-2 ; cf. Z 4, 1030 a 11-13.) L'*eidōs* est la "cause de l'être" de quelque chose (b 13), c'est-à-dire ce pourquoi il est tel et non pas autre. La maison, par exemple, n'est pas ce qu'elle est en raison des éléments dont elle est faite (les briques) et de leur composition, bref en raison de sa matière, mais bien en raison de la seule *ousia*, qui se situe "à côté" de la matière (b 4-12). De même, *ce qu'est* l'homme n'est pas tout uniment l'animal et le bipède. C'est ici que prend tout son sens la critique aristotélicienne de l' "aporie qu'ont posée les Antisthéniciens et les ignorants comme eux", dont Aristote reconnaît par ailleurs que, en considération de ce qui vient d'être dit, elle "a une certaine opportunité" (b 23-25). Cette aporie consiste à dire qu' "il n'est pas possible que le ce-que-c'est soit défini, car il n'est pas davantage possible que le *logos* qui définit soit long" (b 25-26). L'argument des Antisthéniciens, tel que le restitue Aristote, s'entend de soi-même. Si en effet l'on attend d'une définition qu'elle "signifie quelque chose au sujet de quelque chose" (τι κατὰ τινος σημαίνει), alors il semble bien que, de ces deux termes, l'un doive y figurer à titre de matière et l'autre, à titre de forme (μορφή) (b 30-32). Les prétendues définitions d'Aristote, par conséquent, n'énonceraient pas plus le *quid* des choses — qui est toujours "même et un", identique à la chose — qu'elles ne se démarqueraient des *logoi* composés du type "homme blanc". De là s'ensuivrait : 1) que le ce-que-c'est ne peut être défini, et que les définitions n'énoncent jamais, au contraire, que le "de-quelle-qualité-c'est" (b 25-26) ; 2) que le *quid* de la chose n'est dicible que dans un *logos* non dissocié encore en sujet et en prédicat, dans un "*logos* simple" au sens d'une dénomination, par exemple : homme — homme ; 3) que, si l'on ne souhaite retenir pour valables que les *logoi* qui disent le ce-que-c'est, alors seules demeurent les

¹ GA 19, p. 507.

dénominations les plus évidées, toute possibilité étant en outre exclue de se tromper ou de contredire.

A partir de là, il devient clair que, répondant à une exigence en apparence contradictoire, l'argumentation d'Aristote sur cette question consistera précisément à maintenir autant que possible l'unité de l'*ousia* tout en garantissant la pluralité et l'altérité mutuelle des termes de son *logos*. La définition, déclare-t-il, est divisible à la manière du nombre (b 35). Elle est, en un sens, synthétique, mais on ne trouve en elle aucun élément qu'on puisse à son gré retrancher ou ajouter comme on fait avec les éléments d'un composé (1043 b 36 - 1044 a 2). Bref : "la définition est *une*", pour autant que, "du même *logos*, l'*ousia* est un (*ἓν*)" (1044 a 5-7). Il existe donc des *logoi* quidditatifs qui, pour être identiques à l'*ousia*, au *tode ti* auquel ils se rapportent, n'en ont pas moins la forme d'un "évoquer de quelque chose en tant que quelque chose". Il existe une détermination quidditative qui ne se réduit pas à la vide attribution du même au même.

Cette dernière avancée est qualifiée par Heidegger de "découverte fondamentale" (*fundamentale Entdeckung*). Elle tient pour l'essentiel à la notion de *génos*. Aristote, explique Heidegger, "fait là la découverte fondamentale qu'il y a un *λέγειν* en tant que *λέγειν τι καθ'αυτό*, "une évocation de quelque chose en tant que lui-même", et cela de telle sorte que cet évoquer ne soit pas simplement une vide tautologie, comme la dénomination chez Antisthène, mais que, dans ce *λέγειν τι καθ'αυτό*, l'évoqué soit en même temps dévoilé en ce qu'il est"¹. Or, cette "découverte fondamentale" en recouvre une autre non moins significative. "Dans les commencements décisifs de l'ontologie antique, souligne *Sein und Zeit*, le *logos* a fait fonction de fil conducteur unique pour l'accès à l'étant authentique et pour la détermination de l'être de cet étant"². C'est là une idée constamment défendue par Heidegger et sur laquelle on aura à plusieurs reprises l'occasion de revenir : l'étant n'est jamais pensé par les Grecs que dans la mesure où il est objet de *logos* et où il obéit par conséquent, en un sens qui reste encore à éclaircir, aux mêmes structures que celles qui déterminent le *logos*. D'où il faut supposer qu'à cette découverte fondamentale, qui a trait à un mode particulier du *λέγειν*, doit en répondre une autre sur le plan de la "doctrine de l'étant"³. Heidegger s'en explique comme suit : "Car ce qui est exhibé de l'étant dans ce *logos* qui évoque quelque chose en tant que ce qu'il est, c'est sa provenance ontologique (*seinsmäßige Herkunft*), c'est ce qui se trouve déjà en lui, ce que d'une certaine manière il est lui-même et qui pourtant lui est antérieur. Cette théorie du *logos*, qui justement rend vrai, en un sens positif, ce qu'Antisthène se bornait

¹ GA 19, p. 510.

² S.u.Z., p. 154.

³ GA 19, p. 510.

à affirmer abruptement, présuppose ainsi la *découverte du γένος*¹.” Et Heidegger de conclure : “Cette découverte elle-même n’était à son tour rendue possible que par le fait qu’un Platon avait précédé Aristote².”

b) § 4. *La question de l’unité origininaire du logos par soi (Eth. Nic. VI)*

Le λέγειν τι καθ’αυτό n’énonce la quiddité que pour autant qu’il est aussi divisible, qu’il a trait au *génos*. Cette première conclusion apparaît pourtant peu satisfaisante encore. Elle soulève plusieurs autres questions, par ailleurs plus familières au lecteur de Heidegger : celle de l’*eidōs* en particulier, mais aussi celle touchant aux incidences proprement ontologiques de ces vues sur le “sens de l’être en général”. En résumé, l’articulation du “par soi” et de la *synthésis* a paru jusqu’ici se conformer au schéma suivant : l’énoncé composé, l’ “évoquer de quelque chose en tant que quelque chose”, se distingue de celui de chacun de ses termes, de leur définition, au sens où celle-ci se divise, non pas en éléments comme sont “homme” et “blanc”, mais en genre et en différence, et où elle conserve par là, en un sens déterminé, tant sa “simplicité” que son identité à la chose définie. Dans les termes de *Sein und Zeit* : à partir de “ce sur quoi” on parle (*Worüber*) sont dissociées d’un côté la chose sous-la-main, de l’autre sa détermination, de telle sorte que le *logos* ainsi obtenu comporte les deux moments de la *synthésis* et de la *dihairésis* au sens le plus large du terme. Or, cette manière de voir, qui n’a trait qu’à la seule structure noétique du parler en général, ne permet encore en aucune manière de se prononcer sur ses conséquences proprement noématiques, relatives à la “doctrine de l’étant”. Sans doute, on conçoit aisément quel est le mode d’accès à un composé du type “homme blanc” ; il semble qu’on puisse s’en remettre, dans ce cas d’espèce, à la seule perception (αἴσθησις). En revanche, le mode d’accès aux éléments du *logos* que sont “homme” et “blanc” demande encore d’importants éclaircissements. Cette fonction, qui dans *Sein und Zeit* était remplie, on s’en souvient, par la “pré-vision” et l’ “appréhension” du sous-la-main, l’est, chez Aristote, par le νοεῖν au sens strict du mot. Aussi doit-on supposer qu’au clivage du *kath’hauto* et de la *synthésis* devra répondre symétriquement celui du *noein* et de l’*aisthesis*.

Ce n’est pas seulement que, par ces indications supplémentaires, la question du *logos* gagne en précision ou en étendue, mais encore qu’on se donne par là les moyens de la poser véritablement en tant que telle. Ce qui importe, en définitive, n’est pas tant qu’il y ait, dans un *logos*, des termes combinés synthétiquement, mais que le *logos* présente comme tel, en dépit de cela, une *unité*. C’est cette dernière qui, dans le chef de Heidegger, constitue le problème du *logos* proprement dit. Comment se fait-il qu’il y ait un unique νόημα pour le genre et la différence, un unique αἰσθητόν pour le sujet et le

¹ *Ibid.* ; Heidegger souligne.

² *Ibid.*

prédicat d'un énoncé perceptif ? — Telles sont les questions à poser, et auxquelles les Grecs, à en croire Heidegger, entendaient répondre d'abord. "C'était déjà la conviction d'Aristote, écrit Heidegger en 1928, que le *logos* au sens du déterminer énonciatif, du jugement, représentait manifestement le phénomène fondamental de la logique. Car il est premièrement une unité originaire ; bien qu'il soit décomposé en concepts individuels, ces éléments détachés ne constituent pourtant pas le tout, et il manque précisément leur unité essentielle. Le *logos* n'est pas la somme, le l'un-à-côté-de-l'autre de deux représentations. Mais ce qui donne l'unité, voilà justement ce qui, à la fin, est l'essentiel du penser, du νοεῖν et du διανοεῖν¹."

L'unité originaire de l'énoncé quidditatif relève du *noein*, et c'est à ce titre que celui-ci représente pour les Grecs "le mode de saisie le plus originaire", celui qui permet la "découverte simple dans l'avis pur et simple" (*einfaehes Entdecken im schlichten Hinsehen*)². Il est le plus originaire, naturellement, dans la mesure où le νόημα précède sa propre mise en relation avec autre chose dans un énoncé. C'est dans le commentaire que fait Heidegger, au début du cours de 1924-1925 sur le *Sophiste*, du livre VI de l'*Ethique à Nicomaque* — commentaire qui constitue par ailleurs l'un des points culminants de son interprétation de l'ontologie grecque, et dont les conclusions formeront quelques-unes parmi les thèses les plus essentielles du *Hauptwerk* de 1927 —, que le problème de la nature de cette originarité et de son statut à l'intérieur de la *Als-Struktur* est le plus clairement abordé par Heidegger, et qu'il reçoit sa solution proprement dite³.

¹ GA 26, p. 31.

² GA 22, p. 306.

³ La "réappropriation" heideggerienne de l'*Ethique à Nicomaque* a fait l'objet de très nombreux commentaires dans la littérature secondaire, spécialement dans la perspective du dépassement de l'attitude théorétique et de la connaissance au profit d'un rapport plus originaire à l'étant et à l'être, de la φρόνησις et de la πρᾶξις. Voir — entre beaucoup d'autres — J. Taminiaux, "Phenomenology and the Problem of Action" in D. Welton éd., *Critical and dialectical phenomenology*, New York, 1987 ; id., "Poiesis et Praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale" in F. Volpi éd., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, 1989, pp. 107-126 ; id., *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, chap. III ; F. Volpi, "Sein und Zeit. Homologien zur Nikomachischen Ethik" in *Philosophisches Jahrbuch*, 1989, 2, pp. 225-240 ; id., "Being and Time: A 'Translation' of *Nicomachean Ethics*?" in Th. Kisiel et J. van Buren édd., *Reading Heidegger from the start. Essays on the earliest thought*, Albany, 1994, pp. 195-211 ; id., "Dasein comme praxis : L'assimilation et la radicalisation de la philosophie pratique d'Aristote" in id. éd., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer, Dordrecht, pp. 1-41. Ce problème sera traité dans la suite par d'autres biais ; on se limitera ici aux caractérisations les plus générales du *logos* en *Eth.Nic. VI* telles qu'elles sont restituées en GA 19. Notons enfin que, parallèlement et sensiblement à la même époque que le début de GA 19, Heidegger a donné, sur l'invitation de Max Scheler, une conférence à la *Kant-Gesellschaft* de Cologne (2 décembre 1924) intitulée : *Dasein und Wahrsein nach Aristoteles (Interpretationen von Buch VI Nik. Ethik)*. Sur cette conférence, à paraître dans la troisième section de la GA, v. les remarques et citations de J. van Buren (qui a eu accès à une transcription) dans *The young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington et Indianapolis, p. 222 sqq.

Le § 4 du même cours s’ouvre sur une phrase fameuse d’*Eth. Nic.* VI, 3 : “Posons que les modes par lesquels l’âme, en affirmant et en niant, dit vrai (ἀληθεύει), sont au nombre de cinq ; ce sont la *technè*, l’*épistémè*, la *phronèsis*, la *sophia*, le *noûs*¹.” (1139 b 15-17.) Les premiers termes éveillent d’abord l’attention de Heidegger : ἀληθεύει ἡ ψυχή, — ce qui veut dire : “Le *Dasein* humain ouvre l’étant” (*das menschliche Dasein erschließt das Seiende*)². Cette caractérisation n’est pas fortuite, elle est, écrit Heidegger, “une détermination d’être du *Dasein* humain lui-même”³. Elle est constitutive du *Dasein*, en même temps qu’elle porte en elle l’un des traits fondamentaux de ce que signifie “être” pour les Grecs. Le *Dasein* humain, l’être de l’homme, a pour caractéristique essentielle le dévoilement de l’étant, — il “est dans la vérité”, au sens où, ce qu’on appelle l’étant, cela n’est précisément rien d’autre que ce qui “fait rencontre” (*begegnet*) en se dévoilant à lui originairement⁴. Autant le *Dasein* se définit comme ce qui dévoile de l’étant, autant ce à quoi il a affaire, l’étant, est “tout d’abord non recouvert” (*zunächst unverdeckt*), — ἀληθές⁵. “Or, continue Heidegger, le mode le plus proche du dévoilement est le *parler* sur les choses, c’est-à-dire que la détermination de la vie qu’on peut saisir comme *logos*, cette détermination assume primordialement la fonction de l’ἀληθεύειν⁶.” Bref, si le *Dasein* doit être défini comme ἀληθεύων, c’est “primordialement” au sens où il est aussi un ζῶον λόγον ἔχον⁷.

Pourtant, les choses ne sont manifestement pas si simples qu’il suffise de s’en remettre à la notion d’*alètheia* pour en finir avec la question de l’articulation entre le *logos* et son “unité originaire”. Car le *logos*, comme on l’a déjà entrevu antérieurement, n’est pas tout uniment dévoilement, mais il se définit aussi, et non moins essentiellement, par la possibilité d’occulter et de recouvrir l’étant. On sait très bien pouvoir parler de quelque chose et même en énoncer une *vérité* proprement dite, sans pour autant que ce quelque-chose soit accessible et “fasse rencontre” de façon originaire ; on sait pouvoir parler d’un étant sans le “présenter” ou l’ “avoir présent” (*gegenwärtigen*) devant soi⁸. “Je peux réciter et comprendre des phrases, explicite

¹ Cf. *Eth. Nic.* VI, 6, 1141 a 2 sqq. : “Les modes par lesquels, au sujet des choses qui ne peuvent être autres et de celles qui le peuvent, nous disons vrai et ne nous trompons jamais, sont l’*épistémè*, la *phronèsis*, la *sophia* et le *noûs*.” De même *Magn. Mor.* I, 34, 1196 b 5 - 1198 a 20 (où l’ὑπόληψις est substituée à la τέχνη).

² GA 19, p. 21. Cf. *ibid.*, p. 348, où ψυχή est traduit par : *das Sein der Existenz des Menschen zur Welt und zu sich selbst* ; comme synonyme de ζῶν (*ibid.*, p. 552), le même terme est aussi rendu par *Leben* (*ibid.*, p. 38, etc.).

³ GA 19, p. 23.

⁴ *Ibid.*

⁵ GA 19, p. 24.

⁶ GA 19, p. 25.

⁷ GA 19, p. 27.

⁸ GA 19, p. 25. Le texte porte *vergegenwärtigen*, ce qui est visiblement une erreur de transcription (il s’agit du *noûs*, qui est un *Gegenwärtigen*, v. *S.u.Z.*, p. 26) ; cf. p.ex. GA 19, pp. 42-43 : la maison que projette de construire l’architecte “n’est pas encore là”, elle est ἐν τῇ ψυχῇ, *vergegenwärtigt* (aussi la

Heidegger, sans avoir de rapport originaire à l'étant sur quoi je parle¹." Ce fait, le cours de 1924-1925 ne l'explique pas autrement que ne le fera *Sein und Zeit* deux ans plus tard. Le *logos*, dit-il en substance, est tout d'abord, en tant que λέγειν, le dévoilement originaire de l'étant dans le *Dasein*, — ce que *Sein und Zeit* appellera l' "explicitation exprimée de manière circonspecte". Mais une parole est aussi ce qu'on adresse à quelqu'un d'autre en vue de lui dire quelque chose et de se faire entendre de lui. Elle appartient au "s'exprimer" (*Sichaussprechen*) et au "communiquer" (*Mitteilen*), par quoi un locuteur entend partager, précisément, le rapport qu'il a à l'étant². Dans la mesure où "ce qui est énoncé peut être redit", où il peut être transmis et communiqué, l' "explicitation" d'un étant doit pouvoir se passer de la présence effective de l'étant ainsi que du rapport originaire qui l'unit à lui³. "Conformément à la compréhensibilité moyenne qui réside déjà dans la langue que l'on parle en s'exprimant, le propos communiqué peut amplement être compris sans que l'auditeur se transporte dans un être pour le ce-sur-quoi du propos qui soit originairement compréhensif⁴." Autrement dit, le *logos* est soit *authentique* (*eigentlich*), soit *inauthentique* (*uneigentlich*), selon qu'il maintient l'ouverture originaire de l'étant ou, à l'inverse, que le λέγειν se dénature en λεγόμενον de telle sorte que "l'exhibé, justement, se voile de nouveau dans le redire"⁵.

"Dans la mesure où tout *logos* est un s'exprimer, un communiquer, le *logos* reçoit tout à la fois le sens du λεγόμενον⁶." La communication dispense l'auditeur de partager avec le locuteur la même compréhension originaire. Aussi le *logos* peut-il d'une certaine manière apparaître affranchi de l'étant sur quoi il parle, il acquiert comme une "autonomie (*Freiständigkeit*) face aux πράγματα"⁷. C'est cette autonomie qui rend l'énoncé inauthentique : le *Dasein* "déchoit" (*verfällt*) dans le λεγόμενον⁸.

Nous savons maintenant qu'il existe un *logos* authentique, qui dévoile originairement l'étant, et un *logos* inauthentique, qui le perd et l'occulte dans le "redire". C'est cette même dichotomie qu'a d'abord en vue, d'après Heidegger, le livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, et qui permet de comprendre adéquatement la phrase

τέχνη est-elle un ἀληθεύειν inauthentique, v. *infra*). Au sens husserlien, on sait que toute *Vergegenwärtigung* n'est pas positionnelle, et plus encore, qu'aucune n'est originaire et qu'elle résulte toujours d'une modification.

¹ GA 19, p. 25.

² V. *S.u.Z.*, pp. 155, 162, 167 sqq.

³ *S.u.Z.*, p. 155 ; cf. p. 168.

⁴ *S.u.Z.*, p. 168.

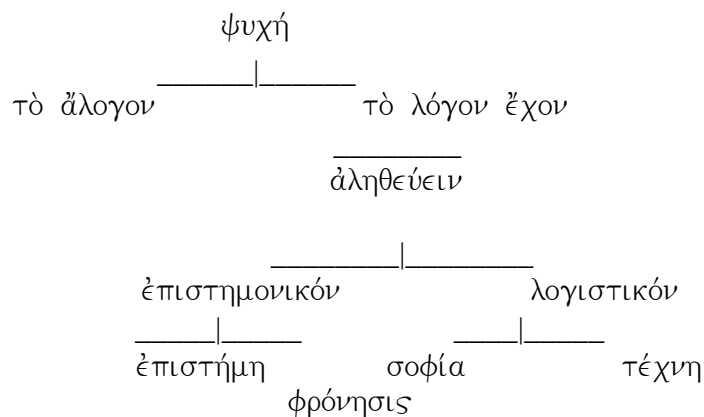
⁵ *S.u.Z.*, p. 155.

⁶ GA 19, p. 25 ; cf. pp. 201 sqq., 529.

⁷ GA 19, p. 25. Cf. H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*, Paris, 1994, p. 159, qui définit le *logos* dans le *Théétète* par "la présence du *logos* qui tient la place de l'essence [sc. de l'οὐσία] en son absence", et fait résider dans ce trait l'une des conquêtes fondamentales de la philosophie de Platon.

⁸ GA 19, p. 27.

citée précédemment : “Posons que les modes par lesquels l’âme, en affirmant et en niant, dit vrai, sont au nombre de cinq ; ce sont la *technè*, l’*épistémè*, la *phronèsis*, la *sophia*, le *noûs*.” En clair, c’est précisément de ces cinq modes du *logos* qu’il s’agit maintenant de voir lesquels sont authentiques et lesquels ne le sont pas. Par ailleurs, que parmi ces cinq modes du dire-vrai ou du *logos* certains soient authentiques et dévoilent leur objet dans son originarité, et d’autres non, cela veut dire, en termes aristotéliens, que parmi eux certains mettent au jour des ἀρχαί, cependant que d’autres les recouvrent. Or, cette *arkhè* dévoilée ou recouverte à chaque fois dans un *logos* peut à son tour recevoir plusieurs formes, en particulier selon qu’il est objet d’*aisthèsis* ou de *noûs*. Le problème posé, celui de l’authenticité et de l’inauthenticité du *logos*, ne peut en réalité que se dédoubler ; il a trait d’abord au caractère de dévoilement ou d’occultation du *logos*, ensuite à l’ “objet” (*Gegenstand*) et au “thème” (*Thema*) de chaque mode du *logos*¹. Le livre VI de l’*Ethique à Nicomaque* renseigne explicitement sur ce second point. Deux parties de l’âme, dit Aristote, sont à distinguer, celle qui est ἄλογος et celle qui “a le *logos*” (VI, 1, 1139 a 4-5). Mais celle-ci doit encore se diviser elle-même en deux parties, auxquelles correspondent respectivement les termes d’ “épistémonique” (ἐπιστημονικόν) et de “logistique” (λογιστικόν) (a 13). C’est cette dernière opposition qui motive et détermine la division du *logos* en ses cinq modes. Si l’on fait momentanément abstraction du cinquième de ces modes — le *noûs* —, ceux-ci paraissent effectivement se répartir selon le seul critère de leur appartenance à l’une ou à l’autre de ces deux rubriques plus générales. On obtient ainsi le schéma suivant :



Or, la différence entre l’ épistémonique et le logistique n’exprime rien d’autre, remarque Heidegger, que la nature de l’objet auquel se rapporte chaque mode de

¹ V. GA 19, p. 31.

*logos*¹. Les deux premiers modes, par rapport aux deux derniers, ont des objets “autres par le genre” (τῶ γένει ἕτερα) (a 9-10). De là on peut déjà supposer que, sous chacune des deux rubriques, l’un des *logoi* sera dit authentique, l’autre non. La division complète se présente dès lors comme suit :

	ἐπιστημονικόν	λογιστικόν
Modes authentiques du <i>logos</i> :	σοφία	φρόνησις
Modes inauthentiques du <i>logos</i> :	ἐπιστήμη	τέχνη

Avant de passer en revue chacun des modes du dire-vrai, il convient encore de fixer ce que recouvre l’opposition de l’épistémologique et du logistique telle qu’elle se trouve développée en *Eth. Nic.* VI. Aristote s’en explique comme suit : “Supposons deux parties ayant un *logos*, l’une par laquelle nous considérons (θεωροῦμεν) ceux des étants dont les *arkhai* ne peuvent être autres (ἄλλως ἔχειν), et une autre par laquelle nous considérons ceux auxquels c’est possible.” (1139 a 6 sqq.) Cette différenciation, insiste Heidegger, ne porte nullement sur divers champs d’application de la “réflexion théorique”, mais elle appartient à une couche de loin plus générale, celle de l’*Umwelt* où demeure plongé le “*Dasein* naturel”, et elle est à ce titre une “différenciation ontologique première et on ne peut plus primitive” (*erste und primitivste ontologische Unterscheidung*)². Certains étants “peuvent être autres”, ce sont les étants que le *Dasein* manie, utilise et fabrique, qu’il a pouvoir de *produire* ainsi que de changer et d’*altérer* par l’usage, ceux donc qui peuvent être modifiés ou encore, d’absents, devenir présents, et inversement, — en un mot les étants que le *Dasein* rencontre dans son *Umwelt*, dans

¹ GA 19, p. 28.

² GA 19, p. 29. A cette époque, Heidegger emploie indifféremment les termes *erst*, *primitiv* et *natürlich*, conformément à l’usage husserlien. Le *natürliches Dasein*, c’est l’homme en tant que *naïv* (par opposition à *philosophisch*, v. GA 19, p. 289), *ontisch* (par opposition à *phänomenologisch*, v. *ibid.*, p. 508), *alltäglich*. L’homme “naturel” et “naïf” est chez Aristote l’homme qui, vivant dans l’αἰσθησις (= *natürliches Wahrnehmen*), n’a pas accès aux authentiques ἀρχαί (cf. *ibid.*, p. 84, et *Théét.*, 186 b-c, où l’αἰσθάνεσθαι appartient à l’homme γενόμενος φύσει, et donc aussi bien à la bête, par opposition à celui qui a accès, par le διανοεῖν et l’ἐπισκοπεῖν, au κοινόν), l’homme qui n’a affaire qu’aux “objets survenant”, par opposition à l’être (GA 19, p. 287). Homme naïf signifie autant que οἱ πολλοί (*ibid.*, p. 84). C’est à ce contexte que s’est rattaché dès GA 19 le concept de “On” (*Man*) ; v. *ibid.*, p. 295 : “(...) daß der Sophist hier zunächst ganz naïv, so wie *man* ihn kennt und wie man von ihm spricht, beschrieben werden soll” (Heidegger souligne ; ce concept était déjà pleinement fixé en 1924, v. *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, 1995, pp. 13-14). Toute la question semble donc de savoir quel rapport unit cette première série de termes à une autre non moins significative : *primär—ursprünglich—fundamental (Grund)*. On verra dans la suite qu’il ne suffit pas, précisément, de les opposer l’une à l’autre comme l’*aisthèsis* doit s’opposer à l’accès aux *arkhai*.

la “préoccupation” quotidienne. D’autre part, pourtant, cette *Umwelt* paraît n’être à son tour rien d’autre qu’une “coupe dans le monde (*Welt*) lui-même”¹, dans le tout de ce qui ne peut être autre. “La maison et la ferme, écrit Heidegger, ont leur être sous le ciel, sous le soleil, qui chaque jour vont leur chemin, qui chaque jour de la même manière apparaissent et disparaissent toujours de nouveau. Ce monde de la nature, qui est toujours tel qu’il est, est en un certain sens l’arrière-fond duquel ce qui peut être autrement se détache².” C’est cette même différenciation, resituée dans le contexte phénoménologique le plus “primitif” de la préoccupation, que l’ontologie grecque a fixée au moyen des notions d’*aisthêsis* et de *noûs*.

Par ailleurs, remarque encore Heidegger, c’est en définitive dans la *temporalité* que la différenciation entre l’étant qui peut être autre et celui qui ne le peut doit trouver sa véritable signification. L’opposition de l’épistémologique et du logistique est calquée sur une distinction entre deux “moments du temps”³. Cette affirmation doit se comprendre au sens fort. Elle ne signifie pas qu’il faudrait distinguer ici entre un étant temporel et un autre qui se soustrairait à la temporalité. L’étant auquel ont affaire l’*épistémé* et la *sophia*, s’il est effectivement un ἀίδιον, n’est pas pour autant intemporel : il est ἀίδιον au sens où il est toujours (ἀεί) et où il “dure”, où il est “persistant” et “constant” dans le temps⁴. Ce qui dure toujours (*das Immer-währende*), c’est là, plus fondamentalement, ce qui est toujours présent, tant au sens de l’*Anwesenheit* que de la *Gegenwart*⁵. Il se trouve des étants qui se tiennent toujours dans le maintenant, dans le présent, qui ont un caractère de “pleine présence” (*volles Anwesendsein*), par opposition à d’autres qui, corruptibles, ont la possibilité d’être seulement projetés dans l’avenir ou enfouis dans le passé.

A partir de là, il est facile de voir que cette différenciation mise en avant par Aristote n’est pas autre chose, dans la terminologie de *Sein und Zeit*, que la différence du sous-la-main et de l’à-portée-de-la-main. Comme telle, elle doit encore être comprise en rapport avec l’un des points essentiels de l’interprétation heideggerienne,

¹ GA 19, p. 29.

² *Ibid.*

³ GA 19, p. 33.

⁴ *Ibid.* Heidegger n’ignore pas qu’on peut encore lui opposer *Phys.* IV, 12, 221 b 3 sqq. : τὰ ἀεί ὄντα, ἢ ἀεί ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ. Il répond à l’objection (GA 19, p. 34) par la suite immédiate du même texte, b 5 : οὐ γὰρ ... μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ χρόνου. Être “dans” le temps, c’est être mesuré (μετρεῖσθαι) par le temps. “Quelque chose est mesuré par le temps, conclut Heidegger, pour autant que ses maintenant sont déterminés : maintenant et maintenant dans le l’un-après-l’autre. Mais, s’agissant des maintenant de ce qui est toujours, de ce qui est de façon permanente dans le maintenant, ces maintenant sont innombrables, sans limite, ἄπειρον. Parce que les maintenant infinis de l’ἀίδιον ne sont pas mesurables, l’ἀίδιον, le sempiternel, n’est pas dans le temps. Mais c’est pourquoi il n’est pas “supra-temporel” en notre sens. Ce qui n’est pas “dans le temps” est encore, pour Aristote, “temporel”, c’est-à-dire qu’il est déterminé à partir du temps, — tout comme donc l’ἀίδιον, qui n’est pas dans le temps, est déterminé par l’ἄπειρον des maintenant.” (GA 19, p. 34.)

⁵ GA 19, p. 33.

point qui ne pourra être vraiment clarifié qu’ultérieurement, à partir du schéma complet de la *Als-Struktur* : “être”, pour les Grecs, veut dire “être présent”¹. En d’autres termes, ce qui pour Platon et pour Aristote “est” au sens le plus propre et le plus légitime, c’est l’étant qui, durant toujours, “ne peut être autre”, l’étant qui jouit de la “pleine présence”. En ce sens précis, l’étant qui ne peut être autre est aussi l’*authentiquement étant* (*das eigentlich Seiende*)². Il constitue le “monde” de ce qui, pour les Grecs, est au sens authentique et *premier*³. Heidegger cite à cette occasion *Métaph.* Θ 8 : τὰ ἀίδια πρότερα τῆ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν (1050 b 7), — qu’il traduit de la façon suivante : “Le toujours-étant est, en considération de la présence, antérieur à ce qui est corruptible⁴.” L’authentiquement étant fournit, aux choses qui ne sont pas authentiquement, leurs *arkhai*, c’est-à-dire leur commencement (*Anfang*) et leur origine (*Ursprung*).

En résumé, les modes de l’ἀληθεύειν se répartissent donc de la manière suivante : 1) la *technè* est le *logos* inauthentique de l’étant inauthentique ; 2) la *phronèsis* est le *logos* authentique de l’étant inauthentique ; 3) l’*épistémè* est le *logos* inauthentique de l’étant authentique ; 4) la *sophia* est le *logos* authentique de l’étant authentique. Cette partition demande maintenant un examen détaillé, tant il est vrai qu’elle joue dans l’ontologie heideggerienne, comme on pourra le voir dans la suite, un rôle plus que fondamental.

α - § 5. La τέχνη

La *technè*⁵ — en termes heideggeriens la préoccupation — est un *logos* inauthentique de l’étant inauthentique. Son objet, dont le *logos* authentique est corrélativement la *phronèsis*, est un étant “qui peut être autre” (ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν) ; il appartient au domaine de la perception (αἴσθησις).

Le chapitre 4 du même livre VI de l’*Ethique à Nicomaque* distingue deux classes parmi les étants qui peuvent être autres, d’un côté le *produit* (τὸ ποιητόν), de l’autre l’*action qu’on exécute* (τὸ πρακτόν). C’est à cette première distinction, celle de la ποίησις et de la πράξις, que répond le clivage entre la *technè* et la *phronèsis*. La

¹ De manière sans doute plus tranchée qu’aucun autre texte ultérieur, la lecture des leçons de Marburg nous apprend que cette thèse a d’abord une signification temporelle : la présence est synonyme de durée constante dans le présent. Déjà abondamment traité dans la littérature, ce point ne sera abordé ici que de manière indirecte, v. § 29.

² GA 19, pp. 33-34.

³ Cf. GA 19, pp. 35 (αἰών = *die Dauer der Welt*), 69 (“Das Seiende, das in griechischem Sinne das eigentliche Sein ist, ist die *Welt* bzw. das ἀεί”), 29 (v. *supra*). Le cours sur le *Sophiste* appelle *Welt* ce que *Sein und Zeit* appellera plus précisément *Naturwelt*.

⁴ GA 19, p. 33.

⁵ La traduction de Heidegger est : “Sich-auskennen — im Besorgen, Hantieren, Herstellen” (GA 19, pp. 21-22). Elle est, strictement parlant, l’équivalent de la préoccupation dans *Sein und Zeit*.

technè se définit comme une “disposition productive avec *logos* vrai” (ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική) (1140 a 11 et 21 sq.). Elle représente l’espèce “productive” du genre de l’*hexis* — de l’*habitus*, ou encore de la disposition acquise — ; mais elle est aussi un *logos*¹. Il peut par ailleurs sembler surprenant qu’Aristote ne se borne pas ici à parler de *logos*, mais qu’il emploie encore l’expression de “*logos* vrai”², — d’autant plus surprenant même si l’on songe qu’il opposait, au chapitre 3, les modes du dire-vrai à la conviction et à l’opinion, par lesquelles, disait-il, il est possible de se tromper (1139 b 17). Ce semble là une adjonction superflue, à moins justement qu’on envisage la possibilité d’une disposition productive qui soit “avec *logos* faux”. Or Aristote, précisément, ne fait pas autre chose : une telle disposition existe bien, qu’il dénomme ἀτεχνία (1140 a 22). Autrement dit, ce n’est pas seulement que la *technè* ait pour objet de l’étant inauthentique, mais encore qu’elle n’est elle-même un dire-vrai que pour autant qu’elle peut elle aussi devenir autre que ce qu’elle est, en l’occurrence ce *logos* faux qui lui tient lieu de contraire (ἐναντίον) (1140 a 23). C’est encore, en un mot, que la *technè* est elle-même un *logos* non originaire, inauthentique, qui “peut être autre”. Pour qu’un *logos* puisse être faux, on l’a vu, il est en effet nécessaire qu’il se soit d’une manière ou d’une autre affranchi de ce sur quoi il parle, qu’il se soit dépossédé de sa première originarité et que, devenu un énoncé, un λεγόμενον, il puisse de la sorte tout aussi bien prendre le relais d’une compréhension originaire que la perdre et l’occulter. La *technè* est un mode inauthentique du *logos* au sens de cet affranchissement et de cette aliénation de l’ἀρχή.

La *technè* dévoile un produit qui peut être autre, elle a trait au devenir (γένεσις) (1140 a 12)³. Comme telle, elle détermine comment le travail doit être fait, le comment et non le *quid* de l’étant ; elle met au jour “comment devient l’un des étants qui peut être ou ne pas être” : τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι (VI, 4, 1140 a 12 sqq.). Heidegger paraphrase de la manière suivante : “Le τεχνάζειν est certes un considérer (*Betrachten*), non pas de telle sorte, cependant, que le considéré soit accaparé en entier par le considérer, mais bien de manière qu’il soit orienté vers l’ὅπως, vers le fait que quelque chose arrive ainsi ou ainsi (*so und so*), c’est-à-dire soit exécuté correctement⁴.” Mais comment le producteur est-il à même de dire comment le produit doit être ? Comment l’architecte

¹ Cf. GA 19, p. 27, à propos du μετὰ λόγου : “Le μετὰ ne veut pas dire que le parler est, pour les modes de l’ἀληθεύειν, une quelconque annexe, mais le μετὰ — qui appartient à τὸ μέσον, le milieu — veut dire que le λέγειν est en eux-mêmes, en plein milieu.”

² A la différence de la *phronèsis*, qui est une ἔξις μετὰ λόγου ἀληθῆς (et non ἀληθοῦς), VI, 5, 1140 b 21.

³ Pour ce qui suit, v. GA 19, p. 40 sqq.

⁴ GA 19, p. 40 ; cf. p. 41 : “Denn er muß durch das τεχνάζειν sich klar gemacht haben, wie das Werk aussehen soll.” Le *so und so* vise les *Bestimmtheiten* attribuées à quelque chose dans un “*logos* en tant que plusieurs” (v. p.ex. GA 22, pp. 128-129 : *das eine als ein anderes = je ein Seiendes als so und so*).

pourra-t-il déterminer un édifice qui, en toute logique, n'est pas encore là ? Car l'oeuvre (τὸ ἔργον) — entendons l'oeuvre achevée — n'est assurément pas présente, tout au contraire elle est toujours, à titre de “fin” (τέλος), ce qui “est à produire” (*herzustellen ist*) ; elle est toujours à venir et toujours “anticipée”, n'étant jamais accessible au producteur qu'en tant que *futurum*, qu'ἔσόμενον (cf. VI, 2, 1139 b 8)¹. Aussi l'oeuvre, une fois terminée, doit-elle échapper de ce fait même à l'artisan : “L'être-achevé de la chaussure signifie justement que le cordonnier la livre².” Ce qui signifie concrètement que “la τέχνη n'a donc l'ἔργον pour objet de ἀληθεύειν qu'aussi longtemps qu'il n'est pas encore achevé”³. C'est finalement par ce seul fait, le fait que l'oeuvre soit pour le producteur *das Sein-Werdende* — au double sens de “ce qui sera” et de “ce qui devient de l'être”⁴ — que s'explique le caractère productif de la *technè*. Car produire, cela veut dire : “mener dans l'être” (*Ins-Sein-Bringen*)⁵.

Comment donc, si le produit n'est pas donné au producteur dans le présent et au moyen d'une perception y donnant accès de façon originale, le producteur peut-il encore dévoiler, dans un ἀληθεύειν, de quelle manière le travail doit être fait ? C'est qu'il y a bien une *arkhè* donnée originellement, mais une *arkhè* qui, justement, se soustrait comme telle à la *technè*. L'*arkhè*, le fondement des déterminités du produit en train de se faire, cette *arkhè*, dit Aristote, est “dans le producteur et non pas dans le produit”, — cela par opposition aux étants “par nature” (κατὰ φύσιν), qui ont leur *arkhè* en eux-mêmes (1140 a 14 sq.). L'originale ne saurait être rien d'autre, dans le cas présent, que ce que l'architecte ou l'artisan projettent de réaliser, ce qu'ils ont derrière la tête, leur “plan de construction” (*Bauplan*)⁶. L'originale est ici l'εἶδος, et cet εἶδος n'est pas dans le produit, mais “dans l'âme” (ἐν τῇ ψυχῇ), c'est-à-dire “sans matière”⁷. L'inauthenticité de la *technè* trouve donc son origine non seulement dans le fait que l'*arkhè* ne se situe pas dans l'objet qu'elle travaille, mais aussi et *eo ipso* dans le fait que, sitôt cette *arkhè* matérialisée dans le produit achevé, celui-ci n'est en définitive plus de son ressort. Or, à la question de savoir pourquoi le produit terminé, le *télos*, ne peut qu'échapper à la *technè*, Aristote donne une réponse univoque : “Tout producteur, en effet, produit en vue de quelque chose (ἔνεκα τοῦ) ; le produit est une fin non pas absolue, mais relative à quelque chose et pour quelqu'un (τινος)⁸.” (VI, 2,

¹ GA 19, p. 40.

² GA 19, p. 41.

³ GA 19, pp. 41-42.

⁴ GA 19, p. 40.

⁵ GA 19, p. 45. L'expression traduit la formule bien connue du *Soph.*, 219 b 4-5 : εἰς οὐσίαν ἄγειν (cf. *Symp.*, 205 b 7 sqq. : ποίησις = cause pour τὸν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν). La notion platonicienne de production, ainsi formulée, fait l'objet d'importants commentaires en GA 19, p. 268 sqq. (cf. aussi GA 19, pp. 391-398), sur lesquels il n'y a pas lieu de s'attarder ici.

⁶ GA 19, p. 41.

⁷ Cf. *Métaph.* Z 7, 1032 a 12 sqq. (pour la suite, v. *id. loc.*) ; GA 19, p. 42 sqq.

⁸ Nous suivons la traduction de Heidegger, τινος = *für jemanden*, GA 19, p. 41.

1139 b 1 sqq.) L'oeuvre achevée n'est pas présente au producteur parce que, dans la *technè*, elle n'a pas sa fin en elle-même comme les étants par nature, mais dans l'usage qui en sera fait par quelqu'un d'autre. "Sitôt l'oeuvre terminée, écrit Heidegger, elle tombe hors du champ d'application de la *technè* : elle devient objet de l'usage concerné¹." C'est dire que l'altérité de l'*arkhè* par rapport à l'objet que travaille l'artisan reflète une dualité plus essentielle, celle du *Dasein* et de l'étant intramondain. L'objet de la *technè* a son fondement ailleurs, "dans l'âme" ou encore du côté du seul *Dasein*, pour autant que sa fin est toujours relative et que l'oeuvre terminée est *pour* le *Dasein*, que sa véritable *arkhè* n'est pas le produit en lui-même, mais un *agir* déterminé du *Dasein* : "La chaussure est produite pour qu'on la porte (*zum Tragen*), pour quelqu'un d'autre²." S'il est nécessaire que l'originaire se dérobe à la *technè*, qu'il ne soit jamais présent dans son objet même mais toujours dans l'âme, c'est parce que, d'une part, l'objet de la *technè* — l'objet en train de se faire ou l'objet terminé à titre de *télos* de l'activité productive — est par définition un étant intramondain, et que, d'autre part, il a toujours son fondement ultime dans le *Dasein* même ou, plus précisément, dans une *πρᾶξις* déterminée du *Dasein*³. Tel est, dit Heidegger, "le manque fondamental (*fundamentaler Mangel*) de l'ἀληθεύειν par lequel est caractérisée la τέχνη"⁴.

Mais Heidegger d'ajouter aussitôt : "Dans la *ποίησις*, le *τέλος* est autre chose, un étant mondain en face du *Dasein*, mais pas dans la *πρᾶξις*." Il devrait par conséquent en aller autrement de la "disposition pratique avec *logos*", de la *φρόνησις* : "Le *Dasein* est ἀρχή de la délibération de la *φρόνησις*. (...) Le *τέλος*, dans la *φρόνησις*, est l'ἄνθρωπος même⁵."

Bien que l'approche existentielle présuppose, en un certain sens, un renversement de perspective fondamental, renversement par lequel l'*aisthèsis* et par conséquent la préoccupation sont désormais tenues pour plus originaires que la connaissance du sous-la-main intramondain, que la *sophia* elle-même, c'est de toute évidence dans cette interprétation de la *technè* dans le cours de 1924-1925 que *Sein und Zeit* empruntera les traits principaux de son analyse du phénomène de la préoccupation⁶. Même dans ce contexte, la préoccupation demeure un mode d'être

¹ GA 19, p. 42.

² GA 19, p. 41.

³ Cf. *S.u.Z.*, p. 68 : "Les Grecs avaient un terme adéquat pour les "choses" : πράγματα, c'est-à-dire ce à quoi on se rapporte dans l'avoir-affaire préoccupé (πρᾶξις). Mais ils laissèrent ontologiquement dans l'obscurité, justement, le caractère spécifiquement "pragmatique" des πράγματα, et ils les déterminèrent "tout d'abord" comme "simples choses". L'étant qui fait rencontre dans la préoccupation, nous le nommons *outil*."

⁴ GA 19, p. 44.

⁵ GA 19, p. 51.

⁶ Pour l'oeuvre postérieure, v. L. Couloubaritsis, "Technè ancienne et technique moderne selon Heidegger" in *Revue de philosophie ancienne*, 4/2 (1986), pp. 253-297. Le "tournant" ne nous semble

“inauthentique” du *Dasein* par opposition à la compréhension qu’a celui-ci de son propre être, dont on verra qu’elle correspond de manière essentielle à ce qu’Aristote intitule la *phronèsis*. L’un des rapprochements les plus significatifs en cette matière concerne peut-être la structure du “renvoi”, dont les §§ 15 à 18 du traité de 1927 font un caractère ontologique spécifique du monde de la préoccupation et de l’outil. Que l’outil n’existe jamais isolé mais s’insère toujours dans un système d’outils, qu’il soit par essence un “quelque chose pour” (*etwas, um zu*), cette idée a été expressément étendue par Heidegger à l’oeuvre produite ainsi qu’à la totalité de l’étant à-portée-de-la-main : la chaussure, dit *Sein und Zeit*, est certes produite au moyen d’outils, mais elle est aussi à son tour un outil pour marcher, un “outil-chaussure”¹. Comme telle, cette caractérisation est dans le fond commune à Heidegger et à Aristote, chez qui elle se rattache manifestement à la description du ποιεῖν ἕνεκα του et du produit comme ποιητόν τινος.

β - § 6. La φρόνησις

Il est facile de montrer, à partir du texte d’Aristote (*Eth. Nic.* VI, 5), ce qui change et ce qui doit demeurer lorsqu’on passe de la *technè* à la *phronèsis*. On a vu que l’objet de la *technè* était produit “relativement à quelque chose” (πρὸς τι), plus précisément “en vue de quelque chose” et “pour quelqu’un”, pour l’homme ou le *Dasein*. C’est de ce caractère du *télos*, suivant lequel il est toujours pour autre chose et non pas une “fin absolue”, qu’il a fallu conclure à l’éviction des *arkhai* hors du champ propre de la *technè* et donc à l’inauthenticité de celle-ci. Or, la *phronèsis* est elle aussi, en un sens, “en vue de quelque chose”. L’homme “prudent”, en effet, s’emploie à considérer ce qui peut être bon ou avantageux pour lui-même (αὐτῷ) et pour l’homme (ἀνθρώπῳ) (1140 a 27 ; b 8). Ce αὐτῷ a bien la même valeur ici que πρὸς αὐτόν, il signifie : “relativement au vivre heureux en entier” (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως) (a 28). Comme pour la *technè*, il s’agit bien ici d’un *télos*, mais d’un *télos* qui cette fois n’est plus quelque chose d’extérieurement donné à l’homme pour son usage ; le *télos* est l’homme même. Aussi Aristote peut-il affirmer : “En effet, le *télos* de la production est autre (ἕτερον), tandis que celui de l’activité (πρᾶξις) ne saurait l’être” (b 4-5). Autant donc l’objet de la *technè*, à titre d’étant intramondain, avait son fondement en autre chose, dans le *Dasein*, autant l’objet dévoilé dans la *phronèsis* est pour soi-même et identique à son οὐ ἕνεκα, à son *arkhè*. C’est dire qu’il n’est plus une “fin relative à quelque chose”, mais une fin

induire sur cette question aucune discontinuité ; comme pour la préoccupation dans *Sein und Zeit*, la dénonciation heideggerienne de la “technique” n’est pas autre chose que la mise en lumière des soubassements ontologiques et du mode d’accès originaire à l’étant intramondain que recouvrent, aujourd’hui comme à l’époque grecque, la connaissance scientifique et d’une manière générale la “métaphysique”.

¹ *S.u.Z.*, p. 70.

absolue. Partant, si l'objet que dévoile la *phronèsis* s'identifie à l'*arkhè*, c'est que la *phronèsis* dévoile l'originaire et qu'elle est donc bien, absolument parlant, un mode authentique du *logos*¹.

Toutefois, l'objet de la *phronèsis*, l'action, n'en est pas moins un étant "pouvant être autre", inauthentique. "La *phronèsis*, remarque Heidegger, n'est pas une éthique ni une science (...), mais elle n'est dans son sens authentique ce qu'elle peut être que si elle est une vue sur une action ou une décision concrètes²." Cet objet thématique inauthentique de la *phronèsis*, cet objet qu'elle a pour fonction de rendre "transparent", est plus précisément "l'être du *Dasein* humain", au sens exact que cette expression a dans *Sein und Zeit*³. Il est l'être *factice* et *concret* du *Dasein*, c'est-à-dire, strictement parlant, son *phénomène*.

Que cet être factice et phénoménal du *Dasein* soit ici encore, comme déjà dans le cas de la *technè*, mis en position d'*arkhè*, qu'il soit posé à titre de phénomène *originaire*, ce fait a dû constituer pour Heidegger l'un des points de rencontre les plus caractéristiques entre la philosophie pratique aristotélicienne et sa propre ontologie fondamentale du *Dasein* telle qu'elle a été élaborée définitivement dans *Sein und Zeit*. C'est dans une large mesure à cela que tient la profonde originalité de l'interprétation heideggerienne du livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*. La conséquence en est en effet la suivante : "La φρόνησις est un νοῦς et un νοεῖν, un dévoiler authentique de l'ἀρχή. Pourtant, comme le thème de la φρόνησις, la πράξις, est un étant qui peut être autrement, et comme les ἀρχαί sont dès lors aussi quelque chose qui peut être autrement, le rapport à cet étant aura une tout autre structure que le rapport à l'ἀεί dans la σοφία⁴." Sans doute, la *phronèsis*, en tant que *logos*, a le sens d'une "délibération" (βουλευέσθαι), mais cette dernière n'est encore véritablement un "*logos* authentique" que dans la mesure où elle va de pair avec un *noûs* dont elle représente le "mode d'accomplissement" (*Vollzugsart*). Il faut donc supposer que, outre le *noûs* le plus proprement dit, celui de l'étant authentique dont il sera question plus loin, il existe aussi un *noûs* qui porte sur les étants inauthentiques ou encore, selon la formule d'Aristote, sur des singularités dernières (ἔσχατα) (VI, 11, 1143 a 35) ; qu'il y a un *noûs* du "ceci-là à chaque fois singulier", un *noûs* des singularités "qui sont à chaque fois toujours un

¹ Cf. GA 19, p. 48 sqq.

² GA 19, pp. 57-58. Chez Heidegger, *konkret* est toujours synonyme de *faktisch*. Le *faktisches Seiende* est l' "étant inauthentique" de GA 19, c'est-à-dire l'objet d'*aisthèsis*, l'étant qui peut être autre, par opposition aux "toujours-étant" sous-la-main. La classe de l'étant "factice" ou "concret" contient par conséquent aussi bien l'étant à-portée-de-la-main (intramondain) que le *Dasein*. Sur la notion de facticité, v. ici § 25.

³ V. GA 19, p. 61.

⁴ GA 19, p. 143 ; pour la suite, v. p. 143 sqq.

autre” (*die jeweils immer ein anderes sind*)¹. Bref, la *phronèsis* est en son fond une *aisthèsis*.

L’argumentation de Heidegger s’appuie tout entière sur un passage d’*Eth. Nic.* VI : “Et en effet, est un *noûs* aussi bien celui des termes premiers que celui des derniers, et cela sans être un *logos* ; l’un se rapporte aux démonstrations des termes immobiles et premiers, l’autre est, dans les *logoi* pratiques, celui du dernier, du possible et de l’autre prémisses².” (1143 a 35 sqq.) S’agissant de l’ “autre prémisses”, Heidegger semble à première vue faire sienne l’interprétation habituelle, qui parle ici d’un “syllogisme pratique” et renvoie à cet effet à *Eth. Nic.* VII, 3, 9. Le commentaire n’en demeure pas moins décisif, il pose déjà certains éléments de première importance qui, joints à ceux qui concernent plus proprement l’*épistémè*, nous mèneront par étapes à la position correcte de notre problème initial, celui de la déduction transcendantale des catégories. Sans anticiper, on se bornera provisoirement à observer que Heidegger se représente le “syllogisme pratique” sous la forme suivante : a) d’abord est donné, dans ce qu’il convient d’appeler l’ “intention” (*προαίρεσις*), un toujours-étant, en l’occurrence le Bien en tant que ce qui doit être fait, en tant que *οὐ̂ ἔνεκα* et comme action encore simplement possible ; b) ensuite intervient, dans une mineure, le cas particulier de la règle, le *fait* que les circonstances et la conjoncture données soient telles ou telles, *so und so* ; c) enfin, la conséquence de cela, de l’intention et de l’ “autre prémisses”, est que l’action est ou doit être telle ou telle. La distinction entre le *noûs* au sens le plus strict et le “*noûs* pratique” a d’abord, selon l’interprétation de Heidegger, une signification fonctionnelle, et elle doit être comprise prioritairement à la lumière du même schéma directeur. A la majeure appartient le *noûs* théorique, celui de la *sophia*, cependant que le *noûs* pratique est constitutif de l’ “autre prémisses”. Or, la nature de ce dernier est par ailleurs indiquée en termes très clairs par Aristote : “Des choses particulières (...) on doit avoir une perception (*αἴσθησις*), et celle-ci est un *noûs*.” (VI, 11, 1143 b 4-5.) Ce *noûs* de l’étant factice et inauthentique n’est autre que l’*aisthèsis*³.

Ce n’est pas seulement que la *phronèsis* a pour élément constitutif le *noûs* d’un moment du temps et d’une circonstance déterminés. Absolument parlant, affirme Heidegger, elle *est* cette *aisthèsis* et rien d’autre, quand même elle trouve son “accomplissement” dans une “délibération” qui revêt à chaque fois la forme d’un *logos*.

¹ GA 19, p. 158 sqq. ; cf. p. 156 : “Alles, was möglicher Gegenstand einer Handlung ist, gehört zum Seienden, das *den Charakter der Jeweiligkeit* hat, und zwar im Sinne des ἔσχατον. Das πρακτόν ist letztlich ein ἔσχατον.” (Heidegger souligne.)

² Heidegger suit la leçon ἐν τοῖς πρακτικοῖς, sous-entendant λόγοις (au lieu de ἐν ταῖς πρακτικαῖς, s.-e. ἀποδείξεισι ou προτάσεσι, p. ex. Rackham) ; v. GA 19, p. 158.

³ L’interprétation de Heidegger apparaît sans doute moins évidente si l’on tient compte de ce qu’il omet dans le texte d’Aristote, en particulier 1143 b 4 : ἐκ τῶν καθ’ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου, — qui peut faire penser à une ἐπαγωγή et plaider en défaveur du rapprochement avec *Eth. Nic.* VII, 3, 9. Cette objection peut être contrée à partir de la curieuse analyse de GA 19, § 12, qui sera commentée dans la suite.

En outre, son originarité et son caractère de *noûs* doit encore la démarquer de la *technè* aussi sûrement que l'inauthenticité de son objet la démarque de la *sophia* et du *noûs* théorétique. Si nous posons maintenant, comme cela a déjà été fait antérieurement pour le produit objet de *technè*, la question de la différence entre l'étant authentique, ἄεὶ ὄν, et l'étant inauthentique, ἔνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, sous le rapport de la temporalité, la conséquence de cela est que l'action objet de *phronèsis* ne se donne plus sous la forme d'un *futurum*, mais bien sous celle, à chaque fois déterminée, de l'*instant*. “La φρόνησις est l'apercevoir de ce qui a lieu cette fois-ci, de l'avoir-lieu-cette-fois-ci concret de la situation de l'instant (*das Erblicken des Diesmaligen, der konkreten Diesmaligkeit der augenblicklichen Lage*). Elle est, en tant qu'ἄσθησις, le *Blick des Auges*, le coup d'oeil instantané (*der Augenblick*) sur ce qui est à chaque fois concrètement et qui comme tel peut toujours être autrement. Au contraire, le νοεῖν est dans la σοφία le considérer de ce qui est ἀεί, de ce qui est toujours présent à l'identique (*was immer in Selbigkeit gegenwärtig ist*). Le temps — l'instant et l'être-toujours — fait ici fonction de *discrimen* du νοεῖν dans la φρόνησις et dans la σοφία¹.” Malgré les apparences, cette détermination — qui renvoie au thème général du καιρός — n'est pas nécessairement contredite par la “primauté” de l'avenir promulguée dans *Sein und Zeit*, où la notion d'instant, à titre de figure authentique du présent par opposition à la “présentation” (*Gegenwärtigen*) ou, si l'on préfère, au *noûs* théorétique, joue un rôle fondamental et fait par ailleurs l'objet de développements circonstanciés².

Toutefois, l'affirmation aristotélicienne de l'originarité de la *phronèsis* comprise comme *aisthèsis* ne peut d'une certaine manière que concurrencer, aux yeux de Heidegger, la thèse de son inauthenticité : “Pour autant que les deux, φρόνησις et σοφία, sont, chacune à sa façon, un νοῦς, les *deux* sont reconnues par Aristote comme βελτίστη ἔξις. Comme les deux sont mises sur le même pied, la question de savoir dans quelle mesure l'une a sur l'autre une primauté (*Vorrang*) est rendue d'autant plus difficile³.” La réponse à cette question réclame, on s'en doute, un point de vue plus général, elle se rattache à ce que l'interprétation heideggerienne de la philosophie grecque tient pour une primauté de l'être-présent sur les autres moments de la temporalité et, par suite, du toujours-présent sur l'étant qui peut être autre. Aristote, écrit Heidegger, “a rendu compréhensible la *sophia* en tant que possibilité d'être la plus

¹ GA 19, p. 164.

² V. ici § 29. Sur le καιρός, v. M. Haar, “Le moment (καιρός), l'instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*) (1920-1927)” in J.-F. Courtine, *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, op. cit.*, pp. 67-90. Faute d'espace, il nous faut ici passer sous silence le fait que la *phronèsis* aristotélicienne n'est pas autre chose que ce que *Sein und Zeit* comprend sous le terme de *Gewissen* (v. p.ex. GA 19, p. 56) ; sur ce point, v. F. Volpi, “*Being and Time : A 'translation' of the Nicomachean Ethics ?*”, *art. cit.*, p. 208 sqq.

³ GA 19, p. 143.

haute à partir du *Dasein* grec lui-même”¹. Bien que les motifs de ce revirement doivent encore demeurer inélucidés, la question de l’inauthenticité de la *phronèsis* aristotélicienne apparaît déjà inséparable du fait que le traité de 1927, tout au contraire, commencera par faire de la même *phronèsis* — de l’*aisthèsis* de soi-même, ou encore de l’ “*aisthèsis* ontologique”, selon l’expression du *Kant-Buch* — le mode d’être le plus authentique du *Dasein*, celui par lequel il accède à la compréhension de son être propre.

g - § 7. *L’ἐπιστήμη*

La science, l’*épistémè*, est un *logos* inauthentique de l’étant authentique ; elle dévoile le toujours-étant sans pour autant y avoir encore un accès véritablement originaire, ce dernier étant fixé par Aristote en tant que *noûs* théorétique. Sans doute, le fait que pour Aristote — et comme il y insiste à maintes reprises — l’objet d’*épistémè* soit par principe un toujours-étant, ce fait est bien connu et ne réclame aucune explication particulière : “Nous pensons tous, en effet, que ce que nous savons (ἐπιστάμεθα) ne peut être autre.” (*Eth. Nic.*, VI, 3, 1139 b 20 sq.) L’objet d’*épistémè* est tout à la fois “par nécessité”, “toujours-là” (ἀίδιον), “absolu”, “ingénéré” et “immortel” (b 23 sqq.). C’est en revanche le caractère inauthentique du *logos* scientifique, le fait que son *arkhè*, le toujours-étant, soit perdue en elle de manière analogue à celle dont la production technique s’aliène son *arkhè* factice, qu’a tout spécialement en vue l’interprétation heideggerienne. Cette inauthenticité est déjà contenue dans la définition aristotélicienne de la science dans l’*Ethique à Nicomaque* : la science, y lit-on, est une “disposition démonstrative” (ἐξίς ἀποδεικτική) (1139 b 32).

Que la science soit une disposition démonstrative, cela veut dire qu’elle procède tantôt inductivement (δι’ἐπαγωγῆς) et tantôt par syllogisme (συλλογισμῶ) (b 27 sq.). Dans le premier cas, elle est celle “de l’*arkhè*” (τῆς ἀρχῆς) ; dans le second, elle est une science “à partir de l’*arkhè*” (ἐκ τῆς ἀρχῆς). “Il existe donc des *arkhai*, poursuit Aristote, à partir desquelles est le syllogisme, mais dont il n’est pas un syllogisme” (b 30 sq.). Dans la mesure où elle procède par syllogisme, la science est “à partir de” certaines choses, elle a des *arkhai*, mais, comme ces *arkhai* ne sont pas données en elle originairement, elle n’en est pas à proprement parler la science et elle se révèle impuissante à faire d’elles son “thème” propre. Aussi Heidegger n’éprouve-t-il aucune hésitation à rejeter l’induction — qui, à l’inverse, dévoile l’*arkhè* et en fait son objet thématique propre — hors de la science proprement dite, et à limiter celle-ci au seul *logos* inauthentique à l’œuvre dans le syllogisme : “L’ἐπαγωγή est donc manifestement le commencement, c’est-à-dire ce qui ouvre l’ἀρχή ; elle est le plus

¹ GA 19, p. 61.

originnaire, et non pas l'ἐπιστήμη¹." Cette *arkhè*, c'est l' "universel", τὸ καθόλου. Alors que l'induction dévoile et pour ainsi dire actualise l'universel demeurant en puissance dans les choses particulières, la science au contraire naît et se développe "à partir de choses déjà connues" (ἐκ προγινωσκομένων) (b 26), elle "présuppose" (*setzt voraus*) toujours quelque chose sans pouvoir y accéder authentiquement². C'est pourquoi elle présente, somme toute, le même "manque" (*Mangel*) qu'on a reconnu plus haut à la *technè*³.

Comme ce sera encore le cas dans *Sein und Zeit* à propos du phénomène de la "connaissance", le manque fondamental de la science au sens aristotélicien du terme doit se comprendre en étroite corrélation avec la notion de "communication" et avec l'idée que la transmission d'un λέγειν le fait déchoir en un λεγόμενον, en un *logos* désormais seulement "re-dit" et rendu inauthentique. L'affirmation d'Aristote suivant laquelle la science procède "à partir de choses déjà connues" ne veut évidemment pas dire autre chose : parce que la science n'a pas besoin de revenir à chaque fois sur ses *arkhai* au moyen d'un nouveau *noûs* ou d'une nouvelle induction, l'accès effectif à son unité originnaire lui est en quelque sorte inessentiel. C'est pourquoi, pour autant que la science est un *logos* inauthentique, il appartient au contraire à son essence de pouvoir être enseignée (1139 b 25 sqq.), d'être transmise après-coup et de faire l'objet d'une διδασκαλία qui l'affranchisse des *arkhai* "à partir desquelles" elle procède.

Procéder par syllogisme, cela veut dire, par exemple, inférer à partir d'un principe que Socrate est mortel, de telle sorte qu'il devienne possible de transmettre et d'enseigner le *logos* ainsi obtenu sans plus se soucier de quelle *arkhè* il a été précédemment tiré. Par là même, l'énoncé transmis, celui de la science, aura perdu entre-temps son *medius terminus* ; pris isolément et indépendamment de ses deux prémisses, il n'aura par soi plus rien, à proprement parler, d'un λέγειν τι καθ'αυτό. "Si en effet on ne garde rien de plus que la conclusion, insiste Aristote, ce n'est que par accident qu'on aura la science" (b 34 sq.). L'*épistémè*, au bout du compte, signifie

¹ GA 19, p. 36. Le problème sous-jacent est celui du rapport entre *noûs* et induction, que Heidegger ne pose que superficiellement. On peut maintenant se reporter à M. Kato, "Aristoteles über den Ursprung wissenschaftlicher Erkenntnis" in *Phronesis*, 32/2 (1987), pp. 188-205, qui part du même *Eliminationsverfahren* de *Eth. Nic.* VI. Dans une perspective assez différente (notamment en ceci que, dans le sillage de J. Barnes, il conteste l'assimilation classique du *noûs* à l'intuition), M. Kato centre son interprétation sur le caractère d'ἐξίς du *noûs* et sur les trois "modes d'être" du savant du *De Anim.* II, 5, 417 a 21 - b 5, en vue de reformuler le problème du rapport entre le *noûs* comme puissance (donnée à l'homme en général) et le *noûs* comme ἐξίς et acte (par exemple du grammairien). De ce point de vue, l'ἐπαγωγή serait l'ἐνέργεια par laquelle le *νοῦς* comme ἐξίς naît du *νοῦς* comme δύναμις (*ibid.*, p. 201). Or cette fonction revient à "ouvrir l'*arkhè*", au sens où l'induction actualise par là les νοητά possibles, c'est-à-dire les *arkhai* présentes "potentiellement" dans la perception (pp. 198-199).

² GA 19, p. 37.

³ Cf. *supra* ; GA 19, pp. 37 ("Ein Mangel zeigt sich im ἀληθεύειν der ἐπιστήμη") et 44 ("Die τεχνή steht in ebendemselben Verhältnis zu ihrem Seienden wie die ἐπιστήμη").

toujours : “Je sais déjà¹.” Elle est un “avoir-dévoilé” (*Aufgedeckthaben*), une “mise en sûreté de l’être-dévoilé de ce qu’on sait” (*Verwahrung des Aufgedecktseins des Gewußten*)². Or, c’est justement *parce que* son objet est un toujours-étant que la science peut se permettre de le conserver en elle sans pour autant avoir à le dévoiler à chaque fois de nouveau de manière authentique : “Parce que l’étant est toujours, observe Heidegger, ma connaissance est pour moi assurée. Je n’ai pas besoin de toujours y revenir de nouveau³.”

La représentation très schématique qui vient d’être faite de l’*épistémè* dans son rapport au *noûs* théorétique, cette représentation permet déjà, conjointement avec la structure mise en lumière pour la *phronèsis*, d’envisager l’agencement des différents modes de l’ἀληθεύειν de façon plus précise et plus acceptable, bien que toute provisoire encore. Que le *logos* scientifique ne soit dépossédé de son principe et de son originarité que dans la mesure où il se présente toujours sous la forme d’une conclusion dont les prémisses lui sont devenues inessentiels, cela inclut en effet que l’inauthenticité de l’*épistémè* soit synonyme de sa *médiateté*. Autant le *noûs* théorétique et l’*aisthèsis* doivent procurer respectivement le principe et l’ “autre prémisses”, autant la science n’est dite être un *logos* inauthentique que parce qu’elle procède ἐκ τῆς ἀρχῆς, qu’elle en est dérivée “par syllogisme”, c’est-à-dire au moyen d’une médiation au sens strict du terme.

δ - § 8. La σοφία et le νοῦς théorétique

L’exposition des modes de l’ἀληθεύειν semble devoir se clore de manière naturelle sur le concept de la *sophia*, *logos* authentique de l’étant authentique. Mais les chapitres suivants de l’*Ethique à Nicomaque* nous avertissent que, dans notre recherche du mode de saisie originaire de l’*arkhè* authentique, ce n’est pourtant pas davantage à la *sophia*

¹ GA 19, p. 32.

² *Ibid.* ; cf. GA 20, p. 220 : “Das erkennende Sichrichten-auf als Aufhalten-bei und Vernehmen tendiert auf das Vernommene in der Weise, daß es *verwahrt* wird, so daß das Erkennen im Vernommenhaben, d. h. im Wissen, das Erkannte auch dann hat, wenn es nicht aktuell zu ihm steht, es die Erkenntnis verwahrt als Besitz.” (Sur *tendieren*, v. ici § 8 ; l’opposition entre “avoir” et “posséder” une connaissance est platonicienne, v. ici § 20.)

³ GA 19, p. 32. Cf. *Métaph.* Z 15, 1039 b 27 sqq. : “Parmi les *ousiai*, les choses sensibles et les choses particulières ne font l’objet ni de définition ni de démonstration, parce qu’elles ont une matière dont la nature est telle qu’elle peut être ou ne pas être ; c’est pourquoi, parmi elles, toutes les particulières sont corruptibles. Si donc, d’une part, la démonstration concerne les choses nécessaires et que la définition soit quelque chose de scientifique (ἐπιστημονικόν), et si, d’autre part, il n’est pas possible que la science soit tantôt science et tantôt ignorance — quelque chose de tel étant bien plutôt l’opinion —, ni qu’il n’y ait, de la même manière, ni démonstration ni définition, mais seulement l’opinion relative à ce qui peut être autre, alors il est clair qu’il ne saurait exister, de ces choses, ni définition ni démonstration. Les choses corruptibles sont en effet cachées aux yeux de ceux qui ont la science, quand elles quittent le champ de la perception ; le *logos* étant sauvegardé dans l’âme, il n’y aura pourtant d’elles ni définition ni démonstration.”

qu'il faudra finalement nous en remettre : “Pas plus donc la sagesse n'est celle des principes, car il appartient au sage d'avoir une démonstration au sujet de certaines choses (περὶ ἐνίων).” (VI, 7, 1141 a 1 sqq.) Si l'on ne peut finalement s'en remettre à la *sophia*, c'est parce qu'elle est περὶ ἐνίων : c'est, en d'autres termes, parce qu'elle n'a pas directement pour thème l'*arkhè*, ou plutôt qu'elle n'y a proprement affaire que pour autant qu'elle est l'*arkhè* de quelque chose. “Mais la σοφία aussi, qui va finalement, commente Heidegger, aux derniers principes de l'étant, est un ἀληθεύειν qui n'a pas exclusivement ni authentiquement les ἀρχαί pour thèmes. Au contraire, la recherche de l'ἀρχή n'est ce qu'elle est que pour autant qu'elle cherche les principes pour l'étant qui se trouve sous les principes¹.” Mais pour autant — et le fait est capital — la *sophia* n'en demeure pas moins, alors même, la possibilité dernière et la plus élevée dont dispose le *Dasein* humain, ce qui rend d'autant plus nécessaire une explicitation de l'articulation qui la relie au *noûs* théorétique ainsi que du statut caractéristique de ce dernier dans la répartition générale des modes du dire-vrai. Si seul le *noûs* théorétique semble encore en mesure d'assurer un accès approprié aux principes, il semblerait donc que, sur ce sujet, tout dût se jouer autour du rapport entre la *sophia* et le *noûs* théorétique, auquel on ne peut qu'être renvoyé en dernier ressort. “Il reste seulement, dit Aristote, qu'il y a un *noûs* des principes.” (1141 a 8.)

Heidegger n'a pu que constater combien laconique et allusive, mais aussi lourde de difficultés demeure l'exposition du concept de *noûs* dans l'oeuvre d'Aristote, lors même que ce dernier “a éclairci ce phénomène aussi loin que cela était possible à l'intérieur de l'interprétation grecque de l'être”². Son interprétation, qui n'en est que plus vigoureuse, se distingue autant par sa volonté *anthropologique* qu'elle s'affirme d'emblée comme résolument orientée vers le thème de la *finitude*. Elle vise notamment à rendre compte de cette lacune elle-même au moyen d'une analyse d'ensemble du “*Dasein* grec”, dont il n'est pas exagéré de dire qu'elle servira plus tard de charpente pour la “destruction de la métaphysique” comme pour l'ontologie fondamentale du *Dasein* elle-même.

L'idée est la suivante. Il existe des modes de l'ἀληθεύειν, certains authentiques et d'autres inauthentiques, qui se caractérisent avant toutes choses par le fait qu'il sont “avec *logos*” (μετὰ λόγου), qu'ils relèvent du mode d'ouverture et de dévoilement, propre au *Dasein* humain, qu'est le *logos*. Mais le *noûs* n'est assurément rien de tel ; il est “sans *logos*” (ἄνευ λόγου)³. Aussi reçoit-il d'Aristote un traitement à part. Or,

¹ GA 19, p. 59 ; Heidegger souligne.

² GA 19, pp. 58-59.

³ Sur l'expression de νοῦς ἄνευ λόγου dans l'interprétation de Heidegger — expression qu'on ne trouve nulle part chez Aristote — et pour une critique d'ensemble, v. P. Rodrigo, “Heidegger lecteur d'Aristote (II). Ontologie, logique et discours apophantique” in id., *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Grenoble, 1995, p. 197 et *passim*.

affirme Heidegger, ce *noûs* théorétique qui ne relève pas du *logos* — et justement parce qu’il ne relève pas du *logos* —, ce *noûs*, “le *noûs* comme tel, n’est pas une possibilité d’être de l’homme¹.” Il est un $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$, et, dans $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$, remarque Heidegger après Alexandre d’Aphrodise, il y a $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$, $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ ². Il est, souligne l’*Ethique à Nicomaque*, quelque chose de *divin* (X, 7, 1177 b 30 sqq.), et c’est à ce titre qu’il se distingue de la *sophia*, qui est au contraire une possibilité du *Dasein*, fût-elle la plus haute³.

A suivre l’interprétation de Heidegger, cette manière de voir s’explique par deux raisons au moins. La première tient à la caractérisation grecque la plus générale du *Dasein* ou de l’ “existence”. On a vu en effet que le *Dasein* ou, si l’on préfère, la *psychè* — c’est-à-dire ce qui fait fonction tout à la fois de principe pour la *technè* et d’objet de la *phronèsis* — n’était pas un $\acute{\alpha}\epsilon\lambda\ \acute{\omicron}\nu$, mais un étant “qui peut être autre”, un étant *inauthentique* appartenant comme tel à la sphère du $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$. Le *Dasein* en tant que tel est un étant *factice*, concret, à la différence des “choses” intramondaines, des $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\iota$. Seulement, ce trait est lui-même apparu inextricablement lié à l’opposition entre les deux modes de l’être-temporel que sont l’être-toujours-présent et l’ “instant”. Le *Dasein* est déterminé à chaque fois dans et par l’instant, et c’est cette particularité du mode de temporalité spécifique au *Dasein* humain qui lui interdit tout accès originaire à l’être authentique au sens du *noûs* théorétique. “Le mode de son être-temporel, écrit Heidegger, rend impossible qu’il soit à demeure (*ständig*) auprès de l’ $\acute{\alpha}\epsilon\lambda$ ⁴.” A l’opposé, c’est bien cette limitation que trahit l’insuffisance de la *sophia* en matière d’originarité. Parce qu’elle est un *logos* dont la possibilité appartient par ailleurs à la sphère du *Dasein* humain, la *sophia* ne peut avoir affaire à l’être authentique que pour autant qu’elle “cherche des principes pour l’être”, et que “ce pour quoi les $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}$ sont $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}$ ” n’est rien d’autre que l’ “être concret” (*das konkrete Seiende*)⁵.

La seconde raison ne découle pas moins évidemment de nos précédentes constatations. Le *Dasein* a été caractérisé plus haut, non seulement comme cet étant qui a la particularité de pouvoir dévoiler et “ouvrir” l’être en général, mais encore comme un $\zeta\omega\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ au sens précis où ce dévoilement, cet $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$, s’effectue en lui prioritairement sur le mode du *logos*. “Le $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, l’évocation parlante, est le premier mode d’accomplissement de l’ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$, cependant que le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, l’appréhender pur, n’est pas comme tel une possibilité pour l’homme, pour le $\zeta\omega\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ ⁶.”

Ce dernier point détermine quelle place doit revenir à la *sophia* dans la réflexion aristotélicienne. Tourné vers les objets du *noûs* lui-même, le quatrième mode du dire-

¹ GA 19, p. 59 ; cf. p. 196.

² GA 19, p. 63.

³ GA 19, p. 130 ; cf. p. 179.

⁴ GA 19, p. 134.

⁵ GA 19, pp. 58-59.

⁶ GA 19, p. 196 ; cf. p. 179.

vrai a le sens d'un *noûs* dérivé et comme contaminé par le *logos*. Selon Heidegger, c'est cette idée qu'aurait en vue Aristote lorsqu'il évoque dans le *De Anima*, au début de son analyse du νοεῖν, "ce qu'on appelle le *noûs* de l'âme, je veux dire le *noûs* par lequel l'âme pense et conçoit" (ὁ καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς, λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῇ) (III, 4, 429 a 22-23). La *sophia* est, en ce sens et en ce sens seulement, un *noûs* ; elle est ce *noûs* qui, sans être le *noûs* véritable, confronte néanmoins la science à ses principes. Elle est, en un mot, "le *noûs* inauthentique" (*der uneigentliche νοῦς*)¹. Or, ce dernier porte un nom chez les Grecs : "Ce νοῦς dans l'âme humaine n'est pas un νοεῖν, un voir sans restriction, mais un διανοεῖν, parce que l'âme humaine est déterminée par le λόγος²." Parce que ce *noûs* caractéristique de la *sophia* se ramène par nécessité à un διανοεῖν — en termes platoniciens à un διαλέγεσθαι —, le *Dasein* n'est renvoyé ici à sa possibilité ultime et la plus haute que comme aux confins de la *Als-Struktur* elle-même. Pour le dire autrement, l'ἀεὶ ὄν ne donne son unité originaire à la science que dans la mesure où il est toujours déjà altéré et dénaturé, plus exactement modifié conformément au caractère "logique", à la discursivité et en même temps à la temporalité constitutives de l'être du *Dasein* humain. Aussi appartient-il en définitive toujours à la seule sphère du *logos*, fût-ce du "logos authentique" et du διανοεῖν entendu au sens d'un "νοῦς de l'âme". C'est par là que l'interprétation heideggerienne du λέγειν τι καθ'αυτό d'Aristote atteint pour ainsi dire son objectif final, tant il est vrai qu'elle prétend déceler chez Aristote lui-même, en dépit des limitations ontologiques du "*Dasein* grec" et de l'orientation déterminée de la compréhension grecque de l'être vers l'être-présent, l'une des thèses cardinales de l'ontologie fondamentale, celle suivant laquelle le toujours-étant, le "sous-la-main", n'est jamais premier, mais toujours un étant dérivé et "fondé" qui doit nécessairement apparaître, du point de vue de l'interprétation de l'être du *Dasein*, comme le résultat d'une modification ou d'une "déchéance". D'autre part, une fois ces éléments pris en considération, le *Dasein* paraît devoir aussi bien se caractériser, de la manière la plus générale, comme un étant qui, en dévoilant, ne dispose d'aucun accès vraiment et immédiatement originaire à l'étant authentique. Or, qu'il faille pour autant refuser au *Dasein* toute véritable originalité, rien n'est moins sûr, car la *phronèsis* n'est pas moins, comme l'explique Heidegger, une *aisthèsis*. Quand même ce n'est pas au toujours-étant qu'elle donne accès, mais bien à des *arkhai* appartenant à la région des étants factices et "qui peuvent être autres", l'*aisthèsis* demeure un *noûs* originaire et "authentique". Ce constat amènera Heidegger à poser ce que les leçons de Marburg dénomme une "facticité originaire" (*ursprüngliche Faktizität*) et que *Sein und Zeit* rétablira dans son authenticité propre sous le titre d'être du *Dasein*. Dans la même

¹ GA 19, p. 59.

² *Ibid.*

optique, la doctrine aristotélicienne de la *phronèsis* a finalement, pour Heidegger, cette double signification : elle met au jour la *phénoménalité* de la ψυχή, mais aussi le caractère authentique et originaire de la compréhension qu'a le *Dasein* de son propre être.

La facticité du *Dasein* se manifeste, en ce qui concerne le καθ'αυτό, dans le fait que le *Dasein*, en raison de sa temporalité spécifique comme de son caractère fondamentalement "logique", est par nécessité astreint à ne jamais avoir accès à l'étant authentique que sur le mode du διανοεῖν. Or, on ne peut déjà qu'observer combien cette idée nous éloigne de nos premières constatations sur la nature d'ἀληθεύων ou de "dévoilant" du *Dasein*. Plus largement, la simple opposition exclusive du *logos* et du *noûs* conduit déjà à donner à cette facticité et plus spécialement au caractère de dévoilement du *logos* en général une signification sensiblement différente. Que ce soit dans la production technique, dans la science ou même dans la *sophia*, le *logos*, tout "dévoilant" qu'il est par ailleurs, ne semble pas moins pouvoir se définir, à l'inverse, par une occultation et une modification de ce qui lui tient lieu d'*arkhè*. "D'après son sens originaire et aussi sa facticité originaire, écrit Heidegger, le λόγος en général n'est pas dévoilant, mais bien, pour le dire en termes extrêmes, *recouvrant* (*verdeckend*)¹." Le *logos* n'est pas d'abord ni *par soi* un dévoilement, un ἀληθεύειν, mais il n'est tel que sur fond et à partir d'un νοεῖν ou d'une αἴσθησις². Il s'enracine dans ceux-ci de telle sorte qu'il ne puisse dévoiler l'étant qu'à la seule condition de prendre le relais d'un dévoilement plus originaire. Bref, si le dévoilement dans le *logos* suppose un *noûs* comme *condition de sa possibilité*, c'est que, du *noûs* lui-même au dévoilement effectif dans le *logos*, la conséquence ne vaut pas ; c'est que, d'un *noûs* effectif, on ne peut inférer que la *possibilité* d'un dévoilement dans le *logos*, — et c'est enfin que le *logos* *peut* tout aussi bien occulter que dévoiler son objet, qu'il peut autant être vrai qu'être faux ou "trompeur". Le caractère dérivé ou modifié de l'ἀληθεύειν tient dans le fait qu'il est seulement possible et que, par suite, un recouvrement l'est également. Il signifie fondamentalement que le *Dasein* a dans son pouvoir-être le dévoilement comme le recouvrement. "A y regarder de plus près, dit Heidegger, il faut dire que le λόγος lui-même, en tant que λόγος, ne constitue pas purement et simplement le mode d'accomplissement de l'ἀληθεύειν, que le dévoilement n'est donc pas enraciné dans le λόγος en tant que λόγος. Le λόγος *peut* se charger de l'exécution du dévoilement, mais ne le doit pas³." Et *Sein und Zeit* reformulera cette idée en ces termes : "Aristote dit que le λόγος est le mode d'être du *Dasein* qui peut être découvrent ou recouvrant. Cette

¹ GA 19, p. 197.

² GA 19, pp. 196-197.

³ GA 19, p. 196 ; Heidegger souligne.

double possibilité est la marque distinctive de l'être-vrai du λόγος, celui-ci étant le comportement qui *peut aussi recouvrir*¹.”

La *facticité* du *Dasein* ne signifie pas autre chose. Parce qu'il a la possibilité du ψεῦδος, le *Dasein* est un étant qui *peut être autre* que ce qu'il est, au sens où il peut perdre dans l'inauthenticité et la quotidienneté le caractère de dévoilement qui lui est propre et, de ce fait même, “déchoir de son essence”². Le *Dasein*, dit *Sein und Zeit*, se tient “cooriginellement dans la vérité et dans la non-vérité”³. Or, si la possibilité du ψεῦδος va de pair, on l'a vu, avec la caractérisation structurelle du phénomène du *logos* comme σύνθεσις et comme *Als-Struktur*, il va sans dire que c'est prioritairement vers cette dernière que devra se tourner une investigation ontologique dont l'objectif est l'interprétation de l'être du “*Dasein factice*”, c'est-à-dire une ontologie fondamentale du *Dasein*.

Que l'ἀληθεύειν soit *dépendant* d'une pure et simple vision, d'un *noûs* susceptible de lui donner accès à son unité originaire propre, cela signifie, d'abord, que ses modes devront être considérés comme autant de modifications d'un premier dévoilement de l'étant⁴. Mais une autre notion vient encore expliquer, pour ainsi dire en sens inverse, la même articulation du *logos* et du *noûs*. Cette notion, qui joue un rôle fondamental dans les leçons de Marburg, est celle d'une “tendance immanente vers un νοεῖν, vers un voir” (*immanente Tendenz auf ein νοεῖν, auf ein Sehen*)⁵, celle d'un “vouloir-voir” (*Sehenwollen*)⁶. Tendance que Heidegger qualifie, pour des raisons qui tombent sous le sens, de “radicale” (*radikal*)⁷. Le λόγος, le “*Dasein grec*”, est animé d'une tendance immanente et radicale qui le fait tendre vers l'originaire, vers le voir pur et simple de ses *arkhai*. C'est en ce sens qu'il convient en particulier de comprendre certaines affirmations de Heidegger touchant au fait que, par comparaison avec Platon, Aristote “a vu les limites immanentes (*immanente Grenzen*) de la dialectique parce qu'il philosophait plus radicalement (*radikaler*)”⁸. Plus la philosophie, en conformité avec sa tendance propre, se fait radicale, plus elle se rapproche de ses dernières limites, en tant qu'elles coïncident avec celles du *logos* et qu'elles excluent, précisément, le pur et simple θεωρεῖν. Ce n'est qu'au prix d'une épreuve proprement radicale de sa finitude, de son caractère indéfectiblement “logique” et de sa non-originarité, que la

¹ *S.u.Z.*, p. 226 ; Heidegger souligne.

² Cf. p.ex. *S.u.Z.*, p. 193 : “Das Dasein (...) kann uneigentlich sein und ist faktisch zunächst und zumeist in dieser Weise.”

³ *S.u.Z.*, p. 223 ; cf. pp. 256-257, 308, etc.

⁴ V GA 19, § 17.

⁵ GA 19, p. 197, à propos du διαλέγεσθαι platonicien ; cf. *ibid.*, pp. 126 (*die Tendenz auf ein θεωρεῖν ; eine Tendenz auf das Nur-Sehen-und-lediglich-Verstehen*), 453 (sur Platon : *die Tendenz, auf das εἶν zu gehen in der συναγωγῇ*) et 577 ; GA 20, p. 220.

⁶ GA 19, p. 200.

⁷ GA 19, p. 86 ; sur ce terme, cf. *ibid.*, pp. 85, 190, 192, 253, etc.

⁸ GA 19, p. 199 ; cf. *ibid.*, pp. 206 (“Aristoteles überwindet die Dialektik”), 351, etc.

philosophie est ce qu'elle est et se reconnaît comme telle, à savoir comme "l'effort le plus radical (*die radikalste freie Bemühung*) de la finitude humaine"¹.

C'est dans ce fait que Heidegger entend faire résider la spécificité de sa propre interprétation. Une interprétation d'ensemble de l'ontologie grecque ne saurait avoir d'autre tâche que de mettre à nu cette "tendance fondamentale" (*Grundtendenz*) immanente, ou encore cette "tendance directrice" (*leitende Tendenz*) comme dit aussi Heidegger², dans laquelle le *Dasein* grec et avec lui la philosophie et la métaphysique elles-mêmes trouvent leur délimitation ontologique la plus propre. L'interprétation authentiquement philosophique n'a pas affaire à des textes ou à des propositions, à de simples λεγόμενα isolés et pris indépendamment de ce qui en eux est visé intentionnellement, de "ce sur quoi" ils parlent ; parce qu'elle a pour fonction, dit Heidegger, de restituer au *logos* philosophique sa "Chose même", de dégager des *sachliche Horizonte*, elle se doit aussi "de faire entendre les tendances immanentes, de les saisir et de les maintenir dans un travail plus originaire, et ainsi de poser plus fermement le sol sur lequel la discussion portant sur les choses a été réglée"³. Comme on le verra plus loin, ce n'est pas autrement que Heidegger définira ultérieurement ce qu'il intitule, d'un terme déjà utilisé par Duns Scot, la "destruction" de la métaphysique. De même que les leçons de 1924-1925 sur le *Sophiste* s'emploient à réactiver les *Tendenzen* constitutives de l'ontologie platonico-aristotélicienne et à en dégager l'horizon ou les "limites" propres, de même le § 6 de *Sein und Zeit* confirmera que la "tendance positive de la destruction" (*positive Tendenz der Destruktion*) consiste à poser de nouveau la question de l'être en l'exhumant hors de la "tradition" métaphysique, de manière à "situer celle-ci dans ses limites (*Grenzen*)"⁴.

Par là, un pas supplémentaire a d'une certaine façon déjà été franchi. Parce que — en un sens qui ne sera vraiment clarifié que par la suite — l'objet thématique de la philosophie est, d'une manière générale, l'être, cette tendance à l'originaire, dans la mesure où elle doit déterminer le *logos* philosophique, ne fait qu'un avec la *question de l'être*⁵. Plus exactement, il y a, dit le traité de 1927, que "la question de l'être n'est rien

¹ GA 26, p. 12.

² GA 19, pp. 310 et 396 ; cf. *ibid.*, pp. 438 et 591.

³ GA 19, pp. 227-228. Cette *Tendenz*, si elle s'identifie dans une large mesure à la *Transzendenz* de *Sein und Zeit*, est encore très probablement à l'origine d'un certain nombre de notions comme celles d'*Anspruch*, de *Bedürftigkeit* et de *Bedürfnis*, de *Not*, etc., dont le rôle deviendra prépondérant postérieurement au "tournant" ; cf. *ibid.*, pp. 228 et 254 sqq.

⁴ *S.u.Z.*, pp. 22-23.

⁵ V. p.ex. GA 26, p. 15 sqq. (Heidegger expliquant la racine "philo-" de "philosophie" par la présence en celle-ci d'une *Bemühung*, p. 14) : "Φιλοσοφία ist die Bemühung um die Möglichkeit des eigentlichen Verstehens" (p. 15) ; or, "dieses Verstehen hat zum Gegenstand das Sein" (p. 16) ; d'où, *das Bemühen um Seinsverständnis = die Frage nach dem Sein* (p. 19) (cf. GA 19, pp. 446-447 : la question du *Soph.*, 244 a 4 sqq. = *das eigentlich zentrale Bemühen des ganzen Dialogs*). V. aussi *S.u.Z.*, notamment p. 5 ("Wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff") et § 3 (à l'*immanente Krisis* des

d'autre que la radicalisation (*Radikalisierung*) d'une tendance d'être (*Seinstendenz*) essentielle et appartenant au *Dasein* même, de la compréhension d'être pré-ontologique"¹. Aussi n'est-il nul besoin d'insister sur le fait que la mise en évidence de la finitude et de la "tendance radicale" du *logos* aristotélicien, loin d'être un constat d'échec, donne au contraire à penser le lieu même où non seulement l'ontologie grecque, mais encore la philosophie comme telle vient à assumer sa fonction la plus essentielle. Là où le *Dasein*, faisant face et se heurtant à sa propre finitude et à sa propre délimitation ontologique, se sait toujours déjà jeté dans l'horizon d'une compréhension d'être déterminée, là aussi se trouve la philosophie. C'est dire que cette même finitude — pour autant que "la position explicite et transparente de la question du sens de l'être nécessite au préalable une explicitation appropriée d'un étant, le *Dasein*, sous le rapport de son être"² — devra tout autant être pour l'ontologie fondamentale un objet d'étude privilégié qu'elle l'était déjà, à en croire Heidegger, au livre VI de l'*Ethique à Nicomaque* et dans le *Sophiste* de Platon. L'élucidation de l'être de cet étant qui fait de l'ontologie, du "*Dasein* factice", passe par celle de sa *transcendance* ontologique.

En ce qui concerne ce *Dasein* factice, les résultats obtenus jusqu'ici permettent déjà d'entrevoir que sa structure ontologique devra d'une manière ou d'une autre répondre aux mêmes divisions décelées par Heidegger chez Aristote. D'un côté, la mise en avant de la non-originarité du *noûs* théorétique conduit à ne voir dans la connaissance de l'étant sous-la-main et dans la "science" qu'un *logos* ou un ἀληθείειν "inauthentique". De l'autre, la possibilité d'un accès originaire à l'étant factice et phénoménal, aux *Fakta*, garantit dans le même temps la possibilité d'une interprétation originaire de l'être du *Dasein* ainsi que celle de l' "explicitation circonspecte" de la préoccupation. Elle garantit, en un mot, la possibilité de la *compréhension* de l'étant et de l'être, qu'il s'agisse des "outils" intramondains ou du *Dasein* lui-même. L'ontologie fondamentale du *Dasein* mise sur pied dans *Sein und Zeit* — et qui n'est rien d'autre qu'une explicitation "existential-herméneutique" de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire l' "accomplissement" de la compréhension ou de l' "ἀσθησις ontologique" qu'a le *Dasein* factice de son propre être, du *Faktum Dasein* et du *Faktum* de cette compréhension d'être elle-même³ — trouve ici son présupposé méthodologique le plus fondamental. Partant, le fait que la "tradition" métaphysique ait envisagé la "tendance radicale" du *Dasein* sous son versant théorétique plutôt qu'esthétique, cela n'a pu, à l'inverse, que constituer un obstacle majeur pour l'ontologie fondamentale authentique

sciences répond une *Tendenz* à les fonder de nouveau). Ces déterminations sont déjà fixées dans un cours de 1921-1922, v. *GA* 61, p. 171 sqq.

¹ *S.u.Z.*, p. 15.

² *S.u.Z.*, p. 7.

³ V. *S.u.Z.*, p. 56 ; *ibid.*, p. 5 et *GA* 24, p. 389.

et que rendre nécessaire une “destruction”. Tous ces points devront être détaillés en temps voulu.

Par ailleurs, ni la différenciation de l'étant-toujours et de l'étant factice ni celle du καθ'αυτό et de la σύνθεσις ne sauraient encore être complètement éclaircies aussi longtemps qu'on n'a pas fait retour au concept d'*identité*. On a vu que le § 73 du cours sur le *Sophiste*, occupé à détailler l'opposition constitutive du “double *logos*”, résumait d'une phrase ce qu'est un λέγειν τι καθ'αυτό : “ Le λόγος devient ici identique à l'εἶδος¹. ” C'est plus précisément l'identité du *logos* et de l'εἶδος qui doit maintenant nous occuper. Or, cette même identité a déjà été rencontrée plus haut, quoique négativement et dans une certaine mesure seulement. La *technè* est un *logos* inauthentique parce que l'objet dévoilé en elle, l'oeuvre produite, n'est pas identique à son *arkhè*, parce que cette dernière n'est pas dans le produit, mais, à titre d'εἶδος, “dans l'âme”. Ce point revêt dans le commentaire de Heidegger une importance toute particulière, ne serait-ce que parce que l'*eidos* de la production technique, telle que la décrit le livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, n'est à ses yeux pas autre chose que l'Idée platonicienne².

Heidegger traduit ordinairement τὸ εἶδος par *das Aussehen*, “le paraître”, ou *die Sicht*, “ce qu'on a en vue”. Il s'en explique comme suit : “εἶδος veut dire le paraître de quelque chose, c'est-à-dire cette détermination d'être qui donne quelque chose en ce qu'il est (*in dem, was es ist*)³. ” Il s'agit d'une vision et d'une donation originale, appartenant à la sphère du *Was*, par suite du *noûs* théorétique. L'*eidos* est le “concept de donation” (*Gegebenheitsbegriff*) pour l'étant authentique⁴. La définition a pour fonction de dévoiler l'étant le plus authentique tel qu'il lui est donné et lui “paraît” dans un *noûs*, c'est-à-dire en *ce qu'il est*, à titre de *quid*. Or, que le *logos*, en tant qu'il dévoile l'étant “en tant que lui-même”, soit ici identique à l'*eidos*, cette idée semble par conséquent reposer sur une double supposition : d'abord celle suivant laquelle le *logos* — le διανοεῖν — est le mode d'accomplissement (*Vollzugsart*) du νοεῖν, ensuite celle suivant laquelle le νοεῖν est le *même* que le νόημα. La seconde de ces suppositions, celle formulée au fragment III de Parménide, ne semble pas neutralisée par la doctrine aristotélicienne de la définition, si cette dernière conclut encore à l'identité du *logos* et de l'*eidos*. D'une certaine manière, c'est seulement la conjonction de ces deux suppositions qui constitue à proprement parler une découverte imputable à Platon et, plus encore, à Aristote. Si la pure et simple identité parménidienne du νοεῖν et de son

¹ GA 19, p. 505. Cf. *ibid.*, pp. 201 sq. (“λόγος kann oft identifiziert werden mit εἶδος bzw. Idee”) et 525 (“νοῦς, νοεῖν und λόγος werden oft identifiziert ; auch bei Aristoteles ist noch εἶδος = λόγος gesetzt”).

² GA 19, p. 45. L'accès originaire au producteur, au *Dasein* humain, relève, on l'a vu, de la *phronèsis* et de l'*aisthèsis*, mais c'est néanmoins au *noûs* qu'il appartient de dévoiler l' “*eidos* dans l'âme”, v. GA 19, § 7.

³ GA 19, p. 345.

⁴ GA 19, p. 524.

objet, comprise au sens de l'interprétation la plus courante, est effectivement le sol commun à l'ontologie platonico-aristotélicienne et à celle qui la précède, alors la première de ces suppositions ne s'efforce pas moins de montrer que cette identité, loin de condamner à la simple tautologie de la "dénomination" la plus vide, n'exclut ni le *logos* de la quiddité ni le *διανοεῖν* en général. C'est dans cette seule optique qu'il demeure possible d'affirmer que Heidegger fait encore intégralement sienne la thèse classique du "parricide" platonicien.

Pourtant, force est de constater que, sur ce point, les cours publiés de la période antérieure au "tournant" ne fournissent pas les éléments attendus. Si les références à Parménide, dont le nom est si souvent associé à celui de Heidegger, sont innombrables dans les leçons de Marburg et jusqu'à *Sein und Zeit*, il apparaît aussi que la même période n'offre en réalité rien de plus, sur le sujet, que des indications éparses et le plus souvent très lacunaires. Quelques exceptions demeurent pourtant suffisamment remarquables pour être signalées. D'abord, il est plausible que Heidegger ait eu l'intention de donner à son tout premier cours, donné durant le semestre d'hiver 1915-1916 et immédiatement postérieur à sa nomination comme *Privatdozent* à Freiburg, le titre : *Über Vorsokratiker : Parmenides*. Mais le peu qui nous en soit parvenu ne contient rien sur ce thème, ce qui peut suggérer que Heidegger a modifié son intention initiale¹. Ensuite doivent aussi être pris en compte les deux paragraphes — moins d'une dizaine de pages — consacrés à Parménide dans le cours, donné à Marburg durant de semestre d'été 1926, sur les *Grundbegriffe der antiken Philosophie*². Cela mis à part, le premier cours expressément consacré à Parménide ne remonte pas au-delà de l'été 1932, soit cinq années après *Sein und Zeit* et trois années seulement avant les vastes analyses de *l'Introduction à la métaphysique*³. Pour autant, à voir les choses de plus près, on ne peut en conclure que le thème soit resté jusque-là étranger à la réflexion heideggerienne ou du moins qu'il n'y ait joué encore qu'un rôle subalterne. Pour se convaincre du contraire, il suffit déjà de constater que l'interprétation heideggerienne du *Sophiste*, bien que centrée sur l'idée d'une critique platonico-aristotélicienne de la "dénomination" mégarique ou antisthénienne, vise manifestement aussi, à travers celle-

¹ Le titre est indiqué par W. J. Richardson, *Heidegger. From Phenomenology to Thought*, *op. cit.*, p. 663. La liste de Richardson, qui s'appuie sur le catalogue universitaire, a récemment été rectifiée, sur ce point précis comme sur beaucoup d'autres, par Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, *op. cit.*, v. pp. 461 et 552, d'après lequel le cours portait en réalité le titre : *Die Grundlinien der antiken und scholastischen Philosophie*, et avait été effectivement consacré au moins à la période s'étendant de Pythagore à Aristote. Rappelons qu'aucun cours antérieur au *Kriegsnotsemester* de 1919 (*GA 56/57, Zur Bestimmung der Philosophie*) n'est parvenu intégralement jusqu'à nous. Le premier cours de Freiburg est connu par quelques fragments, Heidegger ayant utilisé le verso laissé vierge de plusieurs de ces pages pour la rédaction du cours du semestre d'hiver 1925-1926 (*ibid.*, p. 552).

² *GA 22*, pp. 62-70.

³ *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*, *GA 35*.

ci, le même Parménide¹. Il serait d'ailleurs facile de montrer que, sur ce point précis, c'est en référence à Parménide et à lui seul que les conclusions en seront reprises dans *Sein und Zeit*. Quoi qu'il en soit, il reste alors même possible de se faire une idée d'ensemble de la signification et de la portée ontologiques attribuées explicitement par Heidegger, à l'époque de Marburg, au fragment III (Diels-Kranz) de Parménide : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. De cette manière, on pourra poser plus précisément notre problème initial, celui de l'identité du *logos* et de l'*eidos* dans le λέγειν τι καθ'αυτό.

Ce qui, tout d'abord, doit attirer l'attention, c'est qu'à aucun moment — et pas plus d'ailleurs qu'il ne le fera plus tard, par exemple dans *Qu'appelle-t-on penser?* — Heidegger ne se résout à traduire ici le verbe νοεῖν par *Denken*, “penser”². Bien plus, lorsqu'en 1924-1925 il ramenait la dialectique platonicienne à sa “tendance radicale” constitutive, il ne s'agissait en somme que d'opposer formellement le νοεῖν à tout *Denken*, celui-ci ayant toujours le sens d'un *logos* ou d'un διανοεῖν³. Il est d'ailleurs particulièrement significatif que la même opposition a longtemps pris la forme — kantienne ou husserlienne — d'un partage entre le “penser” et l'intuition, et que le terme *Anschauung* a longtemps traduit le νοεῖν du fragment III au même titre que *Vernehmen*, *Sehen* et *Vermeinen*⁴. A ces quatre premiers termes, enfin, Heidegger en ajoutera, en 1926, un cinquième, celui de *Besinnung*, dont l'usage ne semble pas s'être perpétué dans ce cas précis⁵.

De ces éléments résulte déjà une première paraphrase du même fragment : “L'être est ce qui se montre dans la pure appréhension intuitive (*im reinen*

¹ Ce qui ne veut pas dire, évidemment, que les deux positions se confondent purement et simplement, cf. GA 22, p. 236. Sur Parménide, v. GA 19, pp. 22, 204, 237, 276, 358, 413, 415, 450 sqq., 571, etc. Sur l'interprétation ultérieure de Parménide, v. entre autres R. Campbell, “Sur une interprétation de Parménide par Heidegger” in *Revue internationale de Philosophie*, 17-18 (1951), pp. 390-399 ; A. Lowit, “Le ‘principe’ de la lecture heideggerienne de Parménide” in *Revue de philosophie ancienne*, 4/2 (1986), pp. 163-210 ; J. Beaufret, *Parménide. Le Poème*, Paris, 1955 ; id., *Dialogue avec Heidegger. I. Philosophie grecque*, Paris, 1973, pp. 38-85 ; E. Escoubas, “Logos et tautologie. La lecture heideggerienne d'Héraclite et de Parménide” in J.-F. Courtine éd., *Phénoménologie et logique*, Paris, 1996, pp. 297-314.

² Cf. surtout GA 40, pp. 145, 149 sq., etc. Une exception cependant, dans *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 18 sqq. (v. *infra*). L'exclamation de GA 22, p. 66 : *Identität von Denken und Sein! Idealismus!* est visiblement ironique.

³ GA 19, pp. 197-198.

⁴ GA 19, p. 198 (sur cette opposition, v. *infra*) ; encore dans *S.u.Z.*, p. 171 (v. *infra*).

⁵ GA 22, p. 66 (νοεῖν chez Parménide = *Vernehmen* = *Besinnung auf das Seiende und seinen Sinn, d.i. das Sein* ; νοῦς = *begriffliche Besinnung*). *Vernehmen* est la traduction dominante aussi bien pour νοῦς que pour νοεῖν. Le νοῦς signifie : *meinen, sehen im Sinne des reinen Sehens mit der Seele* (GA 19, p. 408) ; il est un *reines Vernehmen*, où *rein* veut dire : *nicht sinnlich* (GA 19, p. 477), et il s'oppose en cela à l'αἰσθησις = *sinnliches Vernehmen* (GA 19, pp. 408, 609, etc. ; ou *Wahrnehmen, ibid.*, p. 39). *Vermeinen* traduit plus volontiers (comme chez Husserl) νόησις (GA 19, p. 101), de même que *das Vermeinte* traduit τὸ νόημα (GA 19, p. 183) ; mais le νοῦς reste fréquemment désigné par l'expression *das vernehmende Vermeinen* (p.ex. GA 19, p. 21). On trouve encore *Erfassen* et *Betrachten*, ce dernier seulement au sens où νοεῖν équivaut à θεωρεῖν (p.ex. GA 19, p. 204).

anschauenden Vernehmen), et seul ce voir découvre l'être. La vérité originaire et authentique (*echte*) réside dans l'intuition pure¹. En d'autres termes, que l'être soit "le même" que le νοεῖν, cela veut dire tout d'abord que, pour Parménide, seul *est* à proprement parler ce à quoi a affaire l'intuition théorétique, par opposition au *logos* ou, dans la terminologie du Περὶ Φύσεως, à la δόξα. Cette idée permet à Heidegger de reconnaître ici à l'état natif un concept capital de la tradition philosophique, celui d'une "corrélacion" (*Korrelation*), en un mot d'un rapport d'intentionnalité, entre le *Dasein* et l'être. Chez Parménide, "l'être est déterminé simplement en corrélacion avec le νοεῖν"². L'un et l'autre sont "le même" au sens où ils "s'entre-appartiennent"³. Il est au demeurant remarquable que, dans la même optique, Heidegger retrouve le fragment III de Parménide jusque dans le *De Anima*, III, 8, 431 b 21 : "L'âme est d'une certaine manière tous les étants" (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα)⁴. Bien qu'il y soit désormais question de l'"âme", du *Dasein* humain, cette maxime n'en a pas moins une origine parménidienne, explique le § 4 de *Sein und Zeit*, pour autant qu'elle marque la reconnaissance explicite de ce que le *Dasein* bénéficie d'une "primauté ontico-ontologique", c'est-à-dire de ce que le thème de toute ontologie, l'être, n'est rien d'autre que le corrélat de son *Vernehmen*, en l'occurrence, chez Aristote, aussi bien celui de l'αἴσθησις que de la νόησις⁵.

C'est à partir de là qu'il convient de comprendre le "revirement" (*Umschlag*) platonico-aristotélicien, dans la mesure où, à s'en tenir à la seule formulation parménidienne, on ne laisse évidemment aucune place au *logos*, ni à l'étant sensible, ni à plus forte raison à aucune facticité. Ce changement radical, ce "revirement remarquable entre la position de Parménide et celle d'Aristote", Heidegger l'impute au *Sophiste* de Platon, et le caractérise par le fait "que le sol sur lequel est posée la question sur le sens de l'être devient, dès à présent, concret"⁶. Entendons par là que, de l'un à l'autre, on passe d'une stricte corrélacion à l'intérieur de laquelle — sachant qu'il n'y a d'étant que corrélatif à l'intuition théorétique — la facticité du *logos* et de l'*aisthèsis* se voient rejeter dans le pur et simple non-être, à une corrélacion aménagée, peut-on dire, de telle sorte que soit garanti un accès à l'étant dans la facticité même ; on passe, somme toute, d'une ontologie du θεῖον à une ontologie de l'ἄνθρωπος. Or, si la seconde n'est censée trouver son aboutissement que dans l'ontologie fondamentale du

¹ *S.u.Z.*, p. 171.

² *GA* 19, p. 204. Cf. p.ex. *ibid.*, p. 524, sur Platon : "Das εἶδος ist relativ auf das reine Vernehmen, das νοεῖν."

³ V. *GA* 22, p. 66 : "Besinnung und Sein, sie gehören zusammen, es ist dasselbe." Sur ce point, v. surtout *GA* 40, p. 147. Rappelons que la notion de *Zusammengehörigkeit* a connu une extension considérable dans l'oeuvre postérieure au "tournant".

⁴ Cf. *De Anim.*, III, 5, 430 a 14-15.

⁵ *S.u.Z.*, p. 14.

⁶ *GA* 19, p. 205. Sur tous ces points, v. *GA* 20, § 17 (sur le fgm. III, pp. 200-201).

Dasein, c'est bien que la première en a durablement compromis le libre développement tout au long de l'histoire de la métaphysique ; c'est que, pour autant qu'il conserve une dette à l'égard du "commencement" parménidien et qu'il demeure dépendant d'une pensée où l'étant est primairement ce que prend pour thème l'intuition théorétique (l'étant-toujours en tant qu'ὄντως ὄν), le revirement platonico-aristotélicien se révèle à son tour ontologiquement insuffisant.

Naturellement, la seule idée d'une corrélation du *Dasein* et de l'être n'épuise pas la signification du fragment III. A tout le moins, ce dernier doit encore être rapporté plus strictement à notre proposition de départ : "Le *logos* devient ici identique à l'*eidos*." Il signifie : "Le même est le viser et le visé (*Dasselbe ist das Vermeinen und das Vermeinte*)¹." L'identité de l'intuition théorétique et de l'être témoigne de ce que la première ne délivre jamais que le *même* que l'étant qui lui est corrélatif. En tant que telle, cette identité est, *mutatis mutandis*, celle présente dans le *logos* de quelque chose καθ'αυτό, "en tant que lui-même". Aussi Heidegger peut-il reprendre ici un terme que le cours de 1924-1925 réserve par ailleurs à la dénomination tautologique et "aveugle" d'Antisthène, celui d' "identification" (*Identifizierung*)². "La première découverte de l'être de l'étant par Parménide, affirme-t-il, "identifie" l'être au comprendre appréhensif de l'être ("*identifiziert das Sein mit dem vernehmenden Verstehen von Sein*) : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι³."

c) § 9. *Identité et intuition éidétique*

L'interprétation phénoménologique du νοεῖν aristotélicien réoriente nécessairement le questionnement vers la possibilité d'un certain type d'objectivités, caractérisables comme éidétiques. Déjà, en effet, la mise en lumière du toujours-étant comme *eidos* corrélatif à l'intuition théorétique, quelque incomplète qu'elle soit encore, a pu recevoir, absolument parlant, une signification strictement ontologique. Seulement, l'étant ainsi mis au jour, le sous-la-main, n'a sur cette base pas encore pu être clarifié dans ce qui, d'après *Sein und Zeit*, en constitue le *discrimen* le plus général par rapport aux autres secteurs de l'étant que sont l'à-portée-de-la-main et le *Dasein* : sa non-originarité ou son caractère "déchéant". L'examen de cette dernière position réclame qu'on pose plus ouvertement qu'on ne l'a fait jusqu'ici le problème du statut

¹ GA 19, p. 22 (*vermeinen* est pris ici au sens husserlien) ; cf. *ibid.*, p. 276 : "Das Vernehmen, das Erkennen, und das Sein ist dasselbe."

² Sur ce terme, v. p.ex. GA 19, pp. 559, 570, 582. La notion d'*Identifizierung*, ou *Identifikation*, est husserlienne, v. *Log. Unt.* VI, § 47 ; cf. GA 20, p. 66 sqq. et *S.u.Z.*, p. 218. Au sens husserlien, elle désigne l'acte dont le corrélat est l'identité de l'intuïtionné avec ce qui est visé dans l'acte signitif ; la *Leermeinung* est remplie par l'intuition de manière que chose et signification s'identifient, donnant lieu à une *évidence*. En ce sens, le terme peut venir de Brentano, qui entend par *Identifikation* l'attribution (quidditative) à un substrat d'un genre ou d'une espèce, v. *Kategorienlehre*, Leipzig, 1933, p. 44.

³ *S.u.Z.*, p. 212.

ontologique de l'*idéalité* en général, problème qui ne s'identifie pas moins, faut-il le dire, à celui du *logos* et de la "logique" au sens le plus étendu des termes. Or, on verra que c'est plus proprement dans des termes hérités de Husserl qu'il est formulé par Heidegger dans *Sein und Zeit*.

L'exposé le plus éclairant sur ce point se trouve probablement dans les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* de 1925 (GA 20). Le § 6 en est tout entier consacré à certaines thèses parmi les plus décisives de la sixième *Recherche logique* de Husserl, et en particulier au fameux § 39 intitulé "Evidence et vérité". Le thème principal est l'articulation de la perception avec les actes catégoriaux, en d'autres termes de l'*aisthèsis* et du *noûs* théorétique. On s'en doute, l'essentiel de la discussion devra porter sur le caractère *fondé* de l'édétique relativement à l'esthétique, sur l'existence entre l'un et l'autre d'un "rapport de fondation" (*Fundierungszusammenhang*) déterminé¹.

La doctrine husserlienne des actes catégoriaux, comme on sait, n'est pleinement compréhensible qu'à partir de la distinction entre la sphère des significations et celle des objets. Il se trouve une visée vide (*Leermeinung*) qui n'est tout d'abord rien de plus qu'un "pur et simple penser à quelque chose" (*bloßes Denken an etwas*) et qui doit ensuite bénéficier d'un remplissement, soit par le biais d'une "présentification" (*Vergegenwärtigung*), soit par celui d'une perception sensible². Pourtant, restituée sous cette forme, cette seule idée n'ajoute rien encore, en définitive, au concept kantien du *bloßes Denken*, c'est-à-dire d'un entendement non intuitif, d'un penser primairement vide, dépourvu d'objets, mais toujours en attente d'une médiation avec le donné sensible seule à même de l'élever au statut de vérité et de détermination objective ; on s'en tient à l'idée d'un *ego* transcendantal isolé, qui ne serait d'abord qu'une forme "subjective", le prédicat vide du donné objectif possible en général³. Or, c'est précisément dans la remise en question de cette conception que Heidegger reconnaît le mérite historique des *Recherches logiques* de Husserl. Non seulement par le concept d'intuition catégoriale, mais aussi, dans le même temps, par l'idée que la corrélation intentionnelle doit se comprendre au sens d'une fondation des idéalités ou des formes dans un substrat factice, Husserl aurait définitivement rompu l'isolement du "je pense" ou du logico-formel en général. En procédant à ce qui, sans lui être superposable, s'apparente à une réhabilitation du *νοεῖν* grec, Husserl a promu les formes ou les déterminations édétiques au rang d'objectivités à part entière, il a fait d'elles des *étants*

¹ V. ici § 1. Ce problème sera traité en détail aux §§ 30-34. On s'en tiendra ici à quelques généralités en nous limitant à GA 20 et sans examiner sur le fond la position propre de Husserl, qui diffère sur des points essentiels de celle défendue dans *Sein und Zeit*.

² GA 20, pp. 65-66, 76.

³ L'opposition entre la "visée vide" des actes signitifs et sa *leibhafte Erfüllung* est ramenée par Husserl à l'opposition entre pensée et intuition, v. p.ex. *Log. Unt.* VI, §§ 53 et 66.

en un sens déterminé ; mais, d'une manière analogue à celle dont Heidegger verra dans le sous-la-main un domaine d'étants ontologiquement fondé dans une *Umwelt*, il a aussi reconnu le rapport de dépendance et de fondation unissant la "quasi-région" des essences aux régions matérielles de l'étant factice.

Sans doute, un énoncé de perception quelconque, par exemple : "La chaise est jaune", comporte des éléments renvoyant de manière caractéristique au remplissement perceptif, dans notre exemple la couleur jaune ou la chaise jaune. Mais l'énoncé n'est pas pour autant susceptible d'être rempli intégralement au moyen de perceptions, il se trouve toujours en lui un "excédent en intentions", au sens où ne peuvent être perçus ni le "la", ni le "est", ni l'être-jaune de la chaise¹. Le "est" n'est rien de "réel" (*real*), il est "non-sensible" et "non-réel"². Or, à suivre l'interprétation "idéaliste" qui a prévalu tant chez Kant que chez Descartes et dans l'idéalisme post-kantien, ces deux derniers qualificatifs signifient autant que : "immanent", "subjectif", "de l'ordre de la conscience" (*bewußtseinsmäßig*). Selon Heidegger, c'est précisément la remise en cause de cette interprétation qui constitue "le sens authentique de la découverte de l'intuition catégoriale" : l' "être", l' "être-jaune", le "la" ne sont plus à penser à la manière d'actes, de formes subjectives de la conscience, comme l'étaient par exemple chez Kant l'être copule et avec lui les prédicats en général, mais ils sont désormais les corrélats objectifs de certains actes³. Par ailleurs, la division du concept d'intuition en "actes de l'intuition sensible" et en "actes de l'intuition catégoriale" est inséparable chez Husserl de l'affirmation inconditionnelle — et constitutive de la phénoménologie en tant que telle — du caractère originaire de la perception. Les actes de l'intuition sensible sont "fondateurs" (*fundierend*) pour autant que les objectivités catégoriales, qui ne sont jamais que des idéalités et à ce titre, dans la terminologie de *Logique formelle et logique transcendantale*, des "thèmes relatifs", doivent à proprement parler leur "existence" aux "thèmes derniers" que sont les objectivités sensibles⁴. "Le catégorialement objectif, insiste Husserl, se constitue perceptivement ou imaginativement"⁵, — c'est-à-dire sur fond d'intuitions sensibles effectives ou simplement possibles (variations libres). Or, ce n'est pas seulement, dans le chef de Heidegger, que par là soit rejeté comme ontologiquement inadéquat ce qu'on peut intituler, pour faire bref, la tradition métaphysique, en tant qu'elle entendrait à l'inverse mettre au fondement l'ιδέα, le concept, l'entendement, etc. Cette conséquence serait encore tout à fait accessoire s'il ne fallait en conclure, dans le même temps, à la nécessité de recourir à une *aisthèsis* d'un genre particulier, à une "compréhension

¹ GA 20, p. 77 ; cf. *Log. Unt.* VI, § 43.

² GA 20, p. 78 ; pour la suite, v. *ibid.*, p. 78 sqq.

³ GA 20, pp. 79-80.

⁴ Sur tous ces points, v. ici §§ 30-34.

⁵ *Log. Unt.*, Hua XIX/2, p. 722.

d’être” pour toute ontologie vraiment fondamentale et originaire. On verra pourtant dans la suite que les choses ne se présentent pas aussi simplement, dans la mesure où les énoncés ontologiques sont justement autre chose que des énoncés de perception du type : “La chaise est jaune.”

D’autre part, Heidegger ne peut que retrouver, dans la sixième *Recherche logique*, la dichotomie aristotélicienne de la *synthésis* et de la *dihairésis*¹. La copule, les connecteurs, etc., sont les corrélats d’actes catégoriaux spécifiques, appelés *actes fondés de la synthèse*. Ces actes consistent exclusivement dans des relations et comme tels ne sont pas séparables des objectivités données qu’ils articulent, ils “co-visent (*mitmeinen*) les objectivités fondatrices”², par exemple l’état de choses chaise-jaune articulé en sujet et en prédicat. Mais il existe un autre mode d’intuition catégoriale, l’“intuition de l’universel” (*Anschauung des Allgemeinen*), ou *acte fondé de l’idéation*. L’universel donné dans l’idéation est certes co-visé et co-saisi (*mitgemeint, miterfaßt*) dans la perception : “Lorsque je perçois simplement, me mouvant dans mon monde-environnant, remarque Heidegger, je ne vois pas tout d’abord, si ce sont des maisons que je vois, des maisons principalement et explicitement dans leur individuation, dans leur être-différencié, mais je vois tout d’abord en général : c’est une maison³.” Seulement, à la différence de ce qui se produit dans les actes catégoriaux de la synthèse, l’idéation ne co-visé en aucun cas les objets de la perception. Bien que fondée dans la perception, l’objectivité donnée en elle — “l’idée, l’*ἰδέα*, la *species*, l’*εἶδος*”⁴ — demeure “indifférente” à ses réalisations concrètes. Dans les termes du cours de Heidegger sur le *Sophiste*, on dira que le sous-la-main s’aliène le donné sensible, s’en détache et, ce faisant, acquiert une “autonomie face aux *πράγματα*”⁵.

Que cette autonomie des idéalités, loin d’en être exclusive, aille nécessairement de pair avec un “rapport de fondation” à l’intérieur duquel les idéalités se rattachent au

¹ Bien entendu, la réalité est, à l’inverse, que le même clivage sous sa forme husserlienne, tel qu’il sera définitivement fixé dans *Erfahrung und Urteil*, sert à Heidegger de cadre de référence pour son interprétation “phénoménologique” d’Aristote ; cf. *infra*.

² GA 20, p. 90 sqq.

³ GA 20, p. 91. A cela se rattache l’idée, défendue dans *Sein und Zeit*, que le *Dasein* a d’abord affaire à l’étant sous-la-main, qui est ontiquement “le plus proche”. Mais une comparaison s’impose encore avec la perception aristotélicienne prise comme départ de l’induction, c’est-à-dire comme renfermant en soi des universaux possibles ; cf. M. Kato, *art. cit.*, p. 198 : “Es handelt sich also hier nicht um Wahrnehmung überhaupt als die allen Tieren gemeinsame δύναμις sondern spezifisch um die Wahrnehmung desjenigen Tieres, das sich durch den Besitz des νοῦς gegenüber anderen Tieren auszeichnet, d.h. des Menschen. Hier geht also nicht einfach um das leibliche Sehen, das bestimmte Farben und Gestalten sieht. Vielmehr ist hier der νοῦς — als die ἔξις, die über die ἐπαγωγὴ waltet — in der menschlichen Wahrnehmung — als der ersten Stufe der ἐπαγωγὴ — schon wirksam. Unser Sehen ist ein leiblich-noetisches Sehen.” Sur ce point, v. *infra*.

⁴ GA 20, p. 90.

⁵ GA 20, p. 92 ; GA 19, p. 25, v. *supra*. La conceptualité est du reste rigoureusement identique, qu’il s’agisse de l’idéation en GA 20 ou du *logos* en GA 19 et dans *Sein und Zeit*. Sur la “communication”, v. GA 20, p. 76.

donné sensible correspondant comme à leur fondement substractif, que la phénoménologie des *Recherches logiques* ne se réduise par conséquent ni à un “idéisme” ni davantage à un “empirisme”, ce fait détermine dans une large mesure la lecture heideggerienne de Platon et d’Aristote. C’est par exemple dans le même *Fundierungszusammenhang* que doit trouver sa signification la plus propre la thèse d’Aristote : “L’âme n’a pas d’intuition théorique sans image (οὐδέποτε νοεῖ ἀνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ).” (*De Anima*, III, 431 a 16 sq.) Formule que Heidegger commente avec Husserl en ces termes : “Un penser sans sensibilité fondatrice est une absurdité.” Il s’agit là d’une absurdité et d’une impossibilité pour autant que “tout ce qui est catégorial repose sur l’intuition sensible”. Mais Heidegger ajoute aussitôt : “Cette thèse doit être comprise correctement. On ne veut pas dire par là que les catégories puissent finalement être interprétées comme quelque chose de sensible, mais ce “reposer” veut dire en fait : il est fondé¹.”

Pourtant, cette convergence de la théorie husserlienne de l’idéation avec la “réappropriation” heideggerienne d’Aristote et la description de l’être-sous-la-main dans *Sein und Zeit* ne doit pas faire perdre de vue que l’ontologie fondamentale de Heidegger y a aussi puisé les motifs d’une contestation radicale de la phénoménologie *eidétique* de Husserl. En limitant le rôle des ontologies régionales — au premier rang desquelles figure la phénoménologie elle-même — à l’attribution des *eidè* et des lois d’essence corrélatives, Husserl se serait finalement arrêté au seuil de l’ontologie fondamentale proprement dite, de l’ “interprétation originaire de l’être du *Dasein*”, cependant que Heidegger a au contraire jugé “provisoire” et “non originaire” la science *eidétique* de la région *Dasein*, autrement dit l’analytique existentielle. Cette critique est déjà agissante dans les *Prolegomena* : “La conscience est qualifiée de pure pour autant qu’en elle on se détourne de chaque réalité et réalisation. Cet être est pur parce qu’il est déterminé comme un être *idéal*, c’est-à-dire *non réel* (*nicht reales*). (...) Les déterminations d’être ne sont pas obtenues dans la perspective de l’intentionnel dans son être même, mais, dans la mesure où on l’a en vue, il est saisi, donné, appréhendé de manière constituante et idéationnante (*ideierend*) en tant qu’essence².” D’où il résulte, d’abord “que manque la détermination de l’être de la conscience”, ensuite “que la question de l’être est manquée dans la caractérisation de la conscience comme région³”. C’est pourquoi, une fois reconnu le caractère dérivé et déchéant de la *Hinsicht* du sous-la-main, le contexte de l’ontologie fondamentale conduira Heidegger — dans le

¹ GA 20, p. 94 ; cf. *Log. Unt.*, *Hua* XIX/2, p. 712 : “Es liegt in der Natur der Sache, daß letztlich alles Kategoriale auf sinnlicher Anschauung beruht, ja daß eine kategoriale Anschauung, also eine Verstandeseinsicht, ein Denken im höchsten Sinne, ohne fundierende Sinnlichkeit ein Widersinn ist.”

² GA 20, p. 146.

³ GA 20, pp. 146-147. La critique de Husserl (sans doute unique dans l’oeuvre de Heidegger) recouvre pour l’essentiel les pp. 123-182.

prolongement donc de ce qu'il interprète chez Platon et Aristote comme une première reconnaissance de la facticité constitutive de la ψυχή — à donner un tout autre sens et une fonction méthodologique très différente à la réduction éidétique ainsi qu'à l' "essence du *Dasein*".

d) § 10. Passage de l'identité à la synthèse

Le νοῦς θεωρητικός a pour objet ce qui "dure toujours", l' "authentiquement étant", et trouve son accomplissement explicatif dans un λέγειν τι καθ'αυτό, dans un *logos* qui, dévoilant l'étant en tant que lui-même, lui est identique et fait un avec lui, ταὐτὸ καὶ ἔν. Parallèlement, le *noûs* portant sur l'étant inauthentique, le "*noûs* pratique" ou encore l'*aisthêsis*, doit avoir son explicitation dans une modalité particulière du *logos*, dont on entrevoit déjà qu'elle ne se définira plus par le "même et un", mais par les concepts de l' "autre" (ἕτερον) et du "*logos* en tant que plusieurs". De cette modalité de l'explicitation Heidegger trouve l'intitulé général dans une formule du *De Anima*, III, 6, 430 a 27-28 : elle est une "synthèse des noèmes comme étant un" (σύνθεσις τῶν νοημάτων ὡσπερ ἔν ὄντων), — bref un rassemblement des étants dévoilés théorétiquement par lequel s'explicitite le thème unitaire d'une *aisthêsis*. C'est évidemment cette même notion qu'avait en vue *Sein und Zeit* en faisant résider la contribution aristotélicienne sur la question du *logos* dans la découverte de l'opposition de la *synthêsis* et de la *dihairêsis*, tant il est vrai que le caractère dérivé de l'intuition théorétique, interdisant désormais qu'on pense la *synthêsis* à la manière d'une association après-coup de représentations, inclut au contraire qu'elle aura ici le sens d'une dissociation ou d'une *dihairêsis* de sujets et de prédicats à partir d'un thème sensible premier et seul originaire. Par ailleurs, il est prévisible que cette même secondarité du théorétique ou de l'éidétique vaudra aussi pour les modes du *logos* fournissant à l'intuition théorétique son accomplissement et son explicitation. Le caractère divin du *noûs* théorétique et, consécutivement, la détermination négative de la ψυχή comme n'ayant pas accès à l'étant-toujours ou n'y accédant qu'au prix d'une modification, tout cela semble réclamer que le discours théorétique lui-même soit rapporté à une structure plus fondamentale, que le livre VI de l'*Ethique à Nicomaque* désigne du terme de *phronêsis*. Ce qui signifie que le passage du *logos* quidditatif à l'explicitation synthétique de l'*aisthêsis*, dans la mesure où il implique la reconnaissance explicite de la finitude constitutive du *logos*, doit aussi emprunter la forme positive d'un retour à la "facticité originaire", affectant jusqu'au discours théorétique lui-même. Il a la signification supérieure d'une "synthétisation" du λέγειν τι καθ'αυτό, du discours que la tradition philosophique qualifie d'analytique, au moyen de laquelle le *logos* humain, pris dans sa finitude propre, est reconduit à sa

fonction première et “authentique”, celle qui consiste à dévoiler de l’étant factice, “pouvant être autre”.

Ces caractérisations existentielles, puisqu’elles ont trait, comme telles, à l’étant qui se définit par la possibilité de faire de l’ontologie, soit au *Dasein*, sont évidemment transposables au discours ontologique lui-même. Par exemple, comme le démontre à suffisance le *Kant-Buch* de Heidegger, il n’est nullement indifférent que Kant n’a pu asseoir la possibilité de connaissances aprioriques objectives, qu’elles soient mathématiques ou ontologiques, qu’en menant un effort de “synthétisation” du “je pense” logico-formel analogue à celui qui, dans *Sein und Zeit*, conduira Heidegger à reconnaître pour fondement thématique de l’analytique existentielle un sens d’être phénoménal, la temporalité originaire. “L’unité analytique de l’aperception, écrit Kant au § 16 de la *Critique de la raison pure*, n’est possible que sous la présupposition d’une quelconque unité synthétique¹.” Il faudra ultérieurement montrer dans quel sens et jusqu’à quel point le *logos* ontologique — les déterminations catégoriales en général — est par nécessité et par essence synthétique, et quelles conséquences on doit en tirer quant à l’ontologie fondamentale. Quoi qu’il en soit, et par un effort de radicalisation sans précédent, Heidegger va assumer son point de départ jusqu’à ses dernières limites et pousser cette “synthétisation” fort au-delà de ce que Kant a pu accomplir dans cette direction².

Dans sa conférence de 1957 intitulée *Der Satz der Identität*, c’est en effet à l’énoncé le plus manifestement analytique qui soit que s’en prend Heidegger, à savoir au principe d’identité lui-même. Si la finitude ontologique du *Dasein* humain signifie d’abord qu’il ne dispose d’aucun *noûs* susceptible de fonder thématiquement le discours logico-formel et “analytique” en général, l’idée est ici, une fois encore, de rompre l’isolement du “je pense” et de l’ouvrir au “monde” de la facticité, autrement dit d’ontologiser d’emblée la logique formelle prise simplement comme logique de la non-contradiction, ou de lui restituer son fondement thématique spécifique par la reconnaissance de son caractère synthétique. Fait remarquable, Heidegger trouve cette idée déjà exprimée dans le *Sophiste* de Platon, dont on verra plus en détail dans la suite que l’une des thèses centrales est précisément qu’il existe une *κοινωνία* — une *synthesis* — de l’étant et du même, de A avec A dans l’énoncé $A = A$. C’est cela qu’attesterait ce que l’interprétation heideggerienne tient pour la version platonicienne du principe d’identité : “Donc chacun d’eux [sc. des genres de l’être que sont l’étant, la fixité et le mouvement] est autre que les deux autres, mais soi-même même à soi-même (οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ’ἑαυτῷ ταῦτόν).” (*Soph.*, 254 d.) C’est ici le datif ἑαυτῷ qu’a particulièrement en vue Heidegger, plus

¹ *C.R.P.*, B 133.

² Ce point ne sera vraiment éclairci qu’aux §§ 30-34.

exactement le fait que Platon ne se borne pas à dire, comme fait la “logique formelle” dans la formule $A = A$, que “chacun est soi-même même”, mais qu’il y fait intervenir un terme supplémentaire conformément à la structure de la *synthésis*.

L’élucidation complète de cette structure de la $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \nu\omicron\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ doit être remise à plus tard. Mais on a par ailleurs déjà entr’aperçu, au sujet de l’acte catégorial de la synthèse de Husserl, qu’une détermination de quelque chose en tant que quelque chose d’*autre* n’est pas synthétique seulement au sens où deux représentations sont liées ensemble, mais encore et surtout au sens où dans cet acte est visé, ou plutôt co-visé (*mitgemeint*) un étant *perçu* qui n’est ni le sujet isolé ni sa détermination, mais pour ainsi dire leur tout indifférencié, par exemple l’état de choses tableau-noir pour l’énoncé “le tableau est noir”. Le caractère *thématique* ou encore matériel de tout acte synthétique suffit à le distinguer radicalement de l’isolement non-originaire de l’idéation, bref de son “indifférence” à l’égard de ses particularisations effectives. C’est ce caractère, et donc aussi bien un “monde” factice ou un “ce-sur-quoi”, qu’il s’agit maintenant de restituer au principe d’identité, de manière à élever celui-ci au rang de véritable détermination de l’ $\acute{\omicron}\nu$ en général. Heidegger ne vise pas autre chose dans le datif $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ du *Sophiste* : “Le datif $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ signifie : chaque quelque-chose est lui-même redonné à lui-même, chacun est lui-même le même — c’est-à-dire pour lui-même avec lui-même. (...) La formule la mieux appropriée pour le principe d’identité “A est A” ne dit dès lors pas seulement : chaque A est lui-même le même, elle dit encore : avec lui-même (*mit ihm selbst*) chaque A est lui-même le même¹.” “Avec lui-même”, cela veut dire que, lorsqu’on affirme de quelque chose qu’il est le même ou le même que soi-même, qu’on lui attribue le prédicat $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}$ dans le principe d’identité, quelque chose de plus est visé et donné, quelque chose se donne “avec” cet énoncé, y est *mitgemeint*, co-visé. En d’autres termes : “Dans l’identité se trouve la relation de l’“avec”, donc une médiation, une liaison, une synthèse : l’union en une unité².” Le principe d’identité est une détermination synthétique et *ontologique-matérielle* de l’étant comme $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}$, — comme toujours-même et comme $\acute{\alpha}\epsilon\iota\ \acute{\omicron}\nu$.

Sur cette base, la conférence de 1957 se propose de revenir au fragment III de Parménide. De fait, la caractérisation platonicienne de l’étant comme “le même” — comme *ousia* — dans le *Sophiste* est comme telle une détermination ontologique ou métaphysique de l’étant en général en tant qu’étant. En elle, le principe d’identité n’est plus simplement “logique”, mais il “parle de l’être de l’étant”³. A ce titre, il peut encore se ramener à une interprétation déterminée de la sentence de Parménide, si on lit celle-ci à la manière d’une double affirmation : $\tau\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \acute{\epsilon}\iota\lambda\upsilon\alpha\iota$ — $\tau\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$

¹ *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 15.

² *Ibid.*, p. 15 (l’introduction des termes de médiation et de liaison est didactique, cf. *ibid.*, p. 23).

³ *Ibid.*, p. 16.

νοεῖν. Mais cette vue est encore unilatérale ; encore faut-il se tourner vers le ἐαυτῷ, qui désigne le fondement thématique de cette détermination. En se limitant à la seule équation de l'étant et du même, on s'en tient à la seule étantité "métaphysique" sans en rompre l'isolement ni en interroger encore le fondement propre, passant par là même à côté de ce que Heidegger appelle la "note fondamentale" (*Grundton*) du principe d'identité. "Même dans la formule améliorée "A est A", écrit Heidegger, seule apparaît l'identité abstraite. Le principe d'identité énonce-t-il quelque chose sur l'identité ? Non, du moins pas immédiatement. La proposition présuppose bien plutôt déjà ce que l'identité veut dire et quelle place lui revient. Comment obtiendrons-nous quelque information sur cette présupposition ? Le principe d'identité nous en donne une, si nous écoutons, soucieux, sa note fondamentale, et la méditons, au lieu de nous borner à dire avec légèreté et empressement la formule "A est A"¹." Ce qui est ici présupposé et tient lieu de fondement est le ἐαυτῷ, l'identité elle-même, prise comme sens d'être objet de compréhension d'être². Or, c'est à partir de ses interprétations antérieures du fragment III, telles qu'on les a restituées plus haut, que Heidegger entreprend de mettre au jour la signification ontologique fondamentale de l'identité dans le principe d'identité. C'est en dernière analyse de l' "entr'appartenance" et de la "corrélation" intentionnelle du *Dasein* avec l'étant que parle le fragment III, lorsqu'il pose que le νοεῖν est "le même" que l'étant. Dans cette optique, ce n'est donc plus tant que l'identité soit prise pour *discrimen* de l'étant authentique, au sens où, comme il est dit au fragment VI de Parménide, l'étant ne saurait par principe être rien d'autre que ce à quoi on attribue le prédicat "étant", soit "le même" que lui. Mais c'est que être, pour les Grecs déjà, cela veut dire s'inscrire dans un rapport d'entr'appartenance avec le *Dasein*, se donner à et être dévoilé dans un ἀληθεύειν. L'être et le penser sont comme des moments d'un ταῦτόν ou d'une entr'appartenance plus fondamentaux. D'où Heidegger conclut : "Nous explicitons l'identité (*Selbigkeit*) comme entr'appartenance. On est tenté de représenter cette entr'appartenance au sens de l'identité (*Identität*) telle qu'elle fut pensée plus tard et qu'on la conçoit généralement. Que pouvons-nous opposer à cela ? Rien de moins que la proposition même que nous lisons chez Parménide : l'être appartient — avec le penser — au même (*Sein gehört — mit dem Denken — in das Selbe*). L'être est déterminé à partir d'une identité comme un trait de cette identité. A l'opposé, l'identité pensée plus tard dans la métaphysique est représentée comme un trait dans l'être. Aussi ne pouvons-nous souhaiter déterminer l'identité nommée par Parménide à partir de cette identité représentée métaphysiquement. L'identité entre

¹ *Ibid.*

² L'objet ou fondement thématique des énoncés ontologiques est l'être ou le sens de l'être, v. ici §§ 18 et 19.

penser et être qui parle dans la proposition de Parménide vient de plus loin que l'identité déterminée métaphysiquement à partir de l'être et en tant que trait de l'être¹.”

Ce dernier thème, qui se rattache à celui plus général de l'*Ereignis*, appartient en propre à la période postérieure au “tournant” et n'a pas ici à être étudié plus en détail. L'essentiel à retenir pour le moment est que la tentative de radicalisation par laquelle se définit l'ontologie *fondamentale* se présente d'abord et principalement sous la forme d'une telle “synthétisation” du logico-formel au sens qu'on vient d'explicitier. Elle a elle-même la forme d'un passage à la *synthesis*, ce passage signifiant qu'on mène l'investigation vers quelque chose de plus fondamental que les *principes* eux-mêmes, vers le ce-sur-quoi que, conformément à la structure générale du *logos* comme “synthèse des noèmes comme étant un”, ils co-visent et présupposent alors même qu'ils se prétendent premiers et libres de présuppositions.

¹ *Identität und Differenz*, *op.cit.*, p. 19.

Chapitre III. — La suv'nqesi" tw'n nohmavtwn

a) § 11. Remarque préliminaire sur la compréhension et la synthèse

Le rapport entre Husserl et Heidegger a été assez tôt perçu comme déterminé fondamentalement par la place que sont censés occuper, chez l'un et chez l'autre, certains concepts comme ceux de compréhension d'être et d'intuition, et plus spécialement celui d'intuition catégoriale, en lequel on sait que Heidegger a reconnu rétrospectivement, dans le séminaire de Zähringen de 1973, l'acquis le plus décisif et la "percée" propre de la phénoménologie husserlienne. Otto Pöggeler interprétait déjà ce rapport, en 1963, non seulement sur fond de la critique heideggerienne du moi absolu des *Ideen I*, mais aussi à partir du fait suivant : là où Husserl parlait encore d'intuition et de réduction éidétique, Heidegger s'en serait au contraire remis, dans la mesure où l'être n'est pas plus une essence qu'un objet de perception, à la seule "compréhension" (*Verstehen*)¹. L'ontologie fondamentale marquerait l'avènement d'une philosophie ou phénoménologie *herméneutique* venant se substituer à la phénoménologie transcendantale de Husserl. Elle mettrait un terme à une longue tradition fondée sur la primauté de l'intuition et de l'objet d'intuition, de la présence, pour cette simple raison, déjà, qu'elle se refuserait à "objectiver" l'être rendu accessible dans la compréhension. Cette interprétation a connu de nombreux prolongements, dont l'un des plus notables est peut-être celui entrepris par Theodore Kisiel². Partant à bon droit de la dette que Heidegger se reconnaît à l'égard du concept husserlien d'intuition catégoriale, Kisiel n'en voit pas moins dans l'ontologie fondamentale la même destitution de toute forme d'intuition. Certes, affirme-t-il, Husserl a effectivement montré la voie en étendant le concept de donation au-delà des seuls *sensibilia*, et il a rendu possible par ce biais la prise en considération d'un mode de donation propre au sens de l'être : mais, ce faisant,

¹ O. Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger. Un acheminement vers l'être*, trad. M. Simon, Paris, 1967, p. 92 sqq.

² V. Th. Kisiel, "From Intuition to Understanding : on Heidegger's Transposition of Husserl's Phenomenology" in *Etudes phénoménologiques*, XI/22 (1995), pp. 31-50 ; id., "Das Kriegsnotsemester 1919 : Heidegger's Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie" in *Philosophisches Jahrbuch*, 99 (1992), pp. 105-122 ; id., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, *op.cit.*, pp. 362-397. Dans le même esprit, v. aussi la "Note sur Husserl et Heidegger" de J. Beaufret, in *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, 1986, pp. 112-131, qui rattache l'un à l'autre, en partant du problème de la *hylé*, d'une part "le passage de la phénoménologie transcendantale à une herméneutique plus originelle" et, d'autre part, la critique de l'idéalisme husserlien.

il s'est arrêté trop tôt, il n'a pas aperçu la nécessité, pour accéder à l'être comme tel, de substituer à l'intuition catégoriale "objectivante" un mode de donation qui fût non objectivant et proprement herméneutique, le *Seinsverständnis* de Heidegger. Tout l'enjeu de l'ontologie fondamentale serait ainsi de "remplacer l'intuition objectivante par la compréhension non objectivante"¹, de telle sorte que "le remplacement de l'intuition catégoriale par la compréhension d'être équivaille à la transformation de la phénoménologie transcendantalo-éidétique de Husserl en la phénoménologie herméneutique de Heidegger"².

Cette lecture, qui consiste en définitive à confondre en un même dépassement celui de la "métaphysique de la présence" et celui de l'intuition catégoriale husserlienne, a été approfondie de manière conséquente par Jean-Luc Marion³. Selon cet auteur, quelle que soit la dette de Heidegger à l'égard de l'intuition catégoriale, elle n'a cependant encore qu'une signification toute négative, en ce sens que la découverte husserlienne de l'intuition catégoriale a surtout appris à Heidegger à outrepasser les limites de l'intuition sensible kantienne et à se tourner vers quelque chose qui, par principe, n'est l'objet d'aucune perception, l'être. En revanche, l'intuition catégoriale comme telle ne saurait être que rejetée par Heidegger, pour autant qu'elle "met en présence" l'*eidōs* et relève par suite de la pensée "définissable par le primat de la présence", de la métaphysique⁴. Bien plus, dans la mesure où la présence dans l'intuition est maintenant étendue à l'*eidōs* lui-même, où s'effectue comme un "déferlement de la présence" à quoi plus rien désormais n'échappe, "alors il faut en conclure, sans ambages, que jamais la métaphysique ne s'accomplit aussi parfaitement qu'avec la percée de 1900-1901"⁵. Ce n'est donc ni l'intuition catégoriale ni

¹ Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, *op.cit.*, p. 376 ; cf. pp. 368, 373. Ce lieu commun de la littérature consacrée à Heidegger devra être battu en brèche dans la suite ; on se contentera pour le moment d'observer qu'il est arrivé plus d'une fois à Heidegger de parler de l'être comme *Gegenstand* (=Thema) et de la *Vergegenständlichung des Seins als solchen* (p.ex. GA 24, p. 398 ; v. *infra*).

² "From Intuition to Understanding...", *art. cit.*, p. 34. Cette interprétation est encore suivie, p.ex., par J. Taminiaux, "Le regard et l'excédent. Remarques sur Heidegger et les *Recherches logiques* de Husserl" in *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), pp. 74-100 ; et par R. Brisart, dans "Présence et être. Etude sur l'approfondissement de la phénoménologie dans les *Marburger Vorlesungen* de Heidegger" in *Revue philosophique de Louvain*, 79/41 (1981), pp. 28-70 (la phénoménologie éidétique de Husserl et l'intuition catégoriale — éidétique — qui la rend possible sont dépassées au moyen de la phénoménologie herméneutique et de la compréhension d'être, ce dépassement devant s'entendre au sens d'un passage de la présence — et plus encore : de l' "absolue présence" dans l'intuition catégoriale — à ce qui "possibilise" la présence, à savoir la temporalité), et dans *La phénoménologie de Marbourg, ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de "Sein und Zeit"*, Bruxelles, 1991, pp. 45-62, qui se rapproche davantage de l'interprétation de J.-L. Marion (v. pp. 51-52).

³ J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, 1989, pp. 11-63.

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ *Ibid.*, pp. 28-29. Marion interprète très approximativement cette percée comme la suppression de toute limitation et par suite de toute finitude (or la finitude s'oppose à la métaphysique, donc, etc., etc.) ; v. pp.

l'extension du concept d'intuition qui auraient retenu l'attention de Heidegger dans la sixième *Recherche logique*, mais, plus essentiellement, l'idée d'une *donation* qui ne fût pas réductible à la sensibilité : "Selon Heidegger, la démarche husserlienne se reconstituerait ainsi : la donation outrepassé les bornes de l'intuition sensible, donc, par analogie, il faut admettre une intuition donatrice non sensible, c'est-à-dire catégoriale. La décision qui mène à l'intuition catégoriale *ne* relève donc *pas* de l'intuition elle-même, mais de l'excès de la donation sur le sensible, sur l'intuition donatrice dans le sensible. Si l'intuition se fait catégoriale, c'est parce que l'être se donne, loin que l'être se donne en vertu de l'intuition catégoriale. L'intuition catégoriale ne donne pas l'être, mais l'être impose d'admettre quelque chose comme l'intuition catégoriale en conséquence de sa propre donation¹." En aucun cas Heidegger n'aurait été dupe du concept "métaphysique" d'intuition catégoriale : en maintenant un "privilège de la donation sur l'intuition catégoriale", il aurait au contraire triomphé de la présence intuitive et *eo ipso* de la métaphysique, par la mise en avant d'un mode de donation affranchi de toute présence. "Pourrait-on se risquer à dire que, sans le déclarer, Heidegger oppose l'intuition catégoriale à la donation ? La percée va jusqu'à la donation de l'être, mais recule devant son abîme, en le refermant par le concept, ininterrogé car problématique, mais structurellement traditionnel, d'intuition catégoriale²."

Ces interprétations se rencontrent au moins sur un point à propos duquel aucun doute n'est possible : l'ontologie fondamentale n'est pas de même nature que la phénoménologie *éidétique* husserlienne en tant que telle. Sur ce point, elles sont d'ailleurs parfaitement conformes aux indications de Heidegger lui-même : "Par le fait qu'on a montré, dit *Sein und Zeit*, que toute vue se fonde primordialement dans le comprendre (...), on a ôté à l'intuitionner pur (*puren*) sa primauté, laquelle correspond noétiquement à la primauté ontologique traditionnelle du sous-la-main. "Intuition" et "penser" sont tous deux déjà des dérivés éloignés du comprendre. Même la "vision d'essence" (*Wesensschau*) phénoménologique se fonde dans le comprendre existentiel³." De même, il n'est pas davantage contestable que, si l'intuition éidétique est assimilée par Heidegger au *noûs* théorétique du sous-la-main, la compréhension

23 ("L'élargissement de l'intuition s'oppose à la finitude kantienne"), 27, 29, etc. Cette conclusion est évidemment vide de sens. D'abord l'idéation husserlienne n'a rien à voir avec un *intuitus originarius*, mais elle est par définition dérivée et fondée (v. *supra*) ; ensuite, que tout soit *donné* y compris les essences, que celles-ci, en un mot, ne soient pas des "produits" du *Dasein*, cela ne peut que plaider en faveur de l'idée que le *Dasein* est de part en part *réceptivité* et donc, au sens heideggerien du terme, ontologiquement *fini* (v. *GA* 3, pp. 25-26 : "Der Charakter der Endlichkeit der Anschauung liegt demnach in der Rezeptivität").

¹ *Ibid.*, p. 58.

² *Ibid.*, p. 59.

³ *S.u.Z.*, p. 147 ; *pur* qualifie usuellement, chez Heidegger, la *Hinsicht* du sous-la-main ou le *noûs* théorétique, — c'est de ceux-ci qu'il s'agit ici et non de l'intuition en général.

d'être ne peut que s'en démarquer au même titre que de toute "métaphysique de la présence". Seulement, s'il est exact que l'être heideggerien n'est pas un *eidos* et que la perception donne encore seulement de l'étant, non l'être, il apparaît d'autre part que, en mettant en avant la compréhension d'être à titre de troisième terme entre la perception sensible et l'idéation, les interprétations mentionnées omettent encore deux points de première importance. D'abord, elles laissent dans l'ombre la compréhension d'être elle-même, dont le caractère ontologique demande encore à être clarifié, non plus seulement du côté de ce qui est compris, l'être, mais aussi du côté de l'acte même et de sa structure, par opposition à l'intuition éidétique. D'une part, en effet, il n'est pas du tout sûr qu'elle doive être conçue tout uniment comme l'opposé de l'intuition, et cela d'autant moins qu'il est arrivé à Heidegger de parler à son propos d'une "intuition compréhensive, herméneutique" (*verstehende, hermeneutische Intuition*)¹. D'autre part, que la compréhension, irréductible aux intuitions sensible et éidétique par quoi l'étant est donné ou objectivé, donne l'être en tant que "non objectif", cela suffit d'autant moins à en faire ressortir la spécificité et la nature propre qu'il existe aussi une compréhension *ontique*, une compréhension qui comprend l'étant². Un second point laissé indéterminé concerne les motifs mêmes pour lesquels c'est à l'intuition catégoriale husserlienne que Heidegger a cru devoir rattacher le projet initial de la *Fundamentalontologie*. Car enfin, si comme le croit Marion (d'ailleurs en contradiction manifeste avec la thèse de départ énoncée au § 7 de *Sein und Zeit*, selon laquelle l'être est un phénomène) le concept d'intuition catégoriale n'avait été rien d'autre que l'occasion d'un élargissement du champ de la donation et d'une transgression des limites de la sensibilité, Heidegger eût pu tout aussi bien se réclamer de Descartes, de Platon et d'un grand nombre des représentants attirés de la "métaphysique de la présence".

Que Heidegger ait reconnu à Husserl le mérite d'avoir découvert l'intuition catégoriale, ce fait semble induire comme une double contrainte, nous tirant tantôt vers l'intuition, tantôt vers une compréhension d'être dont la principale caractéristique serait, à l'inverse, de n'être ni intuitive ni "catégoriale" ou éidétique. Mais ces apories ne sont qu'apparentes, et il est possible d'en venir à bout si l'on se reporte une fois encore au commentaire des *Recherches logiques* dans les *Prolegomena* de 1925. De fait, les interprètes cités s'accordent pour dire que, intuition catégoriale et idéation, c'est tout un. Mais cette identité supposée acquise n'est pas le fait de Husserl. Bien loin que toute intuition catégoriale soit éidétique, il existe au contraire des objectivités catégoriales qui ne sont pas des essences. Il existe des objectivités catégoriales qui ne relèvent pas de l'intuition éidétique, mais de ce que Husserl dénomme l'"acte

¹ GA 56/57, p. 117 ; cf. p.ex. l'intuitive *Erfassung* de *S.u.Z.*, p. 37.

² V. *S.u.Z.*, p. 149 sqq.

catégorial de la synthèse”. C’est manifestement la découverte de ce dernier type d’acte que Heidegger a en vue dans le séminaire de Zähringen, et c’est elle encore, et elle seule, qui a rendu possible, sous le titre de compréhension d’être, l’élaboration d’une ontologie fondamentale non éidétique.

“Pour Husserl, rapporte le compte rendu du même séminaire, le catégorial (c’est-à-dire les formes kantienne) est tout autant *donné* que le sensible. Il y a donc bien INTUITION CATEGORIALE. (...) Avec ses analyses de l’intuition catégoriale, Husserl a libéré l’être de sa fixation dans le jugement. (...) Pour pouvoir même déployer la question du sens de l’être, il fallait que l’être soit *donné*, afin d’y pouvoir interroger son sens. Le tour de force de Husserl a justement consisté dans cette mise en présence de l’être, phénoménalement présent dans la catégorie¹.” Il y a d’abord que le jugement n’est plus univoquement une mise en relation de représentations et une opération immanente de la spontanéité, mais un acte intuitif plus fondamental qui, à proprement parler, *donne* de l’objet. Dans un jugement perceptif, par exemple “le tableau est noir”, le tableau est déjà donné et intuitionné *en tant que* noir, le corrélat unitaire qu’est l’état de choses tableau—noir est déjà donné et intuitionné de telle sorte que cette donation ne se réduit pas à l’objet “inarticulé” de la simple perception. Ensuite, il y a que cette caractérisation doit nécessairement s’étendre aussi aux énoncés catégoriels de l’ontologie, si ces derniers ont par définition toujours la forme d’un κατηγορεῖν dont la structure (la *Als-Struktur*) est intégralement synthétique, si, comme on le verra plus en détail par la suite, un discours ontologique n’est possible qu’une fois soustrait à la vide identité parménidienne $\delta\nu = \delta\upsilon$ et fondé à expliciter l’étant au moyen de catégories, c’est-à-dire en tant que quelque chose d’*autre*. On peut s’en tenir momentanément au constat suivant : si le λέγειν de l’étant en tant qu’étant, l’ontologie, est un acte synthétique, il doit alors, selon toute apparence, comporter la donation d’un corrélat objectif non empirique, d’un “fondement thématique” qui lui soit propre. C’est dire que cette donation, la compréhension d’être, ne se distingue pas de l’intuition catégoriale au sens d’un quelconque “dépassement”, mais qu’elle peut et doit tout aussi bien se représenter comme l’intuition catégoriale correctement comprise et étendue au discours ontologique, à la métaphysique².

Ce seul élément devra déjà suffire dans la suite pour saisir plus adéquatement la signification de la “destruction de la métaphysique” heideggerienne. Il conduira à

¹ *Questions III et IV*, Gallimard (“tel”), Paris, 1966 et 1976, pp. 464-466 ; cf. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1976, p. 86 sq. Sur la “percée” ou le “coup de force” (*Durchbruch*) de Husserl, cf. *Interprétations phénoménologiques d’Aristote*, s.l., 1992 (bilingue), p. [17] ; *GA 17*, pp. 1, 49 sqq., etc. ; *S.u.Z.*, p. 38 ; *GA 20*, pp. 30 et 103 ; etc. L’expression est bien entendu de Husserl lui-même, v. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, *op. cit.*, p. 11 n.

² A notre connaissance, le seul auteur à faire état de cette connexion entre la compréhension d’être et les actes synthétiques de Husserl est John van Buren, *The young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, *op. cit.*, p. 207 sqq.

reconsidérer les catégories aristotéliennes et les genres de l'être du *Sophiste* comme autant de prédicats ontologiques attribués synthétiquement, c'est-à-dire comme autant de *différences*, qui ne peuvent comme tels déterminer l'étant en général qu'en supposant d'autre part un corrélat, un sens d'être qu'il appartient à l'ontologie fondamentale de clarifier. Il reste qu'aucune de ces structures ne pourra encore trouver une élucidation satisfaisante avant que n'ait été préalablement détaillée celle de la synthèse dans sa plus grande généralité, tout particulièrement par l'examen successif des trois sources auxquelles Heidegger se déclare redevable sur ce point : l'acte de la synthèse de Husserl, la σύνθεσις τῶν νοημάτων d'Aristote, la κοινωμία platonicienne.

b) § 12. L'acte de la synthèse

On a vu que les actes de l'intuition catégoriale se répartissaient, chez Husserl, en deux grandes classes, selon qu'ils "co-visent" ou non les "objectivités fondatrices", c'est-à-dire les objets donnés dans l'intuition sensible. L'intuition éidétique donne une objectivité, l'*eidōs*, mais ne co-visent pas l'objet perçu, bien qu'à l'inverse la perception co-visent l'*eidōs*. Comme le rappelle Heidegger dans ses *Prolegomena*, elle est "indifférente à chaque individuation déterminée", au sens où, par exemple, "il est complètement indifférent pour le contenu de l'idée (du rouge) de savoir sur quel objet concret et dans quelles nuances le rouge est réalisé dans l'individuation individuelle¹." En revanche, l'acte catégorial de la synthèse co-visent l'objet sensible ; la synthèse des deux *eidē* tableau et noir renvoie à l'unité d'un donné sensible, le tableau noir perçu. Pour le dire dans les termes d'Aristote, l'acte synthétique a trait ici à un mode particulier du *logos*, au *logos* qui porte sur le "pouvant être autre" tel qu'il se donne dans l'*aisthēsis* ; c'est à ce titre que Heidegger lui fait expressément correspondre la *synthēsis* aristotélienne². Par ailleurs, et pour le même motif, l'acte synthétique ne saurait être une opération visant à associer "après coup" (*nachträglich*) des éléments d'abord isolés, le tableau et le noir³. "Dans la synthèse, précise Heidegger, il ne s'agit pas tant de l'assemblage de deux parties tout d'abord séparées, comme nous collons et fusionnons deux choses. (...) La synthèse n'est pas un assemblage d'objets, mais, bien

¹ GA 20, p. 92.

² GA 20, p. 87 et *supra*. Pour la suite, cf. *Log.Unt.* VI, §§ 40-52, et GA 20, § 6 (v. le commentaire qu'en font J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, Paris, 1994, pp. 50-64, et R. Bernet, "Transcendance et intentionnalité : Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique" in F. Volpi éd., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, 1989, pp. 195-216).

³ V. GA 20, pp. 82 ("Le continuum de la suite des perceptions n'est pas instituée après coup par une synthèse venant par-dessus lui", etc.), 86 ("Le primaire n'est pas de discerner tout d'abord le prédicat, ensuite le sujet en tant que le tout et enfin de les rassembler l'un à l'autre de telle sorte que la relation d'état de choses serait co-édifiée à partir d'éléments tout d'abord pré-donnés").

plutôt, la σύνθεσις et la διαίρεσις donnent des objets¹.” Le tout synthétique que forme l’état de choses (*Sachverhalt*) exprimé (*ausgedrückt*) par l’énoncé “le tableau est noir”, en un mot l’être-noir du tableau, est lui-même un objet dont l’unité est antérieure aux parties de l’énoncé, primaire. Seulement, dans ce cas, l’acte synthétique ne semble-t-il pas se confondre avec la perception elle-même ? Quelle différence subsiste-t-il encore entre le tableau noir perçu et l’état de choses tableau—noir ?

Tout d’abord (*zunächst*) est donné, dans la simple perception, un étant, la “Chose même”². Je perçois le tableau, le noir, mais par là ne sont encore disponibles, naturellement, ni l’être-noir ni la copule dans l’énoncé “le tableau est noir” : ceux-ci demeurent “indissociés” (*unabgehoben*), bien que “dissociables” (*abhebbar*)³. L’étant perçu n’est pas même encore, à proprement parler, un état de choses, si tant est que celui-ci suppose une relation déterminée entre des moments dissociés ; il est “là tout d’une pièce” (*einfältig da*). L’accès à l’état de choses réclame un acte spécifique et irréductible à la perception elle-même, acte que Heidegger caractérise comme un “soulèvement” (*Heraushebung*), une “accentuation” (*Hebung*), une “dissociation” (*Abhebung*) des moments constitutifs de l’état de choses, — en grec une διαίρεσις. D’une part, si l’être-noir ou le prédicat “noir” n’est pas perçu ni, à plus forte raison, “réel” (*real*), en revanche il est bien dissocié à titre de moment “de nature idéale”, et c’est comme tel qu’il se voit octroyer le statut d’objet à part entière⁴. Pourtant, cette dissociation — la donation de l’être-noir, c’est-à-dire d’un prédicat ou d’un universel — n’est pas encore du ressort de l’acte de la synthèse proprement dit, mais de la seule idéation. Mais c’est précisément, poursuit Heidegger, que cette dissociation n’est pas tout, et qu’il se trouve d’autre part une dissociation de la chose à quoi doit se rapporter le prédicat.

Chez Kant, un jugement synthétique ne fait encore rien d’autre que de joindre ensemble deux représentations, plus exactement deux concepts, de telle sorte que celui qui tient lieu de prédicat ne soit pas contenu dans celui qui tient lieu de sujet. La répartition des termes d’un côté ou de l’autre de la copule incombe aux catégories de la relation : parce que le tableau et le noir sont l’un et l’autre déterminés *a priori* respectivement comme substance et comme accident, leurs concepts tiendront lieu, l’un de sujet, l’autre de prédicat dans le jugement “le tableau est noir”⁵. Or, cette simple caractérisation de la synthèse par la non-inclusion du prédicat dans le sujet, par le fait que l’accident “ajoute” (*hinzutut*) quelque chose à la substance, n’est en réalité

¹ GA 20, p. 87.

² GA 20, p. 85 sqq. Pour la suite, v. *id. loc.*

³ GA 20, p. 85 ; cf. *ibid.*, p. 77. C’est en ce sens que Heidegger comprend la thèse de Kant suivant laquelle l’être n’est pas un prédicat réel, v. *ibid.*, p. 78 (cf. *Log.Unt.* VI, § 43).

⁴ GA 20, p. 86. La thèse décisive étant sur ce point que *ideal* n’est pas synonyme de *nicht objektiv* (v. *supra* et GA 20, pp. 78-79).

⁵ C.R.P., B 128-129.

compréhensible que pour autant qu'elle concerne des représentations ou des concepts, c'est-à-dire rien d'objectif. Au contraire, la couleur noire objective n'est évidemment pas extérieure au tableau donné intuitivement, mais bien plutôt : le tableau est noir. Définie par l'exclusion réciproque de deux concepts, la synthèse demeure une relation subjective et "immanente", d'abord indépendante du donné objectif et ne se rapportant à lui que secondairement¹. Toute différente doit être une conception authentiquement phénoménologique de l'acte synthétique. Que l'acte synthétique soit principalement "objectif", cela veut dire que l'être-noir, loin d'être exclu du tableau qu'il détermine, n'intéresse désormais la description phénoménologique que pour autant que sa relation ou son appartenance au sujet n'est pas le résultat d'une opération effectuée "après coup", mais elle-même donnée principalement. Pour le dire simplement, l'idée kantienne que le prédicat d'un jugement synthétique "réside tout entier au-dehors du concept du sujet"² doit céder la place à celle, aristotélicienne, d'une présence de l'accident ἐν ὑποκειμένῳ, ou encore être reconsidérée en termes de tout et de parties et d'inclusion de la partie dans le tout.

L'*objet* de l'acte de la synthèse n'est plus la "Chose inarticulée" (*ungegliederte Sache*) de l'intuition sensible, ou plutôt il est cette même Chose, mais cette fois en tant que totalité synthétique structurée dont les "moments" sont dissociés, — en tant qu'état de choses³. Il convient donc de distinguer entre la donation de la "relation d'état de choses" elle-même et la dissociation des moments ou parties qui y sont inclus, mais sans perdre de vue que la première ne s'ajoute pas extérieurement ni après coup à la seconde. "Les actes d'accentuation (*Hebung*) et de donation de l'état de choses, commente Heidegger, ne sont pas à côté l'un de l'autre ni l'un après l'autre, mais ils sont unitairement dans l'unité de la visée de la relation d'état de choses comme telle. Ils sont une unité d'acte originaire qui procure l'être-donné à la nouvelle objectivité, ou plus exactement à l'étant dans cette nouvelle objectivité, — visé principalement et, à ce titre, présent (*gegenwärtig*). La nouvelle objectivité, l'état de choses, se caractérise comme une relation déterminée dont les termes de relation donnent ce qui est articulé (*gliedert*) en eux sous forme de sujet et de prédicat⁴." Ce double caractère de l'acte synthétique est en réalité une double "accentuation". D'un côté s'effectue l'accentuation du prédicat "en tant qu'étant dans le sujet", c'est-à-dire la "prise en

¹ Sur cette critique, v. *GA* 20, p. 78 sqq.

² *C.R.P.*, B 10.

³ V. *GA* 20, p. 85 sqq. Cette *Gliederung* (= *Artikulation*) dans l'acte de la synthèse, Husserl l'explique au moyen des concepts de *Schlichtheit* et de *Stufenfolge* (v. *Log.Unt.*, *Hua* XIX/2, p. 674 sqq.). Au contraire de la perception, l'acte catégorial est "à degrés" (*gestuft* = *gegliedert*, *komplex*, *vielstrahlig*, etc.), au sens où les objets n'en sont pas donnés dans un unique degré d'acte, mais où il leur faut "se constituer par plusieurs rayons dans des actes de degré plus élevé qui constituent leurs objets au moyen d'autres objets déjà constitués pour eux-mêmes dans d'autres actes" (*Log.Unt.*, *Hua* XIX/2, p. 674).

⁴ *GA* 20, p. 87.

considération de la partie” (*Hinsichtnahme auf den Teil*) ; de l’autre, l’accentuation du sujet en tant que ce qui renferme en soi le prédicat, — la “prise en considération du tout” (*Hinsichtnahme auf das Ganze*)¹. Ces deux accentuations ne sont rien d’autre que ce qu’Aristote désignait respectivement des termes de *dihairésis* et de *synthésis*².

Or, si l’acte synthétique est bien un acte *catégorial*, un acte qui ne vise pas principalement l’objet perçu, mais dans lequel “le primaire est le relier même (*das Beziehen selbst*)”³ — donc quelque chose qui, pas plus que la copule, ne saurait être donné dans une perception —, il reste néanmoins que ce “relier”, l’état de choses, n’est en un sens pas *autre chose* que l’objet de l’intuition sensible. L’être-noir du tableau n’est pas *autre chose* que le tableau noir donné indistinctement dans la perception, mais bien le même tableau noir en tant qu’il est dorénavant structuré et “articulé”. Les actes de la synthèse se distinguent des idéations en ceci qu’ils “co-visent l’objectivité fondatrice” (*meinen die fundierende Gegenständlichkeit mit*). Au sens de cette *Mitmeinung*, l’acte de la synthèse a affaire à l’objet d’*aisthèsis*, à l’étant factice. “Ce qui est décisif, insiste Heidegger, c’est que dans cette synthèse se montrent explicitement, et le prédicat en tant qu’appartenant au sujet, et la simple totalité (*schlichte Ganzheit*) du sujet. Ainsi il devient clair que l’accentuation et la présentation de l’état de choses en totalité n’est possible que sur fond de la Chose pré-donnée (*auf dem Grunde der vorgegebenen Sache*), et advient somme toute de telle manière que dans l’état de choses c’est celle-ci et seulement celle-ci qui se montre explicitement⁴.” Ce point est capital : l’acte synthétique est *fondé* dans l’intuition sensible au sens où c’est encore la Chose perçue qui, dans l’état de choses — et bien que celui-ci ne soit rien de sensible, mais une “forme catégoriale”⁵ —, “se montre” ; bref, au sens où il n’est jamais, en définitive, qu’une *modification* d’un acte de l’intuition sensible. La structure de l’en-tant-que, a-t-on dit d’emblée, a pour fondement une *aisthèsis*. C’est ce dernier fait qui mènera Heidegger à expliciter la compréhension d’être, c’est-à-dire l’acte synthétique spécifique des énoncés ontologiques, comme “*αἰσθησις* ontologique”.

¹ GA 20, pp. 85 et 87. Cette *Hinsichtnahme* fait un avec la *Hinsicht* de *S.u.Z.* (v. ici §§ 1 et 18). Naturellement, “l’accentuation du prédicat en tant que partie du tout et l’articulation du tout qui contient en soi le prédicat à titre de partie sont un seul et même acte, celui de l’accentuation du sujet en tant que tout” (GA 20, p. 85). Cf. *Log.Unt.*, *Hua XIX/2*, p. 681 : “Mais nous pouvons aussi appréhender le même objet de manière explicite : dans des actes articulés nous “soulignons” (*heben heraus*) les parties ; dans des actes reliaisons nous posons les parties soulignées, soit en relation l’une à l’autre, soit en relation au tout.” La caractérisation de l’acte de la synthèse comme structure de l’*etwas als etwas* est déjà husserlienne, v. *Log.Unt.*, *Hua XIX/2*, pp. 659-660.

² GA 20, p. 87.

³ GA 20, p. 86.

⁴ GA 20, p. 87.

⁵ *Ibid.*

c) § 13. La découverte grecque du caractère fondamentalement synthétique du logos ;
le λέγειν τι κατά τινος

Il est remarquable que les différentes caractérisations de l'acte de la synthèse dans les *Prolegomena* de 1925 ainsi que la conceptualité qui leur est rattachée, non seulement se retrouvent toutes ensemble et presque à l'identique partout où, dans l'oeuvre de Heidegger antérieure à la *Kehre*, il est question de la *Als-Struktur* ou du logos platonico-aristotélicien, mais encore déterminent directement et dans son principe la structure générale de l'ontologie fondamentale elle-même. Le séminaire de Zähringen de 1973 ne laisse subsister aucune ambiguïté à cet égard. Lorsque Heidegger entend préciser dans quelle mesure *Sein und Zeit* est redevable à la sixième *Recherche logique* de Husserl, il s'en tient à ce seul constat : Husserl a montré que l'être, pour n'être pas un objet empirique, n'en était pas pour autant un acte ou une forme simplement "subjective", mais au contraire le corrélat objectif d'un acte catégorial. L'être est, comme on le verra dans la suite, le corrélat thématique d'énoncés synthétiques ontologiques, catégoriels ou existentiels. Or, le corrélat de l'acte synthétique étant d'une manière générale le "relier lui-même" indiqué par l'être copule, on peut supposer au moins provisoirement que cet être dont il est question dans *Sein und Zeit*, l'existence ou l'être du *Dasein*, est symétrique de l'unité synthétique du "je pense" en lequel Kant reconnaissait le véritable signifié de la copule. Si le *Dasein* est d'une manière ou d'une autre un ζῶον λόγον ἔχον, il est aussi déterminé fondamentalement, quoique en un sens encore inélucidé, par ce que la tradition philosophique désigne comme une "relation" attributive. C'est la description de la compréhension d'être — en tant que, déterminée par la *Als-Struktur*, elle constitue aussi le caractère le plus général et le plus spécifique de l'être du *Dasein* — qui permettra dans la suite de mettre au jour pourquoi et dans quelle mesure le *Dasein* a dans son être la structure de l'en-tant-que. Cependant, cela ne doit plus se comprendre au sens où les relations attributives seraient imputables au *Dasein* comme le sont des opérations ou des formes subjectives, mais au sens où cette structure lui est tout aussi bien donnée phénoménalement à titre de corrélat thématique de la compréhension d'être elle-même. "Liaison et séparation, dit *Sein und Zeit*, se laissent encore formaliser en un "relier" (*Beziehen*). (...) La possibilité et l'impossibilité de la compréhension analytique de la σύνθεσις et de la διαίρεσις, de la "relation" dans le jugement en général, est étroitement liée à l'état où se trouve à chaque fois la problématique ontologique principielle. Jusqu'à quel point cette problématique influe sur l'interprétation du λόγος et inversement, par un étonnant contrecoup, le concept de "jugement" sur la problématique ontologique, cela apparaît dans le phénomène de la copule. (...) Mais si les caractères formels de la "relation" et de la "liaison" ne peuvent en rien contribuer phénoménalement à l'analyse structurelle matérielle (*sachhaltigen*) du λόγος, alors le phénomène visé sous le titre de copule n'a

en fin de compte rien à voir avec un lien ou une liaison. (...) Si l'énonciation et la compréhension d'être sont des possibilités existentielles du *Dasein* même, alors le "est" et son interprétation font leur entrée dans l'ensemble problématique de l'analytique existentielle¹.”

Toutefois, le séminaire de Zähringen apporte encore une importante restriction, qui doit mettre en garde contre une transposition trop hâtive : “Le point, cependant, que ne franchit pas Husserl est le suivant : ayant quasiment obtenu l'être comme *donné*, il ne s'interroge pas plus avant. Il ne déploie pas la question : que veut dire "être" ? Pour Husserl, il n'y avait pas là l'ombre d'une question possible, vu que pour lui il va de soi qu' "être" veut dire : être-objet².” Husserl n'a pas poussé l'investigation jusqu'à l'ontologie fondamentale. Pour parvenir à cette dernière, il a été nécessaire de se tourner vers une autre “époque” de la philosophie, — de procéder à une “lecture interrogative de Platon et d'Aristote”³. Aussi est-ce une fois encore à l'ontologie platonico-aristotélicienne qu'il convient maintenant de revenir, et plus spécialement à sa contribution propre en ce qui concerne le phénomène de la “synthèse”. Platon et Aristote, estime Heidegger, ont fait la découverte de ce que le *logos* obéit essentiellement à une structure synthétique, celle de l'en-tant-que, et qu'il est comme tel toujours un acte synthétique identifiable à la double fonction de la *dihairésis* et de la *synthésis*, — c'est-à-dire une “évocation de quelque chose en tant que quelque chose”, un λέγειν τι κατὰ τινος.

α - § 14. La structure du λέγειν chez Aristote

La découverte platonico-aristotélicienne de ce que le *logos*, étant par essence un λέγειν τι κατὰ τινος, a toujours la forme d'un dévoilement de quelque chose “en tant que” quelque chose, est plus et autre chose que la simple découverte de la structure attributive en général. Parce que, d'une part, l'étant proprement dit n'est rien d'autre, pour Platon comme pour Aristote, que ce que dévoile un *logos*, et que, d'autre part, l'étant que nous sommes se définit dans son être comme ce qui dévoile quelque chose dans un *logos*, cette découverte acquiert d'emblée, dans l'interprétation heideggerienne, une valeur spécifiquement ontologique. Le “revirement” platonico-aristotélicien n'a pas été la découverte du logique, comme le pensaient Natorp et avec lui l'Ecole de Marburg dans son ensemble, mais celle du discours *sur* l'étant et *sur* l'être, c'est-à-dire de la

¹ *S.u.Z.*, pp. 159-160.

² *Questions III et IV, op. cit.*, p. 466.

³ *Ibid.* La première étude vraiment utilisable dont ait fait l'objet l'articulation entre la réappropriation heideggerienne du *logos* grec et celle des *Recherches logiques* en *GA 20* est à notre connaissance celle de F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova, 1984, p. 75 sqq. (essentiellement à partir de *GA 21*) ; à compléter aujourd'hui par id., “La question du *logos* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote” in J.-F. Courtine éd., *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, op. cit.*, pp. 33-65.

structure apophantique et intentionnelle du λέγειν ainsi que de la possibilité de la détermination ontologique en général. C'est pourquoi, s'il est désormais nécessaire de tirer au clair ce que signifie l'expression de λέγειν τι κατά τινος en vue de parvenir par ce biais à un concept unitaire de la *Als-Struktur*, cette dernière doit encore se dédoubler selon qu'elle a trait à des actes ou aux corrélats objectifs de ces actes, à des *Strukturmomente* du λέγειν ou à ceux du λεγόμενον, constitutifs de la "doctrine de l'étant" (*Lehre des Seienden*) correspondante. De ces deux aspects indissociables l'un de l'autre, c'est le premier qui va maintenant nous retenir.

Ici encore, le point de départ doit être la "simple perception", l'αἴσθησις. De même que l'intuition théorétique, celle-ci est, on l'a vu, "sans *logos*"¹. Pour reprendre l'exemple de Heidegger, un *logos* comme "le tableau est noir" suppose la simple perception possible du tableau noir en tant que "tout indissocié" (*unabgehobenes Ganze*)². Ce tout a le double caractère du ἔν et de l'ὄν ; il est, absolument parlant, l'étant³, dont l'unité — celle du tableau et de l'être-noir dans la perception encore indistincte — est présupposée, "déjà par avance en vue" (*im vorhinein schon im Blick*), sitôt qu'un *logos* dit quelque chose "sur lui" (*dariüber*)⁴.

Seulement, pour qu'il y ait quelque chose comme un *logos*, encore faut-il que cet étant fasse l'objet d'un "dévoilement par l'évocation" (*ansprechendes Aufdecken*), qu'il soit dévoilé en tant que quelque chose. Ce dévoilement, Heidegger le décrit, comme de juste, au moyen de la notion husserlienne d'articulation : "J'ai en vue tout le tableau et articule (*artikuliere*) ce qui est vu de la sorte : tableau—noir ; les νοήματα, l'appréhendé (*das Vernommene*) : tableau, noir, sont soulignés (*herausgehoben*), et l'un est attribué à l'autre⁵." Je n'ai pas seulement la perception du tableau noir pris comme tout inarticulé et non structuré, mais aussi le νοεῖν de ses "moments" désormais dissociés : tableau—noir. Ce sont ces mêmes νοήματα que l'énoncé "met ensemble" (*mitsetzt, zusammensetzt*), effectuant une σύνθεσις νοημάτων ὡςπερ ἓν ὄντων, une "synthèse des *noèmata* comme étant un"⁶. Le *logos* ne dissocie, en effet, que pour amener dans le même temps les moments dissociés à l'unité de la chose perçue. "Le pré-donné, précise Heidegger, est dissocié dans l'en-tant-que de telle manière que justement, en passant par l'articulation qui le disloque, il soit compris et vu en tant que un⁷."

¹ V. GA 19, pp. 182-183 ; pour ce qui suit, v. *ibid.*, p. 183 sqq.

² GA 19, p. 183. Le terme *abheben* (v. *supra*) traduit διακρίνειν (*ibid.*, p. 355) et κρίνειν, au sens de : *unterscheiden, abheben eines gegen ein anderes* (*ibid.*, p. 242).

³ V. GA 26, p. 1, et *infra*.

⁴ GA 19, p. 183.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.* ; v. *supra*.

⁷ *Ibid.* Une fois encore, cette analyse est husserlienne dans ses grandes lignes comme par la terminologie employée ; on en retrouve l'essentiel (ainsi que les notions de *Worüber*, d'*Artikulation*, de *Verstehen*,

Si ce rapide aperçu n'ajoute que peu de chose au concept husserlien d'acte synthétique tel que le restituait les *Prolegomena*, en revanche la prise en compte plus explicite — conjointement avec l'examen "fonctionnel" de la diérèse et de la synthèse — du versant noématique de la structure de l'en-tant-que n'a pu qu'imprimer à l'interprétation par Heidegger de la doctrine aristotélicienne du *logos* une orientation nouvelle, ainsi que lui donner le sens d'une radicalisation ou d'un approfondissement des principales découvertes de la sixième *Recherche logique*. On peut juger particulièrement éclairante à cet égard la façon dont Heidegger entend lever sur cette base l'apparente contradiction entre *Top.* VI, 4, 141 b 5 sqq., où Aristote déclare que la philosophie doit procéder à partir du particulier (καθ'ἕκαστον) vers le général (καθόλου), et *Phys.* I, 1, 184 a 23 sq., où il lui impose l'orientation exactement inverse : ἐκ τῶν καθόλου εἰς τὰ καθ'ἕκαστα δεῖ προιέναι. Ce problème fait l'objet de longs développements au § 12 du cours sur le *Sophiste*, lequel conclut, non pas au caractère contradictoire ou non contemporain des deux assertions, mais à leur stricte complémentarité dans le cadre d'une approche à la fois noétique et noématique de la *Als-Struktur*¹.

Le passage des *Topiques* nous transporte d'emblée sur un terrain visiblement irréductible à celui de nos premières descriptions. Le καθ'ἕκαστον et le καθόλου y sont au premier chef des "domaines de l'étant" (*Bereiche des Seienden*), dont le premier est pour nous (πρὸς ἡμᾶς) et se rapporte à l'*aisthēsis*, et dont le second, qui est ἀπλῶς, se rapporte au *logos*. De même que, pour obtenir un *logos*, il faut s'acheminer depuis la perception indistincte jusqu'à la dissociation des νοήματα, de même la "voie de la philosophie", commente Heidegger, mène du καθ'ἕκαστον au καθόλου. Or, cette voie ne conduit pas moins, quoique en un sens très particulier, de la partie au tout. "Καθόλου est un composé de κατά et de ὅλον" ; il est un ὅλον, un tout (*ein Ganzes*), c'est-à-dire quelque chose qui "englobe" (*umgreift*) des ἕκαστα, des singularités (*Einzelne*)². Plus exactement, "le καθόλου est un ὅλον λεγόμενον, un ὅλον, une totalité qui ne se montre

d'un *Vorgegebenes* fondateur du jugement, etc.) en particulier dans *Erfahrung und Urteil*. Sur la notion d'articulation chez Heidegger, cf. F. Volpi, "La question du *logos* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote", *art. cit.* De même que son synonyme *Gliederung*, le terme est d'un usage courant chez Heidegger, y compris dans *Sein und Zeit*. Fait remarquable, ces formulations se retrouvent presque à la lettre, vraisemblablement par l'intermédiaire d'E. Tugendhat et de sa notion de *Zwiefältigkeit* (*ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg u. München, 1958, v. en particulier les pp. 5-6 ; de même, R. Boehm, *Le fondamental et l'essentiel*, trad. E. Martineau, Paris, 1976, p. 336 sqq.), dans l'interprétation de P. Aubenque, qui parle d'une "dissociation de l'unité de l'être en un sujet et un prédicat", propre à "substituer à l'unité indistincte du τι la structure différenciée du τι κατά τινος" (*Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 431).

¹ GA 19, pp. 78-90.

² GA 19, p. 78. Heidegger traduit généralement τὸ ὅλον par *das Ganze, die Ganzheit*, bien que, dans ce cas précis, il déclare cette traduction inadéquate (*ibid.*, p. 79) et préfère *das Umgreifende*, qui traduit aussi τὸ περιέχον (*ibid.* ; cf. *Métaph.* Δ 26, 1023 b 27 sq.).

que dans un λέγειν” : le κατά du mot καθόλου “indique le λέγειν en tant que κατάφασις”¹. Comme tel, si l’on se réfère aux définitions de *Métaph.* Δ 26, il se distingue des deux autres significations de ὅλον, qui sont respectivement : 1) τὸ συνεχές, le “tenant-ensemble” ou l’ “ensemble continu” (*das Zusammenhängende, der stetige Zusammenhang*), par exemple une ligne comme totalité composée de points, toute la ligne ; 2) τὸ πᾶν, la totalité au sens d’un rassemblement intégral de toutes les parties (*das Gesamte, die Allheit*), par exemple tous les points de cette ligne². Et il s’en distingue par cette singulière propriété : les ἕκαστα qu’il englobe en une totalité sont chacun cette totalité elle-même. Si l’animal en général est un tout auquel appartiennent chaque homme et chaque cheval, ceux-ci n’en sont pas moins des animaux, le ὅλον lui-même³.

Sous ce rapport, il va de soi que la philosophie n’est pas considérée dans sa fonction de dissociation des *noēmata*, mais tout au contraire, dans la mesure où elle s’achemine vers un καθόλου qui, en tant que tout, englobe ou comprend en soi les singularités données dans la perception, dans sa fonction de rassemblement de ces singularités dans une *unité* supérieure. “Le ὅλον est l’englobant, commente Heidegger, de telle sorte que les englobés soient ainsi quelque chose comme une unité⁴.” Cette unité n’est évidemment pas celle de l’acte synthétique, du rassemblement des *noēmata*

¹ GA 19, p. 80 ; cf. *ibid.*, p. 82.

² GA 19, p. 81. La division complète se présente de la manière suivante : 1) ὅλον = τέλειον, *Vollständigkeit* ; 2) ὅλον = *das Umgreifende*, c’est-à-dire : a - καθόλου, b - συνεχές ; 3) ὅλον = πᾶν (*ibid.*). D’autre part, il faut encore distinguer le ὅλον considéré “quant à son combien”, qui peut revêtir la forme : 1) d’un πᾶν, soit d’une “pluralité” (*Menge*) où la disposition des parties (θέσις, *Anordnung*) est indifférente, comme est un ensemble quelconque de points ; 2) d’un ὅλον, où cette disposition n’est pas indifférente, par exemple la série de tous les points d’une ligne déterminée ; 3) d’un tout qui est à la fois πᾶν et ὅλον, par exemple un vêtement, dont la disposition des parties est indifférente en ce qui concerne sa φύσις (laquelle demeure identique si je le plie, le suspends, etc.) mais ne l’est plus en ce qui concerne sa μορφή ; 4) d’un ἀριθμός (*das Gezählte, die Summe*), qui est un πᾶν et non un ὅλον, puisque la disposition des unités y est indifférente ; 5) d’un πάντα (*alle, sämtliche, sämtliche Einsen*), qui se rapporte au καθόλου : tous les points, toutes les lignes (v. GA 19, p. 97). Cf. aussi *Théét.*, 204 a sqq. Sur ces problèmes, cf. L. Couloubaritsis, *La “Physique” d’Aristote. L’avènement de la science physique*, Bruxelles, 1997, p. 372 sqq. Une question serait de savoir dans quelle mesure la double interprétation noétique et noématique, “fonctionnelle” et ontologique que propose ici Heidegger peut être reconsidérée à la lumière de la double problématique hénologique et ontologique dégagée chez Aristote par L. Couloubaritsis. Selon ce dernier, l’universel n’est un “mode de l’Un” qu’ “en tant qu’expression de divers modes de connaissance, mais en partant de l’unité la plus stricte, constituée de l’appréhension noétique et de la définition” (*ibid.*, p. 95). Ce concept “hénologique” de l’universel (et, parallèlement, du particulier) n’est-il pas déjà agissant dans l’interprétation heideggerienne de l’opposition *katholou-kath’hekaston* en termes d’ “inarticulation” et d’ “articulation” du *logos* ? Quoi qu’il en soit, l’idée heideggerienne d’un parallélisme fondamental entre l’ontologie et la “logique au sens grec du terme”, entre la structure de l’étant et celle, apophantico-intentionnelle, du *logos*, nous semble confirmée par la thèse, défendue par L. Couloubaritsis, d’une dépendance de l’ontologie à l’égard des “conditions hénologiques du discours apophantique”, cela quand même l’interprétation heideggerienne est prioritairement d’ordre ontologique (ou encore régional). (Sur Heidegger, v. *ibid.*, pp. 347, 392, etc.)

³ GA 19, pp. 80 et 88.

⁴ GA 19, p. 79.

dans un énoncé, mais celle du *noëma* lui-même, celle des *arkhai* vers lesquelles la philosophie s'achemine en vertu de sa "tendance radicale". Or il en va tout autrement du passage de la *Physique* où l'on a d'abord cru trouver la thèse exactement inverse. Cette fois, ce n'est plus du λεγόμενον qu'il est question, mais précisément d'actes et de fonctions constitutifs du λέγειν en tant que tel. Si l'on fait maintenant figurer le *tout* au point de départ, il est en effet aisé de retrouver le schéma général de la *dihairésis* : d'abord est donné un "étant et un" dans la perception, lequel est ensuite dissocié en *noëmata* dans un énoncé. Ici comme dans les *Topiques*, ce qui est "pré-donné" perceptivement occupe toujours la première place, mais cette fois en tant que ὅλον. Au sein de ce tout, les éléments — στοιχεῖα et ἀρχαί — sont "mêlés" et "non encore délimités", par suite "non dévoilés"¹. De même qu'on ne "voit" pas l'être-noir du tableau, de même, à la vue d'un corps, on ne perçoit que des volumes, jamais ses éléments que sont la ligne et le point ; ce n'est qu'ensuite qu'il revient au *logos* de dévoiler ceux-ci, moyennant un διαρεῖν². Selon Heidegger, il n'est pas douteux que c'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation apparemment paradoxale d'Aristote selon laquelle la philosophie procède du καθόλου au καθ'ἕκαστον. C'est que ces deux termes doivent désormais être pris, non plus en relation à des domaines de l'étant, mais dans leur "signification fonctionnelle" (*funktionale Bedeutung*)³. Le passage du καθόλου au καθ'ἕκαστον indique désormais celui de la perception indistincte à la *Grundfunktion* du *logos* qu'est le διαρεῖν⁴. Il indique le passage de l'indistinction à la dissociation, du *Nichtartikuliertein* à l'*Artikuliertein* du καθόλου lui-même. Par exemple, pour autant que l'être-noir n'y est pas encore dissocié, le tableau noir pré-donné perceptivement est à proprement parler un "καθόλου inarticulé", c'est-à-dire donné sans délimitation (ἀδιορίστως) et en mélange (συγκεχυμένως) (*Phys.* I, 1, 184 a 22 et b 2). De l'autre côté, le "καθόλου articulé" dans le *logos* sera pour sa part, au sens fonctionnel de l'expression, un καθ'ἕκαστον, si tant est que chacun de ses ἕκαστα, de ses moments ou de ses parties (μέρη) y "devient visible"⁵. Autant donc les parties du tout-καθόλου étaient dans les *Topiques* les multiples étants donnés dans la perception, autant dans la *Physique* elles sont bien plutôt les éléments et les *arkhai* qui, mêlés et voilés dans le donné sensible, doivent être discernés et mis au jour dans le *logos* philosophique. Dans cette optique, les deux textes d'Aristote, loin de se contredire, se complètent l'un l'autre. Là, l'accent est mis sur la multiplicité des étants sensibles sous chaque *noëma* ; ici, il est mis sur l'unité de chaque étant sensible comme "καθόλου inarticulé" contenant une multiplicité de *noëmata*. Là, c'est un domaine de l'étant qui

¹ GA 19, pp. 87-88.

² GA 19, pp. 84 et 87.

³ GA 19, p. 89.

⁴ GA 19, p. 87.

⁵ GA 19, pp. 87-89.

est en cause dans l'expression de καθ'ἑκαστον ; ici, c'est la fonction de dissociation et d'articulation du λέγειν.

β - § 15. *Le λεγόμενον*

La question du *logos* constitue manifestement le centre autour duquel gravite toute l'interprétation heideggerienne du *Sophiste* dans le cours de 1924-1925. En outre, c'est encore dans le même dialogue que Heidegger a puisé les éléments nécessaires pour l'exposé le plus détaillé et le plus complet, à notre connaissance, qu'il ait fait de la conception grecque de la *Als-Struktur*. La mise au jour de cette dernière, alors même qu'en l'absence d'un concept satisfaisant de la *synthesis* elle n'a pu être qu'imparfaitement élucidée, reste une découverte proprement platonicienne. Aussi est-ce à cette même problématique que doivent encore se rattacher les deux problèmes ontologiques fondamentaux du *Sophiste*, celui du non-être et celui de la κοινωνία τῶν γενῶν. Quoi qu'il en soit, Heidegger ne remet en doute à aucun moment l'idée que le dialogue de Platon renseigne très précisément sur les "moments structurels" du λεγόμενον, et que c'est là, et nulle part ailleurs, qu'il convient d'y chercher quelque chose comme une *ontologie* platonicienne. La supposition générale est que l'apparent désordre du *Sophiste* cache en réalité une cohérence interne supérieure qui ne devient intelligible, précisément, qu'à partir du problème du *logos*. On connaît la métaphore fameuse de Bonitz et de Gomperz, suivant lesquels l'introduction et la fin du dialogue, consacrées à définir le Sophiste, seraient à comparer à l'écorce d'un fruit, leur seule utilité étant d'étayer et de raffermir le noyau — la partie centrale qui traite de l'être, du non-être et des genres de l'être — au moyen d'exemples ou d'exercices à valeur méthodologique. Heidegger est de l'avis contraire. Non seulement il s'emploie à souligner la forte cohérence du dialogue entier, mais encore il ne fait pour lui pas l'ombre d'un doute que, si noyau il y a, c'est dans la première partie qu'il convient de le situer¹. La raison en est simple : c'est que le *Sophiste* ne traite pas d'abord de l'être ni du non-être, ou plutôt qu'il ne s'y intéresse que dans la mesure où son thème central est le "phénomène concret du *logos*" (*das konkrete Phänomen des λόγος*). Ce qui ne veut pas dire, assurément, qu'il serait ici question de logique plutôt que d'ontologie. Mais l'ontologie mise en avant dans le *Sophiste* est précisément une ontologie du *logos*, c'est-à-dire de la facticité et du *Dasein*. La question : "Qu'est-ce que le Sophiste ?" (218 c) n'a donc rien d'accessoire ni d'extérieur à la question de l'être. Identifiable à la question du ψεῦδος, elle oriente d'emblée l'investigation sur le discours en tant que

¹ GA 19, p. 232 sqq. et 412. Pour plus de détails sur ce point, v. I. Schüssler, "Le *Sophiste* de Platon dans l'interprétation de Heidegger", *art. cit.*, p. 97 ; M. J. Brach, *Heidegger—Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des "Sophistes"*, Würzburg, 1996, p. 361 sqq. Dans ce qui suit nous ferons abondamment usage de ces deux textes.

mode d'être d'un étant spécifiquement factice. Mais qu'en est-il maintenant de la structure de l'en-tant-que envisagée sous son versant "noématique" ? D'un point de vue très général, la situation n'est pas sensiblement différente, si l'on reconnaît avec Heidegger que les *Strukturmomente* du λεγόμενον, les entités désignées traditionnellement au moyen des termes de sujet, de prédicat, etc., sont à leur tour des notions ontologiques plutôt que logico-formelles, bref si l'on reconnaît que ὄν, pour Platon comme pour Aristote, cela veut dire ὄν λεγόμενον. Comme on le verra plus précisément dans la suite, il reste insuffisant, pour dégager la signification proprement ontologique de la corrélation noético-noématique telle que la met en avant Heidegger, d'invoquer le caractère intentionnel des actes compréhensifs et explicatifs, à savoir le fait, découvert par Platon, que tout λέγειν est d'emblée un λέγειν τι. Encore faut-il ajouter que, si le *Dasein* est par essence "ouvrant" et "dévoilant", c'est aussi, inversement, que l'étant n'est rien d'autre que ce que dévoile ou peut dévoiler le *Dasein*, ce qui apparaît, le phénomène.

Les "moments structurels" du λεγόμενον dégagés par Heidegger dans le *Sophiste* sont au nombre de quatre.

1) Tout d'abord, parler, cela veut dire ne pas faire silence. Dans le λέγειν s'effectue quelque chose comme un "ébruitement" (*Verlautbarung*) : un mot, ὄνομα, est proféré¹. Par ailleurs, cet ébruitement ne se réduit pas à un simple bruit, il dit quelque chose au sens où, déjà dans le mot, "quelque chose est visé"². Le mot est "pour quelque chose" (*für etwas*), il "signifie quelque chose" (*bedeutet etwas*), quelque chose d'autre que lui, un τι qui est tout à la fois un ἕτερον³. Cette relation du mot à autre chose, Heidegger la trouve doublement exprimée dans le *Sophiste*, d'abord par le verbe σημαίνειν, "signifier", ensuite par la préposition ἐπί et l'accusatif de 237 c-d, qu'il traduit par *auf etwas zu*, "en direction de quelque chose". "Un mot, commente-t-il, pointe en direction de quelque chose (*deutet auf etwas*) dans un sens tout à fait particulier du signifier : il désigne quelque chose en le montrant (*es zeigt auf etwas*), σημαίνει⁴." Enfin, ce "signifier" ne doit pas être compris comme si le mot avait ici valeur de signe (*Zeichen*) : chez Platon, dit Heidegger, σημαίνειν veut toujours dire autant que "rendre manifeste" (*Offenbarmachen*) et que "faire voir" (*Sehenlassen*)⁵. Autrement dit, le mot dévoile déjà de l'étant, il se caractérise déjà par une "ouverture"

¹ Heidegger fait correspondre à l'ὄνομα les expressions : *das Wort, die Verlautbarung, die Bezeichnung* (GA 19, p. 252), *die lautliche Bezeichnung* (*ibid.*, p. 248), *der Wortlaut* (*ibid.*, p. 346).

² GA 19, p. 416.

³ GA 19, p. 452.

⁴ GA 19, p. 417 ; cf. *ibid.*, p. 420. Pour cette raison, en *Soph.*, 237 d 2, Heidegger lit ἐπ'ὄν τι et non ἐπ'ὄντι.

⁵ GA 19, pp. 588-589. Chez Aristote comme chez Platon, σημαίνειν est synonyme de δηλοῦν (cf., à titre d'exemples, *Métaph.* K 2, 1060 b 1 et 4, et *Soph.*, 262 a) ; v. *infra*.

(*Erschließung*)¹. On s'en doute, c'est faute d'avoir su reconnaître cette ouverture et cette indication en direction d'un ἕτερον que les Mégariques ont été conduits à leur notion de dénomination que nous opposons plus haut à la définition aristotélicienne. Parce que le mot n'a pas pour eux la propriété de viser quelque chose d'autre, il est "un et même" avec le nommé, l'un et l'autre sont "identifiés" de telle sorte que tout mot se voit ramener, en dernière analyse, à un ὄνομα ὀνόματος (*Soph.*, 244 d 6-9)². Il n'en résulte dès lors, en lieu et place d'un faire-voir et d'un dévoilement, que l' "évoquer aveugle de quelque chose dans la simple identification nominative"³.

2) Heidegger le souligne à maintes reprises, le λέγειν "rend manifeste", "fait voir par l'évocation". Sous ce rapport synonyme de δηλοῦν⁴, il n'est autre que le "rendre-présent de la visibilité de l'étant lui-même et, par suite, de celui-ci dans ce qu'il est"⁵. En un mot, il est dans la nature de tout λέγειν que quelque chose d'étant s'y montre à chaque fois, un λεγόμενον se définissant comme "ce qui est visible dans le λέγειν"⁶. Cet étant "saisi en tant que λεγόμενον" et "faisant rencontre" (*begegnend*) dans le *logos*⁷, n'est tout d'abord pas autre chose que l'étant survenant dans la perception encore indistincte. L'énoncé a tout d'abord un λεγόμενον au sens où il parle sur quelque chose, sur "l'étant pré-donné, mais non encore dissocié"⁸.

C'est d'après Heidegger ce même caractère qu'aurait en vue le passage du *Sophiste* où l'Etranger, après avoir conclu à la nécessité, pour avoir un *logos*, de mêler des verbes (ou des prédicats) avec des noms, s'interroge sur la singulière propriété qu'a le *logos* d'être "*logos* de quelque chose" (λόγος τινος) (262 e). Ayant formulé l'énoncé "Théétète est assis", l'Etranger se tourne vers Théétète et pose la question : "Sur qui et de qui est-il (sc. ce *logos*) (περὶ οὗ τ'ἔστι καὶ ὅτου) ?" A quoi Théétète répond naturellement : sur moi et de moi (περὶ ἐμοῦ τε καὶ ἐμός) (263 a). Laisant provisoirement de côté le moment du ὅτου, il faut constater : dans la mesure où il est toujours et par essence un "*logos* de quelque chose", tout *logos* a un περὶ οὗ. Il a, traduit Heidegger, un "ce-sur-quoi" (*Worüber*), quelque chose sur quoi il parle et qui représente en lui le "thématique" (*das Thematische*), le "quoi" (*das Was*), l' "objet"

¹ GA 19, p. 589. Heidegger y apporte une restriction en *ibid.*, p. 596 : l'ὀνομάζειν n'a pas le caractère de l'ouverture au sens où il déterminerait la *Sachhaltigkeit* du nommé (c'est-à-dire son *genos* ; cf. aussi *ibid.*, p. 230-231) ; en revanche il l'a au sens où il dévoile la manière dont l'objet est nommé, le *Charakter des "Wie er heißt"*. Cf. la distinction de *Métaph.* Z 4, 1030 a 7 sqq., entre les ὀνόματα et les λόγοι ὄροι.

² GA 19, p. 452 ; cf. *ibid.*, p. 461, à propos des Eléates.

³ GA 19, p. 559 ; cf. *ibid.*, p. 582.

⁴ V. p.ex. GA 19, pp. 397, 406. Cf. *ibid.*, p. 589 ; GA 29/30, § 8 b ; *S.u.Z.*, p. 32 : "Λόγος als Rede besagt soviel wie δηλοῦν, offenbar machen das, wovon in der Rede "die Rede" ist."

⁵ GA 19, p. 579.

⁶ GA 19, p. 427.

⁷ GA 19, p. 525 ; cf. *ibid.*, p. 512 : "L'ὄν est interrogé thématiquement en tant que λεγόμενον, de même qu'il fait rencontre (*begegnet*) dans le *logos*." (Cf. *infra*.)

⁸ GA 19, pp. 599-600 ; pour la suite, v. *id. loc.*

(*der Gegenstand*), la “chose pré-donnée” (*die vorgegebene Sache*)¹. A ce “quelque chose” (τι), le *Sophiste* attribue un double caractère. En premier lieu, il le caractérise comme *étant* : il ne peut y avoir de *logos* parlant sur le non-étant, de “*logos* de rien” (μηδενὸς λόγος) (263 c ; cf. 237 d). “Dans la mesure où, d’une manière générale, je parle sur *quelque chose*, explicite Heidegger, celui-ci *est*, de sorte qu’il arrive ceci : dans le τι λέγειν le ὄν est co-dit (*mitgesagt*)².” En second lieu, le τι est aussi quelque chose de un, un ἔν, et tout λέγειν τι, un ἔν λέγειν (cf. 237 d). “Tout quelque-chose *est*, et tout quelque-chose est *un* quelque-chose³.”

Si l’on en croit Heidegger, l’ὄν-ἔν platonicien tient le même rôle, dans la structure générale du λέγειν, que ce qui sera déterminé ultérieurement par Aristote comme l’étant donné dans l’*aisthêsis*, et par Husserl comme l’objet perçu, tel que le co-voise l’énoncé ou l’acte catégorial de la synthèse. Cette notion de “co-visée” est à cet égard capitale. Pour Platon, dit Heidegger, “tout λέγειν est, d’après son sens, un λέγειν τι, mais tout λέγειν τι est de *co-dire* (*mit sagen*) : ὄν et ἔν⁴.” En d’autres termes : “Être et un sont co-visés (*mitgemeint*)⁵.”

3) Pourtant, proférer des mots, et les proférer “sur” quelque chose d’étant et d’un, il va de soi que cela n’est pas encore suffisant pour qu’il en résulte un *logos*. Très simplement, il ne suffit pas de parler “sur” quelque chose, encore faut-il en dire quelque chose, le dévoiler ou le déterminer *en tant que* quelque chose (*als etwas*). Pour obtenir un *logos* au sens le plus propre du terme, il ne suffit pas que les mots proférés aient à chaque fois valeur de λέγειν τι, encore faut-il que ce dernier revête finalement la forme d’un λέγειν τι κατά τινος. “Tout parler, dit Heidegger, est de parler *de* quelque chose *en tant que* quelque chose, (...) de l’expliciter, de le porter à la compréhension⁶.” Ce n’est donc pas seulement que le parler se rapporte à la Chose même, mais c’est aussi qu’il “détermine (*bestimmt*) le pré-donné”⁷. Conformément à ce troisième moment, qui correspond, on l’a vu, à la fonction de “dissociation” de l’unité pré-donnée indistinctement, le λεγόμενον, ce qui est dit, n’est formellement rien

¹ GA 19, pp. 247 et 460 (cf. *id. loc.*, *das thematische Was*) ; cf. GA 20, p. 361 sqq. Pour la suite, cf. GA 19, pp. 246-249.

² GA 19, p. 418 ; cf. *ibid.*, p. 224. Ce point est évidemment essentiel pour l’interprétation heideggerienne, qui vise au premier chef à ontologiser l’ensemble des développements prétendument “logiques” du dialogue. La frontière entre l’ontologique et le logique passe ici entre l’étant et le “quelque chose en général” (c’est-à-dire ce qui, absolument parlant, peut être pensé). Cf. P. Aubenque, “Une occasion manquée : la genèse avortée de la distinction entre l’ “étant” et le “quelque chose”” in *id.* et M. Narcy éd., *Etudes sur le “Sophiste” de Platon*, *op. cit.*, pp. 365-387.

³ GA 19, p. 418.

⁴ *Ibid.* ; cf. *S.u.Z.*, p. 159.

⁵ GA 19, p. 418.

⁶ GA 19, p. 248 ; nous soulignons.

⁷ GA 19, p. 600 ; pour la suite, v. *ibid.*, pp. 599-600. Sur le verbe *bestimmen*, cf. *ibid.*, p. 252 (le *Als-etwas* est la *Bestimmung der Sache*).

d'autre qu'un *Als-was*, “ce en tant que quoi quelque chose est évoqué”, déterminé¹. Il est ce qu'on appelle communément un *prédicat*². Sur fond de chaque ce-sur-quoi est dissociée une détermination de celui-ci, un en-tant-que-quoi qui constitue à proprement parler “ce qui est exprimé” (*das Ausgesprochene*) dans chaque *logos*, — son “contenu” (*Gehalt*)³.

4) Enfin, ce ne saurait être la Chose pré-donnée et non dissociée qui se trouve être explicitement déterminée, à l'intérieur de chaque *logos*, en tant qu'autre chose. Ou plutôt, il faut encore que la Chose même, d'abord simplement indistincte, soit maintenant reconsidérée comme résultant elle-même d'une dissociation. Le tableau noir pré-donné, par exemple, est dissocié en ses *noëmata* : tableau—noir, de manière à apparaître lui-même comme un tout renfermant en soi l'être-noir. Ce qui est dit, *das Gesagte*, suppose encore cela même que le *Sophiste* dénomme, par opposition au περὶ οὗ, τοῦ du λέγειν (263 a) : “ce dont” quelque chose est dit, son *Wovon*. En quatrième lieu, le caractère intentionnel du parler signifie donc tout autant que le λεγόμενον est un *Wovon*, “ce que nous nommons, en grammaire, le sujet de la phrase”⁴.

En un sens, le *Wovon* n'est donc pas “autre chose” que le *Worüber*, mais bien le même tout, cette fois déterminé en tant que quelque chose qu'il renferme. En un autre sens, toutefois, les deux s'opposent aussi comme s'opposent le “non dissocié” (*das Unabgehobene*) au “souligné thématiquement” (*das thematisch Herausgehobene*)⁵. “Le ce-sur-quoi, dit Heidegger, est l'étant même. Le ce-dont est ce ce-sur-quoi en tant qu'objet de la prédication⁶.” Le ce-dont, c'est le thème, ce sur quoi on parle, mais désormais souligné et articulé comme thème dans un *logos*.

Ce que Heidegger appelle la structure de l'en-tant-que, soit le fait que tout parler soit fondamentalement un “évoquer de quelque chose en tant que quelque chose”, n'est finalement rien d'autre que l'agencement de ces quatre moments pris ensemble, qui résument la découverte grecque du $\text{λέγειν τι κατὰ τινος}$: 1) *Wort* ; 2) *Worüber* ; 3) *Als-was* ; 4) *Wovon*.

γ - § 16. La κοινωνία dans le Sophiste de Platon

Notre enquête a débuté par une citation de *Sein und Zeit* d'après laquelle il revenait à Platon d'avoir mis au jour le caractère intentionnel du *logos*, et à Aristote

¹ GA 19, p. 427.

² GA 19, pp. 497 et 600.

³ V. GA 19, pp. 504-505 ; cf. *ibid.*, pp. 201 (λεγόμενον = *das Besprochene, der Gehalt, das Gesagte*), 529 ($\lambda.$ = *das Angesprochene, der Gehalt, das Gesagte*), 535 ($\lambda.$ = *der Gehalt*).

⁴ GA 19, p. 600.

⁵ *Ibid.*

⁶ GA 26, p. 1.

d'en avoir découvert la double fonction diérétique et synthétique. Il convient maintenant de nuancer cette affirmation. Bien qu'il n'ait pas "fixé explicitement" le concept de *synthésis*, Platon n'en a pas moins ouvert la voie dans cette direction de manière significative. Fidèle en cela à sa position interprétative suivant laquelle Aristote "radicalise" Platon, Heidegger fait observer qu'il se trouve effectivement chez le second, et en particulier dans le *Sophiste*, un concept où la structure de la *synthésis* "est présente de façon latente" (*latent vorliegt*)¹. Ce concept est celui de la *κοινωνία*, dont l'enjeu de l'interprétation heideggerienne va dès lors consister à souligner, par un singulier tour de force, l'étroite parenté avec la "synthèse des *noëmata* comme étant un" du *De Anima*. C'est ce concept qu'il est à présent nécessaire de restituer sommairement, en vue de préparer l'examen ultérieur de la partie dite "ontologique" du *Sophiste* — celle consacrée aux genres de l'être — et, moyennant cela, celui de la compréhension platonicienne de l'être comme *δύναμις κοινωνίας*.

La première apparition du terme *κοινωνεῖν* dans le *Sophiste* se situe dans les développements, relatifs aux difficultés liées à la notion d'étant en général, qui précèdent directement l'exposé des genres de l'être. Les deux interlocuteurs y examinent successivement les deux parties en présence dans la *γίγαντομαχία* περὶ τῆς οὐσίας (246 a 4), dans les incessantes disputes qu'a suscitées le problème de l'ὄν comme tel. D'un côté se trouvent ceux qui identifient l'étant, l'*ousia*, au corps (*σῶμα*), de l'autre les "amis des *eidè*" (*εἰδῶν φίλοι*), qui n'admettent pour véritablement étant que les "invisibles"². Après avoir explicité la première position, l'Etranger rapporte la seconde à l'opposition de l'être et du devenir, de l'*ousia* et de la *génésis*, puis poursuit : "Et d'une part, par le corps, nous sommes en rapport (*κοινωνεῖν*) avec le devenir au moyen de la perception ; d'autre part, par l'âme, nous sommes en rapport, au moyen du discours, avec ce qui est authentiquement *ousia* (*διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῆι πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν*)." (248 a 10-11.) Il serait trop long de retracer dans le détail l'argumentation développée par l'Etranger à partir de cette première remarque, ainsi que le commentaire qu'en donne Heidegger. L'essentiel est que Platon, faisant sienne l'idée d'une *κοινωνία* entre l'être et le devenir, va prendre appui sur elle pour démonter la thèse des "amis des *eidè*" et élaborer la sienne propre.

La signification du verbe *κοινωνεῖν* se laisse déjà entr'apercevoir. Il comporte l'idée qu'on se trouve en rapport avec quelque chose, qu'on l' "a là avec" (*mit da hat*) et qu'on l' "a là présent" (*gegenwärtig da hat*)³. Le lien avec ce qui précède, bien que

¹ GA 19, p. 597.

² Pour Heidegger (après Schleiermacher et Apelt), il s'agit des Mégariques, et plus spécialement d'Euclide de Mégare (GA 19, p. 479). Sur l'état du problème en 1925, année où a été prononcé GA 19, v. l'introduction d'A. Diès à son édition du *Sophiste*, p. 292 ; cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 145, n. 2, qui approuve Heidegger.

³ GA 19, pp. 477-478. L'emploi du terme *haben* n'est pas gratuit, il renvoie à l'opposition du *Théétète* entre avoir et posséder (v. ici § 20). Pour ce qui suit, v. GA 19, p. 507 sqq. et 581-606.

Heidegger n’y fasse pas explicitement référence, est manifeste. “Avoir avec”, c’est se tourner vers l’étant au sens où, dans un *logos*, le ce-sur-quoi, la chose sur quoi on parle, est co-visée et co-saisie. Ainsi compris, le terme *κοινωνεῖν* semble désigner l’intentionnalité de l’acte synthétique, le fait que tout *logos* soit “*logos* de quelque chose”. Mais la *κοινωνία* entendue en ce premier sens est-elle pour autant déjà, à proprement parler, une “synthèse” ? Pour Heidegger, la réponse ne fait aucun doute. L’intentionnalité comme telle est déjà une synthèse, quoique en un autre sens que celui évoqué plus haut au sujet du caractère apophantique de la structure de l’en-tant-que. L’intentionnalité, le fait de se rapporter à de l’étant, est ce que le *Kant-Buch* dénomme une “synthèse véritative” (*veritative Synthesis*), c’est-à-dire cette même synthèse, cette “unification” par laquelle, chez Kant, “le penser se rapporte médiatement à l’objet”¹.

Cette première acception du terme de *κοινωνία* est explicitée plus loin dans le *Sophiste* : “Il est nécessaire qu’un *logos* (...) soit *logos* de quelque chose, et impossible qu’il ne soit pas *logos* de quelque chose.” (262 e 6-7.) Tout *logos* parle sur l’étant. Platon a découvert qu’il y a par nécessité, dit Heidegger, une “*κοινωνία* de tout λόγος avec l’ὄν”². Aussi ne sera-t-on nullement surpris de voir Heidegger en conclure : “Cette intuition n’a été redécouverte que par Husserl, avec son concept de l’intentionnalité³.”

Mais la *κοινωνία* du λόγος et de l’ὄν, la *κοινωνία intentionnelle* comme l’appelle Heidegger, n’est assurément pas la seule discernable dans le *Sophiste*. Comme annoncé, la question est maintenant de savoir si, outre cette première acception de la *κοινωνία*, il n’y a rien qui puisse correspondre dans le même dialogue, fût-ce à l’état “latent”, à la synthèse au sens spécifiquement apophantique qu’on lui a reconnu chez Aristote et dans l’acte synthétique husserlien, c’est-à-dire, pour le dire simplement, à une synthèse jouant d’abord, non pas entre l’étant et le *logos*, mais entre un sujet et son prédicat. Or, si ce dernier clivage ne se trouve pas explicitement chez Platon, il n’en doit pas moins faire directement penser à une autre opposition, quant à elle longuement décrite dans le *Sophiste* (261 d sqq.), en l’occurrence à l’opposition du “nom” (ὄνομα) et du “verbe” (ῥῆμα). Pour qu’il y ait un *logos*, il est nécessaire que soient joints

¹ GA 3, p. 28 ; cf. GA 27, pp. 55, 62 sqq. (*veritative Beziehung*).

² GA 19, p. 598.

³ *Ibid.* La découverte platonicienne du λέγειν τι n’est évidemment pas séparable de la notion d’ἀλήθεια : un *logos* est par essence un dévoilement (ou une occultation) de l’étant. Sans référer une seule fois à Heidegger, l’ouvrage magistral de H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*, op. cit., aboutit à un résultat équivalent. L’une des idées directrices en est que l’innovation historiquement la plus décisive de Platon est d’avoir instauré “une véritable linguistique”, fondée sur “une nouvelle figure de l’*alètheia* qui imposerait désormais de “montrer les choses comme elles sont”” (*ibid.*, p. 379). “Encore fallait-il, écrit-il, pour poser que *le langage n’avait pas en lui-même son sens et que les mots devaient référer aux choses*, introduire sur le parcours qui unissait les mots et les choses la possibilité linguistique et la nécessité dialectique de la définition, c’est-à-dire du discours, seules capables de les relier.” (*Ibid.* ; H. J. souligne.) C’est dans cette perspective (qui est aussi celle de Heidegger) que H. Joly propose une relecture “sémantique” du *Sophiste* (v. en particulier *ibid.*, pp. 186-189 et, sur le *Théétète*, pp. 157-159).

ensemble un nom et un verbe. Cette jointure, Platon la qualifie de plusieurs termes : elle est une “combinaison” (συμπλοκή), un “accord” (συναρμόττειν), un “mélange” (κερασμός), un “enlacement” (πλέγμα). Mais elle est aussi et surtout, dans les propres termes de Platon, une σύνθεσις faite de noms et de verbes (263 d 2 sq. ; *Crat.*, 431 b 5 - c 1 ; cf. 425 a). A ce titre, toutefois, la *κοινωνία onomatique* cache déjà, de toute évidence, une *κοινωνία logique* non explicitée en tant que telle, celle définie comme “forme structurelle de l’en-tant-que” (*Strukturform des Als*) ou encore comme structure du “quelque chose en tant que quelque chose” : il y a d’un côté un sujet, de l’autre un prédicat¹. Seulement, cette description encore toute formelle reste alors même aussi éloignée de la *Als-Struktur* que l’est la définition du jugement comme subsumption d’un concept sous un autre concept, si, ce faisant, on laisse de côté le caractère de dévoilement du *logos*, le fait qu’il peut être vrai ou faux. Bref, il est encore besoin de voir ce qu’il advient de ces structures une fois qu’on se tourne vers ce qui y fait pendant du côté de l’*ὄν*. Un coup de force propre, à notre connaissance, à l’interprétation de Heidegger va précisément consister à rapporter la description platonicienne des *κοινωνίαι* “onomatique” et “logique” à celles, évoquées plus haut, qui font suite à l’examen de la *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*. La ligne à suivre pourrait être désormais, pour le dire en termes kantien, de passer de la logique générale pure à la logique transcendantale, et de voir par ce biais dans quel sens l’intentionnalité du *logos* et son caractère de συμπλοκή ὀνομάτων καὶ ῥημάτων doivent encore se rapporter l’un à l’autre.

Le texte de Platon est explicite à cet égard : “Nous appelons verbe (ῥῆμα) ce qui dévoile les actions (τὸ ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὄν δήλωμα), et nom (ὄνομα) le signe vocal s’attribuant aux choses qui font ces actions.” (262 a 3-4, 6-7.) Autant le *logos* a toujours le sens d’un dévoilement, d’un δηλοῦν, autant ce dévoilement a trait à une combinaison du *πῶμα* et de la *πᾶξις*. Tel est le point essentiel. “L’ordre adopté par Platon pour sa description, d’après lequel il commence à partir de l’isolement de l’ὄνομα et du ῥῆμα, dit Heidegger, n’est pas identique à la structure réelle (*sachlichen Aufbau*) des phénomènes. Il n’en va pas ainsi que les mots papillonnent tout d’abord dans les airs, isolés, et ne sont qu’ensuite pris ensemble de telle sorte qu’il en résulte un δηλοῦν. Mais le primaire est le δηλοῦν. Celui-ci est le phénomène fondamental. Et c’est seulement en relation à lui qu’il y a la possibilité de la défection et de la déchéance, la possibilité qu’il y ait des mots isolés, seulement récités².” Le parler est *d’abord* le dévoilement d’un étant, cet étant — cet ὄν λεγόμενον — apparaissant en lui sous les traits d’un “πῶμα dans le comment de la πᾶξις”³. Aussi les *κοινωνίαι*

¹ GA 19, pp. 600-601. Sur l’*onomatistische κοινωνία*, v. *ibid.*, pp. 507 sqq., 581, 590 sqq.

² GA 19, p. 594 ; sur ce point, v. *ibid.*, pp. 590-597.

³ GA 19, p. 599.

“onomatique” et “logique” présupposent-elles, remarque Heidegger, une *κοινωνία* plus fondamentale, la *κοινωνία délotique*. Cette quatrième *κοινωνία* n’est autre que ce que Heidegger fixera et détaillera, en 1929 à propos de Kant, sous le titre de synthèse apophantique¹ ; elle correspond à la notion aristotélicienne de la *synthésis*.

D’après Heidegger, c’est dans la *κοινωνία* du *πρᾶγμα* et de la *πρᾶξις*, et nulle part ailleurs, qu’il convient de chercher le témoignage de ce que Platon a déjà saisi, de façon en grande partie implicite, la structure synthétique du *λέγειν τι κατὰ τινος*. Cette affirmation, pourtant, ne devient compréhensible qu’une fois admise une autre thèse fondamentale de l’interprétation heideggerienne, celle suivant laquelle cette “*κοινωνία délotique*” et avec elle le phénomène de la synthèse, de l’en-tant-que, sont superposables à l’opposition de la fixité et du mouvement longuement décrite dans la partie dite ontologique du *Sophiste*, ou encore à celle, déjà évoquée, de l’être et du devenir. Par ce biais, Heidegger se donne les moyens de rabattre l’un sur l’autre le problème “logique” de la *κοινωνία* prise comme structure synthétique du *logos* en général et celui de la *κοινωνία τῶν γενῶν*. Les développements ultérieurs permettront de voir que, en dépit de divergences capitales, cette lecture partage dans une large mesure sa ligne directrice avec celle tentée au sein de l’Ecole de Marburg, et en particulier par Hermann Cohen. Elles montreront en outre qu’elle fut à l’origine de quelques-unes parmi les caractérisations les plus essentielles du *Dasein* tel que l’a décrit le *Hauptwerk* de 1927. Sans anticiper inutilement, on s’en tiendra pour le moment aux seules déterminations susceptibles d’éclairer la notion très générale de *κοινωνία*.

Il est maintenant possible de revenir, sur cette base, au passage du *Sophiste* relatif à la *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*. Soucieux de régler le différend entre les tenants du devenir et les “amis des *eidè*”, l’Etranger y met en avant la position suivante : “Pour le philosophe, pour celui qui met [la science et la *phronèsis*] au-dessus de tout, ces dernières rendent ceci nécessaire, semble-t-il : ne pas accepter, de ceux qui parlent de l’Un ou même des multiples *eidè*, l’idée d’un tout fixe ; mais aussi ceci : ne pas du tout prêter l’oreille à ceux qui meuvent l’étant de part en part, mais, comme les enfants dans leurs souhaits, parler des deux à la fois (*συναμφότερα*), des choses immobiles et de celles qui sont mues, de l’étant et du tout.” (249 c 10 - d 4.) L’argumentation conduisant à cette position, à partir de celle des “amis des *eidè*”, peut se résumer comme suit : 1) parce que toute connaissance (*γινώσκειν*) est nécessairement de “produire quelque chose” (*ποιεῖν τι*), il n’est pas moins nécessaire que le fait d’être connu soit à l’inverse un *πάθος*, qu’il consiste à pâtir (248 d 4 sqq.) ; 2) l’*ousia* donc, “en tant qu’elle est connue”, pâtit (e 2 sqq.) ; 3) ce qui implique, sachant qu’il n’y a pas de “pâtir” dans ce qui est en repos, que l’*ousia* est mue,

¹ GA 3, p. 29 ; cf. *S.u.Z.*, pp. 32-33.

κινεῖσθαι (e 2-5). De même donc qu'une combinaison du πρᾶγμα et de la πρᾶξις répondait plus haut au *logos* comme combinaison du nom et du verbe, de même la connaissance réclame que surviennent ensemble, d'une part l'étant authentique, l'*ousia*, la fixité (στάσις), d'autre part le "pâtir" et le mouvement (κίνησις). Il n'y a pas seulement le devenir et les corps, ni seulement les *eidè*, mais l'ὄν, pour autant qu'il est connu, dévoilé dans un *logos*, est, d'une manière qui reste à préciser, corrélativement d'un côté et de l'autre¹.

Les éléments rassemblés jusqu'ici ne permettent pas encore d'entrer dans le détail en ce qui concerne les raisons pourquoi, Platon ayant dans une large mesure manqué la *synthésis*, il a néanmoins fallu attendre Aristote pour en avoir la première explicitation vraiment appropriée, en l'occurrence une explicitation en termes de sujet et d'affections². Le fait est pourtant que le texte du *Sophiste* lui-même imposait à Heidegger certaines restrictions : "Ce serait sans doute aller trop loin — et de toute manière on ne trouve pas matière à cela dans le texte même — si l'on voulait identifier, d'une part le πρᾶγμα, donc ce qu'exhibe l'ὄνομα, avec la στάσις, d'autre part la πρᾶξις, donc ce qu'exhibe le ῥῆμα, avec la κίνησις³." Platon n'a pas franchi le pas pour plusieurs raisons, dont on verra que la principale, celle à laquelle se ramènent finalement toutes les autres, est qu'il a exclu d'emblée toute possibilité de κοινωμία entre la fixité et le mouvement. C'est par là que s'explique le fait, non moins capital, que Platon a, d'une manière plus générale, manqué la structure spécifique de la *synthésis*. Platon, souligne Heidegger, a dans une large mesure confondu la "κοινωμία délotique" avec la "κοινωμία intentionnelle". Il a confondu la synthèse apophantique d'une *ousia* et de ses déterminations avec la corrélation du *logos* et de l'étant. "Il est à remarquer, écrit Heidegger, que Platon ne saisit pas la relation du dire au dit au sens phénoménologique — en considération du moment de la visée, du dévoilement —, mais de façon purement *ontique*. Il dit : dans le fait de parler de quelque chose il apparaît que tout parler, dans son être, a d'une manière générale une κοινωμία avec l'ὄν, se rapporte à quelque chose d'autre. Et à l'intérieur de cette κοινωμία il ne fait aucune différence entre d'une part la κοινωμία du λόγος avec l'ὄν et par exemple, d'autre part, une κοινωμία de la κίνησις avec la détermination de l'ἔν ou de l'ὄν⁴." Ce point devient d'ailleurs très évident si l'on songe que, dans le *Sophiste*, la connexion de l'étant et du mouvement est ramenée expressément à celle, tout aussi caractéristique de la connaissance, qui unit l'étant connu — l'*eidōs*, le toujours-étant — à l'âme, à la vie

¹ GA 19, pp. 480-492. Heidegger interprète classiquement cette prise de position par rapport à l'antagonisme de l'éléatisme et de l'héraclitéisme (*ibid.*, p. 489). Sur la connaissance, v. *infra*.

² GA 19, p. 590 sqq.

³ GA 19, p. 592.

⁴ GA 19, p. 508.

(ζωή), à la *phronèsis* (248 e 7 sqq.)¹. Dire que l'étant est visé et déterminé dans et par le *logos*, cela revient à dire, dans le chef de Platon, qu'il est, dans ce *logos*, le *πρᾶγμα* d'une *πραξις* ; il ne subsiste dès lors aucune différence vraiment significative entre le ce-sur-quoi et le ce-dont, entre l'énoncé même (le "quelque chose en tant que quelque chose") et ce "en tant que" quoi la chose est déterminée, son *Als-was*. Aussi peut-on conclure que, en définitive, ce n'est pas même seulement la synthèse apophantique, mais tout à la fois les quatre *κοινωνίαι* dégagées par Heidegger — l'intentionnelle, l'onomatique, la logique et la délotique — qui se ramènent en dernière analyse à la première d'entre elles, au *λόγος τινος*.

δ - § 17. *Le πρὸς τι*

Avant d'en arriver aux conséquences qu'engendre sur l'ontologie fondamentale et sur l'ontologie en général la caractérisation du *logos* comme acte synthétique et comme *Als-Struktur*, il faut encore dire un mot sur un certain concept qui, à en croire Heidegger, représente sur cette question l'un des points d'articulation les plus éclairants entre Platon et Aristote, à savoir le concept du *πρὸς τι*.

On connaît la fameuse proposition du *Sophiste* : τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ'αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι (255 c 12 sq.), — qu'il est possible de paraphraser comme suit : le *logos* dévoile certains étants en tant qu'eux-mêmes, et d'autres toujours en relation à d'autres étants. La phrase suivante apporte au demeurant une précision supplémentaire : τὸ δὲ γ'ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον (d 1). "Il se trouve donc dans la structure de l'ἕτερον lui-même, commente Heidegger, un caractère encore plus originaire que celui-ci et que Platon ne fixe pas ici en tant que tel, le *πρὸς τι*. L'autre n'est possible qu'en tant qu'il est toujours autre-que²." Ce caractère, Heidegger le tient pour identifiable à la catégorie aristotélicienne de la relation, soulignant que Platon, bien qu'il l'eût "en main", n'a pas su "en faire explicitement un concept ni lui assigner sa fonction catégoriale (*kategoriale Funktion*)"³. En d'autres termes, bien qu'il ait expressément indiqué, par l'emploi du terme *ἀεὶ*, l'universalité de la phrase citée, le fait qu'elle "concerne tout étant"⁴, Platon n'a pas été à même d'en reconnaître le

¹ V. GA 19, pp. 487-499, cf. p. 579.

² GA 19, p. 544.

³ GA 19, p. 545 ; confirmé sur ce point par P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 153, n. 2, qui renvoie à *Métaph.* N 2, 1089 b 5 sqq. Cf. aussi *Métaph.* A 9, 990 b 15 sqq., où le ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ τῶν ἰδεῶν δόξαις (I. 21-22) peut faire penser que la notion est bien platonicienne (cf. M 4, 1079 a 11 sqq., à quoi GA 19, p. 545, fait probablement allusion). Il est par ailleurs suffisamment remarquable que la phrase citée du *Sophiste*, 255 c 12 sq., soit reprise par Diogène Laërce en ces termes : τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ καθ'ἑαυτά, τὰ δὲ πρὸς τι λέγεται (III, 108 ; cf. *Divisiones Aristotelae*, codex Marcianus 67 = Richard, fgm. 84). Sur ce point, v. également GA 22, p. 127, et *Philèbe*, 51 c 6 sq., commenté en GA 19, p. 545.

⁴ GA 19, p. 544.

caractère ontologique, par opposition au seul fait qu'elle a trait à un moment structurel déterminé du *logos*. Cela étant, il ne fait pour Heidegger aucun doute que le *πρός τι*, ainsi que les composés en *προσ-*, se rapporte de manière univoque au *κοινωνεῖν* platonicien, et par suite à la double structure synthétique du *λέγειν τι κατά τινος* : “Les expressions *προσφέρειν*, *προσαρμόττειν*, *προσαγορεύειν* indiquent que le *λέγειν* a une structure déterminée : *πρός*, évoquer quelque chose en l’attribuant à quelque chose (*etwas zu etwas ansprechen*) ou, pour être plus précis : évoquer quelque chose en tant que quelque chose¹.”

Dans la mesure où il suppose une corrélation plus fondamentale entre la structure du *logos* et ce que Heidegger lui oppose à titre de “doctrine de l’étant”, ce même passage du “logique” à l’ontologique, censé expliquer la distinction entre le *πρός τι* de Platon et celui d’Aristote, fournit une clef indispensable pour la compréhension de l’ontologie platonico-aristotélicienne dans son ensemble comme de la *Fundamentalontologie* elle-même. Dans le cas présent, les innombrables difficultés qui en découlent — parmi lesquelles celle, déjà épinglée par Trendelenburg et son élève Brentano², tenant à l’existence d’une catégorie du relatif conjointement avec la détermination plus générale de l’accident comme ce qui est relatif à l’*ousia* — devront conduire dans la suite à restituer au concept de la relation, sur la base de celui de *πρός ἔν* mis en avant en *Μέτaph. Γ 2*, sa valeur ontologique et sa nécessité propres. C’est ce même passage qu’il nous appartient maintenant d’effectuer.

¹ GA 19, p. 430 ; cf. *ibid.*, p. 558.

² Fr. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i. Br., 1862, p. 213 sqq.

DEUXIEME PARTIE : *Logos* et être

Chapitre premier. — La structure nécessairement synthétique de toute ontologie et l'ontologie de la facticité

1. § 18. *La question de l'être et les trois moments de l'ontologie fondamentale*

Heidegger n'a de cesse de le répéter, la question de l'être est une question grecque. Elle a été formulée pour la première fois de manière adéquate par Platon et Aristote, dont l'innovation fut de la poser, non plus en considération du seul *noûs*, mais, dans le cadre d'une ontologie du *Dasein* humain, en rapport étroit avec la question du *logos*¹. De fait, que la question de l'être se rapporte de manière essentielle à celle du *logos*, cela ne peut déjà que sauter aux yeux lorsqu'on prend connaissance des diverses formulations qu'en donne le *Sophiste* de Platon, dont la plus connue est sans doute celle même qui, ouvrant *Sein und Zeit*, résume l'unique "dessein" (*Absicht*) de l'ontologie fondamentale² : "Puisque nous autres sommes donc tombés dans l'embarras, c'est à vous de nous faire apparaître de façon satisfaisante ce que vous voulez que cela signifie, quand vous prononcez le mot "étant". Il est clair, en effet, que vous êtes depuis longtemps familiarisés avec ces choses, alors que nous, qui auparavant croyions les comprendre, sommes maintenant tombés dans l'embarras." (244 a 4-8.) Poser la question de l'être, ce doit être aussi s'enquérir de ce que "signifie" le mot ὄν, de ce qu'on veut dire lorsqu'on affirme que quelque chose "est". Aussi Platon la formule-t-il pareillement comme suit : "Que disent-ils donc étant ?" (τί ποτε λέγουσι τὸ ὄν ;) (244 b 7.) Or, que l'être soit quelque chose qui se dit, λέγεται, cela n'est rien moins qu'indifférent. Qu'on souscrive ou non aux positions interprétatives de Heidegger, il apparaît que la convertibilité ou, du moins, l'étroite connexion des deux problématiques, celle de l'être et celle du *logos*, ne peut en retour que déterminer fondamentalement toute interprétation d'ensemble de l'ontologie platonico-aristotélicienne. Elle conduit à la constatation suivante : l'être en question est celui auquel a affaire le *logos*, il n'est en question que pour autant qu'il "fait rencontre" dans un *logos*. "Il s'agit, dit Heidegger, de trouver le mode d'accès originaire approprié à chaque domaine d'être et, à l'intérieur de ce mode d'accès, de fixer le point de vue directeur conformément auquel est posée la

¹ GA 20, pp. 200-201.

² *S.u.Z.*, p. 1 ; cf. GA 19, pp. 446, 449, 639, etc.

question de l'être. Ce point de vue directeur est pour les Grecs, pour Platon et pour Aristote, le λόγος¹." Le *logos* est l'unique mode d'accès à l'être et à ce qu'est l'étant en tant qu'étant².

Si tel est effectivement le cas, si la question de l'être se rattache fondamentalement au problème général du *logos*, alors il faut s'attendre à voir réserver à la question de l'être et à l'ontologie en général un traitement analogue à celui dont a déjà fait l'objet le *logos* lui-même ; il semble alors prévisible que les éléments obtenus s'agissant de la structure de l'en-tant-que leur soient d'une manière ou d'une autre transposables. Or, parmi ces éléments, deux choses au moins ont paru suffisamment significatives pour assumer à elles seules l'essentiel de ce qu'il faut entendre par les termes de λέγειν et d'*Als-Struktur* : d'abord la double fonction, mise au jour par Aristote, de la diérèse et de la synthèse, ensuite la caractérisation platonicienne de tout *logos* comme "*logos* de quelque chose" et, conjointement, les quatre moments du λεγόμενον que sont respectivement : le ce-sur-quoi (*Worüber* ; τι, περὶ οὗ), le ce-dont (*Wovon* ; ὅτου), l'en-tant-que-quoi (*Als-was*), le mot (ὄνομα).

S'interrogeant, dans ses leçons de 1924-1925, sur la façon dont Platon oriente sa propre recherche des genres de l'être dans le *Sophiste*, Heidegger en arrive à la conclusion suivante : "Dans l'ontologie, l'interrogé (*das Be-fragte*) est l'étant. La question adressée à l'étant porte sur l'être. L'être est donc le demandé (*das Erfragte*). Et le questionné (*das Gefragte*), dans la recherche ontologique, ce sont les caractères d'être de cet être même³." Poser la question de l'être, cela veut dire : interroger l'étant, lui demander l'être, questionner ses caractères d'être. Autant dire que la question de l'être est structurée comme un *logos*, que sa structure n'est précisément rien d'autre que la *Als-Struktur* elle-même telle qu'on l'a décrite précédemment. Ce qui est "demandé" — au sens où la question "porte sur" (*wird gerichtet nach*) lui —, cela n'est pas autre chose, en effet, que le τι *sur* quoi on interroge, le ce-sur-quoi, c'est-à-dire, comme le définit explicitement Heidegger, "la Chose après quoi on questionne" (*die Sache, wonach gefragt wird*)⁴. A ce ce-sur-quoi, l'être, doivent revenir des "caractères d'être", autrement dit des détermintés *en tant que* quoi quelque chose est dévoilé dans son être, des *Als-was*. Caractères d'être par lesquels se trouve déterminé, quant à son être, l'étant, lequel occupe donc, structurellement parlant, la place du "ce-dont". "L'étant, dit *Sein und Zeit*, est tout ce dont (*wovon*) on discute⁵."

¹ GA 19, p. 449 ; cf. p.ex. *S.u.Z.*, p. 44.

² V. p.ex. GA 19, pp. 14, 204 sqq., 529.

³ GA 19, p. 448. Cf. *ibid.*, p. 638 : "Das Be-fragte (das Seiende), das Erfragte (das Sein), das Gefragte (die Seinscharaktere des Seienden)." Pour ces trois termes, nous reprenons ici les traductions retenues par E. Martineau pour *Sein und Zeit*.

⁴ GA 19, p. 247. Cf. p.ex. *ibid.*, p. 631 ("Thema also das Sein") ; *S.u.Z.*, p. 38 (*Sein = Grundthema der Philosophie*).

⁵ *S.u.Z.*, p. 6.

“Elucider la question de l’être en considération des moments structurels (*Strukturmomente*) cités” que sont l’interrogé, le demandé et le questionné, tel est aussi le but poursuivi, deux ans plus tard, au § 2 *Sein und Zeit*¹. Pourtant, la répartition de ces moments y semble à première vue suffisamment différente pour qu’on s’y arrête un bref instant. L’ “interrogé” reste, ici encore, l’étant, à ceci près que cet étant — sachant qu’il s’agit désormais d’une ontologie fondamentale du *Dasein* — est cette fois spécifié à titre de *Dasein*. La modification apportée tient aux deux autres rubriques, celles du “demandé” et du “questionné”. La première se voit assigner, au lieu de l’être, le sens de l’être (*der Sinn von Sein*), et la seconde, non plus les “caractères d’être”, mais l’être lui-même.

der Sinn von Sein (das Sein)

erfragt

Worüber

das Seiende

befragt

Wovon

das Sein des Seienden (die
Seinscharaktere)

gefragt

Als-was

Il est facile de montrer que ces disparités ne sont qu’apparentes, et que les termes utilisés recouvrent en vérité, d’un côté comme de l’autre, des réalités identiques. En ce qui concerne la première, il convient d’abord de remarquer ceci : que le sens de l’être soit “demandé” dans la question de l’être, cela n’exclut pas, mais au contraire implique nécessairement qu’il soit “déjà disponible d’une certaine manière”². Cette “disponibilité” (*Verfügbarkeit*) est la compréhension d’être (*Seinsverständnis*). “Nous nous mouvons toujours déjà, écrit Heidegger, dans une compréhension d’être. De celle-ci naît la question explicite du sens de l’être et la tendance vers son concept. Nous ne savons pas ce que “être” veut dire. Mais pour peu que nous demandions : “Qu’est-ce que l’être ?” nous nous tenons dans une compréhension du “est”, sans que nous puissions fixer conceptuellement ce que le “est” signifie³.” Le *Dasein* comprend

¹ *S.u.Z.*, p. 5 ; pour la suite, v. *ibid.*, pp. 5-8, à compléter par *GA 20*, pp. 193-198, et *GA 17*, pp. 73-79 (où l’*Erfragtes* est encore omis, et où le *Gefragtes* est dissocié en deux moments, le *Gefragtes* et la *Hinsicht*, v. *infra* ; Heidegger n’y énumère pas moins de douze moments, dont seuls les trois premiers nous intéressent ici). Sur cette tripartition en *GA 20*, v. la description qu’en font Will McNeill, “The First Principle of Hermeneutics” in Th. Kisiel et J. van Buren éd., *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest Thought*, *op. cit.*, p. 394 sqq. ; et J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de “Sein und Zeit”*, *op. cit.*, pp. 76-80. L’interprétation qu’en donne J.-L. Marion (*Réduction et donation*, *op. cit.*, pp. 104-110) est fantaisiste.

² *S.u.Z.*, p. 5.

³ *Ibid.*

toujours déjà le sens du mot “est”, quand même il n’aurait su encore en avoir, par l’interprétation ontologique, aucun concept : “L’étant peut très bien être déterminé dans son être, sans pour autant que doivent par là être déjà disponible le concept explicite du sens de l’être¹.” Or, si le *sens* (*Sinn*) se définit, absolument parlant, comme “ce en quoi la compréhensibilité de quelque chose se tient”², et si le sens de l’être n’est rien d’autre que ce à quoi donne accès la compréhension que nous avons de l’être, c’est bien qu’être et sens de l’être — et que “demander” l’un ou demander l’autre —, sous ce rapport, c’est tout un. “Quand nous posons la question (*fragen nach*) du sens de l’être, conclut Heidegger, cette recherche ne sonde pas les profondeurs, elle ne creuse pas en vue de trouver quelque chose qui se tienne derrière l’être, mais elle pose la question de l’être même, pour autant qu’il se tient au-dedans de la compréhensibilité du *Dasein*. Le sens de l’être ne peut jamais être mis en opposition à l’étant ou à l’être pris comme “fondement” portant de l’étant, parce que le “fondement” n’est lui-même accessible que comme sens, fût-il même l’abîme de l’absence de sens³.”

Mais que dire alors de la proposition de *Sein und Zeit* : “le questionné (*das Gefragte*) de la question à élaborer est l’être”⁴ ? Pour comprendre correctement ce qui est ici visé formellement à travers le terme d’être, il faut une fois encore se reporter au schéma général de la *Als-Struktur*. “Dans le questionnement, précise Heidegger dans les *Prolegomena*, [l’étant] n’est pas pris simplement (*schlicht*) en lui-même, mais il est mis en avant “*en tant que*” et pris *en tant que ceci ou cela* ; il est pris quant à son être⁵.” Dans la question de l’être, l’étant n’est pas “interrogé” sous un rapport quelconque ; tel étant donné, par exemple cette table, n’y est pas en cause en tant que table ou en tant que jaune, mais bien, expressément, *en tant qu’étant*. Outre l’étant lui-même, il se trouve un *Als-was* dont l’étant est le *Wovon*. Cet en-tant-que-quoi, dont on a vu qu’il était le “questionné” de la question de l’être, est “ce qui détermine l’étant en tant qu’étant” : c’est-à-dire l’être de l’étant⁶. En ce sens précis, l’en-tant-que-quoi de la question de l’être, son “questionné”, est l’être. Non pas toutefois au sens où l’on parlait plus haut de l’être et du sens de l’être, mais cette fois comme *Grundcharakter* par quoi

¹ *S.u.Z.*, p. 7.

² *S.u.Z.*, p. 151 ; cf. *GA* 40, p. 89.

³ *S.u.Z.*, p. 152. Cf. aussi *GA* 20, pp. 195-196, où Heidegger, pour désigner l’*Erfragtes* de la question de l’être, parle indifféremment de l’être et du sens de l’être.

⁴ *S.u.Z.*, p. 6.

⁵ *GA* 20, p. 196 ; *schlicht* (= *einstufig*, *monothetisch*, *einstrahlig*) s’oppose, dans la terminologie des *Recherches logiques*, à *gestuft* (= *polythetisch*, *vielstrahlig*), de la même manière que s’opposent l’une à l’autre intuition sensible et intuition catégoriale (v. *supra*). *Vornehmen*, “mettre en avant”, “mettre sur la sellette”, désigne ici le *νοεῖν* (du sujet de l’énoncé, du *Wovon*), cf. *GA* 40, p. 146 : “*νοεῖν* veut dire appréhender... appréhender veut dire : faire déposer un témoin, le mettre sur la sellette.”

⁶ *GA* 20, p. 195 ; *S.u.Z.*, p. 6

l'étant est étant, comme "être de l'étant" (*Sein des Seienden*) ou encore, ainsi que dira plus tard Heidegger, comme "étantité" (*Seiendheit*)¹.

En résumé, on appelle donc ontologie la discipline qui parle *sur* l'être et *de* l'étant *en tant qu'étant*. La "pensée de l'être" est un *logos*, elle est structurée comme un *logos*. Nous pouvons provisoirement laisser indéterminées la façon dont la structure formelle de la question de l'être se rapporte au contenu propre de l'ontologie fondamentale, à savoir à la mise au jour de la temporalité ekstatique comme sens de l'être du *Dasein*, et les conséquences qu'il faut en tirer s'agissant de la spécificité de *Sein und Zeit* par rapport aux ontologies antérieures. Toutefois, pour que cette première approche, quelque formelle et extérieure qu'elle soit encore, devienne utilisable en vue des développements ultérieurs, deux choses doivent encore être expliquées. D'abord, il faut indiquer en quel sens ces caractérisations sont transposables, non plus au discours ontologique en général, mais à la seule ontologie fondamentale du *Dasein* mise sur pied dans *Sein und Zeit*. Ensuite, il est encore besoin de montrer dans quelle mesure l'autre versant de la structure de l'en-tant-que, la caractérisation "fonctionnelle" ou noétique du discours comme activité tout à la fois synthétique et diérétique, doit à son tour intervenir dans le schéma général de l'ontologie fondamentale du *Dasein* et de toute ontologie.

Comme toute ontologie, l'ontologie fondamentale du *Dasein* est une interprétation de ce qui est "demandé" dans la question de l'être, en l'occurrence l'être ou le sens de l'être. A ce titre, elle ne vise à rien d'autre qu'à fournir, de ce sens d'être, un concept (*Begriff*). Plus précisément, elle est une interprétation originaire de l'être du *Dasein*, du sens d'être auquel le *Dasein* a accès dans la compréhension qu'il a de son propre être. Seulement, de même que la table n'est pas interrogée, dans la recherche ontologique, sous un rapport quelconque, qu'elle ne l'est pas en tant que table ou en tant que jaune, mais en tant qu'étant, c'est-à-dire sous la détermination de l'être de l'étant, de même le *Dasein* n'est pas interrogé en tant que Paul ou en tant qu'employé des chemins de fer, mais il doit lui aussi recevoir un en-tant-que-quoi, un prédicat le déterminant dans son être propre et conformément auquel il est pris "en tant qu'étant". Cet en-tant-que-quoi, l'"essence du *Dasein*", est ce que Heidegger dénomme l'*existence* (*Existenz*) ; l'étant répondant au nom de *Dasein* n'intéresse l'ontologie fondamentale que pour autant qu'il est "existant", qu'il se définit par un mode d'être spécifique appelé existence. L'ontologie fondamentale interroge le *Dasein* "en tant que" existant : elle a nécessairement pour point de départ une "prise de perspective" (*Hinblicknahme*) qui l'oriente vers l'existence du *Dasein* au détriment de tout autre caractère, de toute détermination ontique comme sont le prénom Paul ou la profession

¹ Pour tous ces termes, v. *GA* 20, pp. 195-196 ; cf. *S.u.Z.*, p. 6 : "Sofern das Sein das Gefragte ausmacht, und Sein besagt Sein von Seiendem, ergibt sich das Befragte der Seinsfrage das Seiende selbst."

d'employé des chemins de fer. Tout comme, d'une manière générale, la recherche ontologique se doit d'interroger l'étant "dans la perspective de" (*im Hinblick auf*) l'être de l'étant¹, le *Dasein* fait l'objet d'une "prise de perspective" lui assignant la détermination de l'existence : "Dans la mesure où l'existence détermine (*bestimmt*) le *Dasein*, l'analytique ontologique de cet étant a déjà toujours besoin d'une prise de perspective préalable sur l'existentialité (*einer vorgängigen Hinblicknahme auf Existenzialität*)². A partir de là, il est facile de voir que le schéma auquel doit obéir l'ontologie fondamentale du *Dasein* se présente comme une particularisation du schéma du discours ontologique en général, particularisation elle-même formellement interprétable, par conséquent, à partir des trois moments structurels du λεγόμενον. Elle se présente comme une discipline qui parle *sur* le sens de l'être du *Dasein* et *de* l'étant baptisé *Dasein*, lequel *Dasein* a pour en-tant-que-quoi l' "existence". Ce n'est que sur cette base que devient vraiment intelligible le plan d'ensemble du traité de 1927, et en particulier la bipartition entre d'une part l'analytique existentielle — qui occupe la première section de la première partie du traité et qui, demeurant "provisoire", dégage l'être du *Dasein* "sans interpréter son sens"³ — et d'autre part l' "interprétation originaire" de ce sens d'être, qui débute au § 45. De même que l'analytique transcendantale de Kant développait le concept du "je pense" en une multiplicité de catégories, en termes heideggeriens de déterminations ontologiques de l' "étant qui n'est pas le *Dasein*", de même l'analytique existentielle de Heidegger développe préalablement l'*Existenz* en une multiplicité d' "existenciaux", de *Seinscharaktere*

¹ GA 20, p. 196. A ce *Hinblick* caractéristique du *Gefragtes* et de l'*Als-was* (cf. GA 20, p. 220) répond, dans l'*Einführung in die phänomenologische Forschung* de 1923-1924, la *Hinsicht, in der gefragt wird, woraufhin das Befragte befragt ist* (GA 17, p. 73 ; cf. *supra*, sur la *Hinsicht* dans *S.u.Z.*). V. GA 17, p. 74-75 : "La question même articule donc l'interrogé sous un certain angle de vue (*in einer gewissen Hinsicht*). (...) L'interrogé est interrogé sur quelque chose (*auf etwas hin*), en l'occurrence, dans le cas de la question de l'être, sur son être. (...) Dans le *questionné*, l'interrogé est donc interrogé *en tant que quelque chose*. Et ce "en tant que quelque chose" sur quoi il est interrogé est l'angle de vue de la question, ou plus exactement ce qui se tient dans cet angle de vue, l'*après-quoi* (*Wonach*) du questionner." On verra plus loin que cette prise de perspective est l'équivalent heideggerien de la réduction éidétique de Husserl. L'étant *en tant qu'étant* (en tant qu'existant) correspond ici à la définition husserlienne de l'ontologie régionale comme connexion synthétique de l'étant et d'un *eidos* (= *Als-was*) ; v. *infra* et GA 25, p. 35 sqq.

² *S.u.Z.*, p. 13 ; ce qui "détermine" est toujours, chez Heidegger, le *Als-was* (v. *supra*, et p.ex. GA 19, p. 252). Sur la *Hinblicknahme*, v. aussi *S.u.Z.*, p. 8 : "Le présupposer de l'être a le caractère d'une prise de perspective préalable sur l'être (*vorgängige Hinblicknahme auf Sein*), de telle manière qu'à partir de cette perspective l'étant pré-donné soit préalablement articulé en son être." Le verbe *artikulieren* désigne le fait que la chose pré-donnée est dissociée de manière à être dévoilée *en tant que* quelque chose (v. *supra*). Bref, l'ontologie procède à partir de l'étant en tant qu'étant : en tant qu'il *est* — d'ores et déjà — dans un sens d'être déterminé ; voilà pourquoi il y a présupposition et cercle. De même, n'interroger le *Dasein* que comme existant, c'est déjà, pour ainsi dire, opter pour un sens d'être déterminé, lors même que celui-ci n'est encore que "pré-compris" et n'a pas trouvé son concept. Sur le cercle herméneutique, v. *S.u.Z.*, pp. 7-8, 152 sqq., 227-230, 314-316, etc. ; GA 20, p. 357 ; etc.

³ *S.u.Z.*, p. 17 ; cf. *ibid.*, pp. 231 sqq., 436.

spécifiques au *Dasein*¹. Elle se limite à déterminer un étant, le *Dasein*, en tant que quelque chose, à lui adjoindre et à “souligner” (*herausheben*) un en-tant-que-quoi, bref des *prédicats* ontologiques spécifiques². Formellement, elle appartient donc au moment de la *Als-Struktur* défini comme “dissociation” et comme *dihairésis*.

L’analytique existentielle se ramène à des *énoncés* existentiels dont la forme est celle du “quelque chose en tant que quelque chose”. Or, l’attribution de prédicats ontologiques réclame quelque chose de plus que la simple jonction synthétique d’un *Wovon* et d’un *Als-was*, d’un sujet et d’un prédicat. La lecture des *Recherches logiques* a en effet appris à Heidegger qu’il n’était pas suffisant, en ce qui concerne les énoncés synthétiques en général, d’invoquer une opération de liaison par laquelle le prédicat se trouverait ajouté au sujet comme à une autre représentation. Husserl a montré que tout acte de la synthèse était à proprement parler intentionnel, qu’il avait pour fondement thématique ou pour ce-sur-quoi une objectivité spécifique. Bref, les énoncés déterminant le *Dasein* au moyen de prédicats existentiels, l’analytique existentielle, sont à chaque fois fondés dans le *sens d’être* du *Dasein* : “L’en-tant-que se fonde dans l’unité ekstático-horizontale de la temporalité³.” On comprend dès lors pourquoi Heidegger a dû admettre que “l’analytique existentielle du *Dasein* ne peut élever aucune prétention à l’originarité”⁴. Ce qui est originaire, c’est bien plutôt le sens de l’être, la Chose même à laquelle il convient de revenir par-delà l’*etwas als etwas*, moyennant une “interprétation existentielle originaire du *Dasein*”⁵.

¹ Cf. ici § 29. Sur la distinction entre les catégories (= *Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden*) et les existentiels (= *Seinscharaktere des Daseins*), v. *S.u.Z.*, pp. 44 et 88, et ce qu’en dit J. Greisch dans *Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de “Sein und Zeit”*, *op. cit.*, pp. 115-116. Sur le sens du substantif “analytique” chez Kant, v. *GA 3*, p. 41 sqq ; *GA 25*, pp. 217-219.

² *S.u.Z.*, p. 17. Cf. *ibid.*, p. 231 : “L’analyse de l’être [du *Dasein*] a pris pour fil conducteur ce qui avait été déterminé anticipativement comme l’essence du *Dasein*, l’existence. Formellement, ce titre veut dire : le *Dasein est* en tant que pouvoir-être comprenant, pour lequel en son être il y va de cet être même.”

³ *S.u.Z.*, p. 360.

⁴ *S.u.Z.*, p. 233.

⁵ Cf. p.ex. *GA 24*, pp. 222-223, où Heidegger passe du *Seiendes als Gegenstand* à l’interprétation : *Das Sein heißt Gegenständlichkeit*. Cette opposition entre un sens de l’être originaire et un “être de l’étant” non originaire (ici l’existence) sera reformulée postérieurement, en particulier dans le *Nietzsche*, comme opposant la “vérité de l’être” à la “vérité de l’étant” (v. notre article, “Métaphysique et histoire de l’être chez Heidegger” in *Δαίμων. Revista de Filosofia*, 14 (1997), pp. 49-57).

2. Conséquences immédiates sur l'interprétation de la tradition métaphysique

a) § 19. L'oubli de la question de l'être

Chacun connaît la phrase par quoi débute *Sein und Zeit* : “La question (de l'être) est aujourd'hui tombée dans l'oubli, alors même que notre temps s'attribue comme un progrès d'acquiescer de nouveau à la "métaphysique"¹.” La question de l'être est “oubliée”, “omise”, “esquivée”, et le témoignage le moins contestable de cet oubli est, précisément, la “tradition” (*Tradition*) métaphysique. A première vue, ce point d'interprétation, outre qu'il est familier à tout lecteur de Heidegger, semble être de ceux qui, dans l'ensemble de l'enseignement heideggerien, se révèlent les moins problématiques et réclament le moins d'explications, tant il est vrai que les toutes premières pages de *Sein und Zeit* apparaissent dépouillées et d'une conceptualité presque dérisoire : il s'agit de la question relative à ce qu'est l'être, qu'il faut poser en prenant soin d'éviter certains malentendus. Pourtant, cette simplicité n'est qu'apparente. Quels que soient l'empressement et l'aveuglement dogmatique avec lequel on y souscrit ordinairement, ces formulations ne nous dispensent pas de poser la double question de la nature et de la signification ontologique de l'oubli de la question de l'être ; elles ne nous éclairent encore en rien, ni sur ce que cela signifie, pour la question de l'être, de “tomber dans l'oubli”, ni sur les motifs pourquoi la tradition métaphysique devrait être tenue pour l'instrument privilégié de cet oubli. Faute de poser cette double question, on s'interdit toute compréhension adéquate de l'interprétation heideggerienne de la métaphysique jusque dans l'oeuvre postérieure à la *Kehre*, et l'on se prive du même coup — non moins oublieux donc que la tradition métaphysique elle-même — de la possibilité de “répéter” la question de l'être.

On l'a vu plus haut, l'analytique existentielle n'est pas *originnaire*, au sens où elle ne fait encore que déterminer le *Dasein en tant qu'existant*, sans interpréter le ce-sur-quoi, le fondement thématique en quoi cette détermination est fondée. Cette particularité de l'analytique existentielle fait aussi l'objet, dans *Sein und Zeit*, d'une interprétation en termes d'authenticité et d'inauthenticité : “Une chose ne peut plus être ignorée, écrit Heidegger : l'analytique existentielle antérieure du *Dasein* ne peut élever de prétention à l'originarité. Seul l'être *inauthentique* du *Dasein*, et cet être comme *non total*, figurait dans son programme. Si l'interprétation de l'être du *Dasein* doit devenir originnaire à titre de fondement de l'élaboration de la question fondamentale de l'ontologie, alors elle doit au préalable avoir mis en lumière existentiellement l'être du *Dasein* dans son *authenticité* et sa *totalité* possibles².” La non-originarité de

¹ *S.u.Z.*, p. 2.

² *S.u.Z.*, p. 233.

l'analytique existentielle témoigne de l'inauthenticité du *Dasein* auquel elle a affaire, de sa "déchéance". Dans la mesure où son unique fonction à l'intérieur de l'ontologie fondamentale tient dans la formule : *das Dasein als Existierendes*, elle "présuppose" un sens d'être qu'elle n'est pas à même de rendre explicite.

A l'analytique existentielle et à la nécessité de la dépasser en direction du sens de l'être s'appliqueraient donc fort bien les lignes suivantes, tirées de l'*Introduction à la métaphysique* de 1935 : "Dire l'étant en tant que tel, cela implique : comprendre par avance l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire son être" ; "Car l'étant particulier souvent invoqué ne peut s'ouvrir à nous *en tant que tel* que si nous comprenons déjà d'avance l'être en son essence"¹. Mais ces deux passages ne concernent pas, dans le chef de Heidegger, l'analytique existentielle ; ils ont trait à la *métaphysique*. De même que l'analytique existentielle du *Dasein* est d'abord privée de la compréhension d'être originaire, qu'elle se borne à la présupposer et à la prendre comme "fil conducteur" implicite, de même la "métaphysique" se définit de la manière suivante : "La question de l'être au sens de la question métaphysique de l'étant en tant que tel ne pose pas du tout la question thématiquement relative à l'être. Celui-ci reste oublié (*vergessen*)"². Aussi Heidegger se montre-t-il parfaitement conséquent, lorsque, revenant sur les recherches de *Sein und Zeit* pendant le semestre d'été 1928 et, plus tard encore, dans le *Kant-Buch*, il qualifie l'analytique existentielle de "métaphysique du *Dasein*"³.

Un certain nombre d'autres caractéristiques de l'analytique existentielle valent aussi, *mutatis mutandis*, pour la métaphysique. La métaphysique "présuppose implicitement" (*unausdrücklich voraussetzt*) un sens d'être⁴ ; elle dit *ce qu'est* l'étant, son *quid*, son essence, plus précisément son étantité, ou être de l'étant⁵ ; elle est non originaire et "déchéante"⁶ ; etc. Quoi qu'il en soit, on comprend maintenant pourquoi la tâche urgente d'une destruction de la métaphysique apparaît dès l'analytique existentielle, là donc où il n'est encore question que du *Dasein* inauthentique⁷. Non moins que le dépassement de l'analytique existentielle vers l'interprétation originaire du sens de l'être du *Dasein*, la *Destruktion* de la métaphysique décrite au § 6 de *Sein und*

¹ GA 40, pp. 87 et 92.

² GA 40, p. 21.

³ GA 26, pp. 125, 171, 175, etc. ; GA 3, pp. 1, 231 sqq., etc.

⁴ V. p.ex. *S.u.Z.*, p. 94 ; sur l'analytique existentielle, cf. *ibid.*, pp. 7-8.

⁵ La question de la métaphysique est celle du *quid* de l'étant, v. p.ex. *Nietzsche II*, Pfullingen, 1961, p. 452 : "Qu'est-ce que l'étant, pour autant qu'on le considère en tant qu'étant : τί τὸ ὄν ; *quid est ens qua ens* ? Poser cette question (...), cela constitue la πρώτη φιλοσοφία." (Cf. *ibid.*, p. 257 sqq.) L'analytique existentielle a trait à l'existence, c'est-à-dire à l'essence du *Dasein* (v. *S.u.Z.*, p. 42 : "Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz" ; etc.) ou à sa *Seinsverfassung* (= *Washeit*, v. *Nietzsche I*, Pfullingen, 1961, p. 425 ; mais *S.u.Z.*, p. 42 : "Der Titel 'Dasein' drückt nicht sein Was aus, sondern das Sein").

⁶ Cf. déjà GA 19, p. 56, où *Verfallen* est mis pour λήθη = *Verborgenheit*, *Vergessen*.

⁷ *S.u.Z.*, p. 21.

Zeit, dans la mesure où elle entend faire retour au ce-sur-quoi du discours métaphysique et de la question de l'être, répond en définitive à la même exigence qu'illustre chez Husserl le mot d'ordre : *Zur Sache selbst!* C'est pourquoi il n'y a finalement rien de si surprenant dans le fait que Heidegger rassemble en un seul l'un et l'autre dépassements, le dépassement de la métaphysique et celui de l'analytique de l'existence, lorsqu'il procède à ses premières caractérisations du "tournant" : "L'ontologie fondamentale est 1) l'analytique du *Dasein* et 2) l'analytique de la temporalité de l'être. Mais cette analytique temporelle est aussi en même temps le tournant (*Kehre*) par lequel l'ontologie elle-même revient explicitement dans l'Ontique métaphysique en quoi elle se tient toujours implicitement. Il importe d'amener l'ontologie au revirement latent en elle, par la mise en mouvement de la radicalisation et de l'universalisation¹."

Parce qu'elle omet de "demander" explicitement le sens de l'être, qu'elle se restreint à la seule étantité de l'étant, la métaphysique tombe sous le coup du troisième et dernier des "préjugés" dénoncés au § 1 de *Sein und Zeit* : "L'être est le concept qui va de soi (*der selbstverständliche Begriff*)"² — ce qui ne fait pas question. Mais cette omission se rattache non moins directement, et dans le même sens, au premier de ces préjugés : "L'être est le concept 'le plus universel'."

b) § 20. *Le concept platonicien de l'être-sous-la-main ; la présence et l'ὄν λεγόμενον*

Que l'être soit "le concept le plus universel", qu'il soit, dit Aristote, le καθόλου μάλιστα πάντων (*Métaph.* B 4, 1001 a 21), cela signifie qu'il est le prédicat de tout étant, l'être de l'étant ou son étantité. En ramenant l'être à l'étantité, la métaphysique obéit à son précepte le plus fondamental, suivant lequel la question de l'être, pour le dire simplement, est d'abord une affaire de λέγειν. Or, la mise en lumière par Aristote du λέγειν τι κατά τινος est allée de pair avec une interprétation déterminée du *logos*. Λέγειν, chez Aristote, cela veut dire κατηγορεῖν, "énoncer" (*aussagen*)³. D'où il suit que l'être de l'étant, ce en tant que quoi l'étant "est", se trouve désormais explicité en κατηγορίαι, en "catégories". Ce qui est en cause dans les catégories "n'a rien à voir avec des formes subjectives de la pensée, mais concerne les déterminations de l'étant en tant qu'étant en lui-même"⁴. Ce sont ces "déterminations d'être" que la

¹ GA 26, p. 201.

² *S.u.Z.*, p. 4. Cf. p.ex. *ibid.*, p. 24 : Descartes "laisse indéterminé le sens d'être du *sum*", et il "esquive la question" (*ibid.*, p. 93) ; ce qui veut dire : "Der Sinn blieb ungeklärt, weil man ihn für selbstverständlich hielt." Sur ces "préjugés", cf. GA 51, pp. 28-35.

³ GA 22, p. 294 ; pour la suite, v. *ibid.*, p. 294 sqq.

⁴ GA 22, p. 296. Cf. GA 3, p. 65 sq., au sujet de Kant : "Si la catégorie ne doit pas être seulement ni en premier lieu, comme son nom l'indique, un mode d' "énonciation", σχῆμα τοῦ λόγου, mais doit pouvoir satisfaire à son essence la plus propre en tant que σχῆμα τοῦ ὄντος, alors elle ne pourra pas avoir fonction d' "élément" (notion) de la connaissance pure, mais en elle doit résider l'être de l'étant connu."

métaphysique a pour unique fonction d'énoncer. L'interprétation heideggerienne ne limite pourtant pas cette caractérisation de la métaphysique comme détermination catégorielle à Aristote et à ses successeurs. Au sujet de Platon déjà, il est d'autant plus légitime de parler de "contenus catégoriels" (*kategoriale Gehalte*)¹ que le schéma obtenu plus haut lui est exactement transposable. C'est sur l'ontologie platonicienne que doit maintenant porter l'interrogation, ce qui permettra de poser plus adéquatement qu'on ne l'a fait jusqu'ici le problème de l'être-sous-la-main, en dégageant ce dernier concept là même d'où il tire son origine, à savoir comme un concept explicitement et littéralement platonicien.

"Le *logos*, dit Heidegger au sujet de Platon, est le mode d'accès à l'étant, et lui seul circonscrit les possibilités à l'intérieur desquelles quelque chose peut être expérimenté sur l'étant et son être²." Nul besoin de le répéter une fois encore, pour Platon comme pour Aristote, un "étant" n'est rien d'autre que ce qui fait rencontre dans un *logos*. Mais ce n'est pas tout. Le statut catégoriel de l'*ousia* aristotélicienne fait déjà entrevoir qu'à la caractérisation de l'étant comme faisant rencontre dans le *logos* doit encore s'ajouter, toujours d'un point de vue simplement formel, l'idée que parmi les multiples étants il en est qui sont étants plus proprement et "au sens premier", — les πρώτως ὄντα, ὄντως ὄντα, παντελῶς ὄντα. Comme on l'a souligné antérieurement à propos du livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, les étants se répartissent en authentiques et inauthentiques selon qu'ils sont des "toujours-étants" ou, au contraire, des étants factices, qui peuvent être autres. Par ailleurs, il apparaît d'ores et déjà comme insuffisant de chercher à élucider la priorité du toujours-étant et cette opposition ontologique elle-même à partir du clivage "logique" correspondant, celui qui oppose les deux modalités authentique et inauthentique du *logos*. En invoquant le fait que les étants se répartissent en étants authentiques et en étants inauthentiques selon qu'ils se rattachent à l'une ou à l'autre modalité du *logos*, on ne fait encore que déplacer le problème et on laisse de toute façon inélucidés les motifs pourquoi tel mode du *logos* doit être jugé préférable à tel autre. Au contraire, l'orientation imprimée par Heidegger à son interprétation de l'ontologie grecque est foncièrement *ontologique* en ce sens précis : selon Heidegger, c'est en sens inverse qu'il convient de procéder, dans la mesure où la priorité d'un mode particulier du *logos* ne fonde pas, mais présuppose bien plutôt la priorité d'un certain domaine ontique et, par conséquent, un sens déterminé du mot "être".

Les lignes concluant la première définition de la science dans le *Théétète* permettent déjà de fixer dans ses grandes lignes ce que doivent signifier, pour Platon, les termes ὄν et οὐσία. L'opposition centrale en est celle de l'*épistèmè* et de l'*aisthèsis*.

¹ Toujours au sens de : *ontologische Bestimmungen* ; l'expression est utilisée à propos de Platon p.ex. GA 19, pp. 535, 546, 548 (*kat. Geh.* = φύσις). Rappelons que *Gehalt* est synonyme de *Als-was*.

² GA 19, p. 529.

Cette dernière procure des affections (παθήματα) (186 b-c) : mais la science n'est assurément pas "dans les affections". A l'inverse, la science doit être "prédiquée des affections" (περὶ τῶν παθημάτων) (186 d). S'agissant d'un son ou d'une couleur singuliers, la science aura affaire à quelque chose qui n'est ni l'un ni l'autre, mais qui n'en sera pas moins "à leur sujet". Elle aura affaire à quelque chose de "commun" (κοίνον) au son et à la couleur, à plusieurs affections. Or ces déterminations, loin de se limiter à la seule structure de l'*épistèmè*, ont visiblement aussi une valeur ontologique. Pour s'en convaincre, il n'est que de se reporter à la question qui ouvre le même développement : "Sous laquelle des deux rubriques ranges-tu l'*ousia*" (ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν;) (186 a 2), sous celle des affections reçues par le corps ou sous celle des "communs" que l'âme obtient "par elle-même" ? La réponse est sans équivoque : l'οὖν, l'οὐσία, relève de la science et non de l'*aisthèsis*, cette dernière se révélant à jamais impuissante à "atteindre l'*ousia*" (τῆς οὐσίας ἄπτεσθαι) (186 d-e). "Il y a parmi les étants, commente Heidegger, des ὄντα *déterminés* qui sont insignes (*ausgezeichnet*) dans leur être¹ ; "Il y va donc d'une certaine sélection, et non pas d'une sélection arbitraire, mais d'une extraction (*Herausnehmen*) de ce qui revient à tout étant en tant qu'étant²." Cet étant insigne, l'*ousia*, n'est autre que le "connaissable" (*das Erkennbare*). L'étant est d'une manière générale ce que dévoile un *logos* d'un genre particulier ; il est objet de science, ἰδέα³. Par suite, si l'on décide de s'en remettre à l'orientation générale de l'interprétation heideggerienne, toute la question est de savoir sur quel sens d'être se fonde cette restriction. A cette fin, il est nécessaire de se reporter à un autre passage du *Théétète*, celui qui traite plus spécifiquement de l'objet de science (197 a sqq.), ainsi que, en un second temps, à la partie centrale du *Sophiste*.

Le passage du *Théétète* commence par demander ce qu'est le "savoir" (τὸ ἐπίστασθαι) (197 a). Après avoir rapporté l'opinion communément répandue selon laquelle le savoir consiste à "avoir la science", est une ἐπιστήμης ἔξις, Socrate se propose d'y apporter une correction : savoir, ce n'est pas "avoir" la science, mais la "posséder". Le savoir est "possession de science" (ἐπιστήμης κτήσις) (197 b 4). Suivent alors deux exemples destinés à illustrer la distinction entre avoir (ἔχειν) et posséder (κεκτηῆσθαι). D'abord, du manteau acheté qu'on ne porte pas présentement, on ne dit pas qu'on l'a, mais qu'on le possède. Ensuite, il en va encore de même des oiseaux pris à la chasse, lorsqu'on les met dans le colombier ; ici encore, on les possède sans les avoir. Or, la manière dont Socrate explicite ce dernier exemple mérite qu'on s'y attarde. Avoir les oiseaux de son colombier, c'est, par exemple, les saisir, les capturer ; mais la possession des oiseaux est d'une autre nature. La possession des oiseaux ne se

¹ GA 19, p. 520.

² GA 19, p. 535. A partir d'ici nous suivons pour l'essentiel le commentaire de Heidegger en GA 19, p. 517 sqq.

³ V. GA 19, p. 520. Sur ce problème, cf. surtout le *Nietzsche*, p.ex. II, *op. cit.*, p. 458 sqq.

définit pas plus par le fait de les saisir ou de les capturer que celle d'un manteau ne se définit par le fait de le porter. Je peux posséder un oiseau sans le saisir, un manteau sans le porter, mais, dans les deux cas, je puis néanmoins, du fait que je les possède, saisir l'oiseau et porter le manteau. Dans la possession, il n'est encore question que de la *possibilité* d'avoir, d'une δύναμις (197 c 7).

“ΕΧΕΙΝ veut donc dire, explique Heidegger à partir de l'exemple du manteau : mettre, revêtir, porter ; par là est donnée l'indication d'après laquelle ἔΧΕΙΝ a ce sens : l'ἔΧΟΜΕΝΟΝ est présentement là (*gegenwärtig da*), on le porte, il est visible, il n'est pas resté à la maison dans la penderie. Ce sens de ἔΧΕΙΝ, de l'être-présentement-là explicite, se retrouve aussi dans le concept aristotélicien de l'ἐντελέχεια, qui a le sens insigne d'un se-montrer-présentement¹.” Ce qu'on a, c'est ce qui est là, présent. Partant, le savoir est une “possession de science” pour autant que savoir, cela veut dire avoir la possibilité d' “avoir là présents” la science et l'objet de science. L'étant est étant pour autant qu'on peut l'avoir là présent dans l'*épistèmè*. Or, Platon use à deux reprises d'un terme spécifique pour désigner ce dernier caractère, d'abord à propos des oiseaux dans le colombier (197 c 9), ensuite à propos de la science des nombres que “possède” le mathématicien (198 a 10). Ce qui est en puissance d'être “présentement là” est, dit-il, ὑποχείριος, littéralement : “sous-la-main”, *vorhanden*².

Par opposition à l'objet d'*aisthèsis*, à l'étant inauthentique et factice qui “peut être autre”, l'étant véritable est l'objet toujours présent du *noûs* théorétique³. Par ailleurs, l'assimilation, dans *Sein und Zeit*, de l'*ousia* (de la *res*, de la substance, etc.) à l'étant sous-la-main (*vorhanden*) est assez connue pour qu'il soit encore besoin d'y revenir. L'essentiel est que, par ce biais, il est désormais possible d'associer au

¹ GA 19, p. 519. Ce passage indique clairement combien cette problématique demanderait encore à être rapportée à l'*hexis* aristotélicienne (cf. ici §§ 5-8) et, par-delà, à la question de l'*énergeia*, telle qu'elle n'a été vraiment approfondie que dans l'œuvre postérieure à la *Kehre*.

² Cette origine platonicienne du concept de *Vorhandenheit* n'est à notre connaissance nulle part signalée chez Heidegger, ni dans la littérature secondaire. Tout au plus trouverait-on certains textes de Platon ou d'Aristote cités comme allant en ce sens, p.ex. *Métaph.* A 2, 982 b 12-14 (à quoi J. Taminioux renvoie explicitement la *Vorhandenheit*, v. *Lectures de l'ontologie fondamentale, op. cit.*, p. 158) : “C'est en effet à cause de l'étonnement que les hommes, maintenant comme aux premiers temps, ont commencé à philosopher ; à l'origine ils s'étonnèrent d'abord, parmi les choses problématiques, des πρόχειρα” (cité en GA 19, pp. 125-126 ; trad. *was vor der Hand liegt*) ; *Théét.*, 155 e 4 sqq. : “Il y a ceux qui estiment que rien d'autre n'est que ce qu'ils peuvent tenir fermement des deux mains (δύωνται ἀπρὶξ τοῖν χερῶν λαβέσθαι)” (cité en GA 26, p. 183 ; trad. *mit Händen greifen*). Mais ces deux passages conviendraient plus volontiers à la *Zuhandenheit*. Le concept de *Vorhandenheit* est déjà bien fixé au moment où Heidegger commente le *Théétète* dans ses leçons de 1924-1925 ; v. p.ex. GA 19, pp. 42, 44-45 (*vorhanden* = *da* = *in der Hand gehabt* = ὑπάρχον), 389, 589. Sur le terme en général, v. H. Meschonnic, *Le langage Heidegger*, Paris, 1990, pp. 311-312 ; et *infra*. Sur l'usage du terme chez Platon, cf. *Soph.*, 219 a sqq., où la τέχνη χειρωτική est une espèce de la τέχνη κτητική (p. opp. à la τέχνη ποιητική). Il faudrait aussi considérer l'usage husserlien du terme, v. p.ex. *Encyclopaedia Britannica Artikel* (écrit en collaboration avec Heidegger), *Hua* IX, p. 271.

³ V. p.ex. *S.u.Z.*, p. 147 : *das pure unsinnliche Vernehmen eines Vorhandenen in seiner Vorhandenheit*, par opposition au *Wahrnehmen mit den leiblichen Augen*.

caractère “authentique” de l’*ousia* un sens d’être déterminé. Nous savons maintenant que pour les Grecs, être un étant au sens le plus propre, c’est être un objet possible d’un savoir, — c’est, en termes simples, être toujours disponible et “sous la main” pour un savoir. Telle est la signification fondamentale de l’affirmation heideggerienne selon laquelle, “pour les Grecs, être signifie : être présent, être dans le présent (*Anwesendsein, Gegenwärtigsein*)”¹. L’objet d’*épistèmè*, “le connaissable dont je peux disposer, doit nécessairement être comme il est ; il doit *toujours* être ainsi ; il est l’étant-toujours-ainsi, le non-devenu, ce qui à aucun moment n’a pas été et à aucun moment ne sera pas ; il est *constamment* ainsi ; il est l’étant authentique².” Cela ne veut pas dire qu’il est hors du temps, mais bien qu’il “dure toujours”, qu’il est le toujours-présent, “ce qui est toujours dans le maintenant”³. C’est parce que l’étant authentique est toujours là présent qu’il est aussi objet de science, que le savoir, en le “possédant”, l’a toujours sous la main, à sa disposition. C’est parce qu’il ne disparaît jamais que le savoir *peut* toujours l’ “avoir”, assuré de pouvoir y revenir quand bon lui semble : “Parce que l’étant est toujours, explique Heidegger à propos de l’*épistèmè* aristotélicienne, ma connaissance est pour moi assurée. Je n’ai pas besoin de toujours y revenir de nouveau⁴.”

Pourtant, cette première caractérisation de l’étant authentique, de l’*ousia*, comme ce que le savoir peut “avoir” et qui est toujours là présent à sa disposition, semble encore, d’un certain point de vue, insatisfaisante. Pour que la notion de présence soit sur cette base complètement élucidée, il est encore besoin de déterminer de quelle nature est cet “avoir”, cette *ἐξίς*. Or, si ce dernier a effectivement, comme on l’a déjà entrevu, le sens d’un *noûs* théorétique, c’est une fois encore aux moments formels de la *Als-Struktur* qu’il faut, semble-il, se reporter. En d’autres termes, il devient nécessaire de généraliser nos conclusions précédentes, de manière à voir si la signification épistémique de l’être-présent de l’*ousia* ne repose pas à son tour sur une détermination structurelle — “logique” ou existentielle — du *λέγειν* au sens le plus large du terme. A cet effet, un moyen est de se pencher sur une expression fréquemment utilisée par Heidegger, tant à Marburg que dans *Sein und Zeit*, pour désigner l’étant sous-la-main : l’étant sous-la-main est “ce qui est par avance déjà là”, *was im vorhinein schon da ist*⁵. Nous demandons maintenant : 1) que signifie “là” (*da*) ? 2) Que signifie “par avance” (*im vorhinein*) ?

1) L’étant est “là”, disions-nous, dans la mesure où il est toujours possible d’y revenir. Le nombre 3 ne menace à aucun moment de disparaître, il est toujours là et

¹ GA 19, p. 34.

² GA 19, p. 33.

³ GA 19, pp. 33-34 ; v. *supra*.

⁴ GA 19, p. 32.

⁵ Pour GA 19, v. p.ex. pp. 45 (*vorhanden* = ὑπάρχον) et 208 (ὑπάρχον = *was im vorhinein schon da ist*).

toujours disponible, assuré, sans qu'il soit nécessaire de vérifier à chaque fois sa présence effective par un *noûs* théorétique : il est "sous la main". L'étant sous-la-main, précise Heidegger, est le là possible qui peut être exhibé" (*das mögliche aufweisbare Da*)¹. Ce que signifie le "là" apparaît assez bien si l'on tient compte du fait que Heidegger emploie indifféremment, dans ce contexte, les expressions "être là" (*da sein*) et "pouvoir faire rencontre" (*begegnen können*)². Nous avons en effet déjà rencontré le verbe *begegnen*, lorsqu'il s'agissait de définir l'ὄν λεγόμενον comme "faisant rencontre (*begegnend*) dans le *logos*"³. Ce qui est là, c'est ce qui peut faire rencontre dans le *logos*, le λεγόμενον ; c'est pourquoi, là où le cours sur le *Sophiste* déclare que "dans le λεγόμενον l'étant est là", *Sein und Zeit* répond de façon rigoureusement équivalente : "En lui (sc. dans le *logos*) l'étant fait rencontre (*begegnet*)"⁴. L'étant est "sous la main" au sens où il peut faire rencontre, être dévoilé dans un *logos* ; voilà ce que signifie le "là" dans la formule : "ce qui est là par avance". Seulement, ce seul point est visiblement d'autant plus loin de répondre à nos attentes que le terme de λεγόμενον a paru plus haut désigner quatre choses au moins, — le mot, le ce-sur-quoi, le ce-dont et l'en-tant-que-quoi. Dans lequel de ces quatre sens le sous-la-main est-il un ὄν λεγόμενον ?

2) La locution *im vorhinein* éclaire de façon significative l'affirmation heideggerienne suivant laquelle être, pour les Grecs, signifie être sous-la-main⁵. Heidegger s'en explique au § 32 du cours sur le *Sophiste*, à propos d'Aristote : "La détermination fondamentale de l'ὄν, à savoir l'οὐσία, a le caractère de l'ὑποκείμενον, de ce qui par avance repose déjà devant (*was im vorhinein schon vorliegt*), de la présence toute primaire ; c'est la détermination formelle de quelque chose qui, d'une manière générale, est⁶." A la suite de quoi, tout en ajoutant le caractère du "là", c'est-à-dire en considérant l'ὑποκείμενον comme faisant rencontre dans le *logos*, Heidegger précise de manière on ne peut plus conséquente : "Et certes cet ὑποκείμενον, cela donc qui est déjà là par avance (*was im vorhinein schon da ist*), est vu dans la perspective du

¹ GA 19, p. 589 ; cf. *ibid.*, p. 448. A ce point se rattache l'appellation de *Dasein* elle-même : le *Dasein* est le "là" de ce qui est là, il est ce en quoi tout étant — y compris lui-même — est découvert (*entdeckt*) ; v. *S.u.Z.*, §§ 28 et 31 ; GA 20, p. 348 sqq. (p. 349 : "Welt als erschlossene kann in ein 'Da' begegnen. 'Da' ist das Sein selbst, das wir Dasein nennen. (...) Deshalb bezeichnen wir das Seiende, das wir auch Mensch nennen, als dasjenige, das sein 'Da' selbst ist" ; cf. *ibid.*, p. 348).

² V. p.ex. GA 19, p. 205. Dans *S.u.Z.*, *das Begegnende* est le plus souvent synonyme de *das Vorhandene* ou *das Zuhandene*. Cf. GA 19, pp. 269-270 (οὐσία = *das Da-seiende*), 525 (*das faktisch Daseiende hier und jetzt* ; *das Diesda*, cf. l'usage de ce dernier terme chez Husserl) ; GA 20, p. 348 sqq.

³ GA 19, pp. 512, 525, etc. ; v. *supra*.

⁴ GA 19, p. 206 (cf. p.ex. *S.u.Z.*, p. 155 : dans l'énoncé, tel marteau devient le *Hammer da*) ; *S.u.Z.*, p. 44.

⁵ *Im vorhinein*, forme régionale pour *im voraus* (en particulier dans *im vorhinein bezahlen*, pour *im voraus bezahlen*), peut se traduire par "d'avance" ou "par avance". Le dictionnaire de Grimm le donne pour synonyme de *von vorn herein* "a priori".

⁶ GA 19, p. 224.

λέγειν : ce qui, dans un parler sur quelque chose, lorsqu'on parle d'un ensemble étant, est là par avance, avant tout parler et pour celui-ci, c'est-à-dire ce sur quoi (*worüber*) on parle, — *cela* c'est l'ὑποκείμενον, l'ὄν, l'οὐσία au sens formel. Le caractère fondamental de l'être est puisé dans la structure du λόγος lui-même¹.”

Non seulement donc tout ce-sur-quoi est un ὄν, ainsi qu'on l'a déjà fait observer précédemment, mais aussi, inversement, tout ὄν n'est un ὄν qu'à la condition expresse de pouvoir être dans le même temps le ce-sur-quoi d'un *logos*, l'objet thématique sur quoi on parle. C'est parce que ὄν, pour les Grecs, veut dire ὄν λεγόμενον en ce sens précis, que le sens grec de “être” est : être sous-la-main. Toutefois, cette caractérisation ne doit pas être mise en opposition à l'idée, développée plus haut, que l'étant est le sujet, le *Wovon* du *logos* sur l'être qu'est l'ontologie. Elle va au contraire de pair, comme on vient de le voir, avec la mise au jour de l'étant à titre d'ὑποκείμενον. L'étant au sens premier, l'*ousia*, n'est l'objet thématique d'un énoncé que dans la mesure où il figure aussi dans cet énoncé en tant que sujet recevant des prédicats, où il y est inséré et dévoilé en tant que quelque chose. Heidegger l'indique dans une note additive du cours de 1924-1925 : “ὄν — en tant que dévoilé — au sens large : ce dont et sur quoi on parle (*wovon und worüber gesprochen wird*)².” Cette double fonction assumée par l'étant trahit en réalité une confusion dont il a déjà été question, celle, à plusieurs reprises dénoncée par Heidegger, entre l'intentionnalité et la synthèse apophantique, entre le ce-dont et le ce-sur-quoi. Cette confusion témoigne d'une méconnaissance de la structure de la synthèse correctement redécouverte dans les *Recherches logiques* de Husserl, structure d'après laquelle l'objet thématique n'est pas le sujet de l'énoncé auquel il appartiendrait à l'entendement d' “ajouter” un prédicat comme une représentation à une autre représentation, mais bien l'unité “indissociée” du sujet et de son prédicat, donnée antérieurement à toute médiation et à la *Subjektsetzung* elle-même. Comme telle, outre qu'elle dénie la part prise par l' “esthétique” dans la structure de l'en-tant-que, elle débouche encore sur la prédominance inconditionnée de l'être au sens de la présence

¹ *Ibid.* ; cf. GA 19, p. 183 (*Worüber* = *was ich im vorhinein schon im Blick habe* ; *was im vorhinein schon da ist* = *was im vorhinein schon unabgehoben gegenständlich ist*) ; S.u.Z., p. 34 (ὑποκείμενον = λεγόμενον = *das Aufgezeigte als solches* = *was für jedes zugehende Ansprechen und Besprechen je schon als vorhanden zum Grunde liegt*) ; GA 9, p. 243 (ὑποκείσθαι = *im vorhinein vorliegen*).

² GA 19, p. 631. On n'aurait évidemment aucune peine à retrouver cette idée ailleurs dans l'histoire de la philosophie. Chez Kant, par exemple, quelque chose n'est *objet* qu'à la condition de pouvoir être *pensé*, c'est-à-dire de tenir lieu de sujet d'un jugement possible (C.R.P., § 16 sqq.). Sous un tout autre rapport, la position de Heidegger s'inscrit dans un débat déjà ancien, celui suscité par la thèse, défendue par Trendelenburg, d'une origine grammaticale des catégories, à commencer par la catégorie de l'*ousia* (= substantif). Cette thèse avait déjà été rejetée comme insuffisante par Brentano (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 184 sqq.), qui l'imputait au *Mangel eines ontologischen Princips* (pp. 184-185) et entendait lui substituer une “harmonie” entre l'ordre des catégories et celui des fonctions grammaticales. Plus affirmatif, Heidegger inverse très clairement la thèse de Trendelenburg, dans la mesure où la *Als-Struktur* requiert elle-même une interprétation ontologique ; v. GA 19, pp. 591-592 (cf. p. 507), 600 (cf. p. 497), etc.

constante, et elle est dans une très large mesure à l'origine de la dégradation du discours ontologique en "onto-théologie". Dans le cas des énoncés ontologiques, la même confusion entre le ce-dont et le ce-sur-quoi conduit à assimiler celui-ci, le sens de l'être, à l'étant en tant qu'étant mis en fonction de sujet pour les catégories, comme le fait Descartes lorsqu'il ramène finalement la *substantialitas* à la *substantia*¹. Elle s'identifie à l'oubli de la différence ontico-ontologique et à l'occultation du véritable fondement thématique des énoncés métaphysiques, au bénéfice de la seule *res*, de l'étant sous-la-main.

La confusion entre le ce-sur-quoi et le ce-dont, entre l'intentionnalité et la synthèse apophantique, doit à ce titre orienter et déterminer dans son intégralité l'interprétation de l'ὄν λεγόμενον platonicien. Il devient clair, en outre, que ce que lui oppose *Sein und Zeit* devra être la mise en avant du caractère dérivé et fondé, c'est-à-dire non thématique, de l'étant sous-la-main en général². Quoi qu'il en soit, cette confusion, qu'on qualifiera provisoirement d' "onto-théologique", aboutit inévitablement à la position suivante : l'étant au sens le plus propre est "porteur de propriétés" (*Träger von Eigenschaften*), il est le permanent qui repose sous la multiplicité changeante de ses accidents, toujours présent et sous la main en-dessous d'eux³. Par là, il semble qu'un progrès significatif ait été accompli dans la clarification de l'ὄν λεγόμενον et, corollairement, dans la résolution du difficile problème du rapport entre la question de l'être et celle du *logos*. Avant de pousser plus loin dans cette direction, il reste maintenant à déterminer si les éléments puisés dans le *Théétète* ne se retrouvent pas, d'une manière ou d'une autre, dans le *Sophiste*, et s'il n'est pas possible de compléter l'approche plus spécialement "logique" du premier par les développements que le second consacre à l'être et au non-être. Pour mener à bien cette tâche, cependant, il est encore nécessaire de régler préalablement un certain problème qui, ne semblant d'abord se rattacher qu'indirectement aux problématiques antérieures, réclame un traitement à part. Ce problème peut se résumer au moyen de la thèse suivante : ce que le *Théétète* dénomme δύναμις ἔξωθεν n'est autre que la δύναμις κοινωνίας du *Sophiste*.

c) § 21. *Elucidation de l'ὄν λεγόμενον par la δύναμις κοινωνίας platonicienne ; lignes directrices pour une interprétation d'ensemble du Sophiste*

Si la question de l'être est, dit *Sein und Zeit*, "tombée dans l'oubli", c'est bien que l'ontologie, la métaphysique, relève d'abord et fondamentalement d'un λέγειν. "Le pouvoir-être-oublié, souligne Heidegger, est une possibilité spécifique de l'ἀληθεύειν",

¹ *S.u.Z.*, § 19 ; cf. ici § 18. La même confusion se trouve chez Platon, v. ici § 23 a.

² V. ici § 1.

³ *GA* 41, p. 31 sqq.

c'est-à-dire du *logos*¹. Il n'est que le *logos*, en effet, qui se révèle à même, par opposition à toute saisie simplement intuitive, d'être "inauthentique", non originaire, ainsi qu'il arrive par exemple lorsqu'on énonce, à propos d'une chose donnée, un λόγος ψευδής². Parallèlement, la δύναμις ἔξεως du *Théétète*, la simple possibilité d' "avoir" intuitivement l'étant, va évidemment de pair avec la possibilité de ne pas l' "avoir", de ne pas le dévoiler ni se rapporter à lui sur un mode originaire. Lorsque je parle présentement de Platon, celui-ci n'est pas davantage perçu en personne que n'est saisi le triangle quand le géomètre enseigne que la somme de ses angles est égale à deux droits. De tout cela, on a pu tirer momentanément la conséquence suivante : si le *logos* peut tout aussi bien dévoiler authentiquement l'étant que l'occulter ou l'oublier, c'est aussi, à l'inverse, que l'étant n'est un ὄν λεγόμενον que pour autant qu'il *peut* être rendu présent dans un *logos*, ce dernier l'ayant toujours sous la main et en disposant, comme de quelque chose de "toujours déjà là par avance". Or, ce dernier point nécessite en contrepartie qu'on effectue maintenant du côté de l'ὄν, de l'étant sous-la-main, le même travail qui a déjà été fait, à partir de la structure du *logos*, au sujet de la δύναμις ἔξεως. Bref, il s'agit de passer du *Théétète* au *Sophiste*³.

A cet égard, la thèse de Heidegger est que la découverte de la δύναμις κοινωνίας constitue l'aboutissement de la longue enquête sur l'être menée dans le *Sophiste*, pour autant qu'elle délivre le *sens d'être*, ce que veut dire "être" pour celui qui fait coïncider être un étant avec être une *ousia*. "La présupposition fondamentale pour l'entreprise dialectique de Platon est (...) que *être* ne veut rien dire d'autre que δύναμις, δύναμις du κοινωνεῖν, être-possible en tant qu'être-ensemble. Ce concept d'être est l'ὑπόθεσις authentique, ce qui est posé déjà par avance, ce sur quoi (*worüber*) on doit s'être mis d'accord si l'on veut faire un pas dans la dialectique. Ce concept d'être n'a rien de provisoire, mais il est justement, pour Platon, la présupposition fondamentale pour s'adonner à la dialectique. Lorsqu'il met en avant ce concept de δύναμις comme explicitation du sens d'être authentique, Platon a manifestement eu la claire conscience du caractère de présupposition de ce concept d'être même. Cela devient clair dans la recherche dialectique elle-même. Assurément, sur ce dont il s'agit vraiment, sur ce qui est par là présupposé dans la δύναμις κοινωνίας, là-dessus Platon n'a pas poussé plus loin l'investigation. Et semblable interrogation n'a pas place dans l'horizon de son ontologie ni d'une manière générale

¹ GA 19, p. 56.

² L'oubli est non originaire au sens où il est une *modification*, au même titre que l'erreur et le mensonge (*S.u.Z.*, p. 62, qui reprend presque à la lettre GA 20, p. 221).

³ V. p.ex. GA 19, p. 520 : "(Dans le *Sophiste*,) quand l'être est interprété comme être-présent, cela veut dire : il y a des déterminations qui sont toujours déjà là dans tout étant, *par avance*, et présentent donc un présent insigne. Dans le *Théétète*, ce fait remarquable que constitue la préséance d'étants déterminés, de structures d'être, est illustré par l'autre côté (*von anderer Seite*) : on se réfère, non pas aux ὄντα comme tels, mais aux ὄντα *pour autant qu'ils sont des choses connues*."

dans celui de l'ontologie grecque. Ce qu'il mit en évidence par la δύναμις κοινωνίας en tant qu'ὑπόθεσις, c'est dans une certaine mesure la chose ultime à quoi pût parvenir l'ontologie grecque sur le sol de sa recherche¹.”

D'un point de vue tout extérieur, il est du reste facile de tirer de ce qui précède les éléments nécessaires à faire le lien entre les deux dialogues. On a vu en effet que le verbe κοινωνεῖν signifie autant, pour Heidegger, que “avoir là avec” (*mit da haben*), “avoir là présent” (*gegenwärtig da haben*) ; mais on a vu aussi que ces expressions étaient les traductions heideggeriennes de ἔχειν². Le κοινωνεῖν est en ce sens un ἔχειν et la κοινωνία, une ἔξις. D'où l'on peut déjà supputer que la δύναμις κοινωνίας du *Sophiste* n'est pas autre chose que la δύναμις ἔξεως du *Théétète*. Or, cette première indication nous renvoie directement à nos précédentes analyses consacrées au concept de κοινωνία, d'où il est ressorti que le terme devait s'entendre principalement en deux sens, d'ailleurs dans une large mesure confondus par Platon : d'abord au sens de l'intentionnalité du *logos*, d'après laquelle celui-ci “a avec” et “co-vise” l'étant, ensuite au sens du rapport synthétique unissant un sujet à son prédicat³. Dans la mesure où il va falloir se tourner maintenant vers la partie du *Sophiste* relative aux genres de l'être (250 e - 264 c) — car c'est évidemment en tant qu'il se rapporte à d'autres genres que l'ὄν est défini par Platon par la δύναμις κοινωνίας —, cette seconde acception devra, pour des raisons qu'on va indiquer, entrer en ligne de compte de manière privilégiée⁴. Cela étant, les éléments jusqu'ici mis à la disposition de la présente analyse peuvent se résumer comme suit. En premier lieu, on a pu établir avec Heidegger que la métaphysique, l'ontologie, se conformait nécessairement au schéma général de la structure de l'en-tant-que : elle parle *sur* l'être, *de* l'étant *en tant qu'étant*. Autrement dit, elle consiste à assigner à l'étant, d'après un sens d'être déterminé, des catégories ou “contenus catégoriels”, c'est-à-dire, en ce qui concerne le *Sophiste*, ces γένη τοῦ ὄντος que sont l'étant, le mouvement, la fixité, l'autre et le même. Tout se passe donc comme si les énoncés catégoriels — dont la forme se ramène finalement à : ὄν ᾗ ὄν, “étant” *en tant que* “étant” — présupposaient un fondement thématique, un sens d'être que viserait déjà, formellement, la particule ᾗ, en l'occurrence une δύναμις κοινωνίας de l'étant avec les autres genres ou, si l'on préfère, avec ses prédicats catégoriels. En second lieu, il a fallu rappeler qu'il y a, chez Platon comme chez Aristote, un étant au sens premier et authentique, l'*ousia* ou étant sous-la-main.

¹ GA 19, p. 533.

² GA 19, pp. 477-478 ; v. *supra*.

³ V. ici § 16.

⁴ Dans les développements qui suivent on n'aura recours que très sporadiquement à l'interprétation de Heidegger en GA 19 ; ils la présupposeront pourtant, et ne feront guère plus qu'en approfondir les points essentiels.

Pourtant, ces deux éléments engendrent un certain nombre d'apories si l'on s'en remet à l'interprétation habituelle du *Sophiste*. On se limitera provisoirement à un unique exemple, celui de la κολουωνία des deux genres que sont l'ὄν et le mouvement. Après avoir rappelé qu'il était autre que la fixité, l'Etranger a, à propos du mouvement, la phrase suivante : “Pourtant, il *est*, du fait de participer à l'étant (ἔστι δέ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος) (256 a 1). Par là, Platon rejoint ses conclusions précédentes, suivant lesquelles il y a tout à la fois κολουωνία du mouvement avec l'*ousia*, avec l'étant (250 b 8), et irréductibilité de l'étant au mouvement et à la fixité, l'étant jouant le rôle, relativement à l'un et à l'autre, d'un “tiers” (τρίτον) (250 b-c). Le paradoxe revêt donc cette forme : le mû *est*, — et pourtant l'étant est autre que le mouvement. Or, il semble que l'interprétation la plus communément admise laisse ce paradoxe intact. Une telle interprétation consisterait, en définitive, à identifier l'ἔστιν existentiel de la phrase citée à l'appartenance au genre-étant, et à aborder sur cette seule base le problème de la “participation à l'étant” : le mû appartient à l'ὄν, au genre-étant, c'est en ce sens qu'il *est* et qu'il “communique” avec l'étant. Bref, quand même l'étant est séparé du mû, le mû se voit octroyer l'être, le prédicat générique “étant”, et il est à ce titre un étant. D'où l'on conclut que Platon s'en prend ici à Parménide, pour qui, comme on sait, le prédicat “étant” ne peut être attribué à quelque chose d'*autre* que l'étant lui-même, à un μὴ ὄν, ni à plus forte raison au mouvement (cf. 237 a)¹. Seulement, ce seul point de départ semble déjà soulever d'insurmontables difficultés. Si le mouvement, le devenir, est autre (ἕτερον) que l'étant ou que l'*ousia*, c'est, faut-il le dire, qu'il n'est pas de l'étant. C'est que le mû, bien qu'il “soit”, n'est pas pour autant quelque chose d'étant au sens propre du terme, mais bien, rigoureusement parlant, un non-étant : “L'autre, participant à l'étant, *est* du fait de cette participation ; toutefois, il n'est pas ce à quoi il participe, mais autre : étant autre que l'étant, il est, de toute évidence et par nécessité, non étant.” (*Soph.*, 259 a 6 sqq.) Ainsi — pour ne citer que cet exemple — l'Etranger du *Sophiste* identifie tout uniment la caractérisation du mouvement comme “autre que le même” (ἕτερον ταύτου) avec le fait qu'il “n'est pas le même” (οὐ ταύτον ἐστίν) (256 a). Cette simple constatation doit déjà suffire à exclure par avance toute assimilation de l'être du mouvement à l'appartenance au genre-étant, quelle que soit par ailleurs la manière dont on entend rendre compte de cette dernière.

De ce que le mouvement comme la fixité se voient octroyer l'être, on ne saurait sans contresens en inférer que l'étant fût un genre commun aux deux, ni que la “participation à l'étant” signifiât l'appartenance au genre-étant. Ce point devient d'ailleurs manifeste, si l'on songe que les genres du mouvement, de la fixité et de l'étant sont qualifiés par Platon de “genres les plus élevés” (μέγιστα γένη) (254 d). Si l'être attribué au mouvement était le genre-étant, cela signifierait, au bout du compte,

¹ V. p.ex. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 147.

que parmi les μέγιστα γένη il en est de plus μέγιστα que d'autres, — ce qui est évidemment une absurdité. En conséquence, une chose au moins paraît acquise : il est impératif de distinguer, *a contrario*, entre l'εἶναι octroyé au mouvement et l'ὄν auquel le mouvement “participe”. Le μῦ est par participation à l'étant, en κοινωνία avec l'étant, mais n'est pas lui-même un étant au sens du genre-étant.

Le *Sophiste* renseigne très explicitement sur la dualité de l'être du mouvement et de l'être de l'ousia : “Prédiqué du mouvement et mis sous tous les genres, le non-étant est donc par nécessité. Sous tous ces genres, en effet, la nature de l'autre (ἡ θατέρου φύσις), en rendant autre que l'étant, ne fait pas, de la chose particulière [mise sous eux], un étant ; ainsi, de toutes ces choses mises sous ces mêmes genres, nous ne pourrions pas dire qu'elles sont, à proprement parler (ὀρθῶς), des étants, mais nous dirions au contraire qu'elles sont et qu'elles sont des étants parce qu'elles participent à l'étant.” (256 d 11 - e 4.) D'une part, le mouvement est autre que l'étant, il n'est pas, à proprement parler, de l'étant : le prédicat μὴ ὄν lui est attribué (ἐπὶ κινήσεως). Mais Platon ne s'arrête pas là. Certaines choses, en effet, sont dites fixes, en mouvement, autres, mêmes ; on leur attribue ces genres, on les met “sous eux” (κατὰ τὰ γένη)¹. Qu'arrive-t-il par exemple si, de cette automobile que je vois devant moi, j'affirme qu'elle est en mouvement ? Faudra-t-il dire qu'elle “est”, et qu'elle est quelque chose d'étant ? De toute évidence, l'automobile ne saurait être un étant proprement dit. Puisque le mouvement est autre que l'ὄν, attribuer le mouvement à quelque chose, cela revient à le mettre sous le prédicat “non-étant”. C'est en ce sens, selon toute apparence, qu'il convient de comprendre *Soph.*, 250 c 6-7 : “Sous la nature de soi-même, l'étant n'est ni en repos ni en mouvement (κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τὸ ὄν οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται).” Si l'on attribue à l'étant sa “sa nature de soi-même”, c'est-à-dire le seul prédicat “étant”, alors il n'est ni en repos ni en mouvement, puisque la fixité et le mouvement, étant *autre* que l'étant, signifient autant que “non-étant”. A l'inverse, Platon déduit donc que, “sous tous ces genres, la nature de l'autre, en rendant autre que l'étant, ne fait pas, de chaque chose ainsi subsumée, un étant”. En attribuant à l'étant le mouvement, je lui attribue autre chose que l'étant et que lui-même : la φύσις d'autre chose que cet étant même. “Ainsi, de toutes ces choses mises sous ces genres, nous ne pouvons dire qu'elles sont, à proprement parler, des étants.” Et pourtant, ces choses, par exemple l'automobile en mouvement, *sont*. Ce sont des ὄντα, mais non pas “à proprement parler”, non pas si l'on parle avec rigueur. Ces objets sont des étants, poursuit l'Etranger, “parce qu'ils participent à l'étant” (ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος).

¹ Le passage ne devient intelligible, nous semble-t-il, que si l'on comprend la préposition κατὰ + accusatif au sens qu'elle a chez Aristote. Chez ce dernier, τὸ Α κατὰ τὸ Β signifie fréquemment : “A a B pour prédicat”, “A est subsumé sous B” ; cette construction équivaut donc à τὸ Β κατὰ τοῦ Α (= Β ἐπὶ τοῦ Α), “B est prédiqué de A”. V. Bonitz, s. v° et P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, p. 194.

Le passage cité s'achève sur ces mots. Mais cela n'est pas sans poser à nouveau certaines difficultés. A quel sujet, en effet, se rapporte le verbe μετέχει ? S'agit-il des σύμπαντα κατὰ ταῦτά, des choses particulières mises sous les genres, ou, à l'opposé, des genres eux-mêmes auxquels elles appartiennent ? Et que signifie : participer à l'étant ? Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de se reporter aux lignes qui précèdent : “Le mouvement n'est pas authentiquement étant (ὄντως ὄν), il est étant pour autant qu'il participe à l'étant.” (256 d 8-9.) Pour le dire simplement, loin que la participation du mouvement à l'étant signifie son appartenance au genre-étant, le genre du mouvement, comme on l'a vu plus haut, reçoit le prédicat “non-étant” ; le non-étant est ἐπὶ κινήσεως (256 b 11). Or, si la participation à l'étant doit s'opposer à l'attribution du prédicat “étant”, rien n'indique que la structure attributive soit pour autant exclue. Bien plutôt : un étant est en mouvement, et cette attribution signifie : le mouvement participe à l'étant. Aussi est-on naturellement porté à donner de la participation à l'étant l'interprétation exactement inverse. Dans cette optique, que A participe à B, cela ne veut pas dire que B est prédiqué de A, ni que A appartient au genre B, mais, à l'inverse, que A est prédiqué de B. En ce qui concerne le mouvement, on dira donc qu'il participe — comme tous les autres genres — à l'étant, *pour autant qu'il est prédiqué d'un étant*¹.

Si l'on fait sienne cette idée que “participer à” ne veut pas dire “être subsumé sous”, mais “être attribué à”, la théorie de la κοινωνία τῶν γενῶν exposée dans le *Sophiste* perd une part appréciable de sa difficulté et de son caractère en apparence si arbitraire. Les thèses principales en sont, pour rappel, les suivantes :

1) Le mouvement et la fixité, parce qu'ils se contredisent mutuellement (250 a 7-8), ne peuvent “se mêler” (συμμίγνυσθαι) l'un à l'autre (254 d 7). Autrement dit, il n'y a entre eux aucune κοινωνία possible, il leur est impossible de participer l'un à l'autre, d'être prédiqué l'un de l'autre : le mouvement n'est pas fixe, la fixité ne se meut pas.

2) “Et pourtant, l'étant peut se mêler aux deux.” (254 d 10.) Le mouvement et la fixité, en effet, participent à l'étant, s'attribuent à des ὄντα, comme lorsqu'on dit, d'une automobile, qu'elle est en mouvement. A l'inverse, cependant, le genre-étant ne peut, on l'a vu, s'attribuer au mouvement ni à la fixité, qui ne sont pas des étants “proprement dits”.

3) Le sort réservé aux quatrième et cinquième genres, le même (ταυτόν) et l'autre (ἕτερον), est jusqu'à un certain point similaire. D'abord, l'autre et le même

¹ Nous rejoignons ici l'interprétation qu'a donnée P. Aubenque de la notion de participation chez Plotin, dans “Plotin et Dexippe, exégètes des Catégories d'Aristote” in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Bruxelles-Liège, 1985, pp. 7-40 (v. p. 15 : “Le blanc participe à l'être dans la mesure où il est dans un être, *i. e.* est l'accident d'un être déterminé” ; et *passim*). Parce qu'il identifie la participation à l'être platonicienne à l'appartenance au genre de l'*ousia*, le même auteur conclut pourtant que la conception plotinienne de la participation est “aussi peu platonicienne que possible” (*ibid.*, p. 16).

participent, s'attribuent à l'ὄν : l'étant est *autre* que les autres genres, et "le *même* que soi-même" (254 d 15). Ensuite, l'autre et le même ne sauraient être prédiqués du mouvement ni de la fixité. Si tel était le cas, la fixité serait son autre, c'est-à-dire le mouvement, et ainsi de suite : "Le mouvement s'immobiliserait et la fixité se mettrait en mouvement." (255 a 10.) D'où il faut bien plutôt conclure : "Ne disons donc pas que le mouvement est le même ou est autre, et pas plus pour la fixité." (255 b 5-6.) En réalité, c'est l'inverse qui est vrai : "Tous deux participent au même et à l'autre." (255 b 3.)

Ce dernier point appelle une remarque. Platon, en effet, semble revenir aussitôt sur cette position et affirmer cela même qu'il vient d'exclure : le mouvement est "même". La justification avancée mérite qu'on s'y attarde : "Il faut bien convenir que le mouvement est le même et n'est pas le même. (...) C'est que, quand nous disons qu'il est le même et qu'il n'est pas le même, nous ne le disons pas sous le même rapport." (256 a 10-12.) D'un côté, si le mouvement est dit être le même, c'est "en vertu de sa participation au même relativement à soi-même" (256 b 1) : le mouvement étant autre que la fixité, il est aussi le même que soi-même. De l'autre, pourtant, le mouvement n'est pas le même si l'on considère sa *κοινωνία* *θατέρου*, sa participation à l'autre (b 2-3) : "Aussi disons-nous proprement (ὀρθῶς) qu'il n'est pas le même" (b 4). — Or, l'épaisse obscurité dont paraît enveloppée, sur cette question, l'argumentation platonicienne se dissipe pour une grande part, si l'on l'on se reporte à ce qui vient d'être dit de la notion de participation. Réduite à sa plus simple expression, l'articulation est la suivante : a) le mouvement est attribué au même : le même est en mouvement ; b) le même n'est pas attribué au mouvement : au sens propre, ὀρθῶς, le mouvement n'est pas le même ; c) en un autre sens, le mouvement est le même, il l'est "en vertu de sa participation au même relativement à soi-même" (διὰ τὴν μέθεξις ταύτου πρὸς ἑαυτήν). Comme on voit, ce schéma est analogue à celui de la participation à l'étant, qui était : a) le mouvement est attribué à l'étant : l'étant est en mouvement ; b) l'étant n'est pas attribué au mouvement : au sens propre, ὀρθῶς (256 e 2), le mouvement n'est pas un étant ; c) en un autre sens, le mouvement est étant, il l'est "par participation à l'étant" (256 a 1). En résumé, de même que, plus haut, le mouvement était dit "être" (en un sens impropre) du fait qu'on l'attribuait à l'étant, de même on dit ici qu'il est (en un sens impropre) le même, du fait qu'il s'attribue au même. Ce n'est que parce que le *même* est dit, au sens propre, en mouvement, qu'inversement il est aussi possible de dire, au sens impropre, que le mouvement est le même.

d) § 22. *Résultat des analyses précédentes : l'ὄντως ὄν chez Platon et chez Aristote*

Le but poursuivi, rappelons-le, est de déterminer dans quelle mesure la caractérisation de l'étant comme ὄν λεγόμενον témoigne de la priorité d'un sens déterminé du mot "être". Si la notion de δύναμις ἔξεως élaborée dans le *Théétète* a paru pouvoir tenir lieu de point de départ et contribuer à la position du problème lui-même, il a néanmoins fallu se tourner une fois encore vers le *Sophiste* et y interroger, en conformité avec les indications de Heidegger, la notion correspondante, celle de δύναμις κοινωνίας. Or, bien que son articulation avec notre point de départ attende encore d'importants éclaircissements, cette dernière notion est déjà dans une large mesure élucidée. Entre autres choses, elle a déjà permis de reformuler la problématique ontologique du *Sophiste* à la lumière de la structure de l'en-tant-que, en prenant, selon l'expression de Heidegger, le *logos* pour "fil conducteur". Pour que notre problème soit posé dans toute son ampleur et puisse recevoir un début de solution, il reste maintenant à mettre en lumière les incidences de la notion platonicienne de κοινωνία τῶν γενῶν sur le concept grec de l'ὄν en général.

Platon énumère cinq genres, dont trois, l'étant, la fixité et le mouvement, sont dits être "les plus élevés" (254 d). Parmi ces genres, certains "communiquent" ou "participent" à autre chose, et d'autres non. C'est précisément la tâche de la philosophie, de la dialectique, que de voir quelles κοινωνίαι sont possibles et quelles autres ne le sont pas, quels genres sont susceptibles de κοινωνία et quels autres ne le sont pas (*Soph.*, 253 b-e). Sur ce point, le résultat auquel aboutit le *Sophiste* se présente comme suit : 1) tous les genres participent à (se prédisent de) l'étant ; 2) le mouvement et la fixité participent à (se prédisent de) l'autre et au même. Ces relations sont les seules possibles. Il ne saurait y avoir aucune communication participative entre la fixité et le mouvement, ni entre le même et l'autre, puisque, dans ces deux cas, les termes en présence se contredisent mutuellement — sont ἐναντιώτατα ἀλλήλοις (250 a 7-8) — et que, par voie de conséquence, un *logos* les attribuant l'un à l'autre, contradictoire *in terminis*, est impossible.

Une thèse essentielle de l'ontologie platonicienne tient donc dans cette formule : *tous les genres autres que l'étant participent à (sont prédisés de) l'étant, cependant que l'étant ne participe à (n'est prédisé d') aucun d'entre eux*. L'étant peut être même ou autre, se mouvoir ou demeurer en repos, mais aucune de ces choses n'est à proprement parler de l'étant, aucune n'appartient au genre-étant. L'étant seul a pouvoir de recevoir, à titre de prédicats, tous les autres genres. Lui seul présente une δύναμις κοινωνίας qui s'étende à tous les genres. Il est, écrit Platon, "à travers tous les genres" (διὰ πάντων γενῶν) (253 b-c). Or, cette définition de l'étant au sens propre comme comme ce à quoi on attribue tous les autres genres mais qui, pour sa part, n'est le prédicat de rien d'autre, cette définition ne peut que faire penser à celle de l'*ousia* chez Aristote : l'*ousia* est "le sujet dernier qui n'est plus dit d'autre chose" (τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ'ἄλλου λέγεται) (*Métaph.* Δ 18, 1017 b 23). Cette similitude

n'est pas fortuite, elle a trait à une communauté de vue plus générale et plus fondamentale entre Platon et Aristote sur la question de l' "authentiquement étant".

Sur ce point, par ailleurs, il apparaît insuffisant d'opposer Platon à Aristote comme la synonymie à l'homonymie de l'être. Pour Platon, dit-on, il n'y a que les Idées qui "soient" à proprement parler, et il n'existe qu'une manière d'être, la manière "intelligible" ; pour Aristote, en revanche, il existe d'une part des *ousiai* sensibles — des choses qui, pour être sensibles, n'en jouissent pas moins, et de plein droit, du statut d'étant —, et d'autre part des qualités qui, bien que différentes de l'*ousia*, ne sont pas pour autant livrées au non-être. Jusqu'à un certain point, cette vue est de toute évidence difficilement contestable. Pourtant, elle se révèle singulièrement lourde de difficultés si l'on se réfère au *Sophiste*. Si Platon est un défenseur inconditionnel de la thèse de l'univocité de l'être, comment comprendre qu'il persiste néanmoins à parler d'un étant qui, par opposition à l'étant proprement dit, à l'étant authentique, n' "est" que dans un sens impropre et "par participation à l'étant" ? En outre, la critique aristotélicienne de la synonymie de l'être, malgré les apparences, n'est pas si simple qu'il suffise, pour s'en faire une idée adéquate et en mesurer les multiples implications, de rappeler la fameuse formule suivant laquelle l'être n'est pas un genre (οὐτε τὸ ὄν γένος) (*Métaph.* B 3, 998 b 22). En réalité, il n'est pas si assuré que cette thèse ait constitué l'innovation ontologique propre d'Aristote, et l'on pourra plus loin émettre des doutes légitimes quant au fait qu'il l'ait soutenue telle quelle et sans restriction, au sens où on l'interprète ordinairement. Car le fait est qu'il y a bien, chez Aristote, un genre de l'étant, en l'occurrence la première des catégories, le genre de l'*ousia*. S'il se révèle exact que la thèse de l'homonymie de l'être n'est pas aussi étrangère à l'ontologie platonicienne qu'on le croit ordinairement, si cette thèse n'exclut pas la mise en avant d'un genre de l'étant comme celui décrit dans le *Sophiste*, alors on ne pourra que souscrire une fois encore à la perspective interprétative de Heidegger, et affirmer avec lui que, sur ce point comme sur les autres, Aristote "radicalise" Platon avant d'être son adversaire.

Cette position n'est rien moins qu'hypothétique. Elle découle, avec un certain degré d'évidence, de la même critique de la synonymie de l'être exposée par Aristote en *Métaph.* B 3. On se souvient que celle-ci s'insère dans un développement relatif à la question de savoir si les genres sont ou non des *arkhai*. Admettant par hypothèse qu'ils le sont, Aristote demande de quels genres il faut alors dire qu'ils sont des *arkhai*, si c'est des genres les plus élevés ou de ceux qui, dans l'ordre de la division, sont au plus près des étants singuliers. D'où la question : les genres-*arkhai* ne seraient-ils pas les genres de l'étant et de l'un ? La réponse est connue : "Mais il ne se peut pas que l'un ni l'étant soient un genre un des étants, car il est nécessaire, d'une part, que les différences de chacun de ces genres soient, et que chacune soit une, et d'autre part il est impossible que soient attribués aux différences propres les espèces du genre ou le genre sans ses

espèces ; ainsi, si l'un ou l'étant sont un genre, aucune différence ne sera étant ni une." (B 3, 998 b 22-27.) Parce que le genre ne se prédique jamais de ses différences, les différences du genre de l'étant et de l'un ne sauraient, à supposer que ce soit bien là un genre, ni être ni être quelque chose d'un ; à proprement parler, un tel genre n'aurait aucune différence. Or ces différences *sont*, et chacune d'elles est *une*. D'où l'on conclut que ni l'un ni l'étant n'est un genre : l'être ne s'attribue pas univoquement à tous les étants, il "se dit en plusieurs sens".

"L'étant se dit en plusieurs sens. (...) Il signifie en effet, tantôt le ce-que-c'est et ce quelque-chose, tantôt la qualité ou la quantité ou chacune des autres choses ainsi prédiquées." (*Métaph.* Z 1, 1028 a 10.) En d'autres termes : "On appelle *étant* aussi bien ce qui est par accident que ce qui est par soi (καθ'αυτό)." (Δ 7, 1017 a 7.) L'être peut s'entendre en un sens propre, premier, et en un sens impropre. "Etant", cela peut vouloir dire : 1) l'*ousia*, l'étant premier (πρώτον ὄν) ; 2) les affections de l'*ousia*, par exemple une qualité ou une quantité. Seulement, l'*ousia* forme pour sa part, comme toutes les autres catégories, un genre¹, celui auquel appartiennent tous les étants au sens premier du terme. Et ce genre est en outre le plus élevé qui soit, il ne résulte pas de la division d'un genre plus élevé et se révèle être "le plus universel de tous" (καθόλου μάλιστα πάντων) (*Métaph.* B 4, 1001 a 21). Autrement dit, il est ce qu'Aristote appelle un "genre premier" (πρώτον γένος). Or, cela n'exclut pas qu'on attribue à l'*ousia* des prédicats accidentels, des affections, puisque, dans un énoncé accidentel, il n'est évidemment pas nécessaire que le prédicat soit plus universel que le sujet². Parallèlement, si l'on attribue au genre de l'*ousia* des qualités, il va sans dire que certaines d'entre elles, par exemple "bipède", seront plus élevées que d'autres, par exemple "bipède sans ailes", tant et si bien qu'il faudra chercher là aussi les genres les plus élevés prédiqués d'elles toutes. Ces derniers seront évidemment la qualité, la quantité, toutes les catégories hormis la première. Or, ces qualités attribuées à un genre portent un nom chez Aristote : "[On appelle encore genre,] dans les énoncés, celui qui y figure en premier et qui est dit dans le ce-que-c'est, c'est-à-dire ce genre dont les qualités s'appellent différences (οὗ διαφορὰ λέγονται αἱ ποιότητες)." (Δ 28, 1024 b 4-6.) D'où il est d'ores et déjà possible de conclure : l'*ousia*, l'étant au sens premier, est un genre dont les autres catégories sont les différences³.

¹ V. *Métaph.* Δ 6, 1016 b 33-34.

² Si l'accident "blanc" n'est que pour autant qu'on le prédique de l'*ousia*, c'est que tout ce qui est blanc est une *ousia*, mais que tout ce qui est *ousia* n'est pas blanc.

³ Sur la caractérisation des catégories comme différences, v. p.ex. *Top.* VI, 8, 146 b 20-21. Cette idée, qui devra être étayée dans la suite, implique déjà une approche sensiblement différente du problème, posé récemment par D. Morrison, du rapport entre différences et catégories ("Le statut catégoriel des différences dans l'*Organon*" in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 2 (1993), pp. 147-178). Même s'il ne prétend pas apporter de solution définitive au problème, cet auteur tend à favoriser, à partir de l'identité posée en *Métaph.* Z 12 entre essence et différence finale, l'interprétation "homocatégoriale", c'est-à-dire à rapprocher la différence de la première catégorie et d'elle seule. Nous

Ces caractérisations amènent à envisager la critique aristotélicienne de la synonymie de l'être sous un jour sensiblement différent. A tout le moins, elles semblent justifier qu'on s'en remette, pour décider du statut à conférer à l'être au sens le plus large du terme, au clivage de l'essence et de l'accident. Le genre de l'étant premier est, dira-t-on, un genre dont les différences (les accidents) *sont*. Comme un genre ne peut se prédiquer de ses différences, tout ce qui est n'est pas *ousia*, mais seulement ce qui est au sens premier ; l'être des différences ou des accidents doit se comprendre en un sens impropre, dérivé. Par ce biais, notre supposition de départ se trouve, dans une certaine mesure, corroborée : pour Aristote, l'être est un genre, celui de l'*ousia*, mais un genre dont les différences — les autres catégories — ont pourtant, d'une certaine manière, l'être, un genre donc dont les différences “sont” en un autre sens que celui où l'on dit être les *ousiai*¹. Ce paradoxe, suivant lequel les affections de l'étant, étant *autres* que l'étant, *sont* néanmoins, est tout aussi bien, on l'a vu, celui qui anime de bout en bout le *Sophiste* de Platon ; et sans doute n'est-il pas même excessif d'affirmer qu'il fonde l'ontologie platonico-aristotélicienne tout entière. C'est évidemment lui et lui seul qui apparente celle-ci à un parricide à l'égard de Parménide. Car s'il fallait — en forçant un peu les choses — attribuer à quelqu'un la thèse de la synonymie combattue en *Métaph.* B 3, c'est d'abord vers Parménide et non vers Platon qu'on se tournerait, semble-t-il, le plus naturellement. Chez Parménide, les différences, étant *autres*, ne sont pas ; l'étant au sens le plus large est un genre sans différences, c'est pourquoi il est parfaitement univoque².

A l'inverse, la doctrine aristotélicienne des catégories semble désormais gagner en intelligibilité si on la comprend en continuité avec Platon, comme une “radicalisation” de la doctrine des genres de l'être exposée dans le *Sophiste*. D'un côté, le *Sophiste* met en avant un genre-étant auquel tous les autres genres sont attribués ou “participent” ; de l'autre, le πρώτως ὄν aristotélicien semble bien être un genre dont les autres catégories sont prédiquées à titre de différences. D'un côté comme de l'autre, le genre de l'étant se voit attribuer tous les autres genres sans s'attribuer à aucun d'eux. Et pourtant, pose l'Etranger du *Sophiste*, l'autre que l'étant *est* “par participation à

proposons ici de déplacer le problème du statut catégoriel des différences — qui demande sous quelle(s) catégorie(s) doivent être rangées les différences — vers celui du statut de différence des catégories.

¹ A cela se rattache le problème de l'articulation entre la doctrine des catégories et le concept platonicien de division, celle-ci s'identifiant à la différenciation d'un genre en ses espèces. Sur ce problème, v. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote, op. cit.*, p. 182 sqq. Les passages allant dans le sens d'un rapprochement entre l'un et l'autre ne manquent pas chez Aristote, v. p.ex. *Anal. prior.* I, 37, 49 a 7 sq. (αἱ κατηγορίαι διήρηται).

² Cf. p.ex. *Métaph.* B 4, 1001 a 29 sqq. : “Mais sans doute, s'il y a quelque étant en soi et quelque un en soi, alors survient une importante aporie quant à la question de savoir comment il pourra y avoir quelque chose d'autre (ἕτερον) à côté d'eux, je veux dire, comment il peut y avoir des étants en nombre supérieur à un. L'autre que l'étant *n'est pas*, en sorte que, d'après la doctrine de Parménide, il en résulte nécessairement ceci : tous les étants sont un, et ce un est l'étant.”

l'étant". Chez Aristote, de même¹ : "Les autres choses (sc. que l'*ousia*) sont dites étant du fait d'être, les unes des quantités, les autres des qualités, d'autres encore des affections — et certaines, enfin, autre chose de cette sorte — de l'étant qui est ainsi (sc. de l'*ousia*).” (*Métaph.* Z 1, 1028 a 18-20.) Aussi ne sera-t-on nullement surpris de constater que le chapitre K 1 de la *Métaphysique* reformule sa critique de la synonymie de l'être à la manière platonicienne, mêlant le vocabulaire de la participation à celui de la prédication et de la spécification : "Tout, en effet, est étant et un. Mais il est nécessaire que les différences participent à ceux-ci ; or, si l'on pose ces genres, pas une différence (διαφορὰ δ'οὐδεμία) ne participe au genre [= chacune de ces différences est non une] ; ainsi donc il ne semblerait pas qu'il fallût poser ces genres ni ces *arkhai*²." (K 1, 1059 b 31-34.)

Naturellement, ces nouvelles déterminations ne font que répéter en d'autres termes l'idée heideggerienne suivant laquelle ὄν veut dire d'une manière très générale, chez Platon comme chez Aristote, ὄν λεγόμενον, ce qui fait encontre dans un *logos*, mais aussi, plus précisément, le "ce-dont" qui reçoit des déterminités dans un *logos*, ἡ ὑποκείμενον. Ce fait explique pourquoi, en reconnaissant dans l'étant en tant qu'étant le *Wovon* des prédicats ontologiques en général — donc aussi bien des catégories aristotéliennes que des "contenus catégoriels" que sont les genres de l'être du *Sophiste* —, Heidegger ne pouvait par ailleurs que centrer son interprétation de Platon sur la "κοινωνία délotique", bref sur la synthèse apophantique de l'étant avec ses déterminités. En première approximation, on dira que, être un étant au sens authentique du terme, c'est jouir d'une δύναμις κοινωνίας avec tous les autres genres. Pourtant, la question est maintenant de savoir dans quelle mesure ce dernier trait peut encore se rattacher aux concepts de présence et d'être-sous-la-main, au moyen desquels on abordait plus haut la même question du sens grec de l'être. De nouveau, il s'agit d'interroger l'articulation entre cette δύναμις κοινωνίας et la δύναμις ἔξω du *Théétète*.

Un premier point doit être souligné, c'est que la notion de δύναμις ἔξω n'est pas plus absente du *Sophiste* que l'approche gnoséologique du problème de l'être

¹ Cf. *Métaph.* K 3, 1061 a 8-10 ; pour le lien avec le διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος platonicien, cf. p.ex. Pseudo-Alexandre, *In Arist. Metaph.* (in K 3, *id. loc.* ; 42 B, Gaiser ; d'après Richard, 22 A) : les catégories aristotéliennes sont διὰ τὸ πάθη ἢ ἔξεις εἶναι τῆς οὐσίας, de même que tout étant est διὰ τὴν οὐσίαν, etc.

² Le raisonnement est identiquement le même qu'en B 3 : 1) il est nécessaire qu'à un genre soient attribuées des différences (K 1), que, pour le dire autrement, les différences d'un genre soient, et soient un (B 3) ; 2) or, si l'étant et l'un sont des genres, leurs différences seront non étant (B 3) et non un (οὐδεμία, K 1 ; οὐδεμία... οὔτε ἓν, B 3). ; 3) donc, etc. Contrairement à Reale, Tricot, etc., nous rattachons εἰ θήσει τις αὐτὰ γένη au deuxième moment, le prenant (de manière de loin plus naturelle) comme un cas particulier de la règle (= τὰς διαφορὰς αὐτῶν ἀνάγκη μετέχειν) ; ce qui se révèle évidemment impossible si l'on persiste à comprendre "participer à" comme synonyme de "appartenir à".

qu'elle sous-tend. En témoigne la première définition que l'Etranger donne de l'étant : "Je dis donc qu'est authentiquement (ὄντως εἶναι) tout ce qui a par nature une quelconque possibilité (δύναμις), soit de produire (ποιεῖν) quoi que ce soit d'autre, soit de subir (παθεῖν), fût-ce le moins possible et sous l'action de la chose la plus insignifiante, et serait-ce même une seule fois ; car je pose, comme définition des étants, qu'ils ne sont pas autre chose que de la possibilité." (247 d 8 sqq.) Etre un étant, c'est, pour une part, avoir la possibilité d'être affecté. Or, le fait d'être connu est bien une affection, un πάθος, puisqu'à l'inverse, argumente l'Etranger, le connaître consiste de toute évidence à "produire quelque chose" (248 d-e). La possibilité, évoquée dans le *Théétète*, d'être "eu" ou d'être connu se présente donc au moins comme un cas particulier de ce que le *Sophiste* dénomme la "possibilité d'être affecté" (δύναμις εἰς τὸ παθεῖν). En outre, cette connexion était d'une certaine façon déjà contenue dans ce qui a été dit plus haut, à partir de l'interprétation de Heidegger, de la confusion platonicienne entre les κοινωνίαι intentionnelle et "délotique". Une fois admis qu'il ne fait pas la différence entre le rapport intentionnel à l'étant et le schéma attributif, il apparaît inévitable que Platon ait aussi manqué la distinction entre le τι du λέγειν τι, le ce-sur-quoi, et le sujet auquel on attribue des déterminités, le ce-dont. Mais cela a pu tout autant conduire Platon à identifier l'un à l'autre le pouvoir-être-connu de l'étant et le pouvoir-recevoir-des-déterminités du ce-dont, la δύναμις ἕξως et la δύναμις κοινωνίας au sens qu'on vient d'indiquer.

Ainsi comprise, cette même confusion engendre encore une autre conséquence qui se révèle être de première importance dans la perspective qui est la nôtre, celle de la *Fundamentalontologie*. L'attribution des genres de l'être au genre-étant dans le *Sophiste* a paru devoir être interprétée ontologiquement : elle signifie que de l'étant inauthentique, de l'étant qui n'est que par participation à l'étant, par exemple le mouvement, est rapporté à de l'étant authentique comme un en-tant-que-quoi à un ce-dont. La κοινωνία de l'étant avec les autres genres revêt ici la forme d'énoncés catégoriels synthétiques attribuant à l'étant authentique des déterminités *autres* que lui, des οὐκ ὄντως ὄντα. Mais qu'arrive-t-il maintenant si cette première synthèse est identifiée à celle, intentionnelle, de l'étant et du λέγειν pris comme acte ? Alors, immanquablement, c'est le *logos* en entier qui devra basculer du côté de l'étant inauthentique, de l'étant qui n'est que par participation à l'étant authentique. Or, le *logos* en ce sens — le "*logos* de quelque chose", en tant qu'acte synthétique qui vise de l'étant — n'est pas autre chose que ce que les Grecs dénomment l' "âme" (ψυχή), en termes heideggeriens le *Dasein*. Le *logos* est "le phénomène saisi comme détermination fondamentale pour ce qui constitue l'être de l'homme : l'homme en tant qu'être vivant

qui parle”¹. Le *Dasein* n’est pas autre chose que cet étant qui dévoile de l’être dans un *logos* : “Ce n’est que s’il y a une connexion possible du visible à même l’être, que si l’être même permet quelque chose comme le dévoilement de lui-même dans le caractère de l’ “en tant que”, qu’il y a un λέγειν ; et ce n’est que s’il y a un λέγειν, que l’existence (*Existenz*) humaine est possible².” Par ce biais se trouve enfin justifié ce qu’avait précédemment, de façon péremptoire, la précédente analyse de la *phronesis* au livre VI de l’*Ethique à Nicomaque* : le *Dasein* est un être inauthentique, “factice”, un être “pouvant être autre”. D’où il faut conclure que le *Sophiste*, pour autant qu’il réoriente la recherche ontologique vers l’être du non-être, ne peut que mettre sur la voie d’une ontologie du *Dasein* comparable à celle élaborée dans *Sein und Zeit*. Selon Heidegger, le *Sophiste* a pour thème unique l’être du λέγων, et celui du *Sophiste* en particulier, dans sa facticité constitutive. Ce qui veut dire que ce n’est pas dans la connexion de l’être avec les autres genres que l’investigation platonicienne trouve finalement sa vérité et sa signification ontologique fondamentale, mais, à l’inverse, qu’elle doit être réinterprétée à la lumière de la seule corrélation intentionnelle du *Dasein* factice avec l’être intramondain. On verra plus loin que Heidegger ne répare ladite “confusion” platonicienne de l’intentionnel et de l’apophantique que pour substituer, à l’opposition de la matière et de la forme, du déterminable et du déterminant, la différence ontico-ontologique elle-même.

Quant à savoir dans quelle mesure Platon a réellement contribué à la clarification ontologique de cette facticité, on ne pourra encore rien affirmer de façon assurée sur ce sujet tant qu’on n’aura pas abordé la partie du *Sophiste* consacrée plus spécialement à l’être des “non authentiquement être” (256 d - 259 d). Tout au plus peut-on rappeler et prolonger en ce sens ce qui a déjà été dit plus haut de la κοινωμία, à savoir que la synthèse du nom et du verbe — mais aussi, par suite, celle de l’être et du *logos* — était ramenée dans le *Sophiste* à celle de l’être et du mouvement. Or, bien que Platon, on l’a vu, rejette explicitement cette idée, il reste tentant de superposer cette corrélation de l’être et du mouvement à une κοινωμία de la fixité et du mouvement. Cela permettrait de conclure à une double détermination du sens d’être de l’être, d’abord par la fixité comme sens d’être de l’ἀεὶ ὄν, ensuite par le mouvement comme sens d’être de l’être factice et du *Dasein* en particulier. Telle est la position de Heidegger, pour qui cette double détermination oriente de bout en bout, quoique de façon “latente”, les recherches menées dans le *Sophiste* : l’être n’est authentiquement

¹ GA 19, p. 202. Cf. *ibid.*, pp. 21 (ψυχή = *das menschliche Dasein*), 315 (*Seele = Grundbestimmung der Existenz des Menschen*), 369 (*Sein der Seele = Existenz = Dasein = menschliches Sein*), 577 (*das Dasein des Menschen = ζῶον λόγον ἔχον*).

² GA 19, p. 577.

étant que dans la mesure où il peut faire l'objet d'un "connaître" (γινώσκειν), et le connaissable n'est connaissable que pour autant qu'il a le caractère de la στάσις¹.

Pour Heidegger, le principal obstacle à cette détermination — soit le rapport de contradiction (ἐναντίωσις) de la fixité et du mouvement, le fait qu'il n'y ait entre eux aucune κοινωμία possible — n'a vraiment été surmonté que par Aristote : "Ici devient claire la différence entre d'un côté le traitement, encore essentiellement ontique, du mouvement et du repos chez Platon, et celui, ontologique, que leur réserve Aristote. Bien que Platon dise plus loin (256 b 6 sqq.) qu'il y a une certaine κοινωμία entre κίνησις et στάσις — à savoir dans la mesure où ils sont différents, déterminés par l'ἕτερον —, il ne voit pourtant pas la connexion propre, particulière, la véritable κοινωμία entre mouvement et repos. Pour comprendre cela, en effet, on ne peut pas prendre le mouvement, comme fait Platon, de manière encore purement ontique ; mais c'est seulement si la question porte sur l'être de l'être-mû et sur l'être de l'être-en-repos, qu'on peut le comprendre. Quand on dit : ce qui est en repos n'est pas le mû, on peut en fait dire que le mû est exclu de ce qui est en repos, que, en un sens tout à fait pur, l'un n'est pas l'autre. Par contre, l'être-mû est justement co-posé dans l'être du repos, c'est-à-dire dans le sens ontologique du repos, pour autant que seul peut être en repos ce qui a la possibilité du mouvement. C'est-à-dire que le repos, ainsi que l'a découvert Aristote, n'est pas un ἐναντίον par rapport au mouvement, ni opposé au mouvement, mais qu'il réclame justement le mouvement. Le repos n'est rien d'autre qu'un cas-limite (*Grenzfall*) déterminé du mouvement, une possibilité insigne du mû relativement à son être possible²." De là, si la possibilité d'une κοινωμία entre la fixité et le mouvement est rétablie par Aristote, elle pourra dès lors être explicitement reconnue comme correspondant à la corrélation de l'étant et de l'âme, du sous-la-main et du *Dasein* ; elle sera *ontologiquement* identifiable à la corrélation intentionnelle entre deux régions d'être dont les sens d'être seront déterminés respectivement comme fixité et comme mouvement, comme "présence constante" et comme temporalité ekstatique³. Mais Platon ne mène assurément pas jusque-là l'investigation, et c'est pourquoi la confusion de l'intentionnel et de l'apophantique recèle encore une autre signification : se refusant, pour les raisons qu'on vient d'expliquer, à ramener le *logos* au mouvement, Platon n'a pas seulement manqué le sens de cet être factice qu'il a pourtant

¹ V. p.ex. GA 19, p. 489 ; cf. *supra*.

² GA 19, pp. 515-516. Le caractère "ontique" de la réflexion platonicienne consiste à tenir l'être de l'étant (le genre-ὄν) pour de l'étant (les ἀεὶ ὄντα en général) ; c'est Aristote qui corrigera cette méprise (v. GA 19, pp. 210, 287, 350, 453, 508, 543, 546-547).

³ L'opposition se situe entre : 1) πράγμα, ὄνομα, ἀεὶ ὄν, *Vorhandensein*, présence constante, et 2) πράξις, ῥῆμα (= *Zeitwort* ; v. GA 19, pp. 507, 590-592), ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, *Dasein* (ψυχή, λόγος), temporalité ekstatique. Semblable interprétation était déjà dans une large mesure amorcée en 1923 à partir d'Aristote, v. GA 17, p.ex. p. 22 (πράγματα = *Welt* ; πράξις = *Dasein* = λόγος). Cf. ici §§ 16 et 25.

expressément distingué de l'être authentique, mais il l'a aussi rabattu de nouveau, quoique sans en avoir une pleine conscience, sur la présence constante de l'être-sous-la-main. "Alors il devient clair, observe Heidegger, que le *λόγος* est rangé au titre d'un *ὄν* parmi beaucoup d'autres au sein de la région universelle de ce que, d'une manière générale, il y a¹." Bref, il n'est plus question de corrélation intentionnelle du *logos* et de l'étant, mais, dans une optique strictement ontique, de deux étants sous-la-main rapportés l'un à l'autre². La conséquence de cela, encore toute provisoire, est la suivante : "Les Grecs, dit Heidegger, dans la direction entière de leur questionnement scientifique, ne furent pas principalement en position de se tourner vers les structures anthropologiques, mais pour eux il s'agissait d'élucider l'être du *monde* dans lequel l'homme vit. C'est de façon toute naïve et allant de soi qu'ils interprétèrent l'*existence*, l'être de l'âme, avec les mêmes moyens qui leur servaient déjà pour élucider cet étant — le monde — dans son être³."

D'une certaine manière, cette dernière méprise, conjointement avec l'absence de toute interprétation satisfaisante de l'être du *Dasein*, constitue tout à la fois la principale déficience imputable à la "tradition métaphysique" et la raison pour laquelle il est apparu nécessaire à Heidegger d'élaborer une ontologie fondamentale du *Dasein*. La métaphysique a renoncé à examiner le rapport du *Dasein* à l'étant intramondain comme une corrélation de deux "domaines d'être" (*Seinsbereiche*) dont les sens d'être respectifs se différencient en conséquence, — bref comme une différence *ontologique* entre deux sens d'être ; elle s'est limitée à penser ce rapport à la manière d'une relation *ontique* entre deux étants sous-la-main. L'exemple le plus éclairant est sans doute la métaphysique cartésienne, dont Heidegger n'a de cesse de répéter que, en opposant l'une à l'autre *res extensa* et *res cogitans*, donc dans l'unité d'un sens d'être exclusif, la substantialité de la *res*, elle "laisse indéterminé le mode d'être de la *res cogitans*, ou plus exactement le *sens d'être* du *sum*"⁴. Mais encore faut-il ajouter à cela que, dans le chef de Heidegger, l'indétermination de l'être du *Dasein*, prise pour elle-même, ne constitue qu'indirectement la déficience majeure de la tradition métaphysique. Ce n'est pas tant, en effet, que la métaphysique soit "incomplète" et qu'elle réclame l'ontologie fondamentale du *Dasein* de la même manière que, en mathématique, on adjoint l'algèbre à l'arithmétique. Mais c'est surtout que, pour des raisons qui ne pourront apparaître que plus tard, l'élucidation des présupposés thématiques des énoncés métaphysiques en général requiert celle de l'être du *Dasein* à titre de préalable nécessaire. Pour le dire autrement, il n'est pas tant fait reproche à la métaphysique

¹ GA 19, p. 508.

² *Ibid.* ; cf. GA 19, p. 478 (le *Mithaben* intentionnel est ramené à un *Mitsein* de deux étants l'un à côté de l'autre).

³ GA 19, p. 369.

⁴ *S.u.Z.*, p. 24 ; Heidegger souligne.

d'éluder la question du *Dasein*, que de manquer par cette omission la question de l'être elle-même. De fait, si la première de ces questions est en un certain sens subordonnée à la seconde, la réponse à celle-ci ne réclame pas moins que soit préalablement mis en lumière le mode d'accès à l'être, en d'autres termes le mode d'être consistant à comprendre l'être et à poser la question de l'être. Elle réclame qu'on s'oriente avant toutes choses vers l'étant qui est "sur le mode de la compréhension d'être" et que, par suite, on accorde au *Dasein* une "priorité ontico-ontologique" sur les autres domaines d'être¹. Or, il va de soi que cette même priorité ontico-ontologique doit aussi déterminer, fût-ce de façon latente et implicite, l'ontologie platonico-aristotélicienne. Plus encore, la tâche d'une interprétation phénoménologique de l'ontologie grecque paraît même se confondre, jusqu'à un certain point au moins, avec la mise au jour de cette détermination, si elle doit d'autre part déboucher sur la "répétition expresse" de la question de l'être. C'est pourquoi l'articulation principale de l'interprétation heideggerienne du *Sophiste* peut finalement se résumer comme suit : si l'étant est, explicitement ou non, caractérisé par les Grecs comme ὄν λεγόμενον, alors cette caractérisation est étroitement dépendante de celle de l'être du *Dasein* comme *logos*. Aussi est-ce vers cet être factice du *Dasein* qu'il convient maintenant de se tourner.

3. Passage de la métaphysique générale à l'ontologie de la facticité

a) § 23. L'être des οὐκ ὄντως ὄντα ; l'altérité

α - Insuffisances de la position platonicienne

L'interprétation du problème de la κοινωνία τῶν γενῶν dans le *Sophiste* (250 e - 256 b) a donné le résultat suivant : 1) le sens d'être de l'étant authentique est la présence constante, la fixité (στάσις) ; 2) ce qui est autre que l'étant — les autres genres — n'est que par participation à l'étant, que pour autant qu'il est attribué à l'étant² ; 3) parce que l'étant authentique est ce dont tout le reste se prédique mais qui n'est lui-même prédiqué de rien d'autre, être, pour lui, veut dire être un sujet pour des déterminations. Pourtant, les caractérisations de l'étant authentique que dégage Heidegger dans le *Sophiste* ne constituent assurément pas l'enjeu central de l'ontologie platonicienne.

¹ S.u.Z., pp. 12-13.

² Parce que l'opposition de ὄντως ὄν et de ἕτερον recoupe celle de ἄλλο ὄν et de la γένεσις, le *Phédon* identifie expressément la "participation à l'étant" au "devenir", 101 c 2-4 : "Tu sais bien que chaque chose qui devient ne saurait être telle autrement qu'en participant à l'ousia propre de chaque chose à laquelle elle doit participer (οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὼν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχη)." A prendre aussi en considération, l'équivalence du *Parm.*, 132 d, entre la μέθεξις et l'εἰκασθῆαι.

Bien plutôt, c'est manifestement autour de l'être du non-étant ou de l'étant inauthentique — de celui des différences — que s'est jouée la conquête la plus spécifique et la plus décisive de l'ontologie platonicienne, tant il est vrai qu'elle vise précisément, semble-t-il, à garantir la possibilité d'une différenciation de l'étant en général et par conséquent d'un *logos* sur l'être, d'une ontologie proprement dite. Ne pouvant espérer restituer ici dans toute sa complexité l'argumentation de Platon dans les passages du *Sophiste* relatifs à l'être du non-étant (256 d - 259 d), on s'en tiendra à quelques faits de portée très générale.

Bien qu'il soit autre que l'étant au sens authentique du terme, qu'on doive dire, en toute rigueur, qu'il n'est pas (οὐκ ὄντα ὁρθῶς λέγειν), pourtant, a-t-on dit, le non-étant *est*, il est “pour autant qu'il participe de l'étant” (256 d-e). Or, cela engendre une double conséquence. D'abord, si le mouvement, par exemple, est un non-étant, c'est qu'on ne lui attribue pas le prédicat “étant”, et que le mouvement, bien qu'attribué à l'étant, est autre que l'étant ; ce qui revient à dire qu'on lui attribue le μή ὄν, que ce dernier est ἐπὶ κινήσεως (256 d 11). Ensuite, si “mouvement” signifie autant que “non étant”, alors ce qui est mis sous le prédicat “mouvement” — et sous tous les genres autres que celui de l'étant (κατὰ πάντα τὰ γένη) — se verra du même coup attribuer le non-être (256 d 11-12). D'une certaine manière, il n'est pas faux de dire que le μή ὄν est tout à la fois attribué au mouvement et subsumé sous lui. Selon Heidegger, le fait que ces deux formulations soient ramenées par Platon à une seule est éminemment représentatif de l'orientation “ontique” de l'ontologie platonicienne. Par là s'explique que, pour Platon, l' “être de l'étant” qu'est le genre-étant soit entièrement assimilé à un étant, de telle sorte que la question de savoir s'il faut conférer l'être au mouvement se confond avec celle, ontique, de savoir s'il faut ou non attribuer le mouvement aux étants dans leur particularité. Aussi est-il légitime de se demander, dans le contexte du *Théétète*, si les affections dont les Idées — les *ousiai* — sont les prédicats “communs” (κοινὸν περὶ τῶν παθημάτων) ne sont pas, dans le même temps, des affections *des* mêmes *ousiai*. Quoi qu'il en soit, on ne peut que constater que la critique aristotélicienne de la doctrine des Idées gravite pour l'essentiel autour du seul reproche fait à Platon d'avoir, dans les Idées, mêlé l'universel (καθόλου) et le particulier (καθ'ἑκάστον), “de sorte qu'il en résulta que les *ousiai* universelles et les *ousiai* particulières étaient pratiquement les mêmes natures (τὰς αὐτὰς φύσεις)” (*Métaph.* M 9, 1086 b 10 sq.). Ce qui suggère que c'est seulement avec Aristote que seront clairement dissociés ces deux caractères de l'étant authentique, à savoir l'*hypokeiménon* et l'*eidos* ou le ce-que-c'est. Ainsi Aristote, dit Heidegger, “ne peut plus dire, comme faisait encore Platon, que l'être de l'étant serait lui-même un étant”¹.

¹ GA 19, p. 210.

Ce dernier point appelle plusieurs remarques, qui ne nous éloigneront de notre propos qu'en apparence. S'il a fallu rectifier plus haut, sur la base d'éléments puisés dans le *Sophiste*, l'opinion commode selon laquelle Platon s'oppose à Aristote comme la synonymie à l'homonymie de l'être, ce n'est pas que l'ontologie platonicienne demandât à être réhabilitée et lavée des fautes dont Aristote l'a rendue directement responsable ; c'est bien plutôt, à l'inverse, qu'à s'en tenir à cette seule formulation on ne peut que manquer, semble-t-il, l'essentiel de la critique aristotélicienne, dont il n'est en réalité pas moins fondé de dire qu'elle s'en prend à ce qui, chez Platon, pointe vers l'homonymie de l'être.

On connaît l'assertion d'Aristote suivant laquelle Platon n'aurait connu que deux des quatre causes, la cause matérielle et la cause formelle. Aristote s'en explique de la manière suivante : “A partir de ce qu'on a dit, il est clair que Platon a usé de deux causes seulement, la cause du ce-que-c'est et la cause matérielle (car, de même que les Idées sont causes du ce-que-c'est pour les autres choses qu'elles [sc. pour les choses sensibles], de même l'un est cause du ce-que-c'est pour les Idées) ; à la question de savoir ce qu'est la matière-sujet dont sont prédiqués, d'une part les Idées prédiquées des sensibles, d'autre part l'un dans les Idées, il faut répondre qu'elle est une dyade, celle du grand et du petit (...).” (*Métaph.* A 6, 988 a 8 sqq.) Le problème visé ici est identique à celui posé plus haut : visiblement, Aristote s'emploie à articuler ensemble la problématique ontologique du *Sophiste* avec le clivage du *Théétète* entre les Idées et les affections sensibles, — l'attribution de “étant” à l'Idée avec celle de l'Idée à l'étant. Outre que les Idées sont dites des affections, elles sont encore déterminées comme “un et étant” (ἐν καὶ ὄν), puisque, dit ailleurs Aristote, “il n'y a rien d'autre dont on prédique ces choses, l'un et l'étant” (*Métaph.* B 4, 1001 a 28-29). En somme, Aristote comprend le terme *eidos* au double sens de l'*idée* et de l'espèce d'un genre. L'Idée reçoit le prédicat “un et étant” parce que le genre se prédique toujours de ses espèces. Aussi se caractérise-t-elle intrinsèquement comme “faite du genre et des différences” (Z 14, 1039 a 26)¹. Seulement, ce fait a une conséquence capitale chez Platon. Que l'Idée soit mise sous l' “un et étant”, cela signifie qu'elle n'est commune à plusieurs sensibles que dans la mesure où elle se définit au premier chef, relativement à eux, comme “l'un prédiqué de plusieurs” (τὸ ἐν ἐπὶ πῶλλων). Cette expression doit évidemment faire penser à l' “un prédiqué de un” (ἐν ἐφ'ἑνός) d'Antisthène et à l'aporie qui le sous-tend : si toute autre chose que l'étant-un est non-étant et non-un, comment serait-il possible d'octroyer la propriété “un et étant” à autre chose qu'à

¹ Cf. *Métaph.* Z 15 : l'Idée, en tant que *logos*, est “faite de noms” (1040 a 9-10) ; l'Idée de l'homme, par exemple, est faite de l'animal et du bipède. Le problème est ici que, si l'*eidos* est un *composé* de noms, on ne voit pas pourquoi il ne serait pas, comme tout composé, soumis à la corruption et au devenir ; Aristote y remédie par sa théorie de la définition.

l'étant-un¹ ? Or, il est plausible que la critique aristotélicienne part, dans une large mesure, du constat suivant lequel la doctrine des Idées, d'une certaine manière, laisse cette aporie intacte. Il semble même que la position des Idées "à côté des" choses particulières (παρὰ τὰ καθ'ἕκαστα) ne rende que plus épineuse la question de savoir comment peut être quelque chose qui se trouve néanmoins séparé de l'étant. "D'un côté, pour autant qu'elles seraient des *ousiai*, dit Aristote, ceux qui parlent des Idées ont raison de les séparer ; mais d'un autre côté ils ont tort, parce qu'ils disent que l'un prédiqué de plusieurs est une Idée. La cause de cela est que certaines de ces *ousiai* ainsi séparées, les impérissables, ne peuvent en réalité faire double emploi à côté des *ousiai* particulières et sensibles²." (*Métaph.* Z 16, 1040 b 27-32 ; cf. M 9, 1086 b 4 sq.)

Or, il apparaît une fois encore que sur ce point, loin de dénoter simplement un quelconque "empirisme" opposable à l' "idéalisme" platonicien, la critique aristotélicienne de la doctrine des Idées peut tout aussi bien se comprendre au sens d'un prolongement et d'un approfondissement du projet d'ontologie de la facticité fixé dans le *Sophiste*, projet que ce dernier, en rabattant finalement le non-étant sur l'*ousia*, n'aurait su mener à son terme. L'argumentation d'Aristote peut se résumer en trois étapes.

1) En premier lieu, l'interrogation doit porter sur ce qu'est l'Idée au sens d'Aristote. Si elle se définit, ainsi qu'on l'a avancé plus haut, comme une espèce du genre-ὄν, elle doit dès lors comporter une différence, soit un prédicat attribué synthétiquement au genre. Or, ce point nous ramène, peut-on dire, sur un terrain familier, si l'on consent à voir, dans les quatre genres de l'être énumérés dans le *Sophiste* par opposition au genre-étant, des différences du genre-étant. La question paraît être, dès lors, de savoir vers lequel de ces quatre genres il convient de se reporter. Aristote y répond indirectement en *Métaph.* A 9 : "Si les Idées sont susceptibles de participation, alors il est nécessaire qu'elles ne soient Idées que des *ousiai*. Car elles ne sont pas participées par accident, mais il leur faut participer de chaque chose de manière que celle-ci ne soit pas dite d'un sujet." (990 b 28-31 ; cf. M 4, 1079 a 24 sqq.) Deux choses donc : la subsomption des multiples sous l'Idée se fait de telle sorte a) que le sujet soit une *ousia* (au sens d'Aristote), et b) que le *logos* obtenu soit, non pas un énoncé synthétique ou accidentel, mais un λέγειν τι καθ'αυτό, c'est-à-dire un *logos* quidditatif, un *logos* qui se révèle être "le même" que son objet. Bref, parce que l'Idée a fonction d'être, pour chaque étant, la "cause du ce-que-c'est", attribuer à l'étant son Idée, c'est lui attribuer "le même" que lui. C'est du genre du *même* qu'il est ici question ; l'Idée est le même que l'étant, que l'*ousia*. Prise comme espèce de l'étant,

¹ V. ici § 3.

² Nous lisons τινες, comprenant ἀποδοῦναι au sens de "se reproduire" (Bailly, s. v°, II).

elle se définit formellement par le genre-ὄν joint à la différence “le même” (ταυτό)¹. En un mot, l’Idée est l’*étant-même*. Ou encore — car c’est la même chose — l’ “un même” (αὐτὸ ἓν) (*Métaph.* A 6, 987 b 18). Par exemple, l’Idée de tel homme sera ce qu’on lui attribue καθ’αὐτό, le même que cet homme ou encore, comme dit Aristote, l’ “homme-même” (ὁ αὐτοάνθρωπος) : “[Les Platoniciens] se fabriquent l’homme-même et le cheval-même en adjoignant aux sensibles le prédicat “le même”.” (*Métaph.* Z 16, 1040 b 32-34.)

2) Les conséquences de cela sont difficiles à débrouiller et devront rester, pour une grande part, inélucidées. Si le *logos* de l’Idée est formé du genre “étant” et de la différence “le même”, si l’Idée est à proprement parler l’*étant-même*, ou encore le même que l’*étant*, alors l’Idée et l’ὄν καὶ ἓν, si l’on peut dire, c’est tout un : l’Idée est *ousia*, et elle est l’ “un prédiqué de plusieurs”. Aussi, sous un certain rapport, l’attribution quidditative de l’Idée paraît-elle désormais se confondre purement et simplement avec celle du genre “étant et un”. Autant l’Idée dit ce que sont les affections, autant, on l’a vu, l’*étant et un* est le ce-que-c’est des Idées : “S’il existe quelque un-et-étant même (εἰ δ’ἔστι τι αὐτὸ ἓν καὶ ὄν), dit Aristote, il est nécessaire que l’un et l’*étant* soit l’*ousia* [des étants].” (*Métaph.* B 4, 1001 a 27 sq.) C’est en ce sens, semble-t-il, qu’il y a bien lieu d’évoquer, à propos de Platon, quelque chose comme une synonymie de l’être. Tel que semble le comprendre Aristote, le rapport d’identité, exprimé par le ταυτό, entre l’Idée et l’ “*étant et un*” est aussi celui qui unit l’un à l’autre, par exemple, l’homme *étant* mis sous l’Idée et l’*étant-même* ou l’homme-même qu’est l’Idée “homme”. En ce sens, on peut supposer que ce rapport d’identité a paru compromettre, aux yeux d’Aristote, la distinction entre les multiples mis sous l’Idée et les multiples Idées mises sous l’*étant-et-un*, entre les *ousiai* particulières et les *ousiai* universelles (*Métaph.* M 9 ; v. *supra*). Pour le dire simplement, si l’ “*étant et un*” détermine quidditativement, comme pense Aristote, les Idées, et que d’autre part les Idées déterminent quidditativement les multiples, il apparaît inévitable que les multiples mis sous l’Idée comme les Idées elles-mêmes soient, au même titre, de l’ “*étant et un*”, c’est-à-dire des *ousiai*. Or, cela semble impliquer en contrepartie, dans le chef d’Aristote, l’*identité spécifique* (ou idéale) des *ousiai* particulière et universelle, sensible et intelligible — donc leur synonymie *sensu stricto* (cf. *Catég.*, I, 1 a) —, au sens où l’attribution du genre “*étant et un*” se verrait rabattre, ici encore, sur celle d’un *eidos* déterminé : “Ceux qui parlent des Idées (...) posent les *ousiai* en tant qu’identiques spécifiquement (αὐτὰς τῷ εἶδει) aux corruptibles.” (*Métaph.* Z 16, 1040 b 27-32.) Ce qu’Aristote précise comme suit : “Les

¹ Cf. *Métaph.* B 1, 996 a 4 sqq., et B 4, 1001 a 9 sqq. (v. *infra*) : pour Platon, l’ὄν καὶ ἓν n’est pas l’ἕτερον, ne reçoit pas le prédicat “autre”, mais il est l’ “*ousia des étants*”, c’est-à-dire la φύσις αὐτῶν (à rapprocher de la φύσις αὐτοῦ du *Soph.*, 250 c, par opposition à la φύσις θατέρου, 256 d-e, 257 d et 258 a-d ; v. *supra*).

mêmes *eidè* signifient l'*ousia* ici-bas et dans le monde intelligible ; sinon que voudrait-on dire en affirmant l'existence de quelque chose à côté d'eux, l'un prédiqué de plusieurs ? Et si l'*eidòs* des Idées et celui des participants sont le même, il sera alors quelque chose de commun (...) ; en revanche, si ce n'est pas le même *eidòs*, alors ce sera un homonyme, comme si l'on appelait hommes l'homme Callias et un morceau de bois, sans observer aucune communauté entre eux." (*Métaph.* A 9, 990 b 34 sqq. ; cf. M 4, 1079 a 31 sqq.)

3) Sans doute, on s'attendrait ici à ce qu'Aristote, après avoir pris acte de cette synonymie de l'être chez son maître, lui oppose sa thèse propre qui serait, à l'inverse, celle de l'homonymie. Mais les choses se présentent en réalité d'une autre manière. Sans qu'il soit encore possible de décider si c'est pour mettre en avant une homonymie effective ou, au contraire, pour stigmatiser chez Platon un défaut de synonymie là où celle-ci eût été nécessaire, la critique aristotélicienne peut à l'inverse se comprendre, selon toute apparence, comme une contestation de ce que cette prétendue synonymie en soit vraiment une. La raison principale en est peut-être que, si la synonymie, au sens du traité des *Catégories*, ne réside pas seulement dans l' "identité par l'*eidòs*", mais encore dans une définition commune, les Idées platoniciennes ne sauraient en revanche rien offrir de semblable. Bien qu'identique à l'*eidòs*, la définition — le *logos* de l'*eidòs* — doit par principe adjoindre, à un genre, un *autre*, à savoir une différence ; elle se présente sous la forme d'une *quiditas composita*, d'un composé de deux termes distincts dont l'un est attribué à l'autre par accident, de manière "synthétique" et jamais identique. Or, un *logos* de l'*eidòs*, de l'Idée, serait de toute évidence, chez Platon, de nature très différente¹. Caractérisé formellement comme l' "étant-même", il n'est pas composé, mais identique. Autrement dit, l'énoncé rapportant l'un à l'autre l'étant et le même que lui, l'ὄν et le ταυτό, *n'adjoind rien* à l'étant, si ce n'est le mot encore parfaitement vide : "même". Il ne fait qu'ajouter, dit Aristote, le mot "même" à l'homme : ἀυτοάνθρωπος. Aussi Aristote a-t-il soin d'ajouter, aux déterminations citées sur la synonymie : "Mais si l'on pose, du reste, que les *logoi* communs conviennent aux Idées, (...) et si est adjoind ce que c'est, encore faut-il examiner si cet ajout ne serait pas totalement vide. Et à quoi, en effet, est-il ajouté ?" (*Métaph.* M 4, 1079 b 3-7.) Cette constatation recoupe d'ailleurs celle faite précédemment, suivant laquelle c'est au seul Aristote qu'il revient d'avoir eu raison, par sa théorie de la définition, de l'aporie antisthénienne réduisant tout λέγειν τι καθ'αυτό à la "dénomination" la plus vide. Elle semble inclure que la critique aristotélicienne, loin de s'en prendre ici à la synonymie prise comme telle et pour elle-même, porte d'abord sur l'incapacité de la doctrine des Idées à garantir une authentique identité spécifique, et par conséquent une synonymie de l'être au sens le plus propre des termes. Pour les

¹ Sur le caractère indéfinissable de l'Idée, v. *Métaph.* Z 15.

Platoniciens, “ce que c’est est à chaque fois homonyme et à côté des *ousiai*, et, pour les autres choses que lui, il est un prédiqué de plusieurs, tant en ce qui concerne les choses d’ici-bas que pour les choses éternelles” (*Métaph.* A 9, 990 b 6 sq.)¹. C’est vraisemblablement à cette même objection que se rattache d’ailleurs la critique par Aristote de la notion de participation, pour autant que, chez Platon, “les multiples homonymes aux Idées sont par participation” (*Métaph.* A 6, 987 b 9 sq.). De même que l’Idée peut légitimement être suspectée de vacuité (κενόν), de même, parler en termes de participation, c’est “parler dans le vide” (κενολογείν) (*Métaph.* A 9, 991 a 20-22)².

Quoi qu’il en soit, il est clair que la critique aristotélicienne de la doctrine des Idées n’acquiert toute sa signification qu’une fois rapportée au problème plus général de l’être de l’autre que l’étant, à celui du statut ontologique de l’étant inauthentique, et comprise comme une tentative visant à rétablir la *différence* là d’où elle semblait définitivement écartée, en l’occurrence dans le discours quidditatif. Maintenant, que la même critique partage manifestement cette intention fondamentale avec le *Sophiste*, qu’elle n’ait pu se faire que sur une base strictement ontologique et strictement platonicienne — celle de la κοινωνία τῶν γενῶν —, ce fait a rendu d’autant plus impératif l’examen des insuffisances de la position platonicienne elle-même. Il est facile de voir que la dénomination antisthénienne ne peut être opposée à la définition aristotélicienne que dans la mesure où elle ne débouche sur rien de plus que l’homonymie vide de l’étant avec soi-même, et que, en voyant dans les Idées des homonymes des étants sensibles, Aristote ne faisait encore rien d’autre, en définitive, que retourner contre Platon le même reproche que celui-ci adressait déjà aux Sophistes, celui de ne jamais produire que des μιμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων (*Soph.*, 234 b 6 sq.). Les passages de *Métaph.* Γ 2 où Aristote confond dans une même critique les Sophistes et les Dialecticiens peuvent se comprendre en ce sens. Or, non moins que dans le *Sophiste*, cette problématisation de l’être du non-étant porte encore et surtout sur la possibilité du discours sur l’être en général, de l’ontologie. Parce que la restriction platonicienne du champ philosophique à la seule Idée comprise comme “étant même” (ὄν + ταυτό), en ne permettant d’attribuer à l’étant que le même que lui, semble dénier *de facto* toute différence et exclure d’emblée toute possibilité de définition, l’enjeu de la critique d’Aristote peut avoir le sens d’une réhabilitation philosophique du *logos* en tant que “synthèse de noèmes”. En somme, tout se passe comme si Platon, après avoir interrogé à raison l’être des différences, avait néanmoins fini par retrouver le sol parménidien où il n’est possible d’attribuer à l’étant que le même que l’étant, le prédicat “étant”. L’argument d’Aristote pourrait dès lors se résumer comme suit : la caractérisation de l’Idée comme étant-même semble certes

¹ Nous supprimons le ὄν d’après M 4, 1079 a 2 sq., et lisons en outre ὁμώνυμον τί ἐστι au lieu de ὁμώνυμόν τι ἔστι, qui nous semble inintelligible.

² Cf. *Métaph.* A 9, 992 a 28-29 ; A 6, 987 b 13-14.

comporter une différence, le ταῦτό, et consécutivement une première différenciation du genre-étant — mais cette prétendue différence n'en est pas une, simplement parce que, en attribuant le même à l'étant, on ne lui attribue, précisément, rien d'*autre*. Au même titre que ses prédécesseurs Eléates ou Sophistes, Platon aurait finalement manqué l'être du non-étant. Aussi Aristote se montre-t-il conséquent lorsqu'il rapporte l'attribution, dans l'Idée, du même à l'étant, à l'aporie parménidienne du non-être de tout ce qui est autre que l'étant : "Platon et les Pythagoriciens disent en effet que ni l'étant ni l'un n'est quelque chose d'autre (ἕτερόν τι), et que c'est là leur nature, l'*ousia* étant ici l'être-un-et-étant même. (...) Mais s'il existe quelque un-et-étant même, il est nécessaire que l'un et l'étant soient l'*ousia* [des étants] eux-mêmes. (...) Toutefois, s'il existe quelque étant même (τι αὐτὸ ὄν) et quelque un-même, alors un important problème est de savoir comment il existera quelque chose à côté d'eux qui soit autre, je veux dire, comment les étants seront plus que un. Car l'autre que l'étant n'est pas, d'où il suit nécessairement, d'après la proposition de Parménide, que tous les étants sont un et, pour cette raison, sont l'étant." (*Métaph.* B 4, 1001 a 9 - b 1.)

La manière dont Aristote envisage de remédier à cette déficience ne peut ici être examinée dans le détail. Le prochain paragraphe donnera sur ce point quelques indications. Le problème posé requiert maintenant qu'on fasse retour vers le *Sophiste* en vue de demander quel en est, s'il est permis de s'exprimer ainsi, le point de rebroussement, et quels enseignements il convient d'en tirer dans la perspective d'une ontologie prenant thématiquement en compte l'être de l'autre que l'étant.

Platon ne rejette assurément pas l'idée qu'à un étant, par exemple à l'homme, puissent s'attribuer beaucoup d'autres choses que l'étant-même ou l'homme-même, que son Idée : "(De l'homme) nous ne disons pas seulement qu'il est homme même (ἄνθρωπον αὐτόν), mais aussi qu'il est bon, et des choses autres (ἕτερα) en nombre illimité." (*Soph.*, 251 b 1-2.) On dit de l'étant quelque chose d'*autre* que lui-même, que l'étant, quelque chose qui n'*est*, on l'a vu, que pour autant que l'étant l'*est*. "Autour de chacune des Idées, dit l'Etranger, l'étant est d'une part multiple, et d'autre part le non-étant est illimité dans sa pluralité." (256 e 6-7 ; cf. 263 b 11-12.) Ce "fait du non-étant" tel qu'il apparaît dans le *logos* constitue le point de départ de l'interrogation sur l'être du non-étant en général. Outre qu'il pose d'emblée le problème de la possibilité d'énoncés "synthétiques", il s'identifie encore, dans l'orientation résolument ontologique imprimée par Heidegger à son interprétation, à l'existence factice, de part en part phénoménale du *Dasein*¹. Formulé dans ces termes, le problème du non-étant dans le *Sophiste* a paru naître, d'abord du caractère substractif de l'étant en général, ensuite du rapport d'altérité unissant "ce dont" on parle à ce qui lui est attribué dans un énoncé. Ontologiquement parlant, la distinction platonicienne entre l' "autre" (ἕτερον)

¹ V. ici §§ 24 et 25.

et le “contraire” (ἐναντίον) a manifestement pour fonction de prémunir contre cette aporie d’après laquelle tout ce qu’on attribue d’autre à l’étant est non-étant, mais aussi, du même coup, de lever l’interdit parménidien par lequel toute κοινωνία intentionnelle ou apophantique serait rendue impossible du fait de la contrariété (en termes aristotéliens de la contradiction) entre l’étant et ce qui lui est attribué. En d’autres termes, il s’agirait tout aussi bien de restituer l’être au *logos* ou aux prédicats de l’étant que de préserver les énoncés synthétiques en général d’une apparente contradiction *in adjectivo*. On a vu — et l’on verra encore — que c’est là l’une des idées maîtresses de l’interprétation heideggerienne.

L’exemple de la grandeur donné par l’Etranger va dans ce sens¹. Lorsqu’on attribue à quelque chose de grand un prédicat quelconque comme “égal”, ce prédicat n’est certes pas identique au prédicat “grand” et, comme tel, il équivaut d’une certaine manière à “non grand”. D’où la question : “Si nous disons : quelque chose—non grand, dans ce cas te paraissons-nous dévoiler, par ce prédicat, le petit plutôt que l’égal ?” (257 b 6-7.) La réponse est décisive. Quand on attribue au grand un prédicat qui n’est pas le prédicat “grand”, pour autant on n’affirme pas nécessairement que le grand est non grand — qu’il n’est pas grand ou encore qu’il est petit —, mais ce prédicat peut aussi désigner l’égal ou toute autre propriété pouvant s’attribuer au grand de façon non contradictoire. “Par conséquent, poursuit l’Etranger, quand on dira que la négation (ἀπόφασις) signifie le contraire, pour notre part nous ne le concéderons pas, et nous dirons seulement que c’est une chose quelconque parmi les autres qu’indique le “non” ou le “ne pas” qu’on place devant les noms attribués, ou plutôt devant les choses (πραγμάτων) que désignent les noms prononcés à la suite de la négation².” (257 b 9 sqq.) Quoi qu’il en soit, ce n’est pas autrement que Platon entend régler le problème de l’être du non-étant, de l’être des différences attribuées à l’étant en général : “Quand nous disons le non-étant, semble-t-il, nous ne disons pas quelque chose de contraire à l’étant, mais seulement un autre (ἕτερον).” (257 b 3-4.) En clair, dire que l’étant est en mouvement, par exemple, ce n’est pas dire de l’étant qu’il est non-étant, ni ne lui attribuer rien d’étant, c’est-à-dire aucun prédicat.

L’exemple qui suit, celui du non-beau, apporte une indication supplémentaire. A titre d’étant, d’ousia, le beau a une Idée, une “nature de soi” (φύσις αὐτοῦ) ; il est authentiquement étant pour autant qu’il se dévoile en tant que soi-même, comme l’“étant-même” ou le beau-même. Qu’en est-il maintenant de ce qui n’est pas cet étant, de ce qui se trouve être, relativement à lui, le non-étant, en l’occurrence le non-beau ? Fidèle à sa position, Platon fait d’emblée valoir qu’il n’est pas tant le contraire du beau

¹ Sur les différentes interprétations de ce passage, v. M. Dixsaut, “La négation, le non-être et l’autre dans le *Sophiste*” in P. Aubenque et M. Narcy éd., *Etudes sur le “Sophiste” de Platon*, op. cit., pp. 165-213.

² Nous traduisons le περί ἅπαντα de 257 c 1 d’après 261 e 5 (ὄνομα = τῆ φωνῆ περί τὴν οὐσίαν [i.e. περί τὸ πᾶν, cf. 262 a sqq.] δῆλωμα) ; cf. l’ἐπί et l’accusatif de 237 c sqq. (v. ici § 15).

que son autre, l' "autre que la nature du beau" (ἕτερον τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως) (257 d 11-12). Si l'on garde à l'esprit la fonction différentielle de l'altérité par rapport à l'être¹, la réintroduction, à propos du non-beau, de la problématique de l'autre et du même apparaît essentielle en ce qui concerne le statut ontologique du non-étant. Le non-beau n'est pas l' "étant-même", l'*eidos*². Il est *autre*, mais n'est pas pour autant un non-étant pur et simple : il est aussi un ὄν. En termes aristotéliens, il appartient à l'espèce du genre-ὄν dont la différence spécifique est, par opposition au ταῦτό, l'ἕτερον. Distinct de l'Idée "beau", définie comme étant-même, le non-beau est un *étant-autre* par rapport au beau. C'est pour ce motif, semble-t-il, que Platon prend soin de rattacher d'entrée de jeu le problème de l'altérité à celui de la division (257 c sqq.). Le schéma obtenu est donc le suivant : ὄν = 1) ὄν—ταῦτό, φύσις αὐτοῦ (ἰδέα) : τὸ καλὸν αὐτό ; 2) ὄν—ἕτερον, φύσις θατέρου : τὸ μὴ καλόν. Le genre-étant se divise en étant-même et étant-autre. Or, le non-beau est lui-même une "partie" (μόριον) du genre plus élevé de la "nature de l'autre". Celle-ci résultant de la division de l'étant, on peut donc inférer que le non-beau ne sera pas moins étant que le beau³ : "Et nous parlerons donc des autres choses dans les mêmes termes, puisque la nature de l'autre est apparue comme comptant parmi les étants et que, sachant qu'elle est, il est nécessaire de poser ses parties aussi comme non moins étant que le reste." (258 a 7 sqq.)

Jusque-là, rien ne semble encore à mettre au compte d'une quelconque déficience de l'ontologie platonicienne en ce qui regarde l'être de l' "autre". Bien plus,

¹ En rapport avec le problème posé ici, v. F. Fronterotta, "L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le *Sophiste*" in *Les Etudes philosophiques*, juill.-sept. 1995, pp. 341-345, que nous approuvons pour l'essentiel. Il nous semble cependant que la question du caractère différentiel de l'altérité platonicienne ne puisse être correctement posée si l'on ne distingue pas — de même que pour le *pros ti* aristotélien (v. ici § 17) — entre un versant catégoriel ou ontologique de l'altérité et un versant "formel", entre l'autre comme "genre de l'étant" et l'altérité des genres les uns par rapport aux autres. Le *Sophiste* met nettement l'accent sur le premier versant ; telle est du moins l'idée de départ sous-jacente à l'interprétation heideggerienne de l'altérité en termes d' "inauthenticité". Il reste pourtant difficile de voir dans quelle mesure Platon lui-même effectue cette distinction, si tant est qu'il tende (comme le pense Heidegger) à donner de la communauté des genres une interprétation "ontique" et donc, par exemple, à rabattre l'altérité (la différence) du mouvement par rapport au genre-étant sur l'être-autre de l'étant en mouvement. On retrouvera ce même problème tout au long de la présente étude.

² Le rapport entre *eidos* et non-étant dans le *Sophiste* soulève d'importantes difficultés sur lesquelles nous ne nous attarderons pas ; v. en particulier les mises au point d'Y. Lafrance, "Sur une lecture analytique des Arguments concernant le Non-être (*Sophiste*, 237 b 10 - 239 a 12)" in *Revue de philosophie ancienne*, II/2 (1984), pp. 41-76.

³ Le problème (*Soph.*, 257 c - 258 c) a suscité récemment une controverse vigoureuse entre F. Fronterotta ("L'être et la participation de l'autre. Une nouvelle ontologie dans le *Sophiste*", *art. cit.*) et D. O'Brien (v. sa réponse dans "A propos du *Sophiste* de Platon" in *Les Etudes philosophiques*, juill.-sept. 1996, pp. 375-380). Si ces deux lectures s'accordent, comme il se doit, pour voir dans le *Sophiste* une démonstration de ce que l'autre n'est pas le pur et simple non-être, elles s'opposent sur le statut à assigner aux "parties de l'autre", en particulier sur la question de savoir si une partie de l'autre comme le non-beau doit s'opposer au beau seulement (O'Brien), ou bien tout à la fois au beau et à l'être (Fronterotta) (cf. Fronterotta, *art. cit.*, pp. 345, 350-353). D'une certaine manière, la solution adoptée ici rend les deux positions acceptables.

en conférant l'être au non-beau et au non-grand, l'Étranger reformule adéquatement le même problème de l'être par participation, qu'on a tenu plus haut pour la conquête propre et inaliénable de l'ontologie platonico-aristotélicienne dans son ensemble. Pourtant, compte tenu de la critique aristotélicienne de la doctrine des Idées, on peut encore se demander si Platon, à cet endroit précis du *Sophiste*, n'en arrive pas à rebrousser chemin. On peut se demander si l'être de l'étant autre que l'étant-même ne se réduit pas en dernier ressort, chez Platon, à l'être-un-autre-étant-même. Ainsi l'Étranger : “Par conséquent, semble-t-il, lorsque s'opposent l'une à l'autre la nature de la partie de l'autre et la nature de l'étant, cette opposition n'est en rien, s'il est juste de parler ainsi, moins *ousia* que l'étant-même (αὐτοῦ τοῦ ὄντος), car elle ne signifie pas quelque chose de contraire à celui-ci, mais seulement un autre que lui.” (258 a 11 sqq.) Autre que l'étant, le non-étant est néanmoins encore de l'*ousia* ; il se définit comme “ayant la nature de soi-même” (τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον) (258 b 11). Partant, la différence entre l'*ousia* et l'autre que l'*ousia* semble non seulement reléguée à l'arrière-plan, mais, plus encore, annihilée au bénéfice de la seule *ousia* et par suite d'un sens d'être unitaire, l'être-constamment-présent. En ce qui concerne cette partie du *Sophiste*, on voit mal à quelle autre conclusion pourrait conduire l'interprétation heideggerienne de l'altérité en termes d'inauthenticité : l'étant autre que l'étant authentique est maintenant rabattu sur l'autre étant authentique. Ainsi compris, ce déplacement du problème de l'altérité vers celui de la multiplicité des ὄντως ὄντα devient d'ailleurs nettement perceptible dans la suite immédiate du texte : “Le non-étant, comme tu l'as dit, n'est-il donc inférieur en *ousia* à aucune des autres choses ? Et devons-nous déjà dire en toute confiance que le non-étant est solidement quelque chose qui a la nature de soi-même, et que, tout comme le grand était grand et le beau, beau, tout comme le non-grand est non-grand et le non-beau, non-beau, de même aussi le non-étant, subsumé sous le même (κατὰ ταυτόν), était et est non-étant, compté comme Idée une des multiples étants ?” (258 b 9 sqq.) D'où l'Étranger conclut : “Nous autres n'avons pas seulement démontré que les non-étants sont, mais nous avons aussi révélé l'Idée qui se trouve être celle du non-étant. En effet, en démontrant que la nature de l'autre est, et qu'elle se partage parmi tous les étants les uns relativement aux autres, nous avons osé dire, de chaque partie, opposée à l'étant, de cette même nature de l'autre, qu'elle est elle-même (αὐτό) authentiquement (ὄντως) le non-étant.” (258 d 5 sqq.)

L'assimilation finale de l'ἕτερον à l'étant authentique et l'exclusivité d'un unique sens d'être ne peuvent que déboucher, d'une part sur une mécompréhension de la structure de la synthèse, d'autre part sur l'impossibilité de doter l'étant en général d'une différenciation adéquate, c'est-à-dire d'énoncer des catégories. De fait, les passages du *Sophiste* sur le non-étant semblent prêter le flanc à l'objection faite par Aristote en *Métaph.* B 3, suivant laquelle, étant entendu qu'un genre ne se prédique jamais de ses différences, le genre-étant ne saurait avoir de différences. Ils y prêtent le

flanc, non pas tant en raison de l'intention initiale de Platon lui-même, mais parce qu'ils témoignent — malgré les allégations de l'Étranger (258 c sqq.) et à l'encontre de cette intention même — d'un retour à un être proprement indifférencié. Car l'objection d'Aristote énonçait en définitive une unique condition pour que le genre de l'étant authentique soit différencié : il faut que les différences n'en soient pas de l'*ousia*, et pourtant *soient*. Cette condition n'est évidemment plus remplie par Platon, lorsqu'il ramène l'énoncé synthétique à une opposition de deux *ousiai*, ὄντος πρὸς ὄν ἀντίθεσις (257 e 6), et prédique l'ὄν, dès lors, de ses différences ou de ses prétendues différences. On le voit, l'objection serait donc identiquement la même que celle formulée précédemment à l'encontre de la doctrine des Idées : Platon détermine l'étant en tant que le même, là où il eût été nécessaire de le déterminer en tant qu'autre chose, sous des *différences* proprement dites. *A contrario*, il apparaît par ailleurs que l'élucidation de l'être propre à l'autre-que-l'*ousia*, à l'ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶχειν, n'est pas seulement requise pour “compléter” une ontologie s'en tenant à tort à la seule *ousia*, mais qu'elle fonde en droit la possibilité de toute détermination ontologique de l'étant, y compris de l'*ousia*, pour autant que déterminer, cela veut dire, précisément, ne pas se borner à dire *le même*.

β - La radicalisation de l'ontologie platonicienne par Aristote et la mise au jour de la participation à l'étant comme πρὸς εἶν (*Métaph.* Γ 2)

S'il faut tout à la fois conclure à l'insuffisance finale de l'interprétation de l'être du non-étant dans le *Sophiste*, et reconnaître que Platon y a néanmoins jeté les bases d'une authentique ontologie de la facticité, alors une explicitation de l'être factice requiert encore, pour être pleinement valable, qu'on se tourne de nouveau vers les étapes antérieures de la recherche platonicienne et vers ce qui doit y être tenu, en dépit de l'interprétation critique d'Aristote, pour définitivement acquis. Plus précisément, l'orientation de la présente étude rend nécessaire un retour à la structure de la communauté des genres et à la caractérisation ontologique qui lui tient lieu de principe directeur : être, pour l'autre que l'étant, cela revient à “participer à l'étant”. Cela signifie, concrètement, que nous parlons de l'être de cet étant qui n'est que par participation à l'étant authentique, c'est-à-dire, dans le contexte de l'énonciation ontologique, de l'être des différences ou encore de celui du *logos* en général. On a entrevu déjà combien la question de l'être factice se révélait fondamentale en ce qui concerne la possibilité de toute ontologie. Parce qu'il y va ici de la différenciation de l'étant en tant qu'étant et de la possibilité des énoncés catégoriels en général, la question de l'être factice est la question centrale et constitutive de l'ontologie *fondamentale*. Semblable ontologie, dit Heidegger, “— dans la mesure où par le dévoilement du sens de l'être et des structures fondamentales du *Dasein* en général est

mis au jour l'horizon requis pour toute recherche ontologique ultérieure sur l'étant qui n'est pas de l'ordre du *Dasein* — devient en même temps une "herméneutique" au sens d'une élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique¹."

Pourtant, qu'il s'agisse de Platon ou de l'ontologie fondamentale heideggerienne, il apparaît, non seulement que le contenu de la détermination ontologique de l'étant factice n'a jusqu'ici fait l'objet d'aucune analyse expresse, mais aussi que les moyens pour mener à bien cette analyse font encore entièrement défaut. A cet égard, un obstacle particulièrement significatif a paru résider dans le fait que cette détermination ontologique de l'étant factice est encore très loin, on l'a vu, d'avoir trouvé chez Platon lui-même sa confirmation et sa formulation définitive. Or cette dernière, pensons-nous, est l'oeuvre d'Aristote. On a déjà eu l'occasion d'examiner ce point capital de l'interprétation heideggerienne du *Sophiste* : de même qu'Aristote fut le premier à mettre pleinement en lumière la structure de la synthèse que Platon avait déjà thématiquement en vue à travers la notion de κοινωνία, de même il lui revient d'avoir clarifié la signification ontologique fondamentale du πρὸς τι². Or, il semble que cette thèse appelle d'importants prolongements, et qu'elle rende déjà possible un point de vue explicatif susceptible d'éclairer sous un nouveau jour la doctrine aristotélicienne des catégories. Selon nous, la contribution positive d'Aristote en cette matière a précisément pour composante essentielle la réinterprétation de la "participation à l'étant" platonicienne, et sa mise au jour à titre de πρὸς ἔν. Sans être simplement superposables — car la seconde n'est probablement pas moins dirigée contre l'ἐν ἐπὶ πῶλλων platonicien —, les deux notions peuvent en effet se comprendre comme visant un fait unique, celui de l'altérité et de la facticité en général. La position adoptée ici est la suivante : lorsqu'il affirme, au chapitre Γ 2 de sa *Métaphysique*, que le rapport entre l'*ousia* et les autres catégories a le sens d'un πρὸς ἔν, Aristote ne fait encore rien d'autre que de reprendre, en la rectifiant, l'assertion du *Sophiste* suivant laquelle le mouvement, la fixité, l'autre et le même ne sont que dans la mesure où ils participent ou se prédisent du genre-étant, de τὸν καὶ ἔν. Etablie correctement, cette position ne saurait par suite qu'étayer nos observations précédentes, et permettre de clarifier plus en profondeur l'identité, posée par Heidegger, de l'*ousia* et du "ce-dont" des énoncés tel qu'il ressort de l'analyse de la *Als-Struktur*.

Le point de départ du chapitre Γ 2 de la *Métaphysique* est bien connu : "L'étant se dit en plusieurs manières, mais relativement à une unité (πρὸς ἔν) et à une unique nature, non pas homonymement, mais tout comme le sain est toute chose relative à la santé — en l'occurrence la conservation de la santé, ou sa production, ou le fait d'être signe de santé ou de ce qu'on est disposé pour la recevoir — et le médical, relatif à la

¹ *S.u.Z.*, p. 37.

² *V.* ici § 17.

médecine (on dit médical, en effet, ou le fait de s’y entendre en médecine, ou celui d’être doué pour elle, ou enfin celui d’être une oeuvre de médecine).” (1003 a 33 sqq.) C’est sur le sens de ce πρὸς ἔν que porte maintenant la question¹. Or, une première constatation s’impose, c’est que ce πρὸς ἔν se définit non seulement par opposition à la simple homonymie, mais aussi par opposition au καθ’ἔν². Par ailleurs, on peut penser que cette opposition se rattache, de manière encore indéterminée, à celle prise précédemment comme fil conducteur, en l’occurrence à l’opposition des deux modalités du *logos* que sont le πρὸς τι et le καθ’αὐτό. C’est donc de nouveau au problème général du *logos*, c’est-à-dire à la forme de l’en-tant-que et à la structure attributive, que semble devoir renvoyer la notion de πρὸς ἔν.

Le même chapitre renseigne clairement sur l’opposition du πρὸς ἔν et du καθ’ἔν : “L’étant ou l’un ne sont pas des universels prédiqués, à titre de même, de toutes choses, ou encore quelque chose de séparé (μη ἔστι τὸ ὄν ἢ τὸ ἔν καθόλου καὶ ταὐτὸ ἐπὶ πάντων ἢ χωριστόν).” (1005 a 9-10.) Le καθ’ἔν paraît devoir se comprendre sur cette base. Pour commencer, il est plausible que le régime à l’accusatif de la préposition κατά désigne ici, selon l’usage d’Aristote, un prédicat. Dans ce cas, l’expression entière, à traduire par “mis sous une unité”, équivaut formellement à l’ἔν ἐπὶ πόλλων platonicien. Que l’étant ne se dise pas καθ’ἔν, cela veut dire qu’il n’est pas pris comme relevant d’un genre unique. L’être, dans son extension la plus large, n’est pas un genre, le prédicat “étant” ne s’attribue pas quidditativement et univoquement aux multiples étants³. Seulement, deux choses doivent être d’emblée soulignées. D’abord, cette synonymie de l’être ne se situe pas nécessairement à l’opposé de l’homonymie, ou du moins elle fait visiblement l’objet, au chapitre Γ 2, du même rejet que l’homonymie elle-même. Ensuite, on se heurte même à d’insurmontables difficultés

¹ Sur ce point, Heidegger — du moins à l’époque de Marburg (v. *GA* 22, pp. 149-162 et 289 sqq.) — se conforme encore, pour l’essentiel, à l’interprétation de Brentano, et rapporte le πρὸς ἔν à l’homonymie par analogie (sur le rapport à Brentano, v. F. Volpi, *Aristotele e Heidegger, op. cit.*, pp. 45-52). Mais l’interprétation de P. Aubenque, qu’on oppose naturellement à cette dernière, n’est pas forcément plus satisfaisante pour autant (*Le problème de l’être chez Aristote, op. cit.*, v. en particulier les pp. 190-198 ; v. ici § 23 γ). Le fait est que, après avoir à juste titre distingué le πρὸς ἔν de l’appartenance à un genre unique et l’avoir caractérisé comme “rapport à un terme de référence unique” (ce terme étant l’*ousia*), le même auteur le laisse délibérément dans la plus complète obscurité, estimant que le livre Γ, “en qui la plupart des commentateurs ont vu une solution au problème”, n’est pas censé répondre à la question du rapport entre l’être et ses multiples acceptions, mais se borne à la poser sous une “nouvelle forme” (*ibid.*, p. 194). La cause en est qu’Aubenque infère, de la distinction entre appartenance à un genre et πρὸς ἔν, que celui-ci n’a rien à voir avec un rapport d’attribution, qu’il est “plus fondamental que tout rapport d’attribution”, — c’est-à-dire aussi “plus obscur” (*ibid.*, pp. 194-195). Le refus de ramener le πρὸς ἔν à la structure attributive est par ailleurs général chez les commentateurs. (Dans le même sens, cf. L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles, 1994, p. 466, qui parle d’une “nouvelle structure logique, plus élaborée que la structure prédicative”).

² V. *Métaph.* Z 4, 1030 b 3 ; cf. Γ 2, 1003 b 12-15 et 1004 a 24.

³ *Anal. post.* II, 7, 92 b 13-14 : τὸ δ’εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν. Cf. *Métaph.* H 3, 1043 a 36-37, οὐ ὡς ἐνὶ λόγῳ λεγόμενον s’oppose à ὡς πρὸς ἔν.

si l'on s'en tient ici, pour une explication d'ensemble du même chapitre, au seul rejet de la synonymie et du caractère générique de l'être. L'une de ses difficultés — sans doute la plus manifeste — tient au fait qu'Aristote y parle bien d' "espèces de l'étant en tant qu'étant" (εἶδη τοῦ ὄντος ἧ ὄν) (1003 b 21) et d' "espèces de l'un" (εἶδη τοῦ ἑνός) (1003 b 33-34)¹. Comment l' "étant et un" pourrait-il jamais comporter des espèces, s'il n'est pas un genre ? Une deuxième difficulté résulte de ce qu'Aristote distingue fréquemment entre l'*ousia* et le πρὸς τι en général². Comment se peut-il que l'*ousia*, qui est l'étant par excellence et au sens premier, ne soit pas un πρὸς ἓν λεγόμενον, si ce dernier caractère doit s'étendre à la totalité de l'étant ? En troisième lieu, Aristote affirme très clairement qu' "il appartient à une unique science d'étudier les étants en tant qu'étants" (1003 b 15-16). Or, une unique science, c'est la science d'un genre unique (γένους ἑνός) (1003 b 19-20). Enfin, on pourrait encore invoquer certaines formulations du livre K, qu'il est peut-être précipité de rejeter par avance comme non conforme à la doctrine propre d'Aristote. Par exemple : "Dit en plusieurs manières, l'étant absolument parlant se dit aussi sous un prédicat unique et commun (καθ'ἓν τι καὶ κοινόν)³." (K 3, 1061 b 11-12.)

Ces difficultés — et plusieurs autres d'égale importance — perdent pourtant de leur caractère insurmontable si on les rapporte à la problématique platonicienne du non-être, et si l'on comprend le πρὸς ἓν en rapport direct avec la position de départ du *Sophiste* : "Tu concèderas, je pense, que, parmi les étants, les uns se disent eux-mêmes par soi (αὐτὰ καθ'αὐτά), les autres toujours relativement à d'autres choses (πρὸς ἄλλα)." (255 c 12 sqq.) Outre l'*ousia*, l'étant authentique que le *logos* énonce en tant que lui-même, il y a aussi l' "autre toujours relatif à un autre" (ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον) (255 d 1), c'est-à-dire ce qui n'est que par participation ou *relativement à l'étant*.

Les formules au moyen desquelles Aristote explicite le πρὸς ἓν sont les suivantes : 1) πρὸς μίαν τινα φύσιν, "relativement à une unique nature" (Γ 2, 1003 a 33) ; 2) πρὸς μίαν ἀρχήν, "relativement à un unique fondement" (1003 b 6) ; 3) πρὸς τὸ πρῶτον, "relativement au premier" (1004 a 25-26) ; 4) πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἓν,

¹ Cf. *Phys.* III, 1, 201 a 8-9.

² V. p.ex. *Catég.* VII, 8 a 14 sqq.

³ P. Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote, op. cit.*, p. 195) écarte ce passage comme étant d'influence néo-platonicienne, précisément parce que la caractérisation de l'étant comme καθ'ἓν λεγόμενον contredirait Γ 2. Mais cela suppose qu'on tienne aussi K 3 pour contradictoire dans les termes, puisqu'à l'expression citée καθ'ἓν τι καὶ κοινόν il associe celle de πρὸς ἓν τι καὶ κοινόν (1061 a 11 ; cf. πρὸς ταῦτό, a 3 ; πρὸς τὸ ὄν, a 16 ; cf. aussi l'ἀναγωγή εἰς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν de Γ 2, 1004 b 28, à mettre en parallèle avec l'ἀναφέρειν πρὸς ἓν — et πρὸς τὸ πρῶτον — de 1004 a 24-25, où le πρὸς garde évidemment sa valeur propre, par opposition à καθ'ἓν, 1004 a 24). Avant d'attribuer en hâte ces contradictions à l'inintelligence d'un "disciple maladroit" (*ibid.*, p. 40) ou à un reliquat de platonisme, il conviendrait d'examiner si elles ne dissimulent pas une cohérence plus fondamentale.

“relativement au même et un” (Z 4, 1030 a 35 ; cf. K 3, 1061 a 3). Or, ce qui est “unique nature” et “fondement”, “premier” et “même”, le chapitre Γ 2 le désigne expressément comme l’ “étant et même” (ὄν καὶ ἔν) (1003 b 22-24 ; 1004 a 4). Etre πρὸς ἔν, cela veut dire être relativement à l’étant authentique. Seulement, si tel est le cas, s’il s’agit une fois encore du clivage entre étant authentique et étant inauthentique, alors il n’est plus possible de comprendre la “relation à une unité” comme unissant toutes les catégories sous un être transcategoriel et supra-générique. Si tel est le cas, il importe d’effectuer la même inversion qui, plus haut, nous a fait interpréter la participation à l’étant platonicienne comme synonyme d’attribution à l’étant authentique, et de restreindre de ce fait l’extension du πρὸς ἔν aux seules différences du genre-ὄν, à l’exclusion de la première catégorie elle-même. Bref, le chapitre Γ 2 de la *Métaphysique* ne met pas plus en avant le πρὸς ἔν au détriment du καθ’ἔν qu’il n’y voit un caractère général de l’être au sens le plus large ; mais il vise bien plutôt à déterminer, par ce biais, le seul être de ce qui n’est pas l’ousia, l’être du non-étant attribué à l’étant en tant qu’étant¹. En d’autres termes, la philosophie première n’y est pas limitée au seul πρὸς ἔν, mais elle s’étend tout aussi bien au καθ’ἔν ; elle a pour objet, non pas la seule ousia comme encore l’ontologie platonicienne, mais, tout à la fois, l’ousia avec ses affections². Aussi le chapitre se divise-t-il adéquatement en plusieurs parties dont la première (1003 a 33 - b 22) concerne l’étant “relatif à une unité” et la seconde (1003 b 22 - 1004 a 2), l’étant en tant que “le même et une unique nature” (ταὐτὸ καὶ μία φύσις). En définitive, le chapitre entier partage donc avec le *Sophiste* la même interrogation, celle relative à l’être des différences, et le même point de départ, la caractérisation de cet être comme être-attribué-au-genre-de-l’étant-premier. Aussi n’y a-t-il rien de surprenant à y retrouver çà et là plusieurs formulations qui figuraient, de manière caractéristique, dans le dialogue de Platon³. Plus encore, il

¹ Dans l’énumération donnée par Aristote, 1003 b 7 sqq. : 1) πάθη τῆς οὐσίας, 2) ὁδὸς εἰς οὐσίαν, 3) φθοραί, 4) στερήσεις, 5) ποιότητες, 6) ποιητικὰ οὐσίας, 7) γεννητικὰ οὐσίας, 8) τὰ πρὸς τὴν οὐσίαν λεγόμενα, 9) τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας.

² Le point de vue adopté ici, qui identifie la philosophie première à une science unique de l’étant premier, nous ramène à une conception assez proche de celle de J. Owens (*The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951). Il nous éloigne par contre de l’interprétation de P. Aubenque (v. ici § 23 γ) comme de la “thèse faible de l’universalité” défendue par W. Leszl (*Aristotle’s Conception of Ontology*, Padova, 1975, pp. 219-329), quand même ce dernier rapporte très justement le πρὸς ἔν à la participation platonicienne (*ibid.*, pp. 230-231). La question étant de savoir en quel sens la philosophie première, à titre de science du πρώτου ὄν, “a trait par implication à tous les autres genres de l’étant” (*ibid.*, p. 230), c’est la notion même de *focal meaning*, reprise par Leszl à G.E.L. Owen (v. surtout W. Leszl, *Logik and Metaphysics in Aristotle*, Padova, 1970), qui semble devenir superflue lorsqu’on interprète le πρὸς ἔν ainsi que la participation platonicienne au sens d’un rapport d’attribution.

³ P. ex. 1003 b 16-17 : “Partout la science est principalement celle du premier, de ce dont les autres choses dépendent et de ce par quoi (δι’ᾧ) elles sont dites”, — cf. le διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος de *Soph.*, 256 a 1 ; 1005 a 6 : “Toutefois, si l’un se dit en plusieurs manières, les autres choses et les contraires se diront, relativement au premier, semblablement et par lui (ὁμοίως καὶ διὰ τοῦτο)”, — cf. *Soph.*, 258 a : ὁμοίως τὸ μὴ μέγα καὶ τὸ μέγα αὐτὸ εἶναι λεκτέον.

n'est peut-être pas excessif d'affirmer que le chapitre Γ 2 s'organise à la manière d'une répétition et d'une reformulation — certes partielle et foncièrement aristotélicienne — du chemin argumentatif parcouru d'un bout à l'autre du *Sophiste*. C'est pourquoi la question posée apparaît identique d'un côté et de l'autre : qu'est-ce que la philosophie et comment est-elle possible, en tant que science unique de l'étant en tant qu'étant et par opposition à la Sophistique¹ ?

Fait remarquable, la définition platonicienne initiale de la Sophistique comme un semblant de science se retrouve sans changement notable au chapitre Γ 2, où elle est dite être “une philosophie en apparence, mais qui ne l'est pas” (φιλοσοφία φαινομένη οὐσα δ'οὐ) (1004 b 26)². Le Sophiste était, chez Platon, “celui qui nous semble avoir quelque science doxastique au sujet de toutes choses (περὶ πάντων ἐπιστήμην), mais n'a pas de vérité” (*Soph.*, 233 c 10-11). Dans le même sens, lorsqu'il déclare que le Sophiste “revêt le même aspect que le philosophe” (1004 b 17-18), Aristote explicite cette affirmation de la manière suivante : tout comme il revient au philosophe de “pouvoir examiner toutes choses” (περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν) (1004 a 34-35), de même les dialecticiens et les Sophistes “discourent au sujet de toutes choses” (διαλέγονται περὶ ἀπάντων) (1004 b 19-20). Mais qu'est-ce qu'une science, vraie ou seulement apparente, qui se fixe pour tâche d'étendre à toutes choses son domaine d'investigation ? Si la science consiste, on l'a vu, à “considérer les termes communs”, une science unique de toutes choses sera de considérer ce qui est commun à toutes choses. Or, dit Aristote, “ce qui est commun à toutes choses, c'est l'étant” (κοινὸν πᾶσι τὸ ὄν ἐστίν) (1004 b 20). La philosophie comme la Sophistique parlent de la même chose ; quand même la seconde n'y a trait qu'à titre de science apparente et, pour reprendre les termes du *Sophiste*, à titre de production mimétique de l'étant, elles ont trait l'une comme l'autre à l'étant en tant qu'étant, au genre de l'étant³. “La Sophistique et la dialectique, observe Aristote, gravitent autour du même genre (τὸ αὐτὸ γένος) que la philosophie.” (1004 b 22-23.)

Pourtant, le fait que le même chapitre ne s'en prenne pas moins à la dialectique platonicienne elle-même qu'à la Sophistique justifie déjà amplement qu'on évoque à son propos, plutôt qu'un quelconque reliquat de platonisme, une “radicalisation” des recherches menées dans le *Sophiste*. En somme, tout se passe comme si le parcours interrogatif du *Sophiste* était repris *ab initio* et jusqu'au point de rebroussement où la

¹ Sur cette question dans le *Sophiste*, v. *infra*.

² Cf. *Soph.*, 236 e 1-2 : τὸ φαίνεσθαι... εἶναι δὲ μή. Sur ce point et les suivants, cf. M. Narcy, “La lecture aristotélicienne du *Sophiste* et ses effets” in id. et P. Aubenque éd., *Etudes sur le “Sophiste” de Platon*, op. cit., pp. 417-448.

³ Cf. l'ἐπιστήμη πασῶν κοινή de *Phys.* I, 2, 185 a 2-3, explicitée plus loin comme φιλοσοφία πρώτη, 192 a 35-36. Sur la Sophistique, v. *Soph.*, 233 d sqq., qui la définit comme ποιήσις de toutes choses, mais au sens d'une εἰδωλοποιική τέχνη, non pas donc au sens où ποιεῖν serait synonyme d'ἄγειν εἰς οὐσίαν (219 b), mais comme production d'images, μίμησις (265 a-b).

mise en avant de l'Idée a paru en compromettre ou en dénaturer l'orientation fondamentale. Pour cette raison, ce sont bien les dernières lignes du chapitre qui apparaissent comme les plus décisives : “Il est donc clair qu’il revient à une science unique d’étudier l’étant en tant qu’étant et les choses qu’on lui attribue à lui-même en tant qu’étant, et que la même étude porte non seulement sur les *ousiai*, mais aussi sur les attributs, sur ce qu’on a dit de l’antérieur et du postérieur, du genre et de l’espèce, du tout et de la partie, etc.” (1005 a 13 sqq.) Ce n’est donc pas qu’Aristote substitue au καθ’ἑν platonicien un πρὸς ἑν, mais c’est plutôt qu’il assigne à la philosophie l’étude de l’un comme de l’autre là où la dialectique platonicienne, en s’en remettant exclusivement à l’Idée et à l’ousia, a fini par ne conserver que le premier — ce qui appartient au genre de l’ὄν καὶ ἑν — au détriment de l’autre que l’étant authentique, de ce qui n’est que “relativement à” l’ὄν καὶ ἑν¹. “Ce n’est donc pas seulement, souligne Aristote, les choses dites καθ’ἑν qu’il revient à une science unique d’étudier, mais encore les choses dites relativement à une unique nature.” (1003 b 12-14.) Dans cette optique, l’argumentation d’Aristote rejoint point par point celle du *Sophiste* contre les “amis des *eidè*”, mais aussi, plus profondément, la critique platonicienne de Parménide. Elle se présente comme l’accomplissement d’une ontologie dont la tâche est de déterminer l’étant comme tel dans des énoncés catégoriels, synthétiques, c’est-à-dire au moyen de différences dont l’être doit être garanti préalablement par une élucidation appropriée.

Qu’il appartienne à la philosophie, comme science de l’étant en tant qu’étant, d’étudier ce qu’on dit “relativement à l’un”, c’est-à-dire relativement à l’étant au sens propre du terme, à l’ousia, cela signifie qu’elle a trait également aux “affections (πάθη) de l’un en tant que un et de l’étant en tant qu’étant” (1004 b 5-6). Ces affections sont des “propriétés”, plus exactement des “propriétés autres” (ἕτερα ἴδια) (1004 b 15). “Tout comme il existe des affections propres d’un nombre en tant que nombre, par exemple l’imparité, la parité, la commensurabilité, l’égalité, la supériorité, l’infériorité (...), de même appartiennent à l’étant en tant qu’étant certaines propriétés, et c’est au

¹ Ce qui n’empêche évidemment pas que l’*eidos* aristotélicien, comme celui de Platon, se prédique du πρᾶγμα sur le mode du καθ’αυτό : Callias, par exemple, est par soi rationnel alors même que “rationnel” est un accident de “animal”. Ce problème se rattache à celui des “accidents par soi” évoqués dans les *Analytiques* (v. ici § 23 γ). C’est vraisemblablement en ce sens qu’il convient de comprendre, par exemple, *Probl.*, 956 a 7 sqq., qui oppose la rhétorique à la philosophie comme les μετέχοντα aux αὐτὰ τὰ εἶδη τῶν πραγμάτων. Aristote reste donc platonicien au sens où, contre les Sophistes, il déclare impossible une science des accidents, des seuls étants qui sont “par participation” et πρὸς ἑν, mais il se sépare de Platon pour autant qu’il inclut dans l’*eidos* lui-même (ou plus exactement dans son *logos*) une différenciation. La confusion platonicienne, décrite par Heidegger (v. ici § 16), entre le ce-sur-quoi et le ce-dont, rend très bien compte de cette opposition, puisque la position platonicienne reviendrait finalement à rabattre la différenciation du genre (= ce-dont) sur l’attribution d’accidents au πρᾶγμα (= ce-sur-quoi), puis à rejeter celle-ci comme simplement contingente. Aristote à l’inverse, en distinguant entre l’étant premier singulier et le genre de l’étant premier, laisse ouverte la possibilité d’attribuer au second des différences même dans une science restreinte par définition aux seuls *eidè* (v. ici § 23 α).

sujet de celles-ci qu'il revient au philosophe d'examiner le vrai." (1004 b 10-17.) Le nombre pris comme nombre n'est pas *par soi* impair, il n'est pas impair du fait d'être nombre (sinon tous les nombres seraient impairs), mais il l'est par accident, c'est-à-dire que le nombre peut être autre qu'impair ; l'imparité n'est pas "le même" que le nombre, elle est un autre, une affection du nombre pris en tant que nombre. En un sens identique, le philosophe a autant affaire à l'étant en tant qu'étant, à l'*ousia*, qu'aux affections "autres" qui sont relativement à l'*ousia*, πρὸς ἔν. Or, le chapitre Γ 2 identifie explicitement cette altérité à une *différence* : ἡ δὲ διαφορὰ ἑτερότητος (1004 a 21-22)¹. C'est donc vers les différences du genre de l'étant, de l'*ousia*, qu'il appartient en définitive au philosophe de se tourner. Ainsi l'auteur du chapitre K 3 de la *Métaphysique* conclut comme suit : "Puisque la science du philosophe concerne l'étant en tant qu'étant en général et non pas en partie, l'étant se dit en plusieurs manières et non en une seule et unique. Si l'étant se dit homonymement et sous rien de commun, alors il n'est pas compris sous une science unique (car il n'est pas, dans ce cas, un genre unique des étants) ; mais s'il est sous quelque chose de commun, alors il peut fort bien être compris sous une unique science. Il semble donc qu'il en va ici de même que pour le médical et le sain. Nous disons l'un et l'autre, en effet, en plusieurs manières. (...) De la même façon donc l'étant est dit être toute chose. Car chaque chose est dite étant du fait d'être, de l'étant en tant qu'étant, soit une affection, soit un état, soit une disposition, soit un mouvement, soit encore autre chose de cette sorte. Mais puisque tout étant se rattache par là à quelque chose d'un et de commun (πρὸς ἔν τι καὶ κοινόν), chacune des contrariétés se rattachera aux différences premières et aux contrariétés premières de l'étant. (...) A aucune autre science que la philosophie il n'appartient d'étudier les accidents de l'étant en tant qu'il est étant, et les contrariétés de l'étant en tant qu'étant. En effet, on ne peut assigner à la physique l'étude des étants en tant qu'étants, mais celle des étants en tant qu'ils participent à un mouvement. (...) Puisque l'étant est dit être toute chose dans la mesure où il est mis sous quelque chose d'un et de commun (καθ'ἔν τι καὶ κοινόν), et qu'il se dit en plusieurs manières, et puisque, de la même façon, les contraires sont rattachés aux contrariétés et aux différences premières de l'étant, ainsi il devient possible que les choses de cette sorte soient comprises sous une science unique, et l'aporie formulée au début est par là réglée, je veux dire la question de savoir comment il pourra exister une science unique

¹ Cf. *Métaph.* Δ 9, 1018 a 12-13 : "On dit différents les étants autres (ἕτερα) qu'est le même quelque-chose (c'est-à-dire même non seulement numériquement, mais aussi spécifiquement, génériquement et par analogie)" ; une différence spécifique est telle pour autant qu'elle est autre que le genre auquel on l'attribue, de la même manière que l'espèce est différenciée par elle des autres espèces du même genre.

par le genre pour des étants multiples et différents¹.” (1060 b 31 - 1061 a 13 ; 1061 b 4-17.)

Ce qui est πρὸς ἕν n’est autre que la différence. “La différence, dit Aristote, est relative à l’un (τῷ ἐνὶ ἡ διαφορὰ πρόσεστι).” (1004 a 13-14.) Autant la philosophie a pour tâche la différenciation de l’étant en tant qu’étant, c’est-à-dire sa détermination au moyen de catégories, autant elle se trouve dans l’obligation de se tourner vers le πρὸς ἕν. Or, si la philosophie consiste à attribuer des différences au genre de l’étant en tant qu’étant, il va sans dire que de cette différenciation devra résulter une multiplicité d’espèces, dont les *logoi* respectifs subsumeront à chaque fois l’étant et un sous l’une des catégories. Tel paraît être le motif pour lequel Aristote, tout en affirmant que l’étant se dit en plusieurs manières, parle également — et de manière si énigmatique en apparence — d’ “espèces de l’étant” (εἶδη τοῦ ὄντος)². L’étant a, de fait, autant d’espèces qu’il a de différences, soit l’espèce de l’étant pourvu d’une certaine qualité, celle de l’étant pourvu d’une certaine quantité, etc. Cette façon de voir est d’ailleurs immédiatement corroborée par certains passages comme *Catég.* VII, 8 a 28 sqq., où il est question de la “définitions des relatifs” (ὁ τῶν πρὸς τι ὀρισμός), plus exactement des relatifs *en général*³. Sachant que définir une chose, c’est en donner le genre supérieur et la différence la plus proche, et que la définition est à ce titre un *logos* de l’*eidōs*, l’idée d’une définition des relatifs semble *a priori* une absurdité : les catégories étant les genres les plus élevés, on voit mal, en effet, comment les subordonner à un genre plus élevé encore. Mais cette difficulté est levée si l’expression πρὸς τι désigne ici les *étants qui sont relatifs*⁴. Dans ce cas, il s’agit bien de définir une “espèce de l’étant”, soit l’espèce des *ousiai* qui reçoivent le prédicat catégoriel (la différence) πρὸς τι, et cette définition adjoindra alors au genre supérieur, celui de l’étant en général ou encore la catégorie de l’*ousia*, une différence spécifique⁵. Par ailleurs, si l’on rejette cette façon de voir, on ne voit pas comment, les catégories étant des genres⁶, leur

¹ L’expression μετέχειν κινήσεως (d’ailleurs présente chez Aristote, v. *De Anim.* I, 3, 406 a 12) peut surprendre. Elle se trouve pourtant déjà dans le *Sophiste*, 228 c 1 (cf. 259 b 1-2), et a vraisemblablement le sens de : μετέχειν τοῦ κινήτου ὄντος (= λέγεσθαι κατὰ τοῦ κιν. οντ.) ; la physique énonce des prédicats pour l’étant mû (v. ici § 23 γ).

² V. *supra*.

³ V. 8 a 33-34 : ὁ δὲ πρότερος ὀρισμός παρακολουθεῖ μὲν πᾶσι τοῖς πρὸς τι.

⁴ Il est vrai qu’une autre solution possible — compatible celle-là avec la *focal meaning* — serait de remettre en cause, comme l’a fait récemment R. Bolton (“Division, définition et essence dans la science aristotélicienne” in *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, 2/1993, pp. 197-222), la caractérisation classique de la définition aristotélicienne comme composée, par division, du genre et de la différence.

⁵ C’est pourquoi ce problème des relatifs débouche finalement sur celui de l’*ousia* πρὸς ἕτερον, posé en *Catég.* VII, 8 a 13 sqq. et *Top.* VI, 8. Il conviendrait donc de distinguer entre les catégories ou les accidents pris séparément, qui sont relatifs à l’*ousia* sans être des *ousiai*, et les “espèces de l’étant” comme celle des *ousiai* relatives, ces dernières étant les seules, en toute logique, à pouvoir être définies.

⁶ *Métaph.* Δ 6, 1016 b 33-34.

attribution pourrait encore être synthétique. Les genres, en effet, se prédisent “par soi” des singularités, quidditativement et non synthétiquement. Or, il est absurde de penser que, les catégories étant contenues dans le concept d’étant en général, les énoncés ontologiques puissent se ramener à des jugements d’identité. En revanche, si l’on tient les catégories pour des différences, c’est tout à la fois la catégorie et l’*eidos* dont l’énoncé (synthétique) est : ὄν + catégorie, qui seront attribués quidditativement (comme tout *eidos*) au πρᾶγμα, tandis que la catégorie elle-même sera prédiquée *synthétiquement* (comme toute différence) du genre de l’étant. Tous ces points devront être détaillés dans la suite.

γ - L’interprétation de Pierre Aubenque et le problème de l’être

Si l’acte de naissance de l’ontologie platonico-aristotélicienne et de la métaphysique dans son ensemble coïncide avec l’introduction de l’ἕτερον dans le domaine thématique de la philosophie, c’est que l’ontologie ne naît véritablement, à titre de détermination et de *logos* proprement dits, que là où la simple identité de l’étant à soi-même a préalablement fait place à une *ontologie de la contingence*, ou encore, en termes heideggeriens, à une ontologie de la facticité. Cette idée constitue l’un des principaux résultats auxquels ont abouti les recherches menées par Pierre Aubenque dans son grand ouvrage, *Le problème de l’être chez Aristote*¹. C’est pourquoi, s’il est incontestable que cet ouvrage a fortement contribué, au moins à libérer la philosophie d’Aristote d’une certaine tradition qui, lui étant devenue étrangère, pouvait compromettre l’accès à sa signification philosophique supérieure, au plus à en poser à nouveaux frais, par ce biais, les questions les plus fondamentales et le “problème de l’être” lui-même, il n’en paraît dès à présent pas moins indispensable, dans la mesure même où ce double objectif doit être maintenu, de s’assurer une réappropriation critique de la même interprétation sur la base des éléments rassemblés jusqu’ici. On se bornera ici à quelques remarques très générales.

D’un point de vue tout extérieur, l’argumentation de Pierre Aubenque revêt la forme suivante : sachant qu’il n’y a pas, dit Aristote, de science du contingent, et que l’être apparaît d’autre part comme quelque chose de contingent, la “science de l’être en tant qu’être” est une science impossible, sans cesse recherchée et jamais atteinte. “L’échec de l’ontologie devient ontologie de la contingence, c’est-à-dire de la finitude et de l’échec².” Etres sublunaires, nous habitons un monde travaillé par le temps, le mouvement, la négativité, au sein duquel la recherche scientifique de stabilité et de limitation, d’universalité et de nécessité, est perpétuellement vouée à l’échec et toujours

¹ P.U.F. (“Quadrige”), Paris, 1962, désormais abrégé en *Pr.ê.Ar.*

² *Pr.ê.Ar.*, p. 489.

à reprendre. Bref, s'il y a contingence, c'est au sens d' "un *tragique* de la connaissance, qu'on pourrait résumer dans la formule paradoxale de l'*impossibilité* (du moins de l'impossibilité humaine) *du nécessaire*"¹. Ces quelques considérations — qui n'ont encore par soi aucune espèce de contenu philosophique — doivent toutefois être éclaircies dans leur nécessité. Le problème central se ramène à celui des multiples significations de l'être. Autant la contingence s'exprime dans l'impossibilité d'une science de l'être, autant celle-ci a toujours le sens d'une "incapacité du discours humain à dégager la signification unique du mot *être*"². Parce que l'être n'est pas univoque, parce qu'il n'est pas un genre mais se donne toujours à penser dans une multiplicité de genres et de significations, il ne saurait pas davantage être l'objet d'une science unique : car toute science, enseigne Aristote, porte sur un genre unique et déterminé³. Cet argument reçoit d'Aubenque diverses formulations : 1) une science infinie est impossible, or la science de l'être, en tant que science de la totalité, serait infinie⁴ ; 2) l'apprentissage d'une science qui ne présuppose rien d'autre est impossible, or l'apprentissage de la science de toutes choses ne saurait présupposer autre chose qu'elles⁵ ; etc.

En vue de démontrer l'impossibilité de la science de l'être en tant qu'être chez Aristote, Aubenque recourt à un unique passage censé "ne laisser aucun doute à cet égard"⁶, soit *Eth. Eud.* I, 8, 1217 b 33-36 : "De même que l'étant n'est donc pas quelque chose d'un à l'égard des choses mentionnées (sc. le ce-que-c'est, la qualité, la quantité, le temps, etc.), de même le Bien ne l'est pas non plus, et ni la science du Bien

¹ *Pr.ê.Ar.*, p. 219, n. 2 (P. A. souligne) ; cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, P.U.F. ("Quadriges"), Paris, 1963, pp. 155-177.

² *Pr.ê.Ar.*, p. 489.

³ *Pr.ê.Ar.*, pp. 206-222.

⁴ *Pr.ê.Ar.*, p. 214. Mais Aubenque résout finalement l'aporie en soulignant à juste titre que l'universel ne pose encore qu'une totalité en puissance et non celle, en acte, de toutes les singularités comprises sous lui ; le concept de cheval ne donne pas la connaissance de tous les chevaux particuliers, mais bien celle de tout cheval possible. Difficilement compréhensible nous paraît en revanche le glissement de sens qu'il fait subir à cette même détermination, à partir de *Métaph.* A 2, 982 a 8-9, qui lui sert de point de départ : ὑπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καθ'ἕκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν. Aubenque comprend ici, par l'expression ὡς ἐνδέχεται, "le possible, c'est-à-dire l'humainement possible" (*ibid.*, p. 215), au sens donc d'une "finitude humaine", quand sa propre interprétation commandait plutôt que le sujet de ἐνδέχεται fût πάντα et non τὸν σοφόν.

⁵ *Pr.ê.Ar.*, pp. 215-216, à partir de *Métaph.* A 9, 992 b 22-33. Mais Aubenque semble oublier que le passage est une critique de la doctrine des Idées, c'est-à-dire d'une doctrine qui s'en tient aux "seules *ousiai*" (οὐσίαι μόνον) (b 22). L'argument d'Aristote est en réalité le suivant : 1) l'apprentissage de toute science suppose des choses "pré-connues", c'est-à-dire, si elle procède par définition, les parties de la définition (ἐξ ὧν ὁ ὀρισμός) (b 32), lesquelles devront donc pareillement être connues (b 33) ; 2) Platon a donc tort de dire qu'il n'y a de science que des seules *ousiai*, et la science de toutes choses suppose en réalité, pour être enseignée, la pré-connaissance de ces parties de la définition que sont les accidents et les différences.

⁶ *Pr.ê.Ar.*, p. 207.

ni celle de l'étant n'est une." Or, le caractère si évidemment non concluant de cette citation (car enfin, Aristote parle ici d'une science de l'étant et non de la "science de l'étant en tant qu'étant" du livre Γ de la *Métaphysique*) en dit long sur les présuppositions internes de l'interprétation de P. Aubenque. Celles-ci sont au moins au nombre de deux : 1) l'étant en tant qu'étant (τὸ ὄν ἧ ὄν) n'est pas l'*ousia*¹, c'est pourquoi la philosophie première, qui est la science de l'*ousia*, n'est pas la "science de l'être en tant qu'être"² ; 2) dans la mesure où la science de l'être en tant qu'être n'est pas la science d'un genre comme serait celle ayant pour objet l'*ousia* en général, elle est impossible. Seulement, force est de le constater, ces deux présuppositions sont probablement erronées. La première d'entre elles est directement contredite par *Métaph.* E 1, 1026 a 27 sqq. : "S'il n'existe aucune *ousia* autre à côté de celles constituées par nature, alors la physique est la science première ; mais s'il existe une *ousia* immobile, alors cette science première est antérieure [à la physique] : alors c'est la philosophie qui est première (φιλοσοφία πρώτη) et, du fait d'être première, universelle. Dans ce cas, il appartient à cette dernière d'étudier l'étant en tant qu'étant (περὶ τοῦ ὄντος ἧ ὄν), d'étudier ce qu'il est et ce qui lui est attribué, en tant qu'il est étant." Inutile de dire qu'Aristote tranche bien pour le second terme de l'alternative : le fait qu'il existe une *ousia* immobile est cause que, plus élevé encore que le genre des *ousiai* mobiles, objet de la physique, il y a le genre de l'*ousia* en général, objet de la philosophie. La philosophie est antérieure à la physique dans la mesure où l'*ousia* mobile n'est pas l'*ousia* en général, mais bien une espèce de celle-ci, donc moins universelle. Bref, la science de l'étant en tant qu'étant du livre Γ de la *Métaphysique* fait un avec la philosophie en tant que "première", et elle est bien, comme telle, la science de l'*ousia*³. Elle est la science d'un genre unique¹. Cependant, de la même

¹ *Pr.ê.Ar.*, p. 196. Aubenque identifie pourtant (*ibid.*, p. 164, n. 2) l'être en tant qu'être — c'est-à-dire "le sens existentiel du verbe être opposé à son sens attributif" — à "l'être par soi opposé à l'être par accident". J. Brunschwig ("Dialectique et ontologie chez Aristote. A propos d'un livre récent" in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 154 (1964), pp. 191 et 195) remarquait déjà l'embarras suscité chez Aubenque par la substitution, en *Métaph.* Z 1, de la question τίς ἡ οὐσία à la question τί τὸ ὄν.

² *Pr.ê.Ar.*, pp. 35-44. Cf. *Métaph.* E 1, 1026 a 21-22 : la φιλοσοφία πρώτη est περὶ τὸ τιμώτατον γένος, c'est-à-dire qu'elle a pour objet le genre de l'*ousia* (puisque, selon *Catég.* 12, 14 b 4 sqq., τιμώτερον = πρότερον ; le τιμώτατον est donc le πρώτον, ici le πρώτως ὄν, l'*ousia*). Rappelons que l'interprétation de la philosophie première comme ce qui répond à la question τί τὸ ὄν ἧ ὄν et, par suite, à celle de l'*ousia* au sens de l'étantité (*Seiendheit*) est constante chez Heidegger, v. *supra* et p.ex. *GA* 3, p. 220. Nous laissons par ailleurs de côté l'interprétation par Aubenque de la philosophie première comme théologie.

³ On pourrait multiplier à l'infini les arguments en ce sens ; cf. p.ex. *Métaph.* Γ 1, 1003 a 30-31, où ἧ ὄν s'oppose à κατὰ συμβεβηκός. W. Leszl (*Aristotle's Conception of Ontology*, op. cit., p. 223 sqq.) tient de même ἧ ὄν pour synonyme de *per se*, par opposition à *per accidens*, tout en y ajoutant l'idée de totalité. Il est vrai que cela n'est pas suffisant, si l'on prend en compte les prédicats par soi de *Anal. post.* I, 4, 73 a 37 sqq. (le nombre en général est par soi ou bien pair ou bien impair, et le nombre 3 est par soi impair ; le pair et l'impair sont donc par soi sans être pour autant des *ousiai*) ; mais ces prédicats ne sont par soi que parce que, précisément, ils appartiennent (donc comme attributs) à l'*ousia* de telle manière

manière que la mathématique n'étudie pas seulement le "nombre en tant que nombre", mais encore les affections ou les accidents du nombre que sont par exemple l'égalité, la supériorité et l'infériorité, la parité et l'imparité², il appartiendra pareillement à cette science unique d'étudier les affections de ce dont elle est la science, de l'*ousia* : "Il est donc clair qu'il revient à une science unique d'étudier l'étant en tant qu'étant et les choses qui lui sont attribuées à lui-même en tant qu'étant, et que la même étude porte non seulement sur les *ousiai* (οὐ μόνον τῶν οὐσιῶν) mais aussi sur les attributs." (*Métaph.* 2, 1005 a 13-16.)

Une fois écartées ces présuppositions, l'orientation interprétative qu'elles véhiculent n'est pas pour autant perdue. Bien plus, la lecture d'Aubenque se révèle correcte dans sa forme comme dans ses conclusions, si elle se ramène finalement à l'idée, exprimée de façon univoque dans l'*Ethique à Eudème*, qu'une science portant sur l'être en tant qu'unité supra-générique embrassant la multiplicité des catégories est quelque chose d'impossible. Mais, précisément, c'est en raison de cette même impossibilité que la science de l'étant en tant qu'étant n'est pas celle de cet "être" là, et que ce dernier, au bout du compte, n'a pu constituer pour Aristote un "problème". Il semblerait donc que ce ne fût pas seulement la doctrine de l'analogie qui dût être imputée à une tradition extérieure, mais encore le "problème de l'être" tel que le pose P. Aubenque³. Ce qui fait problème pour Aristote n'est pas la plurivocité de l'être supra-générique, mais, tout au contraire, le fait que la philosophie première, même confinée dans la stricte univocité de l'*ousia* et comprise sous le concept vague d'

que celle-ci figure dans le "logos du ce-que-c'est" de la chose (*id. loc.*). En d'autres termes, "impair" est par soi pour autant que, par exemple, on attribue au nombre 3 le logos "nombre impair" (où "nombre" est l'*ousia*) : 3, parce qu'il est par soi un nombre impair (= logos du ce-que-c'est), est à plus forte raison impair par soi, — bien que ce soit par accident que le nombre en général est impair (il peut être pair). Or, la science qui énonce le ce-que-c'est des nombres est bien la science des nombres et non celle du pair ou de l'impair ; par suite, la science de l'étant par soi (= en tant qu'étant), si elle a affaire à des prédicats par soi, n'en sera pas moins une science de l'étant par soi dont ils sont prédiqués par accident et qui ne se prédique pas lui-même, en l'occurrence celle de l'*ousia*. V. ici § 23 β et *infra*. Pour un examen détaillé de la notion d'ὄν ἢ ὄν, v. P. Destrée, "'Physique" et "métaphysique" chez Aristote. A propos de l'expression ὄν ἢ ὄν" in *Revue philosophique de Louvain*, 90/88 (1992), pp. 422-444, dont l'interprétation, bien qu'incompatible avec l'interprétation régionale de Heidegger (l'auteur assimile certes l'étant en tant qu'étant à l'*ousia*, mais l'oppose à l'ὄντως ὄν platonicien et le fait dépendre d'un "point de vue" déterminé sur l'étant plutôt qu'une d'une réelle distinction ontologique), s'accorde avec les résultats présentés ici.

¹ Cf. *Phys.* I, 6, 189 b 23-24 : ἡ γὰρ οὐσία ἐν τι γένος ἐστὶ τοῦ ὄντος.

² *Métaph.* Γ 2, 1004 b 10 sqq. ; v. *supra*.

³ Que ce problème ait été posé par les Anciens, c'est là, évidemment, une réalité historique incontestable. V. p.ex. Jamblique cité par Simplicius, *In Categ.*, chap. I (Kalbfleisch), 22, 3-4 : αἱ κατηγορίαι ὁμώνυμον ἔχουσι τὸ τῆς κατηγορίας ὄνομα, — cependant leur caractère catégoriel, le fait qu'elles soient prédiquées à titre de genres suprêmes, cela il faut qu'elles "l'aient en commun sans que cela s'arrête au nom", de sorte que leur κατηγορίαι εἶναι semble bien plutôt supposer la synonymie d'une unique "nature" (24, 1-5) ; en ce sens, le problème est bien de savoir εἴτε γένος τὸ ὄν εἴτε μή (21, 26 ; cf. 33, 23 : τὸ ὄν ὁμωνύμως ταῖς δέκα κατηγορίαις ὑπάρχειν δοκεῖ). De même Porphyre, *Isagoge* (Busse), 6.

“ousiologie”, n’a pas pour autant trait à la seule *ousia*, mais aussi à ses accidents, à des différences qui ne lui sont pas attribuées “par soi”, mais comme quelque chose d’“autre” que l’*ousia* ; ce qui fait problème, c’est que, même une fois admis que l’étant en tant qu’étant est un genre, le *logos* philosophique n’attribue pas moins à ce genre une multiplicité de prédicats qui lui demeurent et doivent lui demeurer extérieurs. Ce problème est celui posé par Platon dans le *Sophiste*.

Cette compréhension déterminée du “problème de l’être” est d’ailleurs tout à fait conforme à la position de Heidegger. Sans doute, il est difficile de voir dans quelle mesure ce dernier a maintenu l’exigence d’un être supra-générique ou trans-générique par-delà la différence de l’étant intramondain et du *Dasein*¹. Il reste néanmoins que, pour Heidegger, la *metaphysica generalis*, c’est-à-dire l’ontologie, a pour tâche spécifique de poser la question *quid ens qua ens*, qui est la question de l’*ousia* au sens de l’étantité (*Seiendheit*). Quoi qu’il en soit, ces formulations nous ramènent infailliblement au passage célèbre de *Métaph. Z 1* : “Et naturellement ce qui, autrefois, maintenant et toujours, est recherché, ce qui fait toujours problème, à savoir ce qu’est l’étant (τί τὸ ὄν), cela c’est ce qu’est l’*ousia* (τίς ἢ οὐσία) (de cela, en effet, les uns disent qu’il est un, d’autres qu’il est plus nombreux que un, d’autres encore que ce sont des choses limitées, et d’autres enfin, que ce sont des choses illimitées), — c’est pourquoi il nous faut nous aussi étudier, au sujet de l’étant qui est de cette manière, ce qu’il est, et cela principalement et premièrement et seulement.” (1028 b 2-7.) A première vue, la caractérisation de la philosophie première comme science de l’*ousia* et de ses affections semble trouver ici un confortable point d’appui : “ce qu’est l’étant” et “ce qu’est l’*ousia*”, c’est tout un. Mais le passage n’en soulève pas moins, même sous cet angle, des difficultés considérables. Si le “problème de l’être” d’Aristote se confond avec la question de savoir ce qu’est l’*ousia*, on voit mal l’utilité d’énumérer des catégories, lesquelles — à l’exception de la première d’entre elles — ne délivrent visiblement pas le *quid* de l’étant, mais à chaque fois des accidents ; plus encore, il semble qu’on en revienne ici à Parménide, car le *quid* de l’étant *en tant qu’étant*, ce qu’il est καθ’αὐτό — *als es selbst* comme traduit Heidegger —, cela n’est justement rien d’“autre” que lui-même, le prédicat “étant”.

L’idée qu’il existât chez Aristote quelque chose comme une “question de l’être”, plus exactement la traduction de la question τί τὸ ὄν par “qu’est-ce que l’être ?” ou “qu’est-ce que l’étant ?”, a du reste été fortement remise en cause. A l’encontre de la traduction reçue, cette remise en cause — entreprise pour la première fois par J. Brunschwig à l’occasion d’une controverse avec P. Aubenque² — visait

¹ Ce problème sera posé ici au § 34.

² J. Brunschwig, “Dialectique et ontologie chez Aristote. A propos d’un livre récent”, *art. cit.*, pp. 179-200 ; cf. A.-M. Dillens, *A la naissance du discours ontologique. Etude de la notion de καθ’αὐτό dans l’oeuvre d’Aristote*, Bruxelles, 1982, pp. 66-67 n.

principalement à faire de τί le sujet et de τὸ ὄν l'attribut : “Qu'est-ce *qui* est l'être, l'étant ?” Entre autres arguments, il a d'abord été suggéré qu'Aristote, s'il avait voulu demander ce qu'est l'étant, aurait sans doute préféré la formulation — davantage platonicienne — τί ἐστὶ τὸ ὄν¹. Cet argument, rien moins que concluant, n'a pas à nous retenir plus longtemps². De manière autrement pertinente, on a ensuite fait valoir que la question était suivie, dans le même passage, d'une parenthèse qui contredisait manifestement l'idée qu'il pût s'agir d'une “question sur l'essence” : dire que l'étant est un, plus nombreux que un, limité ou illimité, ce n'est pas répondre à la question de *ce qu'est* l'étant, c'est en donner des accidents et non pas le *quid*³. Aussi la même difficulté que celle rencontrée précédemment ressurgit-elle ici sous une forme différente : à supposer qu'il faille poser “seulement” (μόνον) la question du *quid* de l'étant, qu'aurait-on encore à faire de la pluralité, de la limitation, des catégories elles-mêmes ?

Sans même nous soucier encore de savoir si la distinction entre les deux traductions est, du point de vue d'Aristote, pertinente, et si la référence à cette même parenthèse — qui rapporte des opinions étrangères — a ici quelque valeur, nous ferons d'emblée la remarque suivante : la question τί τὸ ὄν, comprise au sens habituel avec τί attribut et τὸ ὄν sujet, peut très bien ne pas se réduire tout uniment à une “question essentielle”, portant sur le *quid* de l'étant en général. Sous certaines conditions, elle peut encore se transcrire comme suit : quels sont les prédicats — essentiels ou non — de l'étant en général ? Tel semble bien l'enseignement à tirer de *Métaph.* Z 4, 1030 a 17-27 : “La définition ainsi que le ce-que-c'est se disent-ils de plus de manières (que seulement par la quiddité) ? D'une manière, en effet, le ce-que-c'est signifie l'*ousia* et le *tode ti*, mais, d'une autre manière, il signifie aussi chacun des prédicats, la quantité, la qualité et les autres de cette sorte. Car, de même que le "est" appartient à tous ces prédicats — cela non pas certes de la même manière, mais de manière première (πρώτως) à l'un d'entre eux et de manière dérivée (ἐπομένως) aux autres —, de même le ce-que-c'est appartient absolument (ἀπλῶς) à l'*ousia* et sous un certain rapport (πῶς) aux autres. Et en effet nous pouvons demander ce que c'est que la qualité [de quelque chose], de telle sorte que la qualité compte parmi les ce-que-c'est, cela non pas certes absolument, mais tout comme certains, selon la logique, disent au sujet du non-étant que le non-étant est, bien que non étant absolument : il en va de même pour la qualité.” Si donc la question τί τὸ ὄν demande effectivement le ce-que-c'est de l'étant en tant qu'étant, il semblerait que le τί demandé — le prédicat que l'étant “est” dans un énoncé

¹ J. Brunschwig, *art. cit.*, p. 193.

² Aristote dit bien dans la suite, 1028 b 7 : περὶ τοῦ οὕτως ὄντος (sc. τῆς οὐσίας, cf. 1028 a 18) θεωρητέον τί ἐστίν, où le τί est évidemment attribut. De même, cf. p.ex. *Anal. post.* II, 2, où τί τὸ μέσον (90 a 1) = τί ἐστὶ τὸ μέσον (90 a 6).

³ J. Brunschwig, *art. cit.*, pp. 193-194.

— pût représenter tout aussi bien, quoique en deux sens distincts, un *quid* qu'un accident, et que la réponse à la question fût, absolument parlant, la doctrine des catégories elle-même. La présence d'une terminologie analogue en *Métaph.* Z 1 peut plaider en ce sens. Lorsqu'on demande ce qu'est l'étant en général de façon absolue et première, on demande ce qu'il est "par soi" (cf. Z 1, 1028 a 23), son *quid* : "Premièrement étant est le ce-que-c'est qui signifie l'*ousia*." (1028 a 14-15.) Mais cela n'empêche pas l'étant en question d'"être" aussi d'une certaine qualité, d'une certaine quantité, etc., et que ces caractères doivent être pris en compte pour autant qu'on demande, d'une manière générale, ce qu'il est. La position conjointe, en Z 4, d'un "ce-que-c'est qui signifie l'*ousia*" et d'un "ce-que-c'est qui signifie chacun la quantité, la qualité et les autres de cette sorte" (1030 a 18-20) peut donc aussi bien corroborer l'idée, avancée en Γ 2, que la discipline demandant ce qu'est l'étant a trait tout à la fois à l'*ousia* et à ses affections, mais aussi conduire à identifier l'une à l'autre les questions τί τὸ ὄν et τίς ἢ οὐσία¹. Elle marque par ailleurs le point d'opposition le plus fondamental à Platon, pour lequel la question τί ποτε λέγουσι τὸ ὄν (*Soph.*, 244 b 7) n'aurait pu trouver de réponse que dans la seule attribution à l'étant de cet étant-même et même que l'étant qu'est l'Idée².

Ce point de vue se justifie si l'on se rappelle ce qui a été dit plus haut des "espèces de l'étant" de Γ 2. Lorsqu'on demande ce qu'est tel étant singulier pris en tant qu'étant, la réponse ne sera pas seulement qu'il est étant (Parménide) ou qu'il est étant-même (Platon), mais encore qu'il est, par exemple, un étant d'une certaine qualité, ce dernier caractère constituant son *eidos*. En d'autres termes, en répondant à la question du *quid* (de l'*eidos*) de tel étant, en le définissant comme étant-d'une-certaine-qualité, ce n'est *pas seulement* ce que l'étant est "par soi" qui lui est attribué, mais aussi les différences ou les accidents de l'étant en général, dans notre exemple le prédicat "d'une certaine qualité". La détermination ontologique en est *synthétique* au sens où elle s'exprime à chaque fois dans un "double *logos*" : ceci est étant (*ousia*) — ceci est d'une certaine qualité.

Ces quelques éléments nous renvoient à la "plurivocité de l'être" chez Aristote. Naturellement, le fait qu'Aristote oppose le plus ferme contredit à l'exclusivité platonicienne de l'*ousia* paraît déjà justifier qu'on évoque à son propos une plurivocité de l'être. Quand même elle n'a pas forcément constitué pour lui un "problème", c'est bien cette plurivocité de l'être qu'Aristote a fixée conceptuellement au moyen de la dualité du καθ'ἑν et du πρὸς ἑν. De là, une fois posé qu'elle correspond de manière

¹ Cf., avec τί attribut, Z 2, 1028 b 31-32 : σκεπτέον τὴν οὐσίαν τί ἐστίν (cité par A.-M. Dillens, *op. cit.*, p. 67). Aubenque, comme de juste, se refuse à les rabattre l'une sur l'autre, v. *Pr.ê.Ar.*, p. 196.

² V. ici § 23 a. Ainsi *Métaph.*, Z 6, 1031 b 20-21, à propos de Platon : τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι. Sur l'équivalence τί λέγουσι τὸ ὄν = τί τὸ ὄν, cf. *Anal. post.* I, 4, 73 a 26-27, où τί λέγομεν τὸ κατὰ παντός = τί τὸ καθόλου.

essentielle à l'opposition "logique" du καθ'αυτό et du πρὸς τι ainsi qu'à celle, platonicienne, du ταυτό et de l'ἕτερον, rien ne semble empêcher que la même dualité soit reconsidérée, à la lumière de l'interprétation heideggerienne, en termes d'authenticité et d'inauthenticité, d'étant-toujours et d'étant factice, et que la plurivocité de l'être aristotélicien trouve là sa signification la plus propre. Mais nos précédentes caractérisations du *logos* et de l'acte synthétique en général sont-elles pour autant transposables, une fois encore, à la "doctrine de l'étant" corrélative ? Comme on l'a déjà entrevu, le concept aristotélicien du "double *logos*" est intimement lié à la problématique de la multiplicité des sens de l'être. Et il semblerait même que ce soit sur cette seule base que doive se comprendre la formule emblématique de *Métaph. Z 1* : "L'étant se dit en plusieurs manières (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς)." Si l'étant ne se disait que "sous soi-même", καθ'αυτό, alors il n'aurait jamais qu'un unique *logos*, celui qui le dévoile en tant que lui-même, et la philosophie se réduirait, au mieux, à une doctrine des Idées de type platonicien. Si au contraire l'étant se dit aussi, à chaque fois, en tant que quelque chose d'autre que lui, alors il détient une pluralité de *logoi* et "se dit en plusieurs manières". Cette signification du λέγεσθαι πολλαχῶς est très nettement suggérée par *Métaph. Δ 29*, qui oppose le "*logos* en tant que un de chaque chose" (λόγος ἑκάστου ὡς εἷς) et le "*logos* en tant que plusieurs" (λόγος ὡς πολλοί) : Socrate n'est pas seulement Socrate, il est aussi cultivé, assis, barbu, etc. (1024 b 29 sqq.)¹. En d'autres termes, le *logos* ontologique (catégoriel) "étant d'une certaine qualité" attribuée à la chose deux prédicats, "étant" ("*ousia*") et "d'une certaine qualité", dans deux énoncés distincts. C'est pourquoi, lorsqu'on prononce le mot "étant", cela ne signifie (σημαίνει) pas seulement l'étant lui-même, mais aussi l'étant affecté d'une qualité, d'une quantité, etc. (Z 1, 1028 a 11-13)².

b) § 24. La déduction de l'être du non-étant chez Platon

Les développements qui précèdent avaient notamment pour objet de montrer dans quelle mesure il est nécessaire que l'autre que l'étant *soit*. Pourtant, il n'aura échappé à personne que deux points de première importance ont dû rester momentanément dans l'obscurité. D'abord, il y a que cette nécessité elle-même n'a pu encore être établie que de façon conditionnelle. L'être du non-étant n'est nécessaire, précisément, que dans la mesure où il est requis par la structure de l'en-tant-que et de la détermination ontologique en général, donc sous la présupposition que soit d'ores et déjà possible quelque chose comme un *logos*. Or, rien n'indique que cette présupposition ait une quelconque validité. Pour que l'être du non-étant soit établi dans sa nécessité de

¹ V. ici § 2.

² Cette conclusion est encore incomplète. Le problème posé ici ne pourra être vraiment élucidé qu'une fois mise en lumière la structure *démonstrative* de l'ontologie aristotélicienne ; v. ici § 34 a.

manière vraiment concluante, il manque encore un *fait* (*Faktum*) pour la possibilité duquel cet être fait fonction de condition nécessaire, cela de la même façon qu'il est possible de démontrer l'être d'un accroissement de température si l'on a préalablement rendu indiscutable l'être de quelque chose dont ce dernier conditionne la possibilité, par exemple (à pression constante) la fonte de la neige ou la hausse du mercure dans le thermomètre. A en croire Heidegger, les longues analyses sur le Sophiste dans le dialogue homonyme répondent, au moins en partie, à cette exigence. Une seconde question laissée en suspens est de savoir s'il existe ou non, de l'autre que l'étant, un *logos* spécifique, sachant que tout *logos* est par ailleurs celui d'un étant, un λόγος τινός. Ici encore, la description platonicienne du Sophiste doit occuper la place centrale, s'il est exact que le discours sophistique se définit comme un ψεῦδος, c'est-à-dire comme un discours dont le thème est un non-étant. Bien plus, c'est le fait du discours sophistique, en tant qu'il parle *sur* le non-étant, qui doit permettre de tirer au clair de façon concluante la nécessité de l'être du non-étant. Pour le dire simplement, si tout *logos* est *logos* d'un étant, il est nécessaire que le non-étant sur quoi discourt le Sophiste soit, d'une certaine manière, un étant. Or, ce pas en avant effectué par l'interprétation heideggerienne n'a pas moins pour but de préparer et de mettre au jour dans sa possibilité le discours philosophique lui-même, dont le fondement thématique, on l'a vu, est précisément autre chose que l'*ousia*.

Cette double question devra conduire plus loin à poser en termes plus précis celle du caractère intentionnel du *logos* ontologique ou métaphysique, donc la question de la possibilité et de la nécessité d'une "compréhension d'être" au sens le plus général. Dans cette optique, l'idée directrice de Heidegger peut se résumer comme suit : un *logos* "sur" le non-étant n'est pas pour autant un *logos* privé d'intentionnalité, un *logos* qui ne présuppose rien. Sans doute, le discours sophistique a autant trait au non-étant que la tradition métaphysique, dans son souci de rester vierge de toute présupposition et de s'affirmer comme philosophie *première*, a d'une certaine manière "perdu" son fondement thématique, l'être. Seulement, comme le souligne expressément *Sein und Zeit*, ni la "tromperie" du Sophiste ni l'oubli de la question de l'être n'abolissent pour autant le dévoilement originaire de l'étant ou de l'être constitutif du *logos* comme tel, mais ils en sont des *modifications*, ils modifient une visée originaire dont le caractère intentionnel — le caractère de "transcendance" — est par suite préservé¹. "Il est important de remarquer, commente Heidegger à propos du ψεῦδος dans le *Sophiste*, que tout λέγειν est un λέγειν τι. Il n'y a pas de modification (*Modifikation*) du λόγος qui ne le modifie à titre de λέγειν τι, c'est-à-dire que toute modification du λέγειν est une modification du manifester (*des Offenbarmachens*). Par une telle modification, le

¹ *S.u.Z.*, p. 62 : *Vergessen, Täuschung = Modifikationen des ursprünglichen In-Seins* (*Täuschung* est la traduction usuelle pour ψεῦδος en *GA* 19, v. pp. 102, 184, et surtout 504-505) ; v. *supra*.

δηλοῦν n'est pas réduit à rien, et le λέγειν ne devient pas un λέγειν μηδέν — ce qu'il ne saurait y avoir, d'après son sens —, et ce n'est pas que, en lui, le dévoiler vienne à manquer, mais, parce que le λέγειν τι reste nécessairement pris comme structure constitutive pour toute modification du λόγος, le λόγος ne peut être modifié que de manière à devenir un non-dévoiler au sens d'une occultation (*Verbergen*), d'une dissimulation de quelque chose derrière quelque chose, d'un ne-pas-laisser-voir. (...) La tromperie, le ψεῦδος, se fonde donc, d'après sa possibilité, dans la constitution intentionnelle du λέγειν¹." Parallèlement, on peut donc dire que, si quelque chose comme une "destruction" de la métaphysique est possible, c'est d'abord parce que les énoncés métaphysiques ne résorbent pas purement et simplement l'être, mais qu'ils le présupposent et continuent à en avoir une "compréhension" alors même qu'ils l'oublient et l'occultent.

Le *Sophiste* pose la question de l'être du non-étant en un double sens, d'abord au sens de la synthèse apophantique, dans la mesure où il interroge la possibilité d'attribuer à l'étant un autre que lui, ensuite au sens de la synthèse intentionnelle, pour autant qu'il a en vue la possibilité d'un *logos* du non-étant, soit du discours sophistique. On a vu dans quelle mesure ces deux aspects tendaient à se confondre chez Platon : le *logos* se rapporte intentionnellement à l'étant de la même manière qu'un prédicat s'attribue à un sujet. Si l'on se tourne maintenant vers l'aspect intentionnel, une première chose doit d'emblée être soulignée. Sous cet angle, la question de l'être du non-étant, selon Heidegger, ne porte que secondairement sur le discours sophistique. Le véritable thème en est l' "existence philosophique" (*philosophische Existenz*)². En réalité, le dialogue entier ne traite du Sophiste qu'autant qu'il traite d'abord du "*Dasein* humain dans l'une de ses possibilités les plus extrêmes, à savoir dans l'existence philosophique", et que l'examen du discours sophistique permet d'élucider celle-ci "indirectement", conformément à la méthode socratique³.

C'est seulement dans la dernière partie du *Sophiste* (260 a sqq.) que le problème du ψεῦδος reçoit sa formulation définitive, en rapport étroit avec les descriptions du Sophiste exposées au début du dialogue. L'argument se présente sous la forme suivante : il s'agit de montrer, à l'encontre de la position sophistique, que le *logos* faux est étant et, corollairement, de "lui rattacher le Sophiste" (261 a 1-3). On a vu plus haut

¹ GA 19, pp. 602-603.

² Heidegger (GA 19, pp. 532 et 577-578) rejette l'interprétation usuelle de *Soph.*, 217 a (cf. 254 b), suivant laquelle, après le *Sophiste* et le *Politique*, Platon aurait projeté de composer un *Philosophe*. Le *Sophiste* a pour thème unitaire le *Dasein* aussi bien comme ζῶον λογικόν (c'est-à-dire comme philosophe et, négativement, comme Sophiste) que comme ζῶον πολιτικόν. Les trois figures de 217 a, pour les Grecs, n'en font qu'une (cf. GA 19, p. 577). Cette question demanderait évidemment à être rattachée à celle, plus générale, de la division du corpus platonicien en tétralogies, le *Théétète* devant ici s'ajouter aux trois dialogues cités.

³ GA 19, pp. 12 et 532 ; cf. *ibid.*, pp. 574 et 580.

que la conception sophistique — ou antisthénienne — du *logos* excluait par avance toute possibilité de fausseté. Pour qu’il y ait fausseté, rappelle ici l’Etranger, il est nécessaire que l’étant et le non-étant se “mélangent”, ce qu’interdit d’emblée la reconduction antisthénienne de tout *logos* à la simple “dénomination”, c’est-à-dire à l’attribution tautologique du même au même : l’homme est homme. “Si le non-étant ne se mêle pas à l’opinion ni au *logos*, il est nécessaire que tout soit vrai, mais s’il s’y mêle, alors surviennent l’opinion et le *logos* faux.” (260 b 13 sqq.) Or, cette position s’inscrit dans le prolongement des premières tentatives faites par l’Etranger en vue de définir le Sophiste, lequel s’était vu définir par la pratique d’un art de produire des images (τέχνη εἰδωλοποιική), d’un art “mimétique” dont les espèces étaient l’art du simulacre (τέχνη εἰκαστική) et l’art de l’illusion (τέχνη φανταστική) (233 b - 236 c)¹. Aussi le clivage sous-jacent est-il ici encore celui de l’être et de l’apparaître (φαίνεσθαι), cette fois réinterprété en termes de vérité et de fausseté : “Paraître et sembler mais n’être pas, parler de certaines choses mais ne pas dire de choses vraies, tout cela se trouve être, aujourd’hui, dans le passé et toujours, plein d’apories.” (236 e 1 sqq.) En somme, ce n’est pas seulement que le problème de l’existence du *logos* faux soit traité par Platon à l’encontre de la conception sophistique du *logos*, mais c’est encore que ce même problème, par un curieux retournement de situation, se révèle être aussi celui de l’existence du discours sophistique lui-même. “Là où il y a la fausseté, affirme l’Etranger, il y a la tromperie. (...) Et certes, là où il y a la tromperie, tout est nécessairement plein d’images ainsi que de simulacres et d’illusions. (...) Or, avon-nous dit, le Sophiste s’est réfugié en cet endroit-là, bien qu’il niât d’autre part catégoriquement que la fausseté fût ; il soutient en effet que nul ne pense ni ne dit le non-étant, car le non-étant ne participe en aucune manière à l’*ousia*.” (260 c 5 sqq.)

Dans le *Sophiste* comme ultérieurement chez Aristote, le *logos* faux se définit comme “l’opinion ou le parler sur les non-étants” (τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν) (260 c 2)². Plus précisément, un *logos* est dit faux lorsqu’il “dit des étants qu’ils ne sont pas et des non-étants qu’ils sont” (241 a 1 ; cf. 263 b). La fausseté réside, on l’a vu, dans une *κοινωνία* de l’étant avec le non-étant. Comment un tel *logos* est possible et *est* effectivement sous la forme du discours sophistique, voilà maintenant toute la question, et celle-ci se révèle évidemment d’autant plus épineuse que, à s’en tenir à la position sophistique elle-même, cette *κοινωνία* demeure rigoureusement impossible (241 b). D’autre part, pourtant, cette position elle-même, ou comme dit Heidegger ce “rempart derrière lequel se retranche le Sophiste”³, a déjà été sérieusement mise à mal par l’affirmation de l’être du non-étant attribué à l’étant. Seulement, s’il s’agit bien, ici

¹ V. ici § 25.

² Cf. *Métaph.* Δ 29, 1024 b 26-27 : λόγος δὲ ψευδῆς ὁ τῶν μὴ ὄντων, ἢ ψευδῆς.

³ GA 19, p. 575.

encore, de faire accéder le non-étant à l'être et à l'altérité, la difficulté apparaît déplacée et singulièrement accrue du fait que le non-étant en question est cette fois l'objet même du *logos*, son ce-sur-quoi.

Le point de départ de l'argumentation platonicienne, telle que la restitue Heidegger dans ses leçons de 1924-1925, est clairement posé en *Soph.*, 262 e : “Il est nécessaire qu'un *logos* soit *logos* de quelque chose, et impossible qu'il ne soit *logos* de rien (λόγον ἀναγκαῖον τινὸς εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον).” Tout *logos* est par nécessité celui d'un étant, il dévoile et a pour objet de l'étant. Or, le discours faux du Sophiste consiste, on l'a vu, à “parler sur des non-étants” (μὴ ὄντα λέγειν) (260 c 2) ou, plus exactement, à “parler sur les non-étants comme si c'étaient des étants” (μὴ ὄντα ὡς ὄντα λέγειν) (263 b 9). Il est donc, absolument parlant, impossible (263 c). Et pourtant, le Sophiste *est*. Pourtant, commente Heidegger, “l'unité, quant à l'être, du λέγειν avec le ψεῦδος, c'est-à-dire avec le μὴ ὄν, est concrètement étant là (*konkret seiend da*) dans le comportement sophistique. Si donc on affirme que le Sophiste *est*, qu'il y a factivement des Sophistes, alors est du même coup affirmé un προσαρμόττειν τοῦ ὄντος, c'est-à-dire du λέγειν, πρὸς μὴ ὄν. Comme je l'ai déjà souligné : le Sophiste est la facticité du μὴ ὄν lui-même”¹. Autant dire qu'il y a bien un *fait* du *logos* faux, du *logos* dont le thème est le non-étant. Le Sophiste *est*, il est sous-la-main, là présent ; le *logos* faux présente un “être-sous-la-main incontestable”². En un certain sens, c'est par ce biais que se trouve vraiment conquis ce qui n'était encore posé plus haut que de façon conditionnelle, à savoir l'être de l'autre que l'étant : nous savons que l'ἕτερον est parce que nous avons le Sophiste sous les yeux, présent en personne, en tant qu' “incarnation (*Verkörperung*) du non-étant”³. En résumé, l'argument de Platon — que ce dernier présente explicitement comme une “démonstration” (ἀπόδειξις) de l'être du non-étant (261 b) — peut donc être retracé comme suit : 1) tout *logos* est nécessairement celui d'un étant ; 2) le *logos* sophistique est celui d'un non-étant ; 3) donc le non-étant qu'il dévoile est étant, — il y a un être de l'autre que l'étant authentique.

Si maintenant, nous écartant momentanément de l'interprétation de Heidegger, nous revenons à la nécessité de poser l'être de l'autre que l'étant, il apparaît d'abord avec évidence que cette nécessité est d'une autre nature que celle du “*logos* de quelque chose” lui-même. La nécessité, pour un *logos*, de parler “sur” un étant, est une nécessité immédiatement analytique, c'est-à-dire qu'elle s'identifie à la simple impossibilité de son contradictoire : μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον. Au rebours, l'être du non-étant n'est pas nécessaire de façon simplement analytique, mais sa nécessité ne signifie rien d'autre

¹ GA 19, p. 574 ; cf. *ibid.*, p. 532.

² GA 19, p. 566.

³ GA 19, p. 532.

que ceci : l'être du non-étant est démontré et dérivé, *déduit* d'un donné dont il est la condition, cela en conformité, pour le dire en termes kantien, à un *principe*. L'être du non-étant est nécessaire de façon conditionnée et non absolue, comme une conclusion n'est nécessaire qu'une fois posées ses deux prémisses. Cette nécessité relative et conditionnelle s'appelle, depuis Kant, une nécessité *transcendantale*. Ce qui est nécessaire au sens transcendantal, c'est ce qui se déduit de la présence d'un donné, d'un *Faktum*, sachant qu'il est par ailleurs posé, dans un principe et de façon analytique, comme la condition pour que ce donné soit possible. Cela peut se représenter formellement de la manière suivante : 1) il est nécessaire que tout A soit B et impossible que A ne soit pas B, c'est-à-dire qu'un A qui ne serait pas B est impossible et que, par suite, l'être-B est la condition de la possibilité de A ; 2) or A est donné ; 3) donc il faut poser B, B est nécessaire (au sens transcendantal) en tant que prédicat *a priori* de A. Pour cette raison, la démonstration platonicienne de l'être du non-étant est formellement identifiable à une *déduction transcendantale* au sens que Kant donne à cette expression, pour autant qu'elle ne se borne pas à indiquer la nécessité analytique et principielle du "logos de quelque chose", mais qu'elle vise encore à dériver, à partir de ce dernier et d'un donné factice, d'un νοῦς et d'une ἀσθησις, la validité d'une condition déterminée. Un examen plus poussé de la problématique de la déduction kantienne des catégories montrera dans la suite que cette comparaison n'a rien d'une similitude fortuite. Il suffit pour l'instant de remarquer que, cherchant à démontrer la validité des catégories, autrement dit à les rendre nécessaires *a priori* pour tout objet possible, Kant commence par se donner pour principe un jugement analytique mettant tout objet possible du penser (donc indépendamment de son mode de donation) sous l'unité de l'entendement, c'est-à-dire sous le concept : "je pense". A ce principe il ajoute, dans une mineure, le donné objectif possible de l'intuition sensible, de manière à démontrer, par l'intervention d'un moyen terme, le jugement *synthétique* subsumant ce donné sous l'unité de l'entendement et sous les catégories. Sans qu'il soit encore possible d'entrer dans le détail ni d'en tirer des conclusions d'ensemble, il apparaît déjà que l'argumentation platonicienne obéit pour l'essentiel au même schéma, si l'on adhère à l'interprétation heideggerienne du Sophiste chez Platon comme "fait du non-étant" (*Faktum des Nicht-Seienden*).

Ce détour par Kant n'est pas une curiosité, et pas davantage il ne viserait à établir un lien historique entre les deux textes. Outre qu'il aidera plus loin à fixer les véritables enjeux philosophiques de la déduction kantienne des catégories et sa signification la plus essentielle par rapport à l'ontologie fondamentale heideggerienne, il permet déjà d'observer combien les positions respectives de Platon et de Kant peuvent s'interpréter comme s'enracinant dans une même interrogation fondamentale. En termes kantien, cette dernière n'est finalement pas autre chose que la question de la possibilité de jugements synthétiques *a priori*. Parce que l'ontologie ou la

métaphysique se définissent comme une détermination catégorielle, de part en part synthétique, de l'étant en tant qu'étant, cette question porte tout aussi bien sur la possibilité du discours philosophique lui-même. Autrement dit, la facticité n'est pas un appendice s'ajoutant du dehors à la philosophie ou à la métaphysique, mais le "problème de la métaphysique" est lui-même indissociable de la problématique générale de la facticité, s'il est vrai que le discours ontologique, absolument parlant, commence par une "sortie hors du concept" et par un dépassement de la vide identité de l'étant à soi-même telle qu'elle s'exprime dans des principes logico-formels.

Avant d'en arriver à ce qu'il implique plus concrètement, il est important d'observer que le problème du ψεῦδος tel qu'il est posé dans le *Sophiste* semble recevoir chez Aristote un traitement à maints égards similaire. Au chapitre Γ 3 de la *Métaphysique*, Aristote reprend pour l'essentiel la définition platonicienne suivant laquelle un *logos* faux est un *logos* qui "affirme des étants qu'ils ne sont pas et des non-étants qu'ils sont", à ceci près qu'il y préfère parler de "conception" (ὑπολαμβάνειν) plutôt que de *λέγειν*. De même que Platon prenait pour point de départ l'impossibilité principielle du *logos* du non-étant, de même Aristote commence par poser un principe, le "principe le plus ferme", communément appelé principe de non-contradiction. Le contenu en est analogue : "Il est impossible qu'un même individu conçoive en même temps qu'une même chose est et n'est pas (ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό)." (1005 b 29-30 ; cf. b 23-25.) Ici encore il s'agit de l'interdiction, édictée aux fragments VI et VII de Parménide, d'attribuer le non-étant à l'étant, et de la nécessité principielle — simplement analytique — d'attribuer à l'étant le même que lui, le prédicat "étant". C'est cela que paraît exprimer la tournure mieux connue : "Il est impossible que le même soit attribué au même et en même temps ne le soit pas, ou que le même lui soit attribué et en même temps ne le soit pas (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό)¹." (1005 b 19-20.)

Or, parallèlement encore à l'argumentation du *Sophiste*, Aristote relève un *fait* qui semble contredire cette même impossibilité : "Certains estiment qu'Héraclite disait que le même est et n'est pas." (1005 b 24-25.) De même que, chez Platon, la figure du Sophiste intervenait à titre de fait du *logos* faux — du *logos* consistant à "parler des non-étants comme si c'étaient des étants" (μὴ ὄντα ὡς ὄντα λέγειν) —, de même, en *Métaph.* Γ 3, la figure d'Héraclite illustre le fait qu'il existe un *logos* qui "dit que le même est et n'est pas" (λέγειν ταὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι). Bref, il existe

¹ La traduction usuelle de κατὰ τὸ αὐτό par "sous un même rapport" est vide de sens ; sur notre traduction de κατὰ avec l'accusatif (= "sous" au sens attributif), v. *supra*. On peut comparer ici avec le οὐχ ἅμα δὲ ἢ οὐ κατὰ τὸ αὐτό de *Phys.* III, 1, 201 a 20-21, où sont visés les prédicats "chaud" et "froid" : quelque chose de chaud en acte ne peut pas être dans le même temps chaud en puissance ; s'il est en puissance, c'est οὐ κατὰ τὸ αὐτό, c'est-à-dire dans la mesure où il n'est pas mis sous le même prédicat, où il est, par exemple, en puissance d'être froid, où il reçoit le prédicat "froid", en puissance.

factivement un “trompeur” (διεψευσμένος) et par suite, d’une manière générale, un *logos* mêlant ensemble deux déterminations contradictoires, l’être et le non-être. Toutefois, la façon dont Aristote lève ici l’apparente contradiction diffère sensiblement de la solution exposée dans le *Sophiste*. Elle consiste, pour l’essentiel, à distinguer entre “concevoir” et “parler”, de telle manière que seul le premier soit soumis à l’impossibilité de l’εἶναι καὶ μὴ εἶναι. De la sorte, la possibilité du *logos* trompeur est là aussi préservée. “Car il n’est pas nécessaire, conclut Aristote, de concevoir (ὑπολαμβάνειν) ce qu’on dit (λέγει).” (1005 b 25-26.) Il est possible de dire que “le même est et n’est pas”, mais nullement de le concevoir¹.

c) § 25. *Le Dasein et le logos comme οὐκ ὄντως ὄντα ; rattachement de leur être à la temporalité et au mouvement*

Une fois établie la possibilité du ψεῦδος, la déduction de l’être du non-étant est formellement achevée. Il reste maintenant à déterminer plus précisément, quant à son sens d’être, l’étant “inauthentique” ainsi mis au jour, c’est-à-dire l’objet du discours sophistique. La définition platonicienne du Sophiste est on ne peut plus claire sur ce point. Le discours sophistique se définit comme un art de produire des images, il a affaire à des images (εἶδωλα). Pour être plus exact, l’art du Sophiste a trait à cette espèce de l’image que Platon désigne du mot de φάντασμα, “simulacre”, et il relève à ce titre de l’ “imagination”, φαντασία². La signification de ce dernier terme est

¹ Ce point reste problématique, et le terme ὑπολαμβάνειν est sans doute plurivoque chez Aristote. Cf. p.ex. *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 b 17 : ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαψεῦσθαι (l’ὑπόληψις est du reste opposée à l’ἐπιστήμη, *id. loc.* et *Catég.* VII, 8 b 11-12, alors que les deux sont parfois ramenées l’une à l’autre, p.ex. *Eth. Nic.* VI, 6, 1140 b 31-32). La distinction entre λέγειν et ὑπολαμβάνειν est à notre connaissance étrangère à Platon ; v. p.ex. *Soph.*, οὐ τι λέγειν τὸ ὄν (244 b 7) semble équivaloir à τι ὑπολαμβάνειν τὸ εἶναι (243 e 2). De même, on pourrait peut-être opposer ici la formule de *Soph.*, 263 e 3 : διάνοια καὶ λόγος ταῦτόν.

² La division se présente comme suit : 1) la τέχνη peut être κτητική ou ποιητική ; 2) la τ. ποιητική peut être θεία ou ἀνθρώπινη (265 e), 3) l’une et l’autre se divisant à leur tour en αὐτοποιητική (production divine des vivants, de l’eau, etc. ; production par le maçon de l’αὐτὴ οἰκία, 266 b-c) et en εἰδωλοποιική (production divine des songes, des ombres, etc. ; production par le peintre de l’ἕτερα οἰκία, *id. loc.*) ; 4) cette dernière, du côté de la production humaine, se divise en εἰκαστική et en φανταστική (236 c), celle-ci pouvant être, soit faite au moyen d’un instrument, soit μιμητική (267 a) ; 5) la mimétique peut être “relative à la science” ou bien δοξομιμητική (267 d-e). C’est à cette dernière subdivision qu’appartient la Sophistique. Sur le problème de l’imagination et de son rapport à l’*aisthèsis* chez Platon et chez Aristote, v. en particulier H.-G. Schmitz, “Ideen, Bilder und Phantasmen Überlegungen zum Mimesisbegriff in Platons Dialogen” in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 72 (1990), pp. 1-14, qui réinterprète le concept de *mimésis* dans la *République* à partir de la tripartition *Phänomen—Schein—Erscheinung* de *S.u.Z.*, p. 28 sqq. ; V. Caston, “Why Aristotle needs imagination” in *Phronesis*, 41 (1996), pp. 20-55 (“Pourquoi Aristote a besoin de l’imagination” in *Les Etudes philosophiques*, 1997/I, pp. 3-39) ; R. Lefebvre, “Du phénomène à l’imagination : les Grecs et la phantasia” in *Etudes phénoménologiques*, 22 (1995), pp. 97-136 ; *id.*, “La phantasia chez Aristote : subliminalité, indistinction et pathologie de la perception” in *Les Etudes philosophiques*, 1997/I, pp. 41-58 ; *id.*, “Aristote, l’imagination et le phénomène : l’interprétation de Martha Craven Nussbaum” in *Phronesis*, 37/1 (1992), pp. 22-45, qui oppose, à l’interprétation de la *phantasia* comme faculté

indiquée non moins clairement dans le *Sophiste*. L'imagination est une "opinion" (δόξα) qui ne se présente pas "par elle-même" (καθ'αυτήν), mais "par le biais de la perception" (δι'αἰσθήσεως) (264 a 4). Elle n'est pas réductible à l'illusion ni à l'imagination au sens usuel du terme, mais elle signifie : quelque chose apparaît (φαίνεται) (264 a 10). Mieux, en tant que "mélange de perception et d'opinion" (264 b 1), elle est un *logos* qui a trait à quelque chose de sensible, ou encore, comme traduit Heidegger, "une δόξα ayant pour fondement l'αἴσθησις"¹. Comme telle — comme *logos* et comme *synthesis* — la *phantasia* peut dès lors être vraie ou fausse (264 b ; cf. 263 d, etc.), ce qui lui serait évidemment impossible si elle se réduisait à la perception. C'est dans la mesure où elle est fausse qu'elle se révèle constitutive du discours sophistique proprement dit.

Le non-étant, l'étant inauthentique, est ce qui "apparaît", le *phénomène*. Mais l'interprétation heideggerienne du *Sophiste* permet de franchir un pas supplémentaire, proprement décisif tant pour la compréhension de l'ontologie platonico-aristotélicienne que pour la *Fundamentalontologie* elle-même. La question est maintenant de savoir si la démonstration de l'être du non-étant, qui a paru occuper dans le dialogue une place centrale, ne se subordonne pas à une fin plus élevée. De fait, on peut déjà remarquer que cette démonstration n'avait pas seulement pour but d'établir l'être de l'objet du discours sophistique, mais qu'elle visait aussi et dans le même temps à démontrer, contre l'affirmation sophistique de l'impossibilité du ψεῦδος, l'être de ce *logos* faux qu'est le *logos* sophistique lui-même. Elle ambitionnait manifestement de reconnaître l'être du discours sophistique à titre de "fait du non-étant". L'interprétation heideggerienne repose en définitive sur cette constatation : le *Sophiste* a pour thème un non-étant, le *logos* comme κοινωνία réputée impossible de l'étant et du non-étant². Il se présente comme un "examen fondamental dialectique" (*dialektische Fundamentalbetrachtung*) dont l'unique question est celle du ζῶον λόγον ἔχον, du *Dasein* humain, et ce n'est qu'à ce titre qu'il a aussi pour thème "le Sophiste sous le rapport de son existence"³. Voilà pourquoi le dialogue a finalement trait, de façon "indirecte", à la philosophie elle-même : d'abord la philosophie est, de manière tout à fait essentielle, un *logos*, ensuite la dialectique platonicienne, en interrogeant quant à son être le *logos* du Sophiste, prend comme lui un non-étant pour objet thématique. "S'il n'y a pas de philosophie, c'est-à-dire de λέγειν au sens véritable du terme, avance

interprétative (ou à plus forte raison comme *decaying sense*) celle — "heideggerienne" — suivant laquelle elle a trait avant tout à l' "apparaître naturel des choses". Rappelons qu'Aristote distingue formellement la *phantasia* de l'*aisthesis* en *De Anima* III, 3, 428 a 5 sqq. En revanche, l'identité supposée platonicienne entre l'une et l'autre, que nombre de commentateurs pensent déceler dans le *Théétète*, 152 b-c, reste incertaine.

¹ GA 19, p. 609.

² GA 19, p. 575.

³ GA 19, pp. 575, 579, etc. ; cf. *ibid.*, p. 573 sqq.

Heidegger, alors il n’y a pas non plus d’existence humaine (*menschliche Existenz*). La question anthropologique est donc la question ontologique et inversement, et les deux questions trouvent leur centre, absolument parlant, dans la question "logique", "logique" devant ici se comprendre au sens de ce qui concerne le λόγος correctement compris, non pas donc comme le logique formel, mais au sens grec¹.” Le *Sophiste*, tout en faisant porter l’interrogation sur l’être du non-étant, ramène à une seule la question ontologique de l’être du *Dasein* et celle du *logos* en général : “Le passage à l’analyse du λόγος, dit encore Heidegger, est capitale pour la compréhension du dialogue entier. Le thème constant du dialogue est l’éclaircissement de l’existence du Sophiste dans sa possibilité. Or, j’insiste sur le fait que justement, quant à ce passage, nous pouvons et devons réfléchir sur ce qui a été acquis par l’examen fondamental dialectique, sur la manière dont l’analyse du λόγος s’y rapporte et dont le tout appartient lui-même au thème du dialogue. Par là, l’examen fondamental dialectique apparaîtra, non pas comme une accumulation stérile de *distinguo* conceptuels ni comme un simple accroissement du fonds doctrinal d’une discipline scolaire formelle qu’on nomme "logique", mais comme l’éclaircissement des structures fondamentales qui se montrent lorsqu’on pose la question générale de l’existence de l’homme, en l’occurrence ici du Sophiste et, indirectement, du philosophe².”

Le *logos*, le *Dasein* sont des “non authentiquement étant”. Cette thèse est évidemment capitale pour le projet d’ensemble de *Sein und Zeit*, dont l’une des idées maîtresses est, précisément, la *phénoménalité* de l’être du *Dasein*. Par ailleurs, la notion de “facticité” (*Faktizität*) acquiert ici une amplitude particulière. A l’opposé de l’*ego* cartésien, le *Dasein* de Heidegger est un “étant factice” (*faktisches Seiende*) ; il est un ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, c’est-à-dire un étant dont l’être n’est pas immédiatement démontrable, mais, absolument parlant, “contingent”³. C’est en ce sens qu’il se trouve,

¹ GA 19, p. 578. Mais la confusion entre “être du monde” et “être de l’âme”, entre *Vorhandensein* et *Existenz*, a finalement détourné les Grecs de toute *ausdrückliche anthropologische Besinnung* portant sur le *Dasein* (v. *ibid.*, pp. 368-370).

² GA 19, pp. 573-574.

³ Le mot *faktisch* ne remonte pas au-delà des dernières années du XVIII^e siècle ; le néologisme *Faktizität*, forgé par Fichte, vient en droite ligne de Husserl, où il est le plus souvent synonyme d’empiricité. Le concept lui-même joue pourtant déjà un rôle capital chez Leibniz, v. p.ex. *Monadologie*, § 33 (Boutroux) : “Il y a aussi deux sortes de *vérités*, celles de *Raisonnement* et celles de *Fait*. Les *vérités* de *Raisonnement* sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de *Fait* sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une *vérité* est nécessaire, on peut en trouver la raison par l’analyse, en résolvant en idées et en *vérités* plus simples, jusqu’à ce qu’on en vienne aux primitives.” Kant comprend encore le mot *Faktum* comme désignant ce qu’on ne peut “dédire d’une donnée antérieure de la raison”, v. *C.R.Pr.*, AK IV, p. 31 ; à cet usage se rattachent naturellement celui du mot *Faktum* dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (cf. p.ex. B 117 et B 128) et, par là, le clivage entre la *quaestio juris* et la *quaestio facti* (B 116). Th. Kisiel (“Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität’ im Frühwerk Heideggers” in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 4 (1986-1987), pp. 91-121) a du reste montré que le concept était directement lié aux controverses néo-kantiennes autour de la distinction entre contingence et “logicité”. V. aussi le très riche article du même Th. Kisiel,

dit *Sein und Zeit*, un “fait *Dasein*” (*Faktum Dasein*) identifiable au “fait” de la compréhension d’être elle-même¹, et que l’ontologie du *Dasein* se laisse donc définir comme une “herméneutique de la facticité”. On a vu précédemment dans quelle mesure cette idée s’enracinait dans une interprétation déterminée du *Sophiste* : le *logos* est “autre” que l’étant authentique, que l’*ousia*, de la même manière que l’attribution de déterminités ou de différences à l’ “étant et un” revêt à chaque fois la forme d’une *synthésis*². En outre, on a encore aperçu quelle signification supérieure il convenait de donner au fait que le *logos* ou le *Dasein* ne se rapporte, en vue d’une connaissance, à l’étant authentique, qu’à titre d’étant inauthentique ; constitutif de la connaissance au sens platonicien, ce rapport a pu être identifié, à partir du *Sophiste* même — et bien que ce point y demeure dans une très large mesure implicite —, comme une *κοινωνία* de la fixité et du mouvement. Le connaître ne rapporte pas seulement du non-étant à de l’étant, mais il réclame aussi, plus fondamentalement, un “être-avec de la *ψυχή*, du *νοῦς*, avec les *εἶδη*” qui obéisse à la même opposition du mouvement et de la fixité, du devenir (*γένεσις*) et de l’étant-toujours (*ἀεὶ ὄν*)³.

D’une manière plus générale, cette corrélation doit se retrouver à tous les niveaux de la *κοινωνία* platonicienne mis au jour par Heidegger⁴. S’appuyant sur deux passages bien connus du *De Interpretatione* (2, 16 a 19-20 ; 3, 16 b 6), où le “nom” (*ὄνομα*) est dit être “sans temps” (*ἄνευ χρόνου*) et le verbe-prédicat (*ῥῆμα*), “co-signifiant un temps” (*προσσημαῖνον χρόνον*), Heidegger ne manque pas de faire remarquer que la “*κοινωνία* onomatique” est toujours comprise par les Grecs comme opposant, plus fondamentalement, ce qui “dure toujours” à la détermination de l’ “être-temporel”, — ce qu’exprime d’ailleurs fort adéquatement le mot allemand *Zeitwort*⁵. C’est pourquoi le *Sophiste* a paru plus haut rabattre dans le même sens — du moins

“L’indication formelle de la facticité ; sa genèse et sa transformation” in J.-F. Courtine éd., *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, op. cit., pp. 205-220.

¹ *S.u.Z.*, pp. 5 et 56 ; *GA* 24, p. 389 ; *GA* 27, p. 223 ; etc.

² V. ici § 22.

³ *GA* 19, p. 487 ; v. ici §§ 16 et 22.

⁴ Bien que Platon lui-même, en rompant toute *κοινωνία* entre la fixité et le mouvement et en les tenant pour “contraires”, s’interdise de penser sur ce modèle la *κοινωνία* intentionnelle et, par conséquent, de considérer l’âme comme mue par l’étant fixe (v. *infra*). Bien entendu, Aristote tient encore l’être-mû de l’âme et la fixité de l’*ousia* pour deux prédicats contradictoires, mais il admettrait bien une *κοινωνία* au sens où le mobile est prédiqué du fixe et où le fixe est le corrélat du mobile dans une *κοινωνία* intentionnelle. Cf. *Top.* II, 7, 113 a 22-32 : “Il est impossible que les contraires appartiennent en même temps à la même chose. Ou bien c’est que d’une chose on affirme quelque chose qui, en étant, rend nécessaire que les contraires appartiennent à la première. Il en va ainsi, par exemple, si l’on dit que c’est en nous que les Idées sont ; car il arrivera alors ceci qu’elles sont mues et en repos et, en outre, qu’elles sont sensibles et intelligibles. En effet, les Idées semblent bien, à ceux qui en posent l’existence, en repos et intelligibles, mais d’autre part il est impossible qu’elles soient immobiles tout en étant en nous ; étant entendu que nous sommes mus, il est aussi nécessaire que toutes les choses en nous soient mues avec nous. Et il est évident qu’elles doivent aussi être sensibles, puisqu’elles seraient en nous ; car nous connaissons la forme (*μορφήν*) de chaque chose par la vue perceptive.”

⁵ *GA* 19, pp. 591-592.

jusqu'à un certain point — l'opposition de l'ὄνομα et du ῥῆμα sur celle du πράγμα et de la πράξις. Il en va de même, naturellement, de la “κοινωνία délotique”, c'est-à-dire de la synthèse apophantique. Le *logos* est un ἕτερον mis en “κοινωνία intentionnelle” avec l'ὄν, mais il consiste aussi dans une “κοινωνία délotique” d'un sujet-ὄν avec un prédicat-ἕτερον¹.

Le *Dasein*, en grec la ψυχή, se définit donc par le *mouvement*². Bien qu'elle reçoive d'un côté et de l'autre une signification divergente, il serait facile de multiplier les occurrences de cette même caractérisation chez Platon et chez Aristote. En ce qui concerne le premier, outre les formules du *Sophiste* évoquées antérieurement, il suffit de rappeler les développements fameux du *Phèdre* (245 c sqq.) où l'âme est expressément identifiée à “ce qui se meut soi-même” (τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινῶν). On sait par ailleurs que cette thèse compte parmi celles que contestent le plus fortement le *De Anima* d'Aristote : “Sans doute est-ce une erreur, non seulement de croire l'essence du mouvement telle que le disent ceux qui affirment que ce qui se meut soi-même (τὸ κινῶν ἑαυτό), ou du moins ce qui le peut, est une âme, mais aussi de croire qu'il est impossible que le mouvement appartienne à l'âme.” (I, 3, 405 b 31 sqq.) La critique aristotélicienne ne rend pas ici l'âme à l'immobilité. Bien plus, l'intention en est clairement de prémunir la même définition de l'âme par le mouvement contre certaines incohérences qu'elle recélait encore chez Platon. Tout mouvement, dit Aristote, se produit par soi (καθ'αὐτό) ou par autre chose (καθ'ἕτερον) : le navire est mû par soi, mais les matelots sont mus par le navire (406 a 4-8). En soutenant l'idée que l'âme se met soi-même en mouvement, Platon opte pour la première possibilité. Seulement, cela implique certaines conséquences rien moins qu'indifférentes. D'abord, si l'âme est mue “par soi”, c'est qu'elle n'est pas mue par accident, et que le mouvement, par conséquent, lui appartient “par nature” (φύσει) (406 a 14 sqq.). C'est sur ce point précis que les vues de Platon et d'Aristote divergent. Ce dernier reconnaît certes que l'âme est par soi “ce qui meut le corps” (406 a 30), qu'elle est par soi un moteur, mais il rejette l'idée que ce moteur puisse par soi être mû : “Il n'est pas nécessaire que ce qui meut soit lui-même mû³.” (406 a 3.) L'âme est par soi motrice, mais elle n'est mue que par accident. Or, cette prise de position se justifie de façon cohérente à partir de la nature même du mouvement auquel l'âme est sujette, telle qu'elle est déjà entrevue par Platon

¹ Cf. *GA* 19, pp. 579-580 et 604-605.

² Cette caractérisation a connu très tôt d'importants prolongements chez les élèves de Heidegger. V. surtout W. Bröcker, *Aristoteles*, Frankfurt a. M., 1935, en particulier les pp. 132-149 ; H. G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* (1931), in *Gesammelte Werke*, Bd. V (*Griechische Philosophie* 1), pp. 3-163 (rattachant le *Philebos* à la “question du Bien dans l'agir et l'être de l'homme”, p. 157, donc à celle d'un Bien qui serait “factice” et “concret”, “impur”, Gadamer explicite finalement celui-ci par le mouvement, κίνησις, au sens d'un “être pour l'avenir” ; v. surtout pp. 117, 122, 139-140, 156, etc.) ; W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961, pp. 81-86, sur la ψυχή aristotélicienne.

³ Cf. *De Anima* I, 4, 408 b 1-5.

lui-même dans le *Sophiste*. Pour rappel, Platon y expliquait l'être-mû (κινεῖσθαι) de l'objet connu par son être-affecté (πάσχειν), et dérivait cet être-affecté de ce que la connaissance se ramène elle-même à une "production" (248 d-e). La même manière de voir vaut pour l'âme aristotélicienne. L'être-mû de l'âme est son être-affecté, et son être-affecté, c'est l'*aisthêsis* : "La perception consiste à être mû et à être affecté (ἡ αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει)." (*De Anima* II, 5, 416 b 33-34.) Si l'âme est mue, c'est qu'elle ne "produit" pas les αἰσθητά, les étants sensibles ; c'est que, "pour autant qu'elle est mue, elle est mue par les sensibles (ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν κινεῖσθαι)" (I, 3, 406 b 10-11). Et, de même, si l'âme est motrice, c'est qu'elle semble "tisser et construire"¹, qu'elle produit des affections auxquelles l'homme est sujet, par exemple la tristesse, la joie, la pensée (I, 4, 408 a 34 sqq.). L'âme est mue en tant qu'elle est affectée, dans l'*aisthêsis*, par les sensibles agissant sur elle, et motrice en tant qu'elle agit sur le corps et l'affecte. Or, si l'être-mû de l'âme consiste à être ainsi affecté, il va sans dire qu'il ne peut lui appartenir par soi ; être affecté dans l'*aisthêsis*, c'est être mû par quelque chose d'autre, καθ'ἕτερον, et non par soi. C'est pourquoi le mouvement caractéristique de l'âme ne saurait signifier qu'elle se meut soi-même.

Aristote résume d'une phrase sa définition de l'être de l'âme comme mouvement : "L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance (ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος)." (*De Anima* II, 1, 412 a 27-28 ; cf. b 4-6.) Cette formule doit naturellement être rapportée à la définition générale du mouvement comme "entéléchie de l'étant en puissance" (τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια) (*Phys.* III, 1, 201 a 10-11). Nous sommes mus et affectés par l'âme pour autant que nous sommes en puissance d'être affectés — donc des corps —, et que cette affection en entéléchie est l'âme. C'est par ce biais qu'il faut comprendre le caractère *producteur* de l'âme, le fait qu'elle meut et affecte le corps, — c'est-à-dire à partir du fait que, à la célèbre identification platonicienne entre "produire" (ποιεῖν) et "mener à l'*ousia*" (ἀγειν εἰς οὐσίαν)², Aristote substitue la définition suivant laquelle produire, c'est "mener de l'étant en puissance à l'entéléchie" (ἀγειν εἰς ἐντελέχειαν ἐκ δυνάμει ὄντος) (*De Anima* II, 5, 417 b 10). L'âme est productrice, elle affecte le corps en ce sens qu'elle met en mouvement. Mais la même chose vaut assurément aussi, en sens inverse, pour l'être-mû et l'être-affecté constitutifs de l'âme elle-même, pour ce qu'Aristote désigne plus spécifiquement comme l' "altération" ou l' "être-altéré" (ἀλλοίωσις, ἀλλοιοῦσθαι) subie par elle dans la perception. Dans ce cas, ce n'est plus l'âme qui se révèle

¹ La construction (οἰκοδομεῖν) est un exemple classique de production (ποιεῖν), v. p.ex. *Soph.*, 266 c.

² *Soph.*, 219 b ; cf. *Symp.*, 205 b (v. *supra*).

productrice, mais bien les choses “de l’extérieur”, le visible, l’audible, tous les αἰσθητά (417 b 16-28).

Sous cet angle, la facticité de l’âme ou du *Dasein* nous ramène donc, une fois encore, à la problématique de la fixité et du mouvement et à celle du même et de l’autre. En outre, qu’Aristote décrive l’âme au moyen des notions de mouvement et d’affection, donc dans le vocabulaire de l’*aisthêsis*, ce fait acquiert une importance décisive, si l’on accepte l’idée heideggerienne que l’enjeu fondamental de la philosophie depuis Platon et Aristote est d’opposer, à l’ontologie parméniennienne du νοῦς, une ontologie du *Dasein* humain dans son irréductible facticité. On le devine, c’est de nouveau sur le constat de l’ “inauthenticité” du *Dasein* que doit déboucher la caractérisation aristotélicienne de l’être de l’âme comme être-mû. Or, sur ce point, la convergence entre Aristote et Heidegger est fondamentale, pour ne pas dire littérale. Outre que le *Dasein* de Heidegger se définit prioritairement par un “être-mû fondamental” (*Grundbewegtheit*), il apparaîtra dans la suite que l’interprétation de l’être du *Dasein* factice comme pouvoir-être et comme “temporalité ekstatique” — interprétation qui, faut-il le dire, constitue la clef de voûte de *Sein und Zeit* — s’enracine elle aussi, de façon hautement significative, dans la doctrine de l’âme exposée dans le *De Anima*.

Comme on l’a vu antérieurement à propos du livre VI de l’*Ethique à Nicomaque*, Aristote appelle “épistémonique” (τὸ ἐπιστημονικόν) la modalité de dévoilement ayant trait à l’étant authentique¹. C’est du même terme qu’il use dans le *De Anima* en vue de tirer au clair l’opposition de la fixité et du mouvement : “L’épistémonique ne meut pas quelque chose, mais demeure (οὐ κινεῖ τι, ἀλλὰ μένει). Sachant qu’on distingue entre la conception — le *logos* — universelle et celle du particulier, (...) c’est dès lors cette dernière conception, l’opinion, qui meut, et non l’universelle.” (III, 11, 434 a 16-20.) Il est pour cela une raison précise, qui tient de nouveau à la définition générale du mouvement. En effet, si l’âme est l’entéléchie d’un étant en puissance, c’est-à-dire, plus simplement, l’effectuation ou la mise en acte de quelque chose de simplement possible, il est évident que ce dernier, en tant qu’il est mû, ne pourra avoir son acte propre en soi-même. Que quelque chose soit mû, cela veut dire que, simplement possible, il trouve son acte dans quelque chose d’*autre*, soit dans un moteur. C’est là l’une des principales difficultés rencontrées par Aristote à propos du mouvement : le mû et le moteur sont bien distincts, et pourtant l’acte est le même, il est unique pour l’un et pour l’autre². Par exemple, l’acte commun au constructible et au constructeur, l’acte de construire, est bien constitutif du constructible comme tel, mais il se trouve dans le constructeur ; ce qui est en puissance n’est tel que pour autant qu’il

¹ V. ici § 4.

² V. *Phys.* III, 3, 202 a 13 - b 29.

a son acte dans autre chose. Aussi cet “acte dans un autre” (ἐνέργεια ἐν ἑτέρῳ) pose-t-il un problème en tous points comparable, voire réductible à celui du “non authentiquement étant”, puisque celui-ci n’est, précisément, que pour autant qu’il puise son être dans l’étant authentique, dans l’*ousia*. C’est pourquoi Aristote renvoie ici encore, afin d’expliciter la dualité du mobile et du moteur, au même πρὸς τι qui lui avait déjà servi pour rendre compte de l’altérité du non-étant : “Et rien n’empêche que ce même acte soit celui, unique, des deux, non pas toutefois en tant que cela reviendrait à être le même (τὸ αὐτό), mais bien de telle sorte que l’étant en puissance soit relatif à ce qui met en acte (πρὸς τὸ ἐνεργοῦν).” (*Phys.* III, 3, 202 b 8-10.) En ce qui concerne plus spécifiquement l’âme, dès lors que le mouvement réside dans un tel rapport d’altérité de l’acte relativement au mobile, il est donc évident que de ce mouvement sera par principe privé tout ce qui relève du καθ’αὐτό, du νοῦς théorétique. Dans ce dernier cas, en effet, le connaissant est *même* que le connu : “La science en acte est le même que la chose à quoi elle a affaire¹.” (*De Anima* III, 5, 430 a 19-20 ; 431 a 1-2.) Ce qui implique que l’intuition théorétique, loin d’avoir son acte en autre chose, est elle-même “acte par essence” (τῆ οὐσίᾳ ἐνέργεια) (430 a 18). En d’autres termes, la science en acte n’a pas affaire à quelque chose d’autre qu’elle, mais à des universaux qui se trouvent être, par nécessité, “dans l’âme même” (ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ) (II, 5, 417 b 23-24).

Qu’en est-il, maintenant, de l’*aisthēsis* ? Sans doute, la perception est déjà dans une large mesure déterminée négativement par de ce qui vient d’être dit. Elle n’est pas sa propre condition (ἐπ’αὐτῷ) comme est l’intuition théorétique (II, 5, 417 b 24-25). A l’inverse, elle est toujours produite par autre chose en ce sens qu’elle n’a pas trait à des universaux situés dans l’âme, mais à des choses particulières, à des étants sensibles qui viennent “du dehors” (ἐξωθεν) (II, 5, 417 b 26-28). Maintenant, si l’âme factice trouve son caractère le plus essentiel dans la perception et, par suite, dans l’être-mû, c’est donc qu’elle se définit par un certain rapport d’extériorité ou, en termes heideggeriens, de *transcendance*. L’âme se définit par le mouvement au sens où, étant en puissance, elle reçoit son acte d’un étant producteur qui lui est extérieur. Qu’elle soit en mouvement, par conséquent, cela signifie qu’elle se détermine tout à la fois et sous le même rapport par la réceptivité et le pouvoir-être, mais aussi par ce qu’il convient d’appeler l’intentionnalité au sens strict du terme. De la même manière que l’ἕτερον est apparu comme toujours πρὸς τὸ ὄν, relatif à l’étant authentique, ce n’est pas seulement que l’âme factice se rapporte à l’étant comme à quelque chose d’autre et d’extérieur à elle, mais c’est encore que cet étant, d’une certaine manière, est seul à même de la produire et de l’amener à être. Cette fois, l’enjeu est donc l’explicitation *ontologique* du πρὸς τι

¹ Cf. *De Anima* III, 4, 430 a 2-5 : “En ce qui concerne les choses sans matière, l’intuitionnant (τὸ νοοῦν) et l’intuitionné (τὸ νοούμενον) sont le même ; car la science théorétique et l’objet d’une telle science sont le même.” (V. *supra*.)

intentionnel, ou encore de l'être du *Dasein* dans sa facticité. L'explicitation du πρὸς τι intentionnel comme πρὸς τὸ ἐνεργεῖν et de l'intentionnalité comme mouvement, c'est-à-dire en termes d'acte et de puissance, atteste de façon définitive que le *Dasein* n'a pas son être en soi-même, qu'il n'est que "par participation", que dans la mesure où il se rapporte à l'étant¹. La signification fondamentale de l'existence factice du *Dasein* réside dans sa *finitude*.

Cette particularité, Aristote la saisit au moyen d'un terme appelé à occuper une place centrale dans le vocabulaire heideggerien : "On pourrait surtout dire que l'âme, pour autant qu'elle est mue, est mue par les sensibles. Seulement, si elle se meut elle-même, c'est alors qu'elle peut aussi être mue, si bien que, tout mouvement étant une ekstase (ἔκστασις) du mû en tant qu'il est mû, l'âme aussi pourra se tenir hors de l'*ousia* (ἐξισταίτο ἐκ τῆς οὐσίας) ; toutefois, si elle ne se meut pas elle-même par accident, c'est que le mouvement est ici celui de l'*ousia* elle-même par elle-même (καθ'αυτήν)." (*De Anima* I, 3, 406 b 10-15.) Bref, la thèse platonicienne de l'âme automotrice, soumise à un mouvement "par soi", entre en contradiction avec le fait que le mobile, dans la mesure où il est un étant en puissance dont le mouvement est l'entéléchie, est nécessairement rejeté *ekstatiqument* hors de son propre acte et de l'*ousia*. A l'opposé, l'être-mû de l'âme ne peut que signifier son éviction hors du domaine du καθ'αυτό vers celui de l'ἕτερον ; l'âme n'est pas un étant nécessaire et "toujours là", mais un étant factice, qui peut être autre, un étant dont l'être n'est pas fondé en soi-même, mais qui "ek-siste". Tel paraît bien être le sens de l'assimilation heideggerienne de l'être du *Dasein* à un pouvoir-être, autrement dit à un être en puissance : "Le *Dasein*, dit *Sein und Zeit*, se comprend soi-même toujours à partir de son existence, d'une possibilité qu'il a d'être lui-même ou de ne pas être lui-même²." Quant à leur être propre, le *Dasein* comme la ψυχή aristotélicienne sont des étants qui ne *sont*, pour ainsi dire, que dans la mesure où ils se rapportent du dehors à l'étant mondain. "Le *Dasein* est déjà au-dehors"³, il "transcende l'étant". Aussi devient-il inévitable d'effectuer un certain renversement de perspective, et de ne plus comprendre la transcendance, à la manière de Husserl encore, comme celle de l'étant contingent par rapport à une conscience dont le mode d'être serait au contraire de l'ordre de l'immanence, de la nécessité absolue, en un mot de l'*ousia*. A l'inverse : le *Dasein* est lui-même factice, il transcende l'étant⁴. On verra plus loin quelle signification fondamentale revêt le fait que le *Dasein* est "hors de l'essence"⁵.

¹ On remarquera que la transcendance du *Dasein* est rapportée par Heidegger à la μέθεξις platonicienne (et à l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) en GA 26, p. 233.

² *S.u.Z.*, p. 12.

³ GA 24, p. 427.

⁴ V. GA 26, p. 203 sqq.

⁵ V. ici § 29.

Réduite à son orientation première, l'évidente réappropriation par Heidegger de la conceptualité du *De Anima* ne fait pas plus violence à Aristote qu'elle ne constitue une thèse de départ péremptoire, imputable à la "philosophie de Heidegger". Elle se limite pour l'essentiel à un *fait* dont le caractère aporétique reflète en réalité une simplicité proprement déroutante : nous ne "sommes" pas à la manière des choses, mais seulement pour autant que nous "avons affaire" à des choses. Ce fait est celui de l'intentionnalité, dont la découverte — ou plutôt la redécouverte — a toujours été tenue par Heidegger pour l'un des acquis les plus décisifs de la phénoménologie. Que ce fait ait pu recevoir historiquement des interprétations diversifiées, cela ne doit pas induire à isoler celles-ci comme si elles se réduisaient à des significations valables par soi et indépendamment de toute visée commune, mais au contraire à leur restituer leur caractère de "compréhension" et leur possibilité de vérité, en mettant de nouveau au jour le ce-sur-quoi visé thématiquement en elle. Il est aussi absurde de faire d'Aristote un husserlien que d'exclure ou de mettre par avance entre parenthèses l'éventualité que les deux philosophes aient pu, à un moment déterminé, *parler de la même chose*. On l'a vu, l'entreprise heideggerienne dans son ensemble peut finalement se ramener à une tentative visant à restituer à l'ontologie et à la métaphysique, aux énoncés catégoriels, leur intentionnalité propre et, avec elle, l' "objet thématique de la recherche" qu'est le sens de l'être¹. Le problème de l'intentionnalité ou de la transcendance du *Dasein* comporte donc deux faces distinctes. D'abord, il a trait à la "transcendance ontique" du *Dasein* dans sa quotidienneté, du *Dasein* en tant qu'il a affaire quotidiennement à de l'étant mondain. Ensuite, il se pose aussi à propos des énoncés catégoriels et de la "transcendance ontologique", à propos du *Dasein* en tant que "dans son être il se rapporte lui-même à son être"². C'est le premier aspect du problème qu'il faut maintenant examiner, tout en ne perdant pas de vue qu'il suppose des déterminations plus fondamentales appartenant au second, en particulier en ce qui concerne la question de la temporalité, vers laquelle pointe naturellement la caractérisation de l'être de *Dasein* comme "ekstatique".

L'intentionnalité au sens large du terme a été très tôt rapportée par Heidegger à l'être-mû de la $\psi\upsilon\chi\eta$ aristotélicienne. Il écrivait déjà, dans le *Natorp-Bericht* de 1922 : "L'intentionnalité, prise simplement comme un être-relié-à, est le premier caractère phénoménal, dissociable de prime abord, de l'être-mû fondamental (*Grundbewegtheit*) de la vie, c'est-à-dire du souci³." Cette idée constitue encore l'un des noyaux autour desquels ont été composées les leçons de 1924-1925 sur le *Sophiste*⁴, et elle débouchera, dans *Sein und Zeit* en particulier, sur l'interprétation du sens de l'être du

¹ *S.u.Z.*, p. 27.

² *S.u.Z.*, p. 41.

³ *Interprétations phénoménologiques d'Aristote, op. cit.*, p. [17].

⁴ V. *GA* 19, pp. 18, 576-580, etc.

Dasein comme temporalité. D'un point de vue plus restreint, l'intentionnalité, selon qu'elle rapporte de *Dasein* à l'étant intramondain ou à son propre être, est fixée conceptuellement par Heidegger sous les termes de "transcendance ontique" et de "transcendance ontologique"¹. Enfin, à ces notions il convient d'ajouter la "compréhension", qui représente le mode d'intentionnalité le plus spécifique du *Dasein* : "Le comprendre est l'être existentiel du pouvoir-être propre du *Dasein* même²." Partant, nous demandons maintenant dans quelle mesure la description aristotélicienne de l'âme est transposable à celle, heideggerienne, de la transcendance et de la compréhension constitutive de l'être du *Dasein*, et ce qu'elle nous apprend de plus sur cet être. Bien entendu, il ne suffit plus ici de parler de facticité et de finitude, encore faut-il que ces deux notions soient éclaircies et rendues à leur nécessité propre.

Or, bien que Heidegger se montre laconique sur ce point, il semble déjà que la réponse à cette question passe par une interprétation proprement *transcendantale* de la conception aristotélicienne. Deux points paraissent en effet devoir être retenus prioritairement. D'abord, si le *Dasein*, l'âme, est mû, c'est qu'il est en puissance d'être affecté, qu'il se ramène comme tel et tout entier à un pouvoir-être, à des possibilités. Ensuite, ce pouvoir-être se rapporte et est relatif à quelque chose d'autre. Comme l'indiquait déjà Platon par la notion de δύναμις κοινωρίας, le mode d'être de l'étant inauthentique est un pouvoir-être relatif à l'étant authentique, que ce soit à l'intérieur d'une κοινωρία intentionnelle ou d'une κοινωρία apophantique. Dans le *Sophiste*, les genres de l'étant *autres* que celui de l' "étant et un" ne sont pas attribués "par soi", et l' "étant et un" n'est pas *nécessairement*, du fait d'être "étant et un", autre ou en repos ; mais ils sont des affections de l' "étant et un", donc des entités qui *peuvent* lui être attribuées ou ne pas l'être : l'étant en mouvement peut être autre, il peut être en repos. Ce qui est "autre", relatif, c'est ce qui peut être relativement à l'étant, et ce dont l'être, par conséquent, se révèle toujours dépendant et *conditionné dans sa possibilité* par autre chose que lui. Et il en va naturellement de même pour la ψυχή, si elle se définit par l'intentionnalité et par la transcendance au sens d'un pouvoir-être-affecté. Or, la détermination la plus simple du mouvement chez Aristote permet d'ores et déjà de franchir un pas de plus. Le mobile, on l'a vu, est quelque chose qui peut être, il n'a d'être que pour autant qu'il se donne d'abord à penser à titre d'être-en-puissance dont le mouvement est l'entéléchie. Mais cela a paru également signifier ceci : le possible est ici ce qui a son acte ailleurs, ce qui reçoit son être d'autre chose. Non pas seulement que le possible, comme ἔτερον, réside hors de l'*ousia* (ainsi que le suggèrent d'ailleurs les termes ἐξουσία et ἐξείναι), mais, plus encore, le possible est πρὸς τὸ ἐνεργεῖν au sens où il reçoit de celui-ci son être ou son acte. D'une certaine manière, le schéma

¹ GA 26, p. 194 ; cf. GA 24, pp. 89-90.

² S.u.Z., p. 144 ; v. ici § 26.

aristotélicien du mouvement ne donne rien d'autre à voir qu'une condition de possibilité et le possible dont elle est la condition. Autrement dit, le *Dasein*, pris comme étant, est conditionné dans sa possibilité, il n'est possible que sous une condition déterminée. Définie par son être-affecté, comme étant-affectée, l'âme n'est possible quant à son être, ne peut "être" qu'à la condition que quelque chose, un αἰσθητόν, l'affecte du dehors. Le ce-sur-quoi, l'objet thématique du *logos* est aussi, absolument parlant, la condition de sa possibilité, son *fondement*, de la même manière que l'âme se fonde dans un moteur qui, l'affectant, la "produit" comme telle. Pour le dire simplement, si "être", pour le *Dasein*, cela veut dire être affecté, alors le *Dasein* ne peut être qu'à la condition d'être précédé par un étant qui l'affecte ; si "être", pour l'ἕτερον, cela veut dire être πρὸς τι, alors l'ἕτερον ne peut être qu'à la condition que soit déjà l'étant authentique auquel il est relatif. On peut comprendre en ce sens, soit au sens de la nécessité transcendantale de toute condition de possibilité relativement à ce qui est conditionné par elle¹, la mise en avant par Aristote d'une nécessité propre à l'étant sensible lui-même : "Le percevoir n'est pas lui-même sa propre condition (οὐκ ἐπ'αὐτῷ), car il est nécessaire que le perceptible soit présent (ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν)." (*De Anima* II, 5, 417 b 24-26.)

Dans cette optique, l'interprétation aristotélicienne de la perception par la structure du mouvement et en termes d'acte et de puissance paraît donc superposable à la mise au jour par Heidegger de l'intentionnalité comme "rapport de fondation" (*Fundierungszusammenhang*). Que l'objet thématique de l'*aisthēsis* ait valeur de fondement, ce point est capital pour une compréhension d'ensemble de l'ontologie heideggerienne. En effet, s'il n'est encore question ici que de considérer dans quelle mesure un *logos* ontique quelconque, par exemple "le tableau est noir", se fonde dans sa possibilité dans un ce-sur-quoi, par exemple un tableau noir perçu, les mêmes constatations devront plus loin être étendues aux énoncés ontologiques catégoriels. Or, on a déjà entrevu à maintes reprises combien cette idée devait être tenue pour centrale en ce qui concerne la *Fundamentalontologie* : l'objet thématique de la compréhension d'être, c'est-à-dire le sens de l'être, est aussi le fondement des énoncés ontologiques. "Le sens de l'être, déclare *Sein und Zeit*, ne peut jamais être mis en opposition à l'étant ou à l'être en tant que celui-ci serait un "fondement" porteur de l'étant, car le "fondement" n'est lui-même accessible que comme sens, ce dernier serait-il même le fond abyssal de l'absence de sens²." De même que l'αἰσθητόν tient lieu de fondement pour l'âme, de même l'ontologie *fundamentale* devra faire porter l'interrogation sur le sens de l'être pris simultanément comme fondement et comme corrélat thématique de

¹ Evidemment, une condition de possibilité n'est rien d'autre que ce qui est nécessaire pour un conditionné donné, soit sa condition nécessaire et non suffisante. La condition A d'un conditionné B est nécessaire au sens où, s'il y a B, alors il est nécessaire qu'il y ait A. V. ici § 24.

² *S.u.Z.*, p. 152.

ce que le *Kant-Buch* dénomme une “*ἀσθησις* ontologique”¹. Si tant est que celle-ci s’identifie à la sensibilité pure kantienne, ce dernier pas en avant devra aboutir à la détermination du sens de l’être comme temporalité. Cette recherche proprement herméneutique permettra alors de reconduire toute métaphysique et tout *logos* sur l’être à sa condition de possibilité, par là explicitement mise au jour : “Pour autant que la découverte du sens de l’être et des structures fondamentales du *Dasein* en général met en lumière l’horizon valable pour toute recherche ontologique ultérieure portant sur l’étant qui n’est pas de l’ordre du *Dasein*, cette herméneutique devient en même temps “herméneutique” au sens de l’élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique².”

d) § 26. *La compréhension comme possibilité ontique constitutive du Dasein factice*

Nos précédentes remarques sur le double caractère thématique et fondamental du sens de l’être pour toute ontologie ont déjà rendu possible une mise en relation étroite du statut de la *psychè* aristotélicienne avec celui du *Dasein* tel que l’a décrit Heidegger. La présente analyse a pourtant dû se limiter momentanément, de manière indifférenciée, au phénomène le plus large de la compréhension et de la transcendance, et c’est seulement sur cette base qu’elle peut aussi se tourner vers ce qui, à l’intérieur de ce phénomène, doit encore être spécifié en compréhension d’être et en transcendance ontologique.

La facticité du *logos* ou du *Dasein* apporte par ailleurs une indication supplémentaire sur ce double caractère suivant lequel le sens de l’être, absolument parlant, est autant l’objet thématique du *logos* que ce qui en conditionne la possibilité. On peut en effet présumer que, si le *Dasein* a accès à son propre être sur le mode de l’*aisthèsis*, l’être lui-même appartiendra d’une manière ou d’une autre à la sphère de la facticité plutôt qu’à celle de l’*ousia* et du sous-la-main. En d’autres termes, on peut penser que la question spécifique de l’ontologie fondamentale du *Dasein* mise sur pied dans *Sein und Zeit* portera avant toutes choses sur une “facticité originaire”, c’est-à-dire sur l’être du *Dasein* — la temporalité — à titre de *phénomène*. Comme telle, l’ontologie fondamentale doit être un *logos* dont le fondement n’a pas la nécessité absolue et inconditionnelle d’un principe, mais une nécessité toujours conditionnée et relative à un *Faktum* déterminé. Sans doute, à partir d’une loi et d’un conditionné empirique quelconque, par exemple le fait qu’il pleut, il est possible de déduire, c’est-à-dire de rendre nécessaire, l’existence de la condition édictée par la loi pour la possibilité de ce conditionné, par exemple la présence de nuages. De même, le sens ou la vérité de l’être — l’être en tant qu’il se donne phénoménalement au *Dasein* — reste une condition *nécessaire* du discours ontologique et, par conséquent, de l’étant qui se définit comme

¹ GA 3, p. 51 ; v. *infra*.

² *S.u.Z.*, p. 37.

“ontologique”, soit du *Dasein*¹. Mais, du fait même qu’elle est toujours dépendante d’un donné factice, cette nécessité ne saurait pas plus être absolument apodictique qu’il n’est nécessaire *in absoluto* que certains parmi les étants posent la question de l’être : “Qu’il y ait des “vérités éternelles”, écrit Heidegger, cela ne peut être prouvé de façon satisfaisante que si l’on réussit à fournir la preuve de ce que le *Dasein* était et sera de toute éternité. (...) Toute vérité, conformément à son mode d’être essentiel par lequel elle est de l’ordre du *Dasein*, est relative (*relativ*) à l’être du *Dasein*. (...) La vérité ne se laisse pas prouver dans sa nécessité, parce que le *Dasein* déjà ne peut pour sa part faire l’objet d’une preuve².” Le *Dasein* comme le sens de l’être sont *factices*. C’est pourquoi la nécessité prêtée au sens de l’être, dans la mesure où elle est formellement identifiable à celle d’un conséquent dont l’antécédent est contingent, a tous les caractères d’une “présupposition” (*Voraussetzung*)³. Le sens ou la vérité de l’être ne devient nécessaire que sous la présupposition d’un “fait” qui est l’être du *Dasein* lui-même : s’il y a le *Dasein*, le *logos* sur l’être, alors il y a aussi, par nécessité, la condition de sa possibilité⁴. On a déjà indiqué combien cette structure était synonyme de *circularité*⁵. Autant le sens de l’être n’est nécessaire que sous la présupposition qu’un étant “existe”, c’est-à-dire se caractérise dans son être par la compréhension d’être, autant la possibilité de cette “existence” est à son tour déduite du sens de l’être, étant entendu que, d’une condition de possibilité, on ne peut précisément rien inférer hormis le possible dont elle est la condition. Or, on a vu que le *Dasein* n’est envisagé comme fait et comme étant que quant à son pouvoir-être, il est saisi ontologiquement comme “l’être d’un pouvoir-être” ; en lui, il y va du *fait* que quelque chose *est* qui *peut* comprendre son propre être, du fait que la possibilité de la compréhension d’être — constitutive du *Dasein* en tant que tel — soit étant. C’est pourquoi il est inévitable que *Dasein* et sens de l’être s’enchaînent circulairement l’un avec l’autre de manière à s’impliquer réciproquement.

Le point de départ de l’ontologie fondamentale est donc bien l’être du *Dasein*, l’*Existenz*, — le fait que de l’étant “existe” et détienne, en existant, la possibilité de comprendre l’être : “Dans l’être de cet étant, cet étant lui-même se rapporte à son être. En tant qu’étant de cet être, il est livré à son propre être. C’est de son être même qu’il y va à chaque fois pour cet étant⁶.” En clair, il y a factivement des étants qui comprennent, fût-ce de manière “moyenne et vague”, de quoi il retourne lorsqu’on dit de quelque chose qu’il “est” : “Cette compréhension d’être moyenne et vague est un fait

¹ V. *infra*.

² *S.u.Z.*, pp. 227 et 229.

³ *S.u.Z.*, pp. 227-229.

⁴ Sur tous ces points, v. ici §§ 24 et 30-34.

⁵ V. ici § 18.

⁶ *S.u.Z.*, pp. 41-42.

(*Faktum*)¹.” Pourtant, ce fait n’est pas tout uniment celui de la compréhension d’être. Le point de départ, disions-nous, est l’être du *Dasein*, ou encore l’énoncé : le *Dasein* existe. Or, être, pour le *Dasein*, cela ne veut pas dire comprendre son propre être, et il est parfaitement indifférent, en définitive, que cette compréhension soit réalisée factivement. Qu’il soit ou non compris factivement, il y a nécessairement un sens d’être, pour autant que le *Dasein* est. Ce qui est décisif, ce n’est donc pas la compréhension d’être effective, mais sa *possibilité*, plus précisément sa “possibilité ontique”, “factice”, “existentielle” : il y a effectivement un étant, le *Dasein*, qui a la possibilité de comprendre l’être, en sorte que cette possibilité *est*. Le *Dasein* n’est lui-même rien d’autre que cette possibilité en tant qu’étant, il est cet étant dont l’être consiste à pouvoir comprendre l’être : “Le comprendre est l’être d’un pouvoir-être (...) qui "est" avec l’être du *Dasein* au sens de l’existence².” Ce que Heidegger explique ailleurs comme suit : “C’est seulement si de l’étant est sur le mode d’être du *Dasein* que la compréhension d’être est possible en tant qu’étant³.” C’est ainsi que notre affirmation antérieure, suivant laquelle l’être du *Dasein* rend nécessaire son sens d’être, apparaît désormais comme incomplète. Encore faut-il ajouter avec Heidegger que le sens d’être n’est dérivé de l’être du *Dasein* que pour autant que celui-ci est l’être d’un pouvoir-être déterminé : “En réalité, "il n’y a" d’être qu’aussi longtemps que le *Dasein*, c’est-à-dire la possibilité ontique de la compréhension d’être, "est"⁴.”

La “circularité herméneutique” dont Heidegger fait un trait distinctif de l’ontologie fondamentale du *Dasein* s’explique par cette implication ou ce conditionnement réciproque du sens de l’être et de la possibilité ontique de sa compréhension. D’un côté, il se trouve une “dépendance de l’être — non de l’étant — par rapport à la compréhension d’être”⁵. L’être ou le sens de l’être est nécessaire *pour que* le *Dasein* soit, il n’a de nécessité que relative, c’est-à-dire pour autant qu’*est* ce dont il conditionne la possibilité : “Si le *Dasein* n’existe pas, (...) alors on ne peut dire que l’étant est ni qu’il n’est pas⁶.” Pourtant, cette “dépendance” (*Abhängigkeit*) de l’être par rapport au *Dasein* ne signifie pas qu’il est quelque chose de subjectif ou d’immanent à la conscience, ni que l’être des choses doit être tenu pour relatif à l’être d’un *ego* seul apodictiquement certain, absolument nécessaire, comme c’est le cas, par exemple, dans les *Ideen I* de Husserl ou au § 8 de ses *Méditations cartésiennes*. “Il se produit inévitablement le plus grossier malentendu, met en garde Heidegger, selon lequel, du fait de la compréhension d’être, l’être (...) deviendrait "dépendant"

¹ *S.u.Z.*, pp. 5-6.

² *S.u.Z.*, p. 144.

³ *S.u.Z.*, p. 212 ; v. aussi *GA 24*, p. 391 sqq.

⁴ *S.u.Z.*, p. 212.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

(*abhängig*) du sujet, et selon lequel tout aboutirait à un "idéalisme", dont le concept demeure d'ailleurs obscur¹." Car le *Dasein* est lui-même conditionné et ne présente aucune nécessité absolument apodictique ; il est un étant factice. Autrement dit, le sens de l'être du *Dasein* — la temporalité — n'est pas seulement relatif au fait que le *Dasein* est, et avec lui la possibilité ontique de la compréhension d'être, mais il est aussi la condition dont on dérive la totalité du pouvoir-être du *Dasein*, y compris la possibilité de la compréhension d'être elle-même. C'est pourquoi Heidegger résume le chemin parcouru par *Sein und Zeit* en ces termes : "La tâche des réflexions menées jusqu'ici était d'interpréter de manière existentielle-ontologique le *tout originaire* du *Dasein* factice à *partir de son fondement*, eu égard aux possibilités de l'exister authentique et inauthentique. C'est la *temporalité* qui s'est révélée être ce fondement et par suite le sens d'être du souci²." D'où il est possible de conclure : "La tâche préalable d'une confirmation "phénoménologique" de l'étant exemplaire en tant que point de départ de l'analytique existentielle est toujours déjà tracée par avance à partir de son but³."

Toutefois, le double caractère fondamental et thématique du sens de l'être, son caractère de "thème fondamental de la philosophie" (*Grundthema der Philosophie*)⁴, signifie aussi que tout énoncé ontologique, catégoriel ou existentiel, se fonde dans la compréhension de ce sens d'être au même titre que l'être du *Dasein* lui-même, c'est-à-dire de l'étant qui, précisément, est capable d'ontologie. Il est donc facile de faire le lien entre, d'une part, la fondation de l'existence du *Dasein* dans la temporalité ekstatique et, d'autre part, la structure triangulaire de l'ontologie fondamentale du *Dasein* telle qu'on l'a décrite précédemment⁵. S'agissant de *Sein und Zeit*, le point de départ est, ici encore, le "fait" de l'existence du *Dasein*, ou encore l'énoncé formellement constitutif de l'analytique existentielle : le *Dasein* "existe". L'ontologie fondamentale part de l'être du *Dasein* et, par conséquent, présuppose déjà une compréhension de ce que signifie, pour le *Dasein*, "être". Mais les énoncés de l'analytique existentielle elle-même ont encore besoin d'être reconduits, moyennant une "interprétation originaire", à leur fondement qu'est la temporalité ekstatique. "L'Idée de l'existence et de l'être en général, dit *Sein und Zeit*, est "présupposée", et c'est "d'après" elle que le *Dasein* est interprété, en vue d'obtenir à partir de là l'Idée de l'être⁶."

Or, cette structure a déjà été rencontrée plus haut, sous la forme d'une "prise de perspective" (*Hinblicknahme*) orientée vers l'existentialité. Lorsque le *Dasein* est

¹ GA 65, p. 259.

² *S.u.Z.*, p. 436 ; Heidegger souligne.

³ *S.u.Z.*, p. 37.

⁴ *S.u.Z.*, p. 38.

⁵ V. ici § 18.

⁶ *S.u.Z.*, p. 314 ; cf. *ibid.*, p. 8.

interrogé en vue d'une détermination ontologique, ce n'est pas l'avocat ou l'employé des chemins de fer comme tels qui sont en vue, mais l'étant qui "existe". De même que toute ontologie interroge l'étant *en tant qu'étant*, de même l'ontologie fondamentale interroge le *Dasein* en tant qu'il est sur le mode de l'existence. Sous ce rapport, une première compréhension de l'être du *Dasein* est bien requise préalablement à toute ontologie et à toute prédication explicite. Seulement, le caractère de "prise de perspective" de la compréhension d'être indique encore ceci : antérieurement à toute énonciation, la compréhension d'être elle-même se conforme à la structure de l'en-tant-que et à la tripartition du ce-sur-quoi, du ce-dont et de l'en-tant-que-quoi, — elle dévoile déjà l'étant "en tant que" quelque chose en direction d'un objet thématique déterminé. Cette propriété générale de la compréhension était d'ailleurs déjà inscrite dans les notions husserliennes d'état de choses et d'acte catégorial de la synthèse¹. Elle signifie par exemple que l'énoncé "le tableau est noir" n'a pas pour objet thématique une *ousia* sous-la-main, le tableau pris isolément et "par soi", mais déjà le tableau—noir comme tel, le tableau *en tant que* noir. La compréhension, qu'on a définie plus haut comme l'acte par lequel des objectivités sont données au *logos*, n'est pas plus la simple perception que l'intuition théorétique d'un étant sous-la-main. Elle revêt déjà, d'une manière générale, la forme d'un en-tant-que : "Mais si tout percevoir d'un outil à-portée-de-la-main est déjà compréhensif-explicitatif, demande Heidegger, et s'il laisse de manière circonspecte quelque chose faire en tant que quelque chose, cela ne veut-il pas dire justement qu'est tout d'abord expérimenté un pur sous-la-main, qui n'est qu'ensuite conçu *en tant que* porte, *en tant que* maison ? Mais voir les choses ainsi serait mécomprendre la fonction d'ouverture spécifique de l'explicitation²." Bien plutôt faut-il désormais conclure : "Ce qui est ouvert dans le comprendre, le compris, est toujours déjà accessible de telle manière que son en-tant-que-quoi (*Als-was*) puisse être dissocié expressément en lui. L' "en tant que" constitue la structure de l'expressivité de ce qui est compris ; il constitue l'explicitation. Le commerce circonspect-explicitatif avec l'à-portée-de-la-main du monde environnant, qui "voit" celui-ci *en tant que* table, porte, voiture, pont, n'a pas nécessairement besoin d'expliquer déjà, dans un énoncé déterminant, ce qui est explicité de manière circonspecte. Tout voir pur et simple anté-prédictatif de l'à-portée-de-la-main est en lui-même déjà compréhensif-explicitatif. (...) L'articulation du compris dans l'approche explicitative de l'étant, avec pour fil conducteur le "quelque chose en tant que quelque chose", a déjà cours *avant* l'énoncé thématique sur lui (*darüber*). (...) Que l' "en tant

¹ V. ici § 12.

² *S.u.Z.*, pp. 149-150.

que" soit ontiquement inexprimé, cela ne doit pas conduire à le négliger en tant que constitution existentielle apriorique du comprendre¹."

Le problème de la circularité herméneutique éclaire donc de façon significative les raisons pourquoi la phénoménologie de Heidegger, bien qu'axée prioritairement sur l'*aisthesis*, s'accomplit finalement à titre de phénoménologie herméneutique. Mais il renseigne aussi sur la nécessaire facticité du fondement thématique de l'ontologie en général. Que l'objet d'un *logos* soit déjà synthétique et structuré par l'en-tant-que, ce fait interdit désormais d'assimiler l'objet d'ontologie, l'être, à une *ousia*. C'est là un des motifs principaux de la critique heideggerienne de Descartes. Déterminant la substance (l'étant en tant qu'étant) au moyen d'attributs (de prédicats catégoriels) que sont la pensée et l'étendue, ce dernier rabat de nouveau le ce-sur-quoi sur le ce-dont, il perd de vue la différence ontico-ontologique entre la substance et l'être de la substance, la substantialité : "L'expression *substantia* désigne [chez Descartes], tantôt l'être de ce qui est comme substance, la *substantialité*, tantôt l'étant lui-même, *une substance*. Cette ambiguïté du mot *substantia*, que véhicule déjà le concept d'οὐσία des Anciens, n'a rien d'accidental²." Et Heidegger d'ajouter : "C'est dans la détermination de la substance par un étant substantiel qu'il faut chercher la raison de l'ambiguïté du terme. La substantialité est visée intentionnellement (*intendiert*) et comprise à partir d'une constitution étante de la substance. Parce que de l'ontique se substitue à l'ontologique, l'expression *substantia* est utilisée dans une signification tantôt ontologique et tantôt ontique, mais le plus souvent en un sens ontico-ontologique flou. Derrière cette menue différence de signification se dissimule toutefois l'impuissance à venir à bout du problème fondamental de l'être³."

Une autre conséquence touche à la manière dont doit être mise en oeuvre l'analytique existentielle. Que celle-ci attribue au *Dasein* des possibilités, des prédicats existentiels, cela ne peut plus signifier, en effet, que ces possibilités se surajoutent du dehors à l'objet visé. Si le *Dasein* "est ses possibilités", c'est au sens où la compréhension d'être le donne déjà, d'emblée, *en tant que* quelque chose : "Le *Dasein*, dit Heidegger, n'est pas un sous-la-main qui posséderait en supplément la propriété de pouvoir quelque chose, mais il est primairement être-possible⁴." Pour cette raison, le sens de l'être a trait à l'unité non "dissociée" explicitement du *Dasein* et de son pouvoir-être. Ce point apparaît clairement dans la définition que donne Heidegger du

¹ *S.u.Z.*, p. 149 ; cf. *ibid.*, p. 359.

² *S.u.Z.*, pp. 89-90.

³ *S.u.Z.*, p. 94 (sur cette *Unbewältigung des Seinsproblems*, cf. la *Bewältigung der Seinsfrage* de GA 3, p. 221). Cette ambiguïté n'est évidemment pas propre à Descartes ; de même l'ὄν grec indique tout à la fois, dit Heidegger, l'εἶναι et les ὄντα (GA 40, p. 34). Elle est transposable à la confusion platonicienne entre l'ὄν et le genre-ὄν épinglée en GA 19 (v. ici §§ 23 a et 34).

⁴ *S.u.Z.*, p. 143. Cf. *ibid.*, p. 42 : "Le *Dasein* est à chaque fois sa possibilité, et il ne l' "a" pas sans plus à la manière d'une propriété, en tant qu'un sous-la-main."

“sens” (*Sinn*) en général : “Nous nommons sens ce qui est articulable dans l’ouverture compréhensive¹.” Lorsqu’on dit du *Dasein* qu’il comprend son propre être, cela veut dire que, de manière “implicite” (*unausdrücklich*) ou non, il vise thématiquement le fait : le *Dasein* existe, dont le *logos* est l’analytique existentielle. Ce qui figure en premier n’est pas les énoncés catégoriels ou existentiels, ni à plus forte raison l’*ousia*, l’étant en tant qu’étant déterminé au moyen de prédicats, mais la compréhension d’être. “Toute explicitation, précise Heidegger, se fonde dans le comprendre. Ce qui est articulé (*gegliedert*) dans l’explicitation et, d’une manière générale, tracé par avance dans le comprendre en tant que quelque chose d’articulable, est comme tel le sens. C’est pour autant que l’énoncé (le “jugement”) se fonde dans le comprendre et présente une forme d’accomplissement dérivée propre à l’explicitation, qu’il “a” aussi un sens².” Ce qui est articulé énonciativement dans l’analytique existentielle sous la forme *Dasein*—existentiaux figure déjà, en tant qu’ “articulable”, dans la compréhension d’être. Ce fait résume à lui seul la circularité herméneutique à laquelle est soumise l’ontologie fondamentale du *Dasein*. Le *Dasein* ne se saisit pas soi-même à la manière d’une *res* à quoi s’ajouteraient après coup, dans des jugements, des prédicats, mais toujours déjà *en tant que* son propre pouvoir-être : “Aussi longtemps qu’il est, le *Dasein* se comprend toujours déjà et toujours encore à partir de possibilités³.”

Toutefois, cette particularité doit rejaillir aussi, à l’inverse, sur la compréhension d’être elle-même, car celle-ci n’est pas moins incluse dans le pouvoir-être du *Dasein*. C’est ainsi que *Sein und Zeit* distingue entre la compréhension d’être comme possibilité ontique et existentielle, comme *Faktum* phénoménal de l’existence du *Dasein*, et la compréhension d’être comme possibilité ontologique ou existentielle, attribuée au *Dasein* dans l’analytique de son existence. La compréhension d’être comme possibilité ontique, comme “possibilité étante” dans le *Dasein*, a pour objet un pouvoir-être dans lequel elle est elle-même incluse : “En tant que comprendre, le *Dasein* projette son être vers des possibilités. Cet être pour des possibilités qui comprend est lui-même — du fait que ces possibilités, en tant qu’ouvertes, se répercutent inversement dans le *Dasein* — un pouvoir-être⁴.”

Heidegger désigne d’un terme spécifique cette structure à laquelle obéit la compréhension qu’a le *Dasein* de son propre être : “Pourquoi le comprendre, selon

¹ *S.u.Z.*, p. 151 ; cf. *ibid.*, p. 153.

² *S.u.Z.*, pp. 153-154. Chez Heidegger comme chez Husserl, *gliedern* est toujours synonyme de *artikulieren* ; *Vollzugsform* renvoie à la caractérisation heideggerienne du *λόγος* comme *Vollzugsart* du *νοεῖν* au sens large (v. *supra*). Ce qui est “compris” n’est pas tout uniment le sens lui-même, mais l’être (ou l’étant) en tant qu’il “a” un sens ; cf. *ibid.*, p. 151 : “Lorsque de l’étant intramondain est découvert avec l’être du *Dasein*, c’est-à-dire est venu à la compréhension, nous disons qu’il a du sens. Mais ce qui est compris, strictement parlant, ce n’est pas le sens, mais l’étant, ou l’être.”

³ *S.u.Z.*, p. 145 ; cf. *GA* 24, p. 374, etc.

⁴ *S.u.Z.*, p. 148.

toutes les dimensions essentielles de ce qui peut en lui être ouvert, pénètre-t-il toujours jusque dans les possibilités ? Parce que le comprendre a en lui-même la structure existentielle que nous nommons le *projet* (*Entwurf*)¹.” Or, cette compréhension d’être par laquelle le *Dasein* se projette à titre de pouvoir-être, cette compréhension que Heidegger qualifie de “connaissance de soi bien comprise” et dénomme la “transparence” (*Durchsichtigkeit*) du *Dasein*, est visiblement conçue, dans *Sein und Zeit*, en opposition à l’idée husserlienne de perception immanente réflexive². Ce point révèle combien incomplète est encore la présente analyse du phénomène de la compréhension. De fait, cette dernière nous est apparue, tantôt étroitement apparentée à l’acte catégorial de la synthèse husserlien et donc en opposition à la perception, tantôt comme une transcription heideggerienne de l’*aisthèsis* grecque. Pour ce motif, il convient de poser une fois encore la question du mode d’accès à l’être du *Dasein* que peut revendiquer comme sien la “connaissance de soi bien comprise”, mais aussi, corrélativement, celle du statut ontologique de son fondement thématique.

e) § 27. *L’être comme non-étant ; la différence ontico-ontologique*

L’explication du $\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ à partir du chapitre Γ 2 de la *Métaphysique* d’Aristote a permis de dégager plus adéquatement la structure synthétique des énoncés ontologiques, c’est-à-dire des énoncés qui attribuent à l’étant en tant qu’étant des déterminations *autres*. Comme telle, elle débouche nécessairement sur la mise en place de deux domaines ontologiquement distincts, celui de l’étant comme tel, de l’*ousia*, et celui de ses déterminations catégorielles ou de ses différences, des $\mu\eta \ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma \ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$. Seulement, pour autant qu’elle se limite à l’énonciation catégorielle et au seul dévoilement de l’étant *en tant que* quelque chose, cette explication ne peut que s’arrêter aux déterminations qu’on a plus haut imputées à la seule “métaphysique” au sens strict du terme³, sans chercher à en interroger le fondement propre. Tout énoncé synthétique, fût-il *a priori*, est fondé, on l’a vu, dans un ce-sur-quoi thématique. Aussi toute métaphysique a-t-elle besoin, selon les termes du *Kant-Buch*, d’une “fondation” (*Grundlegung*), et toute détermination ontologique, d’une ontologie fondamentale. Par ailleurs, l’élaboration d’une ontologie fondamentale réclame pour sa part que les moments de la synthèse apophantique soient rapportés à une synthèse plus fondamentale, moyennant laquelle la détermination ontologique présuppose, “co-vise” et “demande” son thème propre, l’être. Elle exige une prise en considération explicite de l’*intentionnalité* spécifique à la détermination ontologique. Or, ce point soulève d’importantes difficultés, si l’on songe à la manière dont Heidegger restitue la

¹ *S.u.Z.*, p. 145.

² *S.u.Z.*, pp. 144 et 146.

³ V. ici § 19.

conception grecque de l'articulation entre l'étant et le *logos*. En effet, l'interprétation heideggerienne du *Sophiste* n'a pas eu pour seul résultat la mise au jour de l'ὄν comme ὄν λεγόμενον : elle a aussi établi, en sens inverse, que le mot λέγειν, au moins à partir de Platon, était synonyme de λέγειν τι, que le *logos* est toujours le *logos d'un étant*. Mais ce fait contredit manifestement ce qui vient d'être dit. Car l'être ou le sens de l'être n'est assurément pas un étant, il ne se ramène pas à quelque chose dont il faudrait à nouveau demander en quel sens il "est". Sans qu'il faille pour autant conclure à son idéalité ou à son caractère subjectif, l'être n'est pas plus un étant sous-la-main, objet de νοῦς, qu'un étant à-portée-de-la-main, objet de perception : "(La compréhension d'être), non seulement ne désigne pas la perception avec les yeux charnels, mais encore elle ne désigne pas non plus l'appréhension (*Vernehmen*) non sensible d'un sous-la-main dans son être-sous-la-main¹."

Il semble donc qu'on en revienne ici à une thèse on ne peut plus caractéristique de ce que Heidegger intitule la "tradition" métaphysique : si l'unité thématique des énoncés catégoriels n'est pas quelque chose d'étant, c'est que, précisément, ils ne co-visent rien, *ne présupposent rien*. On élèvera ainsi la métaphysique au rang de philosophie *première*, et cette prétention, en un sens, n'aura rien d'illégitime. Toutefois, il reste à voir si le fait de ne rien présupposer installe pour autant la métaphysique sur un terrain suffisamment originaire, ou si au contraire ce *rien*, tout non-étant qu'il est, n'est pas néanmoins encore "quelque chose". L'affirmation heideggerienne d'une fondation *ontologique* des énoncés catégoriels apporte avec elle un certain nombre de questions, en particulier celle de savoir comment un accès peut être ménagé à un non-étant qui n'est donné ni perceptivement ni éidétiquement. Ce dernier problème, celui de la compréhension d'être et de la différence ontico-ontologique, conditionne toute ontologie fondamentale, si cette dernière s'accomplit comme une "interprétation originaire" de l'être compris dans toute détermination ontologique. En même temps, il ne porte pas moins sur la possibilité de la connaissance ontologique en général. Si celle-ci s'est déjà révélée paradoxale dans la mesure où elle entendait adjoindre, à l'étant en tant qu'étant, quelque chose d'*autre* que lui, un second paradoxe apparaît autrement épineux, celui touchant à son intentionnalité même : en tant que *logos* "sur" l'être, la connaissance ontologique a pour fondement thématique quelque chose qui n' "est" pas même au sens de l'étant factice et inauthentique.

Ce problème est posé dès les premières pages de *Sein und Zeit*, à propos du caractère indéfinissable de l'être. Que l'être ne soit pas de nature à être défini, dit en substance Heidegger, cela veut dire ceci : "L'être n'est pas quelque chose comme de l'étant²." En d'autres termes : "Le mode de détermination de l'étant, justifié dans

¹ *S.u.Z.*, p. 147 (cf. *supra*). La compréhension qu'a le *Dasein* de son propre être s'oppose à toute *immanente Selbstwahrnehmung* (*ibid.*, p. 144) et à tout *wahrnehmendes Beschauen* (*ibid.*, 146).

² *S.u.Z.*, p. 4.

certaines limites, — la "définition" de la logique traditionnelle, qui a elle-même ses fondements dans l'ontologie antique — n'est pas applicable à l'être¹." A peine esquissé dans *Sein und Zeit*, le même problème — celui de la différence ontico-ontologique — sera approfondi et détaillé dans le cours de 1927 sur les *Grundprobleme der Phänomenologie*. La formulation en est suffisamment éclairante pour être citée *in extenso* : "De quoi doit alors s'occuper la philosophie, si ce n'est pas de l'étant, de ce qui est, ainsi que de l'étant en entier ? Ce qui n'est pas, c'est donc le rien. La philosophie en tant que science absolue doit-elle donc avoir le rien pour thème ? Que peut-il y avoir en-dehors de la nature, de l'histoire, de Dieu, de l'espace, du nombre ? De tout ce qu'on vient de nommer nous disons, quand même c'est en des sens différents, qu'il *est*. Nous le nommons étant. Une fois reliés à lui, que ce soit théoriquement ou pratiquement, nous nous rapportons à de l'étant. En-dehors de cet étant, *rien n'est*. Peut-être aucun autre étant n'est en-dehors de ceux énumérés, mais il se peut pourtant qu'il y ait encore quelque chose, qui certes n'est pas, mais qu'il y a néanmoins, dans un sens qui reste à déterminer. Plus encore : au bout du compte il y a quelque chose qu'il *doit* y avoir, pour que nous nous rendions accessible l'étant en tant qu'étant et puissions nous rapporter à lui, quelque chose donc qui certes n'est pas, mais qu'il doit y avoir pour que, d'une manière générale, nous expérimentions et comprenions quelque chose comme de l'étant. Nous ne sommes à même de saisir l'étant en tant que tel, en tant qu'étant, que si nous comprenons quelque chose comme l'être. Si nous ne comprenons pas, fût-ce d'abord grossièrement et de façon non conceptuelle, ce que veut dire effectivité (*Wirklichkeit*), l'effectif nous demeurerait occulté²."

Il reste pourtant que ce problème n'a reçu de Heidegger son expression la plus tranchée, voire sa première formulation vraiment explicite, que durant la seconde période de Freiburg, spécialement dans la conférence de 1929 *Was ist Metaphysik?* et dans l'*Einführung in die Metaphysik* de 1935. Il n'est d'ailleurs pas indifférent que la position de ce problème se situe dans le cadre d'un certain recentrage de l'enseignement heideggerien, amorcé dès le *Kant-Buch*, tendant à privilégier la question de l'historialité du *Dasein* au détriment de celle de l'existentialité et de la temporalité

¹ *Ibid.*

² GA 24, pp. 13-14. Il est intéressant de remarquer que le schéma est ici analogue à celui, décrit plus haut (v. ici § 24) de la déduction platonicienne du non-étant dans le *Sophiste* : 1) "le rien est ce par quoi est rendue possible (*ist die Ermöglichung*) la manifestation de l'étant en tant que tel pour le *Dasein* humain" (GA 9, p. 115) ; 2) or, de l'étant nous est dévoilé, c'est là un *Faktum*, — nous avons de l'étant une *faktische Erfahrung* (GA 24, p. 14) ; 3) Donc "ce n'est que sur fond de la manifestation originare du rien que le *Dasein* de l'homme peut accéder et consentir à l'étant. Mais, pour autant que le *Dasein*, selon son essence, se rapporte à de l'étant — de l'étant qu'il est ou qu'il n'est pas —, il provient à chaque fois déjà, en tant qu'un tel *Dasein*, du rien manifeste" (GA 9, pp. 114-115). Le rien n'est pas un *beliebiges Vorkommnis* (GA 9, p. 114), il a un caractère de nécessité, lors même que cette nécessité, ici encore, semble contredire la nécessité "logique" du principe de non-contradiction.

ekstatique. Ici comme dans le traité de 1927, la question demeure celle du fondement thématique sur lequel s'édifie l'ontologie en général, la question de l'être (*Seinsfrage*) en tant qu'elle revêt tout aussi bien la forme d'une "question du fondement" (*Grundfrage*). Pour le dire autrement, il s'agit d'abord de prendre acte de l'insuffisance de la "question directrice" (*Leitfrage*) de la métaphysique, qui demande ce qu'est l'étant en tant qu'étant en vue de le déterminer au moyen de prédicats ontologiques. Ensuite, il appartient à la pensée de l'être de "développer" (*entfalten*) cette question directrice et, par ce qui s'apparente à un "saut" (*Sprung*), de la dépasser en direction du fondement thématique et de l'être lui-même¹. Il ne s'agit plus de demander ce qu'est l'étant en tant qu'étant, mais de demander : qu'est-ce que l'être ? Et de le questionner en tant qu'il présente le caractère d'un fondement, plus précisément d'un fondement *historial* pour chaque "position métaphysique fondamentale" (*metaphysische Grundstellung*) et chaque "époque" de l'histoire de la métaphysique. Le changement de perspective est perceptible, pour autant que Heidegger ne se propose plus, comme encore dans *Sein und Zeit*, de déblayer destructivement la tradition métaphysique à la manière d'alluvions empêchant tout accès aux couches plus profondes, mais bien de tenir à chaque fois cette tradition elle-même pour l'unique accès à l'être, ce dernier ne se laissant penser qu'historialement et qu'en tant que fondement de positions métaphysiques déterminées dont il représente, à chaque fois, le "pourquoi". C'est dans ce contexte — qu'il n'entre pas dans notre propos de décrire plus en détail — que la question du rien (*Nichts*) devient dans les années trente une question cruciale de l'enseignement heideggerien.

L'*Introduction à la métaphysique* de 1935 apporte un soin particulier à opposer la question directrice de la métaphysique à la *Grundfrage* sous sa forme leibnizienne : pourquoi y a-t-il de l'étant plutôt que rien ? Cette dernière question, insiste Heidegger, est "la première de toutes les questions", c'est-à-dire la plus profonde, la plus vaste et la plus originaire². En elle, "le questionner cherche le fondement pour l'étant, pour autant

¹ Le terme *Grundfrage* se trouve déjà en ce sens dans *S.u.Z.*, p.ex. p. 231 (aussi *Fundamentalfrage*, pp. 5, 27, 290, 437), mais le clivage *Grundfrage-Leitfrage* est postérieur (ainsi *S.u.Z.*, p. 17 : *Frage nach dem Sinn von Sein = leitende Frage*) et ne semble avoir trouvé sa forme définitive qu'au milieu des années trente, essentiellement dans le *Nietzsche*, l'*Einführung in die Metaphysik* (GA 40) et le cours sur Schelling de 1936 (GA 42). Il coïncide avec le clivage *entfalten-behandeln* (v. surtout *Nietzsche I*, *op. cit.*, p. 456 sqq. ; cf. GA 40, p. 24) ; cf. les analyses détaillées de GA 65, p.ex. pp. 76 et 306 ("Die Seinsfrage als Überwindung der Leitfrage. Entfaltung der Leitfrage"). Sur tous ces points et pour ce qui suit, v. ici § 29 et J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, 1990, p. 41 sqq. ; D. Panis, *Il y a le "il y a"*. *L'Enigme de Heidegger*, Bruxelles, 1993, pp. 93-94 ; et notre art. "Métaphysique et histoire de l'être chez Heidegger", *art. cit.* L'interprétation très détaillée que P. Chassard (*Heidegger. L'être pensé*, Paris, 1988) a consacrée à ce problème, et qui fait de la question de Leibniz la question directrice de la métaphysique (s'appuyant vraisemblablement sur GA 40, p. 42, où elle est dite être *unsere Leitfrage*), est manifestement erronée ; v. GA 40, p. 21 : "Die Grundfrage der Vorlesung ist anderer Art als die Leitfrage der Metaphysik."

² GA 40, p. 3 sqq.

qu'il est étant"¹. Cette question est la question du fondement de la métaphysique. Comme telle, elle est la question métaphysique par excellence et la question la plus essentiellement métaphysique, mais aussi, dans la mesure où la métaphysique est "le centre déterminant et le noyau de toute philosophie"², la question dont le questionnement est la philosophie elle-même³. Autrement dit, en tendant traditionnellement à rabattre, au prix d'une "mésinterprétation" (*Umdeutung*), la question du fondement sur sa question directrice, la métaphysique est autant ignorante de sa propre essence qu'elle est oublieuse de son fondement⁴. C'est sous cet angle de vue que Heidegger en vient à poser le problème qui nous occupe. Si c'est au prix d'un oubli et d'une mésinterprétation de son essence que la métaphysique fait porter son questionnement *sur* l'étant, c'est qu'elle a bien plutôt pour thème quelque chose de non-étant, l'être différent de l'étant. Un bâtiment, une craie, un orage, tout cela est accessible à nos sens : mais l'être est d'une autre nature. Parce qu'il ne se rend à aucun moment perceptible, il semble même n'être guère plus qu'un mot sonore et vide (*Wortklang*) dont nous serions dupes, victimes comme d'une "idole verbale" (*Wortgötze*) : "Il importe avant tout de faire toujours de nouveau l'expérience de ce que nous n'avons pas pouvoir de saisir immédiatement l'être de manière propre, cela ni à même l'étant ni dans l'étant, ni nulle part ailleurs⁵."

Le constat initial est donc, s'agissant de l'être, le suivant : "Tout ce que nous avons nommé *est* pourtant, et néanmoins, quand nous voulons saisir l'être, c'est toujours comme si nous refermions la main sur le vide. L'être sur quoi nous questionnons est presque autant que le rien. (...) L'être demeure introuvable, presque comme le rien ou, en fin de compte, *tout à fait* comme lui. Le mot "être", alors, n'est finalement qu'un mot vide. Il ne vise rien d'effectif, de saisissable, de réel. Sa signification est une vapeur irréal⁶." Telle paraît devoir être la conclusion à tirer de ce qui précède, — conclusion proprement nietzschéenne et, faut-il le dire, d'autant plus aporétique qu'elle semble compromettre, voire contredire le philosophe lui-même. Il ne nous reste, selon toute apparence, qu'à renoncer à la question de l'être : "Car à quoi bon la question encore, si ce qu'elle met en question n'est que vapeur et errement⁷ ?" Si elle consiste à parler sur rien, la philosophie donne toutes les apparences du "nihilisme"⁸.

¹ GA 40, p. 5 ; cf. *ibid.*, p. 35.

² GA 40, p. 20.

³ GA 40, pp. 15, 21, etc.

⁴ GA 40, pp. 21-22.

⁵ GA 40, p. 36.

⁶ GA 40, pp. 38-39.

⁷ GA 40, p. 39.

⁸ GA 40, p. 26.

Plus grave encore, parce qu'elle semble contredire l'intentionnalité constitutive de tout *logos*, la caractérisation de la métaphysique comme *logos* sur l'être, comme on l'a déjà laissé entendre, paraît aboutir à un contresens et justifier la substitution de la question directrice de la métaphysique à la question de l'être : "Car à quoi bon questionner plus avant sur le rien ? Le rien, tout simplement, n'est rien. Le questionner n'a ici plus rien à chercher. Et avant toutes choses, en mentionnant le rien, nous n'obtenons pas le moindre élément qui puisse nous servir pour la connaissance de l'étant. Qui parle du rien ne sait pas ce qu'il fait. Qui parle du rien en fait, par cet acte même, un quelque chose. En parlant, il parle ainsi au rebours de ce qu'il pense. Il se contredit lui-même. Mais un dire qui se contredit enfreint la règle fondamentale du dire (*λόγος*), contrevient à la "logique". Le fait de parler du rien est illogique. (...) Et maintenant, celui qui parle sur le rien à l'intérieur de la philosophie, où pourtant la logique est chez elle, celui-là encourt d'autant plus durement le reproche d'enfreindre la règle fondamentale de toute pensée. Un tel parler sur le rien consiste en propositions tout simplement vides de sens¹."

Quoi qu'il en soit, c'est donc un changement de perspective significatif que révèle l'apparition fugitive, au § 53 de *Sein und Zeit*, de la caractérisation de l'être comme "rien", parallèlement à celle, par ailleurs prédominante dans le même traité, de l'étant factice comme non sous-la-main. Changement de perspective dont on peut penser, dans le prolongement de ce qu'en disait déjà J. Beaufret en 1964, qu'il constitue au moins en partie ce que Heidegger a baptisé le "tournant" (*Kehre*)².

f) § 28. Conclusion provisoire sur le rapport entre la question de l'être et celle du logos

L'essentiel de la recherche heideggerienne vise à restituer à des énoncés apparemment athématiques et libres de toute présupposition, en l'occurrence aux énoncés catégoriels ou existentiels de l'ontologie, leur intentionnalité ou leur transcendance constitutive. Dans la mesure où cette transcendance n'est pas celle de la perception, mais celle d'un *logos*, l'ontologie fondamentale témoigne, en un certain sens, d'une intention

¹ GA 40, pp. 25-26. Cf. GA 9, p. 107 : "La règle fondamentale du penser en général ordinairement invoquée, le principe de non-contradiction, et donc la "logique" générale mettent à terre cette question. Car le penser, qui par essence est toujours penser de quelque chose, devrait, en tant que penser du rien, aller à l'encontre de sa propre essence." Ces remarques s'inscrivent évidemment dans le contexte de la controverse fameuse qui, en 1932, a opposé Heidegger à R. Carnap. L'objection de ce dernier, faite essentiellement sur la base de la conférence *Was ist Metaphysik?* (1929), était que la pensée de l'être heideggerienne contrevenait tout à la fois au principe de non-contradiction et à la fonction référentielle des noms, et que la question de l'être, de ce fait indécidable, n'avait, strictement parlant, aucun sens (v. M. Meyer, "Métaphysique et empirisme logique" in *Revue internationale de philosophie*, 143-144 (1983), repris sous le titre "Nihilisme et néo-positivisme" in id., *Pour une histoire de l'ontologie*, Paris, 1999, pp. 119-144).

² J. Beaufret, "La pensée du rien dans l'oeuvre de Heidegger" in id., *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, 1986, pp. 107-112.

anthropologique. *Sein und Zeit* a trait prioritairement au *Dasein* parce que le *Dasein* est l'étant qui a accès à l'être, et que c'est seulement par et pour le *logos* que peut devenir accessible quelque chose comme l'être. Sous ce rapport, la spécificité du *Dasein* par rapport aux autres étants reflète donc aussi l'irréductibilité de la compréhension et de l'explicitation à la simple perception. Elle veut dire que l'être se donne thématiquement au *Dasein* à titre de "sens d'être" (*Seinssinn*).

Le "sens" est ce qui peut être compris, "ce qui est articulable dans l'ouvrir compréhensif", c'est-à-dire le fondement thématique encore inarticulé d'une compréhension¹. Pourtant, si l'ontologie heideggerienne est une "ontologie phénoménologique", c'est que l'être — d'une manière qui reste encore à déterminer — n'est pas moins un phénomène (*Phänomen*). Telle est la thèse majeure avancée au § 7 de *Sein und Zeit*, qui, à la caractérisation de l'être ou du sens de l'être comme "objet thématique de la recherche" (*thematischer Gegenstand der Untersuchung*)², associe délibérément cette autre affirmation : "La phénoménologie est le mode d'accès à et le mode de détermination légitimant de ce qui doit devenir le thème de l'ontologie. *L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie*. Le concept phénoménologique de phénomène désigne, en tant que ce qui se montre, l'être de l'étant, son sens, ses modifications et dérivés³." Inutile de dire ce que cette position, quand même elle équivaut à une profession de foi à l'égard de la phénoménologie, comporte de prise de distance par rapport à Husserl. Sans doute, la réduction phénoménologique husserlienne conduit bien à opposer catégoriquement le "simple phénomène" (*bloßes Phänomen*) à l'étant réel. Toutefois, le seul "être" qui subsiste à travers elle, le "je suis" de l'*ego* transcendantal, n'y résiste que dans la mesure où, apodictiquement certain, il n'a précisément rien à voir avec l' "ego de fait", avec l'être factice et phénoménal du moi psychologique, et où le problème de la constitution de l'*ego* transcendantal est donc à charge de la seule réduction *éidétique*. En ce sens, la quatrième *Méditation cartésienne* est à l'opposé de l'interprétation heideggerienne du sens de l'être factice du *Dasein*. Tout aussi manifeste est ici l'opposition à la caractérisation kantienne de l'être copule comme forme subjective, plus précisément comme unité formelle de l'entendement. Le maintien chez Kant de formes "produites", non données, constitue sans aucun doute, conjointement avec la nécessité d'une reconnaissance explicite de la finitude ontologique du *Dasein*, le motif directeur de la critique heideggerienne de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*. Preuve en est ce propos rapporté par Jean Beaufret, au sujet de l'Esthétique transcendantale de Kant : "Cette esthétique

¹ *S.u.Z.*, pp. 151-152.

² *S.u.Z.*, p. 27.

³ *S.u.Z.*, p. 35.

transcendantale est bien transcendantale, mais elle n'est pas du tout une esthétique¹.” Toutefois, il n'est pas moins remarquable que, sur ce point, Heidegger ne se borne pas à rectifier Kant à partir de Husserl, mais qu'il s'emploie également, à l'inverse, à rectifier Husserl à partir de Kant. De fait, si nous demandons ce qui change entre les *Logische Untersuchungen* et *Sein und Zeit*, ou encore, en termes plus précis, ce qui manque à l'acte catégorial de la synthèse pour devenir une compréhension proprement dite, la pièce manquante semble bien être la sensibilité pure kantienne. Ce que Husserl a pu découvrir à titre d'acte catégorial, Heidegger le met au jour cette fois comme “*αἰσθησις* ontologique”². Le sens de l'être — la temporalité ekstatique — se donne phénoménalement de la même manière que la temporalité pure relève chez Kant de la sensibilité pure. A l'inverse, pourtant, seul un détour par les leçons de Husserl sur la conscience intime du temps a finalement rendu possible, par-delà les réticences de Kant, la reconnaissance du caractère phénoménal, hylétique et non pas simplement formel, de la temporalité pure. Ces quelques points, qui sont de première importance pour la compréhension de *Sein und Zeit*, réclament encore une élucidation détaillée³.

“Le privilège ontique du *Dasein*, dit *Sein und Zeit*, réside dans le fait qu'il est ontologique⁴.” Le *Dasein* n'a pas seulement un caractère de transcendance ontique, d'intentionnalité au sens “vulgaire”⁵, mais il est aussi et surtout doté de transcendance ontologique. Ainsi l'animal a certes accès, par la perception, aux choses intramondaines, mais il est “pauvre en monde” (*weltarm*), au sens où seul le *Dasein* a accès à ces choses *en tant qu'étants*, c'est-à-dire à leur être⁶. Par ailleurs, on a déjà

¹ J. Beaufret, *Leçons de philosophie*, Paris, 1998, t. II, p. 347 ; sur ce point, cf. p.ex. GA 3, p. 243. Nous suivons l'interprétation qu'en donne Beaufret (qui a vraisemblablement valeur de rétractation par rapport à id., *De l'existentialisme à Heidegger*, op. cit., pp. 128-131), cf. *ibid.*, t. II, p. 304 : “Toute la phénoménologie va être une protestation contre cette confusion kantienne de l'*a priori* et du *formel*. Formel et *a priori* font deux : même la logique la plus formelle a un contenu propre. C'est ce que Husserl avait établi en 1901 dans les *Recherches logiques*, dont la dernière étudie en quel sens même les catégories parlent à l'*intuition*. D'où la locution d' "intuition catégoriale".” Cette idée a été remarquablement développée par J. Derrida dans son Introduction à l'*Origine de la géométrie* de Husserl (Paris, 1962, p. 24 n.), en rapport avec le problème de l'historicité de l'*a priori* : “C'est l'absence de la notion décisive d' "a priori matériel" ou "contingent", telle que Husserl l'a définie, qui semble ainsi déraciner l'apriorisme formaliste de Kant hors de toute histoire concrète, et inhiber le thème d'une histoire transcendantale. (...) Le niveau de la géométrie (pour Husserl), comme ontologie matérielle, est précisément celui de tels "a priori matériels".”

² GA 3, p. 51, à propos de Kant : “Die "transzendente Ästhetik" hat zur Aufgabe, die ontologische *αἰσθησις* herauszustellen, die ermöglicht, das Sein des Seienden a priori zu entdecken.” On verra plus loin que, en réalité, c'est plus fondamentalement à l'idéation que s'en prend ici Heidegger (v. ici §§ 32-34).

³ V. surtout D. Giovannangeli, *La passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et la phénoménologie*, Paris, 1995 ; id., “L'affectivité chez Kant. Remarques sur l'Esthétique transcendantale” in *Rivista di Estetica*, 1-2 (1996), pp. 75-82. Ces points seront abordés ici au § 29 et au chap. II.

⁴ *S.u.Z.*, p. 12.

⁵ V. GA 26, p. 194 et *supra*.

⁶ V. GA 29/30, 2^e part., chap. III et IV.

répondu dans une large mesure à la question de savoir pourquoi ce privilège et cette transcendance ontologique du *Dasein* devait se comprendre à partir du phénomène du *logos* et de la structure de l'en-tant-que. Le *Dasein* est un étant *factice* pour autant que, si son essence est de dévoiler, s'il se définit comme ἀληθεύων, il est aussi un étant qui *peut être autre* que ce qu'il est, il peut aussi, dans l'inauthenticité de la quotidienneté, recouvrir et occulter. C'est cette facticité qui s'exprime dans la structure particulière du *logos*. Ce dernier n'est pas seulement un mode d'être qui a pour "fonction primaire" (*primäre Funktion*) de "faire voir" et de "découvrir" quelque chose, mais son caractère *synthétique* signifie encore ceci : il est ce mode de dévoilement, propre au *Dasein* humain, qui "peut être vrai ou faux", qui peut dévoiler et occulter¹. "Ce qui n'a plus la forme d'accomplissement du pur faire-voir, dit *Sein und Zeit*, mais recourt à chaque fois, en exhibant, à autre chose, et ainsi fait voir à chaque fois quelque chose *en tant que* quelque chose, cela assume, en même temps que cette structure synthétique, la possibilité du recouvrement (*Verdeckens*)²." Or, on a vu que la mise en lumière de la possibilité du ψεῦδος, du *logos* du non-étant, n'occupe une place centrale dans les leçons de 1924-1925 sur le *Sophiste* que dans la mesure où, loin de se limiter au seul discours sophistique, elle conditionne aussi, "indirectement", toute philosophie et toute ontologie. D'autre part, nos conclusions antérieures sur le "rien" obligent pourtant à effectuer un pas de plus dans cette direction. D'une certaine manière, elles rendent insuffisante la simple assimilation du *logos* du non-étant à un cas-limite susceptible d'éclairer de façon caractéristique la structure nécessairement synthétique de tout *logos* et, par suite, de l'ontologie elle-même. Force est de constater que ces éléments ne trouvent eux-mêmes leur pleine signification que sous la supposition, d'abord d'une différence ontico-ontologique, ensuite de ce que le *Nietzsche* fixera conceptuellement comme un rapport d'inversion entre "vérité de l'être" et "vérité de l'étant", et que Heidegger résumera, en 1946, d'une formule univoque : "L'être se retire en se dévoilant dans l'étant (*Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt*)³." Car si le *Dasein* a bien, à titre d'étant factice, "la possibilité d'être lui-même ou de ne pas être lui-même"⁴, s'il peut être authentique ou inauthentique, "recouvrant" ou "non-recouvrant" (*nichtverdeckend*)⁵ relativement à son propre être, son authenticité et son caractère de dévoilement ne s'opposent pas tant à l'occultation pure et simple, mais ils s'effectuent en raison inverse d'un autre mode de dévoilement, celui, ontique et "vulgaire", de l'étant intramondain. Ce point était déjà clairement indiqué dans *Sein und Zeit* : "Le *Dasein*, ontiquement, n'est certes pas seulement proche ni même

¹ *S.u.Z.*, pp. 32-34.

² *S.u.Z.*, p. 34.

³ *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1950, p. 310.

⁴ *S.u.Z.*, p. 12.

⁵ P.ex. *S.u.Z.*, p. 260.

seulement le plus proche — bien plus, nous le *sommes* nous-mêmes. Malgré cela, ou justement à cause de cela, il est ontologiquement le plus lointain. Certes il appartient à son être le plus propre d’avoir une compréhension de cet être et de se tenir à chaque fois déjà dans un être-explicité de son être. Mais (...) le *Dasein* a bien plutôt tendance, conformément à un mode d’être lui appartenant, à comprendre l’être propre à partir de l’étant auquel il se rapporte de manière essentiellement constante et première, à partir du "monde"¹.”

Pourtant, le parallélisme grec entre la “doctrine de l’étant” et celle du *logos* ne veut pas seulement dire que la métaphysique est un *logos* et doit, à ce titre, se conformer à la structure générale de l’en-tant-que. Semblable constatation reste incomplète, si l’on omet de chercher de quelle manière cette conformité doit aussi déterminer le contenu des déterminations métaphysiques, et dans quelle mesure, précisément, l’être est toujours être pour un *logos*. “La philosophie antique, enseignait Heidegger en 1927, oriente son ontologie sur le *logos*, et l’on peut dire non sans raison que l’ontologie antique est une logique de l’être. Cela est correct en ce sens que le *logos* est le phénomène qui doit éclaircir ce que signifie l’être².” L’étant qui a accès à l’être, le *Dasein*, n’est tel que pour autant qu’il est aussi l’ “étant qui parle” (*Seiendes, das redet*), le ζῶον λόγον ἔχον, — à condition du moins que le phénomène du *logos* soit compris au sens existentiel et ontologique qu’on vient d’indiquer, et non, ontiquement, comme synonyme d’ “ébruitement vocal”³. C’est donc *ontologiquement* que se justifie en dernier ressort le parallélisme de l’ontologie et de la “logique”, c’est-à-dire par la structure existentielle de l’être du *Dasein*, bien plus que par une quelconque propriété formelle de l’énoncé. Cela apparaît clairement si l’on se rappelle que le *logos* n’est qu’un autre nom pour la facticité du *Dasein*, pour la possibilité de l’authenticité *et* de l’inauthenticité : “A la facticité du *Dasein* appartient la détermination selon laquelle il est cooriginellement (*gleichursprünglich*) dans la vérité et dans la non-vérité⁴.” En effet, l’être ne se donne à penser, semble-t-il, que là où il y a possibilité de recouvrement et d’inauthenticité, là donc où il y a *finitude ontologique* : “L’ontologie, lit-on dans le débat de Davos, est un index de la finitude. Dieu ne l’a pas⁵.”

Si l’on garde à l’esprit que “penser” (*denken*), pour Kant, cela veut toujours dire : subsumer une représentation sous un concept, donc dans un *logos* dont la structure est celle de l’en-tant-que énonciatif, il est facile de voir que cette dernière formule est une reprise de celle du *Kant-Buch* : “Le penser comme tel est dès lors déjà

¹ *S.u.Z.*, p. 15. Cf. *ibid.*, p. 311 ; *GA* 9, p. 331 ; *GA* 24, p. 220.

² *GA* 24, p. 104 ; cf. *GA* 27, p. 319.

³ *S.u.Z.*, p. 165. Cf. *GA* 22, p. 312 ; *GA* 19, pp. 574 et 578. Cette idée représente l’essentiel de la *Lettre sur l’humanisme* de 1946, v. *GA* 9, pp. 322, 331, 348, etc.

⁴ *S.u.Z.*, p. 229.

⁵ *GA* 3, p. 280.

le sceau de la finitude¹.” Le *logos* de l’étant en tant qu’étant, l’ontologie, est indissociable de la finitude ontologique. Or, le même passage explique clairement la raison pourquoi Dieu “n’a pas” d’ontologie. Dans la mesure où son entendement intuitionne et où toute connaissance se fait en lui de manière strictement intuitive, sans qu’aucune médiation ne soit jamais nécessaire entre le concept et son objet, Dieu possède cette connaissance qui, précisément, “n’a pas besoin du penser”². L’*ens infinitum* et le *Dasein* s’opposent l’un à l’autre comme l’intuition simple et exclusive s’oppose à l’ “intuition pensante” (*denkendes Anschauen*) qu’est la connaissance finie³. Seulement, cette opposition — qui n’est autre que celle, kantienne, entre *intuitus originarius* et *intuitus derivatus* — en dissimule une autre plus profonde, qui cette fois “réside principalement dans l’intuition même”⁴. La “différence d’essence” (*Wesensunterschied*) entre les intuitions infinie et finie ne saurait se réduire à celle opposant la simple immédiateté intuitive aux formations énonciatives qui en sont dérivées. La question doit maintenant porter sur la finitude de l’intuition elle-même, bref sur l’ “essence de la sensibilité”⁵, si l’on veut confirmer adéquatément l’idée que l’ontologie est un “index” de la finitude. Telle est du moins la position de Heidegger, pour qui la facticité de l’ “étant qui parle” va de pair avec la facticité de son thème propre — de son être — et donc avec le caractère esthétique et fini de la compréhension d’être elle-même.

La relation étroite qui unit la compréhension d’être et la finitude ontologique du *Dasein* s’explique aisément si l’on se remémore l’interprétation heideggerienne de l’opposition du νοῦς et de l’αἴσθησις chez Aristote⁶. Bien que Heidegger souligne le caractère également originaire et authentique de ces deux modes d’accès à l’étant chez Aristote, on a vu d’autre part quelle place fondamentale occupait, dans son interprétation de l’ontologie platonico-aristotélicienne, la différence entre leurs deux régions thématiques respectives : l’un de ces modes a pour objet l’étant authentique, l’*ousia* toujours présente et sous la main, et l’autre l’étant inauthentique et factice, “pouvant être autre” (ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶχειν). La conséquence de cela est évidente. Si l’étant toujours présent, objet d’intuition infinie, n’a pas la possibilité d’être autre, sa réalité ou son être font un avec sa possibilité, et il ne saurait subsister aucun décalage entre leurs *intuitus* respectifs. Inversement, parce que l’intuition finie a son objet dans le monde phénoménal, l’effectivement perçu ne recouvre pas en elle la totalité du possible. C’est pourquoi, conclut Heidegger, “la possibilité d’une sensibilité

¹ GA 3, p. 24.

² *Ibid.*

³ GA 3, p. 25 ; cf. GA 41, p. 138 : “Menschliche Erkenntnis ist begriffliche, urteilsförmige Anschauung.”

⁴ GA 3, p. 25.

⁵ Cf. GA 3, p. 26 : “Das Wesen der Sinnlichkeit besteht in der Endlichkeit der Anschauung.”

⁶ V. ici §§ 4-8.

non empirique reste essentiellement ouverte”¹. Elle le reste, simplement parce qu’il se trouve alors un *excédent* de possibilité par rapport à l’effectif (*Wirkliches*)². C’est donc en raison de la facticité de l’étant que devient concevable quelque chose comme une sensibilité pure ou une “ἀλθησις ontologique”. Autrement dit, c’est parce que le *Dasein* est fini au sens où, existant dans le temps, il n’a jamais accès qu’à de l’étant phénoménal et factice, qu’il est aussi capable d’ontologie. Le mode d’être consistant à comprendre l’être est conditionné par la finitude ontologique du *Dasein* ainsi comprise, c’est-à-dire par le caractère de “réceptivité” (*Rezeptivität*) de l’intuition qui lui est propre : “Le caractère de finitude de l’intuition réside dès lors dans la réceptivité. Mais l’intuition finie ne peut pas recevoir sans que ce qui est à recevoir ne s’annonce. L’intuition finie doit, d’après son essence, être sollicitée, affectée (*affiziert*) par l’intuitionnable en elle. (...) Parce que le *Dasein* est un *Dasein* fini — existant au milieu du déjà étant et livré à lui — il doit nécessairement recevoir le déjà étant, c’est-à-dire offrir à l’étant la possibilité de s’annoncer³.”

La facticité du *Dasein* lui-même est par conséquent décisive pour l’argumentation de Heidegger. Elle s’accompagne d’abord, on l’a vu, d’une reconnaissance de la compréhension d’être — par laquelle se définit le *Dasein* — à titre de simple possibilité ontique. Mais elle rend encore nécessaire une interprétation *transcendantale* de l’être du *Dasein* comme *pouvoir-être*, c’est-à-dire une analytique existentielle, car seul l’étant factice a des possibilités qui, tout en étant en lui, excèdent néanmoins leur propre “assemblage effectif” (*wirklicher Zusammenhang*)⁴. Aussi l’analytique existentielle peut-elle énumérer les possibilités ontologiques, les existentiels compris dans l’être du *Dasein*, mais “ce pour quoi le *Dasein* se décide à chaque fois facticement” doit lui rester pour toujours inaccessible⁵. Seule une interprétation existentielle (*existenziell*) de l’être du *Dasein* a trait à ce qui est “existentiellement expérimenté” (*existenziell erfahren*), c’est-à-dire à l’effectivité factice, “pouvant être autre”, du donné phénoménal⁶. Mais une analytique existentielle (*existenzial*) n’est pas existentielle ; prétendant à la nécessité et à l’essentialité, elle s’oppose à l’existentiel comme le transcendantal à l’empirique, le phénoménologique au psychologique.

Ces dernières observations semblent nous écarter de la question du *logos* et nous orienter vers celle de la temporalité. L’être du *Dasein* n’est en effet quelque chose de factice, c’est-à-dire un *phénomène*, que parce que le *Dasein* n’est pas un toujours-étant,

¹ GA 3, p. 27.

² S.u.Z., § 46.

³ GA 3, pp. 25-26.

⁴ Cf. S.u.Z., § 72.

⁵ S.u.Z., p. 383.

⁶ S.u.Z., p. 338 n. ; *ibid.*, p. 16, etc.

mais un étant pour lequel être veut dire : être temporel. Le caractère “logique” du *Dasein* semble passer au second plan, sitôt qu’on décide de s’en remettre à la finitude esthétique de la compréhension d’être pour rendre compte de la facticité caractéristique de l’être du *Dasein*. Mais le caractère esthétique de l’accès à l’étant et à l’être dont dispose le *Dasein* suffit en réalité d’autant moins à en expliquer la phénoménalité et la facticité que l’*aisthèsis* elle-même n’est pas par soi quelque chose de factice, mais bien, comme on l’a vu précédemment, un mode d’accès authentique et *originaire* à l’étant factice. A la différence du *logos*, l’*aisthèsis* n’a pas par soi la possibilité d’être autre que ce qu’elle est, en l’occurrence une occultation de l’étant factice. Pour le dire simplement, ce n’est pas l’*aisthèsis* elle-même qui fait du *Dasein* un étant factice, mais le fait que le *Dasein* a aussi bien la possibilité de l’*aisthèsis* que celle de son recouvrement et de sa *modification*. Si l’on demande donc pourquoi le *Dasein* est factice et, par suite, n’a accès à son propre être que sur le mode de l’*aisthèsis*, il apparaît que cette facticité, bien qu’elle soit secondairement celle d’une *aisthèsis* déterminée, doit avant toutes choses se comprendre au sens où le *Dasein* est, absolument parlant, un étant “logique” : c’est *parce qu’il* est un tel étant que le *Dasein* est factice et phénoménal, temporel, et qu’il n’a donc accès à son propre être que sur le mode esthétique, — non l’inverse. C’est pourquoi l’ontologie heideggerienne de la facticité ne trouve pas seulement dans la *Als-Struktur* une base méthodique pour l’interprétation du sens de l’être du *Dasein*, mais encore la détermination existentielle la plus générale de cet être et celle qui lui tient lieu de point de départ : “La problématique de la philosophie, disait déjà le *Natorp-Bericht* de 1922, concerne l’être de la vie factice dans le comment que revêtent à chaque fois l’être-évoqué et l’être-explicité (*im jeweiligen Wie des Angesprochen- und Ausgelegtseins*). C’est-à-dire que la philosophie est, en tant qu’ontologie de la facticité, en même temps une interprétation catégoriale de l’évoquer et de l’explicitier, c’est-à-dire une logique¹.”

En résumé, on dira donc que le *Dasein* est factice au sens où il a la double possibilité d’être ou de ne pas être cet étant “en l’être duquel il y va de cet être”². Il est factice au sens où il *peut* perdre son *essence*, cette dernière étant son existence ou son être-pour (*Zu-sein*)³, autrement dit sa transcendance ontologique. Il a la possibilité de “déchoir” dans la quotidienneté et d’oublier la question de l’être, par une modification du rapport thématique originaire à l’être qu’est la compréhension d’être⁴. Mais le *Dasein* a aussi, à l’opposé, la possibilité de l’existence authentique et conforme à son

¹ *Interprétations phénoménologiques d’Aristote*, op. cit., p. [16] ; cf. GA 19, p. 438.

² *S.u.Z.*, pp. 12, 191, 231, etc.

³ *V. S.u.Z.*, p. 42 : “Das “Wesen” dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein. (...) Das “Wesen” des Daseins liegt in seiner Existenz.” Cf. *ibid.*, p. 231, etc.

⁴ Cf. *S.u.Z.*, pp. 62, 157, 362, etc.

essence : “Le *Dasein*, dit *Sein und Zeit*, devient "essentiel" dans l’existence authentique¹.”

Dans le chef de Heidegger, cette double possibilité n’est pas autre chose que la transposition existentielle du clivage husserlien entre attitude naturelle et attitude phénoménologique². Mais elle coïncide aussi, on l’a vu, avec la distinction aristotélicienne entre ces deux modes du *logos* que sont la τέχνη et la φρόνησις, entre la préoccupation (*Besorgen*) et l’être pour la mort authentique, c’est-à-dire entre un mode d’être par lequel le *Dasein* se tourne vers son “monde environnant” (*Umwelt*) et un autre selon lequel, en conformité avec son essence, il accède à la compréhension de son propre être³. Aussi ne doit-on pas s’étonner de ce que les leçons de 1924-1925 sur le *Sophiste* rattachent directement le problème de la facticité au fait que le *Dasein* soit un étant dont le mode d’être consiste dans le *logos*, dans l’ἀληθεύειν. “Il est à remarquer, y déclare Heidegger à propos d’Aristote, que l’ἀληθεύειν, tel qu’il est dans la δόξα, dans la μάθησις, dans l’ἐπιστήμη, a un caractère assez particulier de déchéance (*Verfallen*). Ce que j’ai expérimenté, retenu, appris, je peux l’oublier ; cette possibilité de l’ἀληθεύειν relève de la λήθη en laquelle le λανθάνειν s’enracine ; il peut retomber dans l’occultation (*Verborgenheit*). Le pouvoir-être-oublié est une possibilité spécifique de l’ἀληθεύειν qui a le caractère du θεωρεῖν.⁴” Le *logos* est pour le *Dasein* le mode d’accès privilégié à l’étant et à l’être de cet étant, il représente pour lui “le mode primaire de l’ouverture de l’étant lui-même”⁵. Ce qui ne signifie pas seulement que l’être du *Dasein* comporte la structure générale de l’en-tant-que à titre de caractère d’être tout à fait essentiel, mais aussi que toute ontologie — celle, catégorielle, de l’étant intramondain comme celle, existentielle, du *Dasein* — n’a accès à l’être et à l’étant en tant qu’étant que dans la mesure où l’un et l’autre sont pour un *logos*. D’une part donc, il y a que “le *logos* est le phénomène qui est saisi comme détermination fondamentale pour ce qui constitue l’être de l’homme : l’homme en tant que vivant qui parle”⁶. Mais, d’autre part, cette caractérisation elle-même repose sur l’idée que le *Dasein* humain est l’étant qui a accès à l’étant comme tel et à l’être de cet étant, cet

¹ *S.u.Z.*, p. 323.

² V. p. ex. *GA 19*, pp. 62 (*das natürliche alltägliche Dasein*), 95 sqq. (*das natürliche nächste Dasein = das alltägliche Dasein*), 125 (*das primitive und alltägliche Dasein*), 362 (id.), etc. *Natürlich* équivaut à *naiv*, ce dernier terme signifiant autant que *ontisch* (*ibid.*, p. 478) et donc que *nicht phänomenologisch* (*ibid.*, p. 508). Pour plus de détails sur ces termes, v. ici § 4.

³ V. *GA 19*, pp. 13, 29, 270. L’ontologie grecque demeure prise dans une *naïve Ontologie*, pour autant que le sens d’être en jeu en elle, l’être-présent, appartient encore au *Besorgen* et à l’*Umwelt* (*ibid.*, p. 270 ; cf. pp. 370, 386, etc.).

⁴ *GA 19*, pp. 55-56 ; cf. *supra*. Inversement, ἀλήθεια (= *Unverborgenheit*) = *Eigentlichkeit* (v. *GA 19*, p. 346 ; cf. *ibid.*, p. 624).

⁵ *GA 19*, p. 337. Cf. *ibid.*, pp. 14, 244, 333-334, et 529 : “Der λόγος ist die Zugangsart zum Seienden, und der λόγος einzig umgrenzt die Möglichkeiten, innerhalb deren etwas über das Seiende und sein Sein zu erfahren ist.”

⁶ *GA 19*, p. 202.

accès n'étant possible que sur le mode du *logos*. Le parallélisme grec n'est pas une position doctrinale arbitraire, il trouve sa justification ontologique dans le fait qu'il n'y a pas d'étant comme tel ni d'être qui ne soient les corrélats d'un *logos*. C'est pour cette raison que, d'après Heidegger, le phénomène du *logos* fait fonction tout à la fois de "thème" et de "fil conducteur" de la recherche ontologique grecque¹, et que, pour le dire simplement, la structure de l'en-tant-que doit déterminer autant l'être du *Dasein* que l'analytique existentielle elle-même.

Ce parallélisme — en fait une "corrélation" (*Korrelation*) entre le "champ (*Feld*) de l'ὄν" et le "champ du λόγος"² — n'est donc pas simplement méthodique, mais aussi et surtout *existentiale*. Le fait que l'ontologie platonico-aristotélicienne ait été une "logique de l'être", une détermination *catégoriale* de l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire une détermination dont la structure est celle du λέγειν τι κατά τινος³, ce fait est un fait *ontologique*. Il tient à la nature du mode d'accès à l'être dont dispose le *Dasein*. "Pour poser la question du sens de l'être de l'étant, insiste Heidegger, il est décisif que l'étant qui est à chaque fois l'interrogé soit à chaque fois là. Il s'agit donc d'obtenir le mode d'accès originaire correct à chaque domaine d'être, et de fixer, à l'intérieur de ce mode d'accès, le point de vue directeur conformément auquel la question de l'être de l'étant est posée. Ce point de vue directeur est pour les Grecs, pour Platon et pour Aristote, le λόγος⁴." Par là, on conçoit aisément que l'ontologie catégorielle de l'étant intramondain ait pu apparaître à Heidegger comme subordonnée à et fondée dans l'ontologie existentielle du *Dasein*.

4. § 29. Le résultat final de l'ontologie de la facticité et l'ontologie fondamentale

α - Le *logos* de la temporalité

Le *Dasein* est un étant factice parce qu'il a la double possibilité de la compréhension d'être authentique et de la préoccupation quotidienne. Il peut être autre, s'aliéner son

¹ Le *logos* est le *Thema* de l'ontologie platonicienne dans le *Sophiste* (GA 19, pp. 575, 578, 581), c'est-à-dire qu'il en est : 1) le *Zentrum* (*ibid.*, p. 321 ; cf. pp. 438, 478, 488, 577), au sens où la recherche ontologique "se concentre sur" (*konzentriert sich auf*) le phénomène du *logos* (*ibid.*, pp. 301, 438, 536 ; cf. p. 547, et *sich zentrieren*, pp. 315, 387, 578) ; 2) le *Feld* (*ibid.*, pp. 248, 393, 575 ; cf. pp. 191, 203, 321, 438) ; 3) le *Boden* (*ibid.*, p. 337 ; cf. p. 204-205 ; v. aussi pp. 204, 447-449 ; B. = *Worüber* et *Ausgang*, p. 85, cf. p. 288 ; = *Wurzel*, cf. pp. 253, 349 ; sur le terme, cf. pp. 22, 220, 228, 246, 251, 268, 351, 396, 533-534, 547, 584, 586, etc.). Il est *Boden* tout aussi bien au sens d'un *Leitfaden*, *an dem die Seinsfrage sich orientiert* (*ibid.*, p. 205 ; cf. pp. 331, 346, et ici § 8) et, à ce titre, d'une *phänomenologische Basis* (*ibid.*, p. 626 ; cf. pp. 238, 459-460, 524). Cf. *S.u.Z.*, p. 25. Rappelons que la caractérisation du langage comme *Zentrum* est l'une des thèses principales du traité de H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960/1990.

² GA 19, p. 438.

³ V. GA 41, p. 62 sqq. et GA 22, p. 294 sqq.

⁴ GA 19, pp. 448-449.

essence et, en définitive, ne pas être ce qu'il est. Cette "possibilité de ne pas être lui-même" oppose le *Dasein* à tout étant sous-la-main, ce dernier se définissant, à l'inverse, comme "ce qui est toujours ce qu'il est"¹. C'est pourquoi il n'est en aucun cas réductible à un *ego* sous-la-main et apodictiquement certain, toujours en possession de soi-même, comme est celui mis en avant par Descartes ou par Husserl. Cette facticité, on l'a vu, s'explique ontologiquement par le caractère "logique" du *Dasein*. Le *Dasein* se définit autant par la possibilité de dévoilement que par celle de l'occultation, c'est-à-dire par la possibilité de *modifier* le dévoilement originaire de l'être ou de l'étant. La saisie intuitive de l'étant, qu'elle soit éidétique ou esthétique, ne détient encore par soi aucune possibilité d'occultation, et c'est seulement dans un *logos*, dans une "synthèse de noèmes", que devient possible quelque chose comme un oubli et une déchéance.

Sur cette base, l'éclaircissement formel des étapes parcourues dans *Sein und Zeit* dans son lent et minutieux cheminement vers le fondamental doit à présent se dédoubler. On se souvient de la manière dont Heidegger interprétait la division de l'ἀληθεύειν au livre VI de l'*Ethique à Nicomaque* : parce que, d'une part, le *Dasein* peut dévoiler authentiquement ou inauthentiquement l'étant, et que, d'autre part, cet étant lui-même peut à son tour être authentique ou inauthentique, le dévoilement peut être un dévoilement inauthentique de l'étant inauthentique (τέχνη), un dévoilement authentique de l'étant inauthentique (φρόνησις = αἴσθησις), un dévoilement inauthentique de l'étant authentique (ἐπιστήμη), ou encore un dévoilement authentique de l'étant authentique (θεωρεῖν)². La situation est à tous égards similaire en ce qui concerne l'ontologie fondamentale du *Dasein* dans le traité de 1927. L'ontologie du *Dasein* doit se dédoubler selon que le *Dasein* se tourne vers l'étant intramondain ou vers soi-même, mais aussi que les déterminations obtenues se limitent à des formations dérivées ou, au contraire, témoignent d'une compréhension originaire explicite. En d'autres termes, la *Fundamentalontologie* est fondamentale au double sens où elle restitue leur fondement thématique et leur transcendance ontologique aussi bien au *Dasein* authentique qu'au *Dasein* inauthentique, à l'ontologie existentielle du *Dasein* qu'à l'ontologie catégorielle de l'étant "qui n'est pas de l'ordre du *Dasein*" ; seulement, comme l'inauthenticité ainsi que l'ontologie catégorielle sont elles-mêmes des possibilités *existentiales* du *Dasein* et doivent à ce titre figurer dans l'analytique de l'être de ce dernier, le caractère fondamental de l'ontologie fondamentale du *Dasein* doit aussi signifier que le catégoriel se fonde, d'une certaine manière, dans l'existentiel. A partir de là, il devient possible de retracer le chemin suivi dans *Sein und Zeit* en conformité avec la répartition des modes de l'ἀληθεύειν chez Aristote, — à cette différence près que l'affirmation heideggerienne du caractère fondamental et originaire

¹ Cf. *S.u.Z.*, pp. 12 et 95.

² V. ici §§ 4-8.

de l'être factice du *Dasein* (et non de l'*ousia*) et de l'*aisthèsis* en général (et non du *noûs*) entraîne ici une redistribution des mêmes modes sur de nouveaux critères. Les étapes en sont les suivantes :

1) La première est le *Dasein* inauthentique et non originaire, le *Dasein* en tant qu'il se tourne vers l'étant intramondain sans posséder pour autant aucun accès originaire à lui. Ce moment, qui correspond à l'*épistèmè* aristotélicienne, est donc celui où les énoncés (*Aussagen*) s'aliènent leur fondement thématique intramondain. Heidegger le désigne du terme de "connaissance" (*Erkenntnis*)¹. La connaissance est l'acte corrélatif de l'étant sous-la-main : un ce-dont reçoit des prédicats dans un énoncé sans que soit interrogé ni dévoilé le thème qui fonde cette attribution. Partant, la connaissance ontologique de l'étant intramondain est l'ontologie catégorielle, la *metaphysica generalis* traditionnelle². "Chez Kant et depuis longtemps avant lui, constate Heidegger, le fonds des catégories ontologiques héritées de l'Antiquité est devenu évident, c'est-à-dire déraciné, privé de sol et incompris dans sa provenance³." L'exemple emblématique de cette métaphysique est, dans *Sein und Zeit*, la philosophie cartésienne, laquelle, en attribuant à la *substantia* les déterminations catégorielles de l'*extensio* et de la *cogitatio*, laisse à l'état de complète indétermination le sens d'être présupposé dans leur énonciation, à savoir la substantialité elle-même⁴.

2) La deuxième étape a trait au *Dasein* inauthentique et originaire. Heidegger lui fait correspondre la *technè* aristotélicienne, qu'il transpose en *Besorgen*, "préoccupation"⁵. Dans la préoccupation, l'étant thématique intramondain, jusque-là occulté et modifié en étant sous-la-main, est découvert dans son être et dans sa facticité, il apparaît originairement comme un étant à-portée-de-la-main : c'est au sens où il est utilisé et a la structure de l'outil, que l'étant autre que le *Dasein* est dit "être"⁶. Du point de vue ontologique, ce moment correspond donc à la mise au jour du sens de l'être de l'étant intramondain. Ce sens d'être de l'étant à-portée-de-la-main, par conséquent, se situe au fondement des énoncés catégoriels et à l'origine de la caractérisation de l'étant comme *ousia*. Aussi Heidegger a-t-il apporté un soin tout particulier, dans les leçons de Marburg, à comprendre la doctrine des Idées platonicienne à partir de la *technè* d'Aristote⁷, et à redéfinir l'*ousia* en général comme ce qui sert à un usage quelconque,

¹ V. ici §§ 1 et 30.

² V. ici §§ 19 et 27. Rappelons que Heidegger distingue entre les prédicats ontologiques de l'étant intramondain, ou *catégories*, et ceux du *Dasein*, ou *existenciaux* (*S.u.Z.*, pp. 44 et 88).

³ *GA* 24, p. 166.

⁴ *S.u.Z.*, §§ 19-21.

⁵ *GA* 19, pp. 21-22, 386, etc. V. ici § 5.

⁶ *S.u.Z.*, § 14 sqq.

⁷ V. surtout *GA* 19, pp. 45-47.

ce qui reste disponible et prêt à l'emploi quotidien, cette disponibilité utilitaire se voyant après coup modifiée en disponibilité d'un *eidos* pour une connaissance¹.

3) Pourtant, ce retour au sens d'être originaire de l'étant intramondain demeure insuffisant. Là même où elles y sont parvenues, la métaphysique grecque et celle qui en est issue restent "naïves", si elles ne procèdent pas à une "prise en considération" (*Rücksicht*) du *Dasein*². Le § 40 du *Kant-Buch* est explicite à cet égard. Les deux degrés qu'on vient d'énumérer y sont ramenés respectivement à la question aristotélicienne τί τὸ ὄν et à la question de l'être : qu'est-ce que l'être en tant que tel³ ? La question de la philosophie première, relative à *ce qu'est l'étant en tant qu'étant*, ne fait encore que demander les prédicats ontologiques de l'étant intramondain en général. Toutefois, il est encore besoin de demander ce que signifie cet être : "Ainsi il se trouve dans la question τί τὸ ὄν (qu'est-ce que l'étant ?) la question plus originaire : que signifie l'être déjà pré-compris dans cette question⁴ ?" Mais cette dernière question en cache à son tour une autre encore plus fondamentale, qui porte cette fois sur le questionnement lui-même. Il s'agit maintenant de se tourner vers cet étant qui n'est ni à-portée-de-la-main ni sous-la-main, mais qui se définit par la possibilité ontique de comprendre et de questionner l'être des étants à-portée-de-la-main et sous-la-main : "La question de l'être, en tant que question portant sur la possibilité du concept de l'être, naît pour sa part de la compréhension d'être pré-conceptuelle. Ainsi, la question portant sur la possibilité du concept d'être se trouve une fois encore reculée d'un degré, et devient la question portant sur l'essence de la compréhension d'être en général. La tâche de la fondation de la métaphysique, saisie de façon plus originaire, se transforme dès lors en l'élucidation de la possibilité interne de la compréhension d'être⁵." Bref, ce qui fait encore défaut, c'est une ontologie existentielle du *Dasein*. Cette ontologie, parce qu'elle a pour objet l'être du *Dasein* et non l'être ou l'étant intramondains, appartient en propre au *Dasein authentique*. Pourtant, comme il a été dit précédemment, elle n'en commence pas moins à son tour par une "métaphysique du *Dasein*" — l'analytique existentielle, qui est "préparatoire" et "provisoire" —, c'est-à-dire par des énoncés attribuant au *Dasein* des prédicats ontologiques (des existentiels) "sans interprétation du sens de l'être du *Dasein*"⁶. Elle demeure donc, comme telle, dérivée et non originaire.

¹ GA 19, p. 269, et surtout GA 24, pp. 149-158. Un travail analogue a été mené, dans une perspective très différente, par J.-P. Vernant, "La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque" in id., *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, 1996, p. 395 sqq.

² GA 24, p. 156.

³ GA 3, pp. 222-224.

⁴ GA 3, p. 223.

⁵ GA 3, p. 226.

⁶ *S.u.Z.*, p. 17 ; v. ici §§ 18 et 19.

4) La quatrième et dernière étape se doit donc, comme de juste, de conjuguer l'authenticité à l'originarité. Comme telle, elle représente la compréhension authentique et explicite qu'a le *Dasein* de son propre être. Sous l'intitulé d' "interprétation existentielle originaire du *Dasein*" (*ursprüngliche existenziale Interpretation des Daseins*), elle occupe les §§ 45 à 83 de *Sein und Zeit*, et correspond, dans les leçons de 1924-1925 sur le *Sophiste*, au concept aristotélicien de *phronèsis*¹. C'est ici qu'acquiert sa véritable signification ontologique l'identification opérée par Heidegger entre la *phronèsis* et l'*aisthèsis* : le *Dasein* a accès à lui-même et à son être sur le mode esthétique, au moyen d'une "*aisthèsis* ontologique", — son être est à proprement parler un phénomène. Mais cet état de choses explique également, par exemple, la priorité accordée par Heidegger à l'Esthétique transcendantale dans son interprétation de la *Critique de la raison pure*, autrement dit l'originarité de la sensibilité pure par rapport à l'entendement. Formellement parlant, il amène à penser que l'Esthétique transcendantale, comme mise au jour de la sensibilité pure, est à l'Analytique transcendantale, soit à l'attribution de catégories à l'objet en général, ce que l'interprétation existentielle originaire du *Dasein* est à l'analytique existentielle ; s'il fallait effectuer la transposition, l'on dirait que c'est sur une Esthétique existentielle que s'achève *Sein und Zeit*².

Dans la mesure où elle réclame une élaboration non arbitraire du concept de temporalité qui ne peut que rester étrangère à notre objectif initial, notre explicitation du résultat final de l'interprétation originaire de l'être du *Dasein* doit rester sommaire et extérieure. Pourtant, le point de vue formel ou simplement "logique" paraît ici d'autant moins satisfaisant que la temporalité originaire, en tenant lieu de fondement pour toutes les déterminations existentielles, doit nécessairement déterminer aussi la *Als-Struktur* elle-même prise comme caractère d'être du *Dasein*. En d'autres termes, il ne suffit pas d'indiquer vers quel sens d'être s'orientent thématiquement les déterminations existentielles, ni même d'en donner, par un retour progressif à un tel fondement à partir de la quotidienneté, une interprétation qui se révèle sur cette base pleinement valable, mais l'ontologie fondamentale a encore besoin, pour être complète, que la totalité des structures d'être de l'analytique existentielle soient réinterprétées, en sens inverse, à partir de leur fondement. S'agissant du phénomène du *logos*, le résultat final de l'ontologie fondamentale doit donc en être une interprétation *temporelle* originaire. Sans doute, il n'est pas faux de dire que cette interprétation est, d'une certaine façon, toujours déjà acquise et tacitement à l'oeuvre dès les premiers paragraphes de *Sein und Zeit*. L'énumération des existentiels comme les étapes successives de l'ontologie fondamentale du *Dasein* resteraient par soi parfaitement arbitraires si elles ne

¹ V. ici § 6.

² Sur le sens de *Analytik*, v. *GA* 25, pp. 217-219 ; *GA* 3, pp. 41-42 ; et ici § 31.

s'effectuaient à partir d'un sens d'être déterminé, si donc l'orientation méthodique de *Sein und Zeit* ne comportait un "cercle herméneutique" dont l'effet fût à chaque moment saisissable. Cependant, cette circularité ne fait en réalité que renforcer l'idée que l'interprétation de l'être de *Dasein* à travers tous ses caractères d'être authentiques et inauthentiques doit encore être justifiée et légitimée à partir de son résultat final, le "concept" ou le *logos* de la temporalité originaire¹. "C'est la temporalité, dit Heidegger au début de *Sein und Zeit*, qui est mise en lumière en tant que le sens d'être de l'étant que nous nommons *Dasein*. Cette démonstration doit être mise à l'épreuve dans l'interprétation répétée des structures du *Dasein* provisoirement exposées, mais cette fois en tant que modes de la temporalité²." Une fois la recherche arrivée au terme du cheminement menant au sens de l'être, une fois son "résultat" (*Ergebnis*) atteint, un retour en arrière est encore nécessaire en vue d'une répétition (*Wiederholung*) des existentiels à titre de "déterminités temporelles" (*temporale Bestimmtheiten*)³. Cette répétition revêt donc la forme d'une "analytique thématique de l'existence", c'est-à-dire d'une analytique existentielle cette fois en pleine possession de son fondement thématique⁴. C'est seulement à l'occasion d'une telle réinterprétation d'ensemble, formant dans notre chéma une cinquième étape, que la question générale du *logos* doit, sinon s'effacer devant celle de la temporalité ekstatique, du moins se subordonner à elle et recevoir d'elle sa signification la plus originaire.

Il convient maintenant de revenir sur ses pas et de dire un mot sur la nature et le contenu de ce "résultat", ainsi que sur la façon dont il est obtenu. La Première section de *Sein und Zeit*, consacrée au *Dasein* quotidien, s'achève sur la description de l'être du *Dasein* comme "souci" (*Sorge*). Par "souci", il faut entendre la "totalité du tout structurel" (*Ganzheit des Strukturanzes*) du *Dasein* tel qu'il se rapporte à un monde, en particulier dans la préoccupation⁵. Tous les modes d'être du *Dasein*, en tant qu'il se rapporte à des étants sous-la-main, à-portée-de-la-main ou à d'autres *Dasein*, ont en commun un "sol phénoménal" unitaire. Partant, c'est bien vers le souci que doit maintenant s'orienter le questionnement portant sur l'étant non intramondain, le *Dasein*. En procurant l'unité de toutes les déterminations d'être du *Dasein*, l'analyse du souci établit, en définitive, ce à quoi devra avoir affaire le *Dasein* authentique, le *Dasein* en tant qu' "il y va en son être de cet être même". Quand le *Dasein* se tourne

¹ Sur ces derniers termes, v. p.ex. GA 24, p. 398.

² *S.u.Z.*, p. 17.

³ *S.u.Z.*, pp. 19 et surtout 234-235, 304 ; cf. GA 3, p. 204. Cette répétition n'est pas forcément à distinguer de la *schicksalhafte Wiederholung* des §§ 74-76 de *Sein und Zeit* (v. *infra* et J.-P. Larthomas, "La question de la répétition" in D. Janicaud et J.-P. Cometti édd., "Etre et temps" de Martin Heidegger. *Questions de méthode et voies de recherche*, [Marseille], [1989], pp. 97-110.

⁴ *S.u.Z.*, p. 436 ; Heidegger souligne.

⁵ *S.u.Z.*, p. 191 sqq. Nous laissons délibérément de côté cet autre mode de l'être-dans-le-monde qu'est la "sollicitude" (*Fürsorge*), lequel renvoie au problème général de l'être-pour-autrui mondain.

vers soi-même et vers son être, ce qu’il trouve en face de lui, si l’on peut dire, n’est rien d’autre que la totalité de ses modes d’être rassemblés sous l’appellation de souci. Ce fait n’a rien d’anodin, il signifie que l’authenticité et la compréhension d’être authentique ne referment pas le *Dasein* sur une intériorité isolée, mais que le *Dasein* se comprend toujours déjà comme étant au monde. Autrement dit, si le “solipsisme existentiel” à partir duquel le *Dasein* conquiert son authenticité détourne effectivement le *Dasein* de l’étant intramondain pour le réorienter vers son être propre, cela ne veut pas dire que le *Dasein* est par là “privé de monde” (*weltlos*). Au contraire, parce que son être se donne à lui comme souci, le *Dasein* ne s’isole en un *solus ipse* que pour autant que cet isolement “mène le *Dasein*, en un sens extrême, au-devant de son monde en tant que monde et, du même coup, le mène devant lui-même en tant qu’être-dans-le-monde¹.” Dans les termes de Kant, nous dirions qu’il n’y a d’auto-affection que pour autant que ce qui “affecte” en elle est toujours l’hétéro-affection elle-même.

Cette mise en évidence de la totalité de l’être du *Dasein* comme souci ne doit pas induire en erreur. Le marteau, par exemple, a lui aussi certaines propriétés — ontiques comme catégorielles — et certaines possibilités : il peut être cassé, nettoyé, remplacé, etc. Et toutes les possibilités du marteau mises ensemble forment elles aussi la totalité d’un pouvoir-être déterminé. Mais la totalité de l’être du *Dasein* est d’une autre nature. En étant, le marteau est principalement ce qu’il est ; il est une “chose” à quoi se surajoutent du dehors des possibilités². Le *Dasein*, en revanche, se définit par la seule *possibilité* de la compréhension d’être ; ce qu’il est, son essence, est exclusivement un pouvoir-être. En conséquence, ce n’est pas seulement que le *Dasein* comprend ses propres modes d’être (ou ses prédicats existentiels) à titre de possibilités qui lui sont offertes, car cette compréhension elle-même est un existentiel, un mode d’être qui doit, comme tel, être “projeté”. La compréhension d’être est un “existential fondamental”, au sens où être, pour le *Dasein*, cela veut dire : être “sur le mode d’une compréhension d’être”³. La compréhension d’être est le “constitutif” (*das Konstitutivum*) de l’être du *Dasein*⁴. C’est pourquoi il ne suffit pas de dire que le *Dasein* projette ses possibilités existentielles “à partir de” son être donné herméneutiquement. Lorsque le *Dasein* se tourne vers son propre être pour le comprendre, ce qu’il comprend alors — la compréhension d’être elle-même — n’est rien d’autre, à son tour, qu’une possibilité existentielle. Parce que la compréhension d’être est le constitutif de l’être du *Dasein*, ce dernier ne saurait avoir accès à son propre

¹ *S.u.Z.*, p. 188 ; à opposer à *ibid.*, pp. 320-321.

² Cf. *S.u.Z.*, p. 143 ; pour la suite, v. *ibid.*, § 31 et ici §§ 26, 28, etc.

³ *S.u.Z.*, p. 12.

⁴ *S.u.Z.*, p. 147.

être que comme à quelque chose que, de nouveau, il *peut* être : “Dans le comprendre se trouve existentiellement le mode d’être du *Dasein* en tant que pouvoir-être¹.”

D’autre part, la totalité des modes de l’être-dans-le-monde qu’est le souci a elle aussi pour caractère fondamental la compréhension d’être : “Le comprendre, dit le § 31 de *Sein und Zeit*, concerne toujours, en tant qu’ouverture, la constitution fondamentale totale (*ganze*) de l’être-dans-le-monde. En tant que pouvoir-être, l’être-dans est à chaque fois pouvoir-être-dans-le-monde².” Aussi doit-on s’attendre à retrouver au niveau du souci le double caractère du projet et de l’être comme pouvoir-être. Cette composante ontologique tout à fait essentielle du souci, Heidegger la dénomme l’ “être-en-avant-de-soi” (*Sich-vorweg-sein*) et la fait figurer en bonne place dans la définition générale du souci comme “être-déjà-en-avant-de-soi-dans (le monde) en tant qu’être-auprès (de l’étant faisant rencontre de manière intramondaine)” (*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*)³. Dans le souci, elle conserve naturellement sa signification initiale : nous sommes *pour* un pouvoir-être au double sens où notre être est visé et projeté comme possibilité, où notre essence “réside dans notre à-être (*Zu-sein*)”⁴.

La tâche d’une interprétation *originnaire* de l’être du *Dasein* consiste donc en ceci : il s’agit à présent, “à partir du résultat obtenu — l’être du *Dasein* est le souci — de progresser vers la question portant sur l’unité originnaire de ce tout structurel”⁵. Ce questionnement vise à clarifier le *sens d’être*, compris originellement, du souci. Or, nous ne sommes pas entièrement démunis devant cette question. Non seulement le souci vient de recevoir cette caractérisation très significative : il est un être-en-avant-de-soi, — mais cette caractérisation elle-même a déjà fait l’objet ici d’éclaircissements détaillés, à propos de l’ “être-mû fondamental” de la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ aristotélicienne⁶. L’âme est *ekstatische*, disait-on, pour autant qu’elle se tient, selon la formule du *De Anima*, “hors de l’essence” ($\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$). Autant l’âme est, chez Aristote, un étant en puissance qui reçoit son acte (son être) du dehors, des *sensibilia*, autant le *Dasein* heideggerien se définit par la simple possibilité de l’ “*aisthèsis* ontologique”, de la compréhension d’être prise au sens de la finitude ontologique du *Dasein* et de sa *réceptivité*. Le *Dasein* n’est pas en possession de son essence, mais il a toujours à “devenir essentiel” (*wesentlich werden*)⁷ ; il a “à être” ce qu’il est, son essence, dans la compréhension authentique de son propre être.

¹ *S.u.Z.*, p. 143.

² *S.u.Z.*, p. 144 (sur l’*In-der-Welt-sein*, cf. *ibid.*, pp. 53-54).

³ *S.u.Z.*, pp. 192, 249, 317, 327, etc.

⁴ *S.u.Z.*, p. 42.

⁵ *S.u.Z.*, p. 232.

⁶ V. ici § 25.

⁷ *S.u.Z.*, p. 323.

L'être-en-avant-de-soi comme *devenir-essentiel* fournit à Heidegger son point de départ pour l'élucidation du sens de l'être du *Dasein*. Il s'agit de partir du fait suivant : "Le *Dasein* doit en tant que lui-même devenir (*werden*) ce qu'il n'est pas encore (*noch nicht*), c'est-à-dire qu'il doit l'être¹." Ainsi qu'il apparaît déjà dans la forme de l'analytique existentielle, qui attribue au *Dasein* des prédicats existentiels, le *Dasein est* son pouvoir-être². Que le *Dasein* soit son pouvoir-être, cela signifie, formellement, qu'il se phénoménalise toujours "en tant que" ses propres possibilités. Seulement, l'interprétation de cet être au sens d'un devenir apporte un élément nouveau : "Le *Dasein est* existentiellement ce qu'il n'est *pas encore* en son pouvoir-être³." Dans la mesure où elle se caractérise comme souci et comme être-en-avant-de-soi, l'*Existenz* a le sens d'un "ne-pas-encore" (*Noch-nicht*) : "L'en-avant-de-soi se donne en tant qu'un ne-pas-encore⁴."

L'analyse du ne-pas-encore ne débute véritablement qu'au § 46 de *Sein und Zeit*. Elle est directement liée aux questions du *tout* et de la *fin* (*Ende*) du *Dasein* : bien qu'il soit son pouvoir-être, le *Dasein*, d'une certaine façon, n'est "pas encore" sa propre totalité. "D'après son sens ontologique, observe Heidegger, le souci qui forme la totalité du tout structurel du *Dasein* serait manifestement contredit par un être-tout possible de cet étant. Le moment primaire du souci, l' "en-avant-de-soi", veut bien dire : le *Dasein* existe à chaque fois en vue de lui-même. "Aussi longtemps qu'il est", il se rapporte jusqu'à sa fin (*bis zu seinem Ende*) à son pouvoir-être. (...) Ce moment structurel du souci dit bien, de manière non équivoque, que dans le *Dasein* reste toujours à recouvrer (*aussteht*) quelque chose qui, en tant que pouvoir-être de lui-même, n'est pas encore devenu "effectif". Dans l'essence de la constitution fondamentale du *Dasein* réside dès lors une constante non-clôture (*Unabgeschlossenheit*). La non-totalité signifie un solde (*Ausstand*) quant au pouvoir-être⁵." Cette contradiction (*Widersprechen*) doit se comprendre au sens fort et strict du terme. Si l'être du *Dasein* comporte par essence l'être-en-avant-de-soi, donc un solde qui, "aussi longtemps que le *Dasein* est", reste non réglé et toujours à régler, si donc le *Dasein n'est pas encore* cette totalité qu'il *est* pourtant existentiellement, s'il a au contraire un caractère de "non-totalité" (*Unganzheit*), c'est que son être *s'achève*, strictement parlant, là où sa totalité est rendue "effective" (et non plus simplement

¹ *S.u.Z.*, p. 243.

² *S.u.Z.*, p. 144, etc.

³ *S.u.Z.*, p. 145. Heidegger explique en ce sens la formule nietzschéenne : *Werde, was du bist!* (*Id. loc.*)

⁴ *S.u.Z.*, p. 317.

⁵ *S.u.Z.*, p. 236. La métaphore dominante est celle de l'opération bancaire (*eine Rechnung abschließen* = "clôturer un compte"; *Ausstand* = "créance à recouvrer"); E. Martineau traduit *einen Ausstand an Seinkönnen* par "un excédent en pouvoir-être" (cf. sa trad., pp. 184 et 310), Vezin par "un restant en attente de pouvoir-être". Cette métaphore appartient à la sphère de la préoccupation (cf. *ibid.*, p. 289) et doit encore, comme telle, être "rejetée comme inadéquate" (v. *infra*).

possible). Là où le *Dasein* atteint à la totalité de son pouvoir-être, là — pour autant que “son essence réside dans son à-être” — se trouve aussi sa *fin*. “Sitôt que le *Dasein* “existe” de telle sorte qu’en lui plus rien ne soit à recouvrer, du même coup il est aussi déjà devenu, alors, un ne-plus-être-là. Le recouvrement du solde d’être (*die Behebung des Seinsausstandes*) veut dire l’anéantissement de son être. Aussi longtemps que le *Dasein* est en tant qu’étant, il n’a jamais atteint son tout¹.”

Pour autant qu’il permet de rabattre le problème de l’ “unité originnaire de la totalité structurelle du *Dasein*” sur celui de sa fin, le passage progressif de l’être-en-avant-de-soi au ne-pas-encore, et du ne-pas-encore au “solde d’être”, débouche infailliblement sur le phénomène de l’être pour la mort. C’est dans la mort que le *Dasein* perd son être spécifique en atteignant sa totalité². D’un autre côté, toutefois, ce phénomène compris simplement comme l’ “être-à-la-fin” (*Zu-Ende-sein*) du *Dasein* n’est encore, à proprement parler, d’aucune utilité pour l’interprétation existentielle de ce dernier. En effet, ce qu’il donne à penser, c’est tout au plus un certain caractère de ce qui n’est pas le *Dasein*, en l’occurrence l’étant sous-la-main ou à-portée-de-la-main qu’est le *Dasein* mort³. Un cadavre “est”, mais n’ “existe” pas, c’est pourquoi la possibilité de mourir ne saurait compter parmi les possibilités existentielles, les modes d’être par lesquels se caractérise l’être spécifique du *Dasein*, ou existence. Et c’est pourquoi aussi la métaphore du “solde” doit finalement être rectifiée. Si le ne-pas-encore rend nécessaire une clarification du phénomène de la mort, ce n’est pas au sens où ce que le *Dasein* n’est pas encore — son essence ou sa fin — se trouverait être le *Dasein* devenu sous-la-main⁴. Simplement comprise comme notre fin possible, comme ce qui nous attend “à la fin” et donc, conjointement, comme la possibilité de mourir, la mort n’est pas une possibilité *existentielle* du *Dasein* ; elle est tout au plus une possibilité de l’étant sous-la-main, ou encore un sous-la-main possible, corrélatif à la saisie (erronée) du *Dasein* comme pas-encore-sous-la-main⁵. Ce qui veut dire ceci : ce que le *Dasein* n’est pas encore, ce n’est pas ce qu’il n’est pas, le *nicht daseinsmäßiges Seiende*, — mais le *Dasein*, on l’a vu, “n’est pas encore ce qu’il est existentiellement”⁶. Ainsi, la mort au sens existentiel n’est pas l’être-à-la-fin du *Dasein*, ce en quoi le

¹ *S.u.Z.*, p. 236.

² *S.u.Z.*, p. 237 : “Das Erreichen der Gänze des Daseins im Tode ist zugleich Verlust des Seins des Da.”

³ *S.u.Z.*, §§ 47 et 48.

⁴ *S.u.Z.*, pp. 245-246. Cf. *ibid.*, pp. 261, et 238 : “Das Ende des Seienden qua Dasein ist der *Anfang* dieses Seienden qua Vorhandenes.”

⁵ Cf. *S.u.Z.*, pp. 327, et 261 : “La mort en tant que possible n’est pas même un à-portée-de-la-main ou un sous-la-main possible (...). L’être pour la mort ne peut pas vouloir dire : s’attarder sur la fin en sa possibilité.”

⁶ Cf. *S.u.Z.*, p. 192 : “Le *Dasein* est toujours déjà “au-delà de soi”, non pas en tant que comportement par rapport à un autre étant qu’il n’est pas, mais en tant qu’être pour le pouvoir-être qu’il est lui-même.”

Dasein cesse et se trouve “anéanti”, mais au contraire son être même, correctement compris comme un “être pour la fin” (*Zum-Ende-sein*).

Cette constatation ouvre le § 50 de *Sein und Zeit* : “L’interprétation du ne-pas-encore ainsi que du ne-pas-encore extrême, de la fin du *Dasein*, au sens d’un solde, a été rejetée comme inadéquate, car elle incluait une perversion du *Dasein* en un sous-la-main. L’être-à-la-fin veut dire existentiellement : être pour la fin. Le ne-pas-encore a le caractère de quelque chose à quoi (*wozu*) le *Dasein se rapporte*. La fin menace le *Dasein*. La mort n’est pas un pas-encore-sous-la-main, elle n’est pas le dernier solde réduit au minimum, mais plutôt une menace¹.” Le phénomène de la mort n’acquiert sa valeur existentielle que comme un caractère d’être du *Dasein* en tant qu’étant, et non comme la possibilité d’un “anéantissement” (*Vernichtung*) de son être². Sa signification existentielle réside dans l’être pour la mort.

C’est à partir de là que doit être explicitée la possibilité d’une compréhension originaire et authentique du sens de l’être du souci. L’être pour la mort, en effet, n’est pas une possibilité périphérique ni subalterne du *Dasein*, mais il a trait au souci pris comme totalité de son être. Il est une possibilité “insigne” (*ausgezeichnet*) du *Dasein*, sa possibilité “la plus propre, non relative et indépassable”, non pas certes au sens où le *Dasein* peut mourir, mais pour autant qu’il possède parmi ses possibilités existentielles celle de *se rapporter* à son “pouvoir-ne-plus-être-là”³. Autant donc le *Dasein* est cet étant “en l’être duquel il y va de cet être”, autant il devient clair que, dans l’être pour la mort, “dans cette possibilité, il y va pour le *Dasein* de son être-dans-le-monde pur et simple”⁴. Ce qui veut dire que l’être pour la mort, en dernière analyse, n’est rien d’autre que ce mode sous lequel le *Dasein*, en étant, comprend son être “le plus propre” et le

¹ *S.u.Z.*, p. 250.

² *S.u.Z.*, p. 236.

³ *S.u.Z.*, pp. 250-251. La mort au sens existentiel — l’être pour la mort — ne signifie ni le décès effectif ni la possibilité de mourir, le pouvoir-ne-plus-être-là : elle est la “possibilité du pouvoir-ne-plus-être-là” (*ibid.*, p. 250), la possibilité de se rapporter à un pouvoir-ne-plus-être-là, en sentant peser sur soi la menace. C’est comme telle qu’elle a finalement trait au “pouvoir-être le plus propre” du *Dasein* (*id. loc.*). Pour cette raison, l’acquiescement explicite de Heidegger, dans une lettre datée d’octobre 1945, à la critique sartrienne de son être pour la mort, n’a pas forcément valeur de rétractation (in F. de Towarnicki, *A la rencontre de Heidegger. Souvenirs d’un messenger de la Forêt-Noire*, Paris, 1993, p. 84 ; sur la question, v. D. Giovannangeli, *La passion de l’origine. Recherches sur l’esthétique transcendante et la phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 121-133). La compréhension par Sartre de l’être pour la mort heideggerien comme simple possibilité de ne plus être un *Dasein*, comme la “néantisation toujours possible de mes possibles” (*L’Être et le néant*, Gallimard (“tel”), 1943, p. 603), trahit la “perversion du *Dasein* en un sous-la-main” que Heidegger ne s’emploie pas moins que Sartre à “rejeter comme inadéquate” (v. *supra*). Par-delà la confusion sartrienne, l’un et l’autre s’accordent donc pour récuser la même idée, celle que la mort prise comme *Vernichtung* ou comme “néantisation” soit au nombre des possibilités existentielles du *Dasein*.

⁴ *S.u.Z.*, p. 250.

projette à titre de pouvoir-être, ce mode par lequel son être est un “être pour le pouvoir-être le plus propre”¹.

Les éléments obtenus jusqu’ici dans la recherche du sens de l’être du *Dasein* peuvent se résumer de la façon suivante. 1) Être, pour le *Dasein*, cela veut dire être sur le mode de la compréhension d’être : on appelle *Dasein* cet étant qui, par essence, a accès à son propre être sur le mode de la compréhension. 2) Ensuite, le *Dasein* n’a accès à son propre être — le souci — que pour autant qu’il le projette à titre de pouvoir-être ; mais, de ce fait, la compréhension d’être est elle-même projetée, et figure comme telle parmi les possibilités existentielles énumérées dans l’analytique de l’être du *Dasein*. Être, pour le *Dasein*, cela signifie “être pour un pouvoir-être”. 3) Ce dernier caractère, l’ “être-en-avant-de-soi”, s’identifie, plus fondamentalement, à un être pour la mort. Or, si l’ontologie fondamentale du *Dasein* se fixe pour tâche objective l’interprétation du sens de l’être du *Dasein*, il va sans dire que cette tâche équivaudra à la mise au jour de la compréhension d’être authentique elle-même, car le *Dasein* n’est lui-même rien d’autre que cet étant dont l’être veut dire : pouvoir comprendre son propre être. L’analyse de l’être-dans-le-monde, si détaillée et exhaustive soit-elle, ne suffit pas. Il est encore besoin de se tourner vers l’être du *Dasein authentique*, du *Dasein* en tant qu’il se rapporte à son propre être-dans-le-monde sur le mode de l’ “être pour un pouvoir-être” et de l’ en-avant-de-soi, bref de l’être pour la mort. Seulement, dès lors qu’il s’enracine dans le souci, l’être pour la mort recèle lui-même une double modalité, il est authentique ou inauthentique². La recherche du sens de l’être du *Dasein* suppose donc que soit dégagé préalablement un être pour la mort authentique. C’est seulement par l’élucidation du sens de ce dernier que l’ontologie fondamentale aura à proprement parler atteint son but, à savoir la “libération phénoménale” (*phänomenale Freilegung*) de la temporalité et enfin l’interprétation originaire du sens de l’être du *Dasein*.

Le travail de clarification du phénomène de l’être pour la mort authentique recoupe par ailleurs, en un certain sens, celui entrepris dans les premiers paragraphes de *Sein und Zeit*. De même qu’il a fallu, alors, partir de l’étant *Dasein* défini par la possibilité ontique de comprendre l’être, de même le point de départ est ici encore la simple possibilité ontique (existentielle) de l’être pour la mort authentique : il existe facticement un étant qui détient la possibilité de comprendre authentiquement sa possibilité “la plus propre”, — cette possibilité *est* facticement³. En d’autres termes, l’être pour la mort authentique est “attesté” (*bezeugt*) existentiellement, et, comme la compréhension d’être, il demeure phénoménalement disponible en tant que *Faktum*⁴.

¹ C’est là le sens exact de l’expression *es geht um*, v. *S.u.Z.*, p. 191.

² L’être pour la mort inauthentique est étudié aux §§ 51 et 52 de *Sein und Zeit*.

³ Cf. ici § 26.

⁴ V. *S.u.Z.*, p. 267 sqq.

Naturellement, cette attestation existentielle n'est encore qu'un point de départ, elle fait ressortir le phénomène dont il convient de rendre compte existentiellement. Il s'agit maintenant d'interroger les "conditions existentielles" de cette possibilité ontique et de l'élever au rang de possibilité existentielle : "Le *Dasein* peut-il aussi *comprendre authentiquement* sa possibilité la plus propre, non relative et indépassable, certaine et comme telle indéterminée, c'est-à-dire se tenir dans un être pour la fin authentique ? Aussi longtemps que cet être pour la mort authentique n'est pas mis en lumière et ontologiquement déterminé, un manque essentiel s'attache à l'interprétation existentielle de l'être pour la fin. L'être pour la mort authentique signifie une possibilité existentielle du *Dasein*. Ce pouvoir-être ontique doit pour sa part être ontologiquement possible. Quelles sont les conditions existentielles de cette possibilité ? Comment doit-elle elle-même devenir accessible¹ ?"

Il n'entre pas dans notre propos de commenter en détail les multiples détours de l'analyse, menée aux §§ 53-65 de *Sein und Zeit*, de l'être pour la mort authentique. L'articulation décisive en est l'explicitation de celui-ci comme "résolution devançante" (*vorlaufende Entschlossenheit*), laquelle se définit "formellement" comme "l'être pour le pouvoir-être insigne le plus propre"². Si c'est dans le souci que le *Dasein* trouve, d'une manière générale, sa totalité structurelle, la résolution devançante constitue en revanche son "être-tout authentique" (*eigentliches Ganzsein*)³. Sous un certain rapport, le travail à accomplir est par suite similaire à celui effectué pour le souci. Il a fallu antérieurement progresser de la *totalité* d'être qu'est le souci à son *unité*, et celle-ci a finalement été découverte dans la compréhension d'être elle-même, plus précisément comme être pour la mort. Pour le dire simplement, la totalité des possibilités existentielles contenues dans l'être-dans-le-monde du *Dasein*, quelque diversifiées qu'elles soient, s'unifie dans la visée thématique que porte sur elle le *Dasein* authentique, le *Dasein* en tant qu'il se rapporte à elle comme à *son propre être*. L'unité du souci est bien un "être pour un pouvoir-être", en quelque sorte présupposé pour la totalité possible des modes d'être du *Dasein*. Parallèlement, le problème de l'unité du souci, par là ramené tout entier à la sphère de l'authenticité, reçoit pourtant encore une détermination plus précise. Le fait que cette unité soit celle d'un "être pour un pouvoir-être" signifie ceci : si "le *Dasein* peut exister unitairement selon les modes et possibilités cités de son être", c'est toujours "de telle manière qu'il *soit lui-même (selbst ist)* cet être dans ses possibilités essentielles, et que *je sois* à chaque fois cet étant"⁴. Le souci trouve son unité dans le "soi-même" (*Selbst*). Sans doute, il comporte également en lui la double possibilité de l'inauthenticité et de l'authenticité, donc aussi

¹ *S.u.Z.*, pp. 259-260.

² *S.u.Z.*, p. 325.

³ *Ibid.*

⁴ *S.u.Z.*, p. 317.

la possibilité de perdre le soi-même dans le “On-même” (*Man selbst*) ; mais ce dernier n’est rien d’autre, à son tour, qu’une “modification existentielle du soi-même authentique”¹. C’est dans le but d’obtenir une interprétation existentielle du soi-même authentique que Heidegger procède à l’analyse de l’être pour la mort authentique. Cette interprétation, on l’a vu, débouche sur le concept de “résolution devançante”, qui délivre donc à la fois l’unité du souci et la véritable signification ontologique du soi-même authentique.

Pourtant, ce passage de la totalité du souci à son unité, la résolution devançante, est encore provisoire. Préalablement définie comme “être-tout authentique”, la résolution devançante ne donne encore, pour ainsi dire, qu’une indication toute formelle sur l’être du *Dasein* authentique. En définitive, elle ne fait encore que répéter, en la détaillant et en en tirant toutes les conséquences, la définition la plus générale de l’authenticité : le *Dasein* est authentique pour autant qu’il se tourne vers son être à titre de pouvoir-être, donc sur le mode du projet et de l’ “en-avant-de-soi”. Mais rien par là ne semble encore vraiment fixé quant au *sens d’être* du *Dasein*. Néanmoins, nous savons aussi que demander le sens de l’être du *Dasein*, cela revient à s’interroger sur la compréhension d’être elle-même, qui est la “manière” spécifique dont est dit être le *Dasein*. Par-delà l’analytique existentielle et son tout structurel, le souci, cette interrogation porte donc sur l’ “être-tout authentique” du *Dasein*. Mais l’ontologie fondamentale n’a-t-elle pas trait, par principe, tout à la fois à “l’être de l’étant, à son sens, à ses modifications et dérivés”² ? N’a-t-elle pas pour tâche d’ “interpréter à partir de son fondement, et de manière existentielle-ontologique, le tout originaire du *Dasein* factice *sous le rapport des possibilités de l’exister authentique et inauthentique*”³ ? Assurément. Toutefois, parce que l’inauthenticité se réduit à des modifications d’un même donné originaire, le sens de l’être du *Dasein* en général — authentique ou inauthentique — ne devient accessible que sur la base d’un “sol phénoménal” spécifique, qui n’est autre que l’authenticité du *Dasein* comme résolution devançante. “Le *Dasein*, dit *Sein und Zeit*, devient “essentiel” dans l’existence authentique, laquelle se constitue comme résolution devançante. Ce mode de l’authenticité du souci contient le maintien de soi-même et la totalité du *Dasein*. C’est dans un regard non dispersé et existentiellement compréhensif sur ceux-ci que doit s’accomplir la libération du sens ontologique de l’être du *Dasein*⁴.”

La “libération” du sens de l’être du *Dasein* — de la temporalité originaire — débute au § 65 de *Sein und Zeit*. Le point de départ en est la constatation suivante : “Le projeté du projet existentiel originaire de l’existence s’est dévoilé en tant que résolution

¹ *S.u.Z.*, pp. 317 et 267 sqq.

² *S.u.Z.*, p. 35.

³ *S.u.Z.*, p. 436 ; nous soulignons.

⁴ *S.u.Z.*, p. 323.

devançante. Qu'est-ce qui rend possible cet être-tout authentique du *Dasein* sous le rapport de l'unité de son tout structurel articulé ? Saisie de façon formellement existentielle — sans qu'on en nomme maintenant constamment le contenu structurel plein —, la résolution devançante est l'*être pour* le pouvoir-être insigne le plus propre. Semblable chose n'est possible que de telle sorte que le *Dasein en général puisse* venir à soi dans sa possibilité la plus propre, et que, en se laissant venir à soi, il soutienne la possibilité comme possibilité, c'est-à-dire existe. Le se-laisser-venir-à-soi (*Zukommen-lassen*) qui soutient la possibilité insigne, le se-laisser-venir-à-soi en elle, est le phénomène originaire de l'*avenir (Zukunft)*. Si à l'être du *Dasein* appartient l'*être pour la mort* authentique ou inauthentique, alors celui-ci n'est possible qu'en tant qu'il est à venir au sens qu'on indique maintenant, et qui reste à déterminer de plus près. L'"avenir" ne désigne pas ici un maintenant qui n'est pas encore devenu "effectif", et le sera seulement un jour, mais la venue (*Kunft*) dans laquelle le *Dasein* vient à soi dans son pouvoir-être le plus propre. Le devancement rend le *Dasein authentiquement* à venir (*zukünftig*), et cela de telle manière que le devancement soit seulement possible pour autant que le *Dasein* en général vient déjà toujours à soi *en tant qu'étant*, c'est-à-dire est à venir dans son être en général¹." C'est l'avenir qui constitue le sens ontologique de l'être du *Dasein* authentique, et c'est en lui que l'en-avant-de-soi trouve son élucidation définitive.

En tant que sens ontologique de l'être pour la mort, l'avenir est aussi l'unité du "tout structurel" de l'être du *Dasein* qu'est le souci. Sachant que ce n'est pas seulement l'être pour la mort qui doit être clarifié quant à son sens, mais l'être du *Dasein* en entier, on doit donc s'attendre à voir cette dernière détermination conduire finalement à un sens d'être qui soit unitaire pour la totalité des modes d'être du *Dasein* contenus dans le souci. En clair, il s'agit de partir à nouveau de la définition générale du souci et de voir, sur la base de l'être pour la mort comme avenir, dans quelle mesure elle répond à un sens d'être déterminé.

Le souci a été défini plus haut comme un "être-déjà-en-avant-de-soi-dans(-le monde-) en tant qu'être-auprès (de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine)" (*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*). Cette définition vaut pour l'être du *Dasein* en totalité et en général. Maintes fois répétée à l'identique par Heidegger, elle embrasse la totalité des existentiels et fixe donc ce dont il s'agit, précisément, de chercher le "sens d'être". Comme telle, elle ne donne encore accès à aucune "unité", mais elle ne fait que juxtaposer en un "tout articulé" les existentiels acquis antérieurement. Cette articulation consiste à ramener la totalité de l'être de *Dasein* à ses trois moments constitutifs : 1) l' "en-avant-de-soi" (*Sich-vorweg*) par lequel le *Dasein* se tourne vers son propre pouvoir-être ; 2) l' "être-

¹ *S.u.Z.*, p. 325.

auprès” (*Sein-bei...*), qui consiste à être au monde, à se rapporter à l’étant intramondain ; 3) l’ “être-déjà-dans” (*Schon-sein-in...*), d’après lequel le *Dasein*, étant factice, est “jeté” (*geworfen*) dans des possibilités déterminées¹. Chacun de ces trois moments porte un nom précis dans la terminologie heideggerienne. Ils sont, dans l’ordre, 1) l’ “existentialité” (*Existenzialität*), 2) la “déchéance” (*Verfallen*), 3) la “facticité” (*Faktizität*)².

Ces trois moments, l’existentialité, la déchéance et la facticité, “articulent” (*gliedern*) le tout structurel du souci ; ils forment ensemble la “structure originaire” (*ursprünglicher Zusammenhang*) appelée souci³. Pour cette raison, ils concernent aussi bien l’authenticité que l’inauthenticité, et chacun d’eux doit encore se dédoubler selon qu’il est lui-même authentique ou inauthentique. Même l’en-avant-de-soi comporte, comme on l’a vu dans la figure inauthentique et “inadéquate” de l’être pour la mort, un versant inauthentique : le *Dasein* peut toujours, en effet, se rapporter à son propre être de manière à “pervertir” celui-ci en un étant sous-la-main, à le rabattre indûment sur l’étant intramondain⁴. Inversement, le *Dasein* authentique ne perd pas pour autant tout contact avec l’étant intramondain, mais il y a toujours affaire, pour ainsi dire, “à partir de l’avenir authentique”⁵.

Nous demandons maintenant : la découverte de l’avenir comme sens de l’être pour la mort authentique permet-elle de “libérer” un sens d’être susceptible d’unifier la totalité de ces trois moments, dans leurs versants authentique et inauthentique ? Heidegger répond par l’affirmative. Elle libère le sens de l’être du *Dasein* en totalité, et ce sens d’être est la *temporalité ekstatique originaire*. “La temporalité, affirme Heidegger, rend possible l’unité de l’existence, de la facticité et de la déchéance, et constitue ainsi originairement la totalité de la structure du souci⁶.” La temporalité est le sens et le fondement ontologique du souci, le sens de l’être du *Dasein*⁷.

Comme on l’a signalé d’entrée de jeu, ce résultat rend encore nécessaire une “répétition” de toutes les déterminations de l’analytique existentielle, cette fois à titre de “déterminités temporelles”. Dans le traité de 1927, cette répétition est préalablement esquissée dans la description des trois “ekstases temporelles”, qui s’efforce de rapporter le résultat ainsi obtenu au souci articulé en ses trois moments et, par ce biais, d’en amorcer une interprétation temporelle. Ce que Heidegger dénomme les “ekstases temporelles” n’est finalement rien d’autre que les trois moments de la temporalité

¹ Sur la *Geworfenheit*, v. *S.u.Z.*, § 31 (cf. *ibid.*, p. 12).

² *S.u.Z.*, pp. 191-192, 249-250, 328.

³ *S.u.Z.*, pp. 191 et 317.

⁴ Cf. p.ex. *S.u.Z.*, p. 337.

⁵ *S.u.Z.*, p. 338.

⁶ *S.u.Z.*, p. 328 ; cf. *ibid.*, p. 350.

⁷ *S.u.Z.*, pp. 234, 374, etc.

correspondant, à un niveau plus originaire, aux trois moments du souci qu'on vient de mentionner.

1) Caractérisée par l'en-avant-de-soi et l'être pour la mort, l'*existentialité*, comme on l'a vu, trouve son sens d'être dans l'*avenir (Zukunft)*¹. 2) La *déchéance* — l'"être-auprès" des étants intramondains — correspond à l'ekstase du *présent (Gegenwart)*. 3) La *facticité*, enfin, a pour ekstase correspondante l'*avoir-été (Gewesenheit)* du *Dasein*. Ces trois ekstases mises ensemble constituent la temporalité elle-même : "Ce phénomène unitaire, en tant qu'avenir ayant-été-présentifiant (*als gewesend-gegenwärtigende Zukunft*), nous le nommons la *temporalité*²."

On l'a dit, ces trois ekstases doivent encore se dédoubler conformément au critère de l'authenticité et de l'inauthenticité. Ce qui suppose que devront figurer conjointement, dans le schéma ainsi obtenu, une temporalité authentique et une temporalité inauthentique, ou "vulgaire". Comme l'inauthenticité réside par définition dans la préoccupation quotidienne, dans le rapport "déchéant" à l'étant intramondain, la temporalité vulgaire accordera une certaine primauté au deuxième moment de notre liste, en l'occurrence au *présent*, à partir duquel elle tendra à interpréter les deux autres modalités. Le temps vulgaire est une suite de maintenant (*Jetzt*), il pose le passé comme un maintenant qui n'est plus (sous-la-main) et l'avenir comme un maintenant qui n'est pas encore (sous-la-main)³. Conformément à la définition générale de l'authenticité, la temporalité authentique, à l'inverse, devra s'orienter prioritairement vers le moment temporel correspondant à l'en-avant-de-soi et à l'existentialité. Si "le comprendre inauthentique se temporalise à partir du présentifier"⁴, il faut conclure au contraire : "L'avenir a, dans l'unité ekstatique de la temporalité originaire et authentique, une primauté (*Vorrang*), cela même si la temporalité ne naît pas par accumulation ni par succession des ekstases, mais à chaque fois se temporalise dans la cooriginarité de ces mêmes ekstases. Mais, à l'intérieur de cette dernière, les modes de la temporalisation sont divers. Et cette diversité vient de ce que la temporalisation peut se déterminer principalement à partir des diverses ekstases. La temporalité originaire et authentique se temporalise à partir de l'avenir authentique, et cela de manière que, à venir et ayant été,

¹ Sur ce point et les suivants, v. *S.u.Z.*, § 65 sqq. Cette tripartition renvoie manifestement (y compris en ce qui concerne la temporalité inauthentique) à la triade de la rétention, du maintenant et de la protention, qui avait servi à Husserl, dans ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, à décrire la même temporalité originaire, cela quand bien même le point de vue husserlien — celui du maintenant — en est finalement rejeté par Heidegger (v. ici § 33). Sur les moments du souci et leur interprétation temporelle, v. F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, 1990, pp. 39-92. On doit ici faire l'impasse sur l'interprétation de la temporalité aristotélicienne, qui est à la base de la notion de temps "vulgaire" (*Phys.* IV, 10-14 ; surtout *GA* 24, pp. 330-361). A consulter également, J.-L. Vieillard-Baron, *Le problème du temps. Sept études*, Paris, 1995.

² *S.u.Z.*, p. 326.

³ V. surtout *GA* 24, § 19.

⁴ *S.u.Z.*, p. 338.

elle éveille le présent. *Le phénomène primaire de la temporalité originare et authentique est l'avenir*¹.”

Une fois dédoublées en authentiques et inauthentiques, les ekstases temporelles s'ordonnent d'après le schéma suivant, que nous ne détaillerons pas plus avant² :

	Eigentlichkeit	Uneigentlichkeit
Zukunft (Existenzialität)	Vorlaufen	Gewärtigen
Gegenwart (Verfallen)	Augenblick	Gegenwärtigen
Gewesenheit (Faktizität)	Wiederholung	Vergessenheit

L'exposition des trois ekstases temporelles en relation avec les trois moments du souci représente le dernier mot de la partie publiée de *Sein und Zeit*. Celle de l'avoir-été et de la facticité occupe le chapitre V de la deuxième section (§§ 72 à 77), consacré au problème de l'historicité du *Dasein*. Elle débouchera sur la vaste entreprise de description de l' "histoire de l'être" mise en train dans les années trente et quarante, et en particulier dans le *Nietzsche*, dont l'ambition affichée est de mettre en lumière les "positions métaphysiques fondamentales" d'époques déterminées où le "*Dasein* historial" est à chaque fois *jeté*³. L'examen du présent en rapport avec la déchéance quotidienne occupe le chapitre IV de la même section (§§ 67 à 71). Quant à celui de l'avenir et de l'existentialité, il est tentant de l'assimiler, au moins partiellement, à la troisième section — non publiée — de la Première partie de *Sein und Zeit*, et par suite au cours de 1927 sur les *Grundprobleme der Phänomenologie*, cela bien que ce travail soit déjà plus qu'amorcé dans les trois premiers chapitres de la deuxième section⁴. Mais il est plus probable, compte tenu du plan général du même cours, qu'il ait été réservé à la "question du sens de l'être en général" fréquemment annoncée dans *Sein und Zeit*, et que l'ontologie fondamentale du *Dasein* était destinée à préparer⁵. L'hypothèse semble d'ailleurs corroborée par le titre de la troisième section projetée par Heidegger : *Zeit und Sein* ; après avoir atteint le sens de l'être du *Dasein*, la temporalité, il s'agit de revenir à la question de l'être en général⁶.

¹ *S.u.Z.*, p. 329 ; Heidegger souligne.

² *V. S.u.Z.*, pp. 336-339.

³ V. notre art. "Métaphysique et histoire de l'être chez Heidegger", *art. cit.*

⁴ Cf. *S.u.Z.*, p. 39. Sur l'identification de *GA 24* avec *S.u.Z.*, 1^{ère} Partie, 3^e Section, v. *GA 9*, p. 134, l'annotation de Heidegger en marge de son exemplaire personnel, postérieure à 1929 : "Das Ganze der Vorlesung gehört zu "Sein und Zeit", I. Teil, 3. Abschnitt "Zeit und Sein"." La solution retenue ici est celle de Fr.-W. von Herrmann dans sa Postface à *GA 24*.

⁵ *S.u.Z.*, pp. 436-437, etc.

⁶ Cf. p.ex. *GA 9*, pp. 327-328.

β - La temporalité du *logos*

Par l'idée d'un *logos* de la temporalité ou de son interprétation originale, le problème de l'articulation de la question de la temporalité avec celle du *logos* n'est encore posé que pour moitié. Comme on l'a souligné d'emblée, le *logos* est lui-même une détermination existentielle du *Dasein*, et doit à ce titre faire l'objet d'une interprétation "thématique" et "originale" à partir du sens unitaire de l'être du *Dasein* ; il doit être "répété" à titre de "déterminité temporelle" de l'existence. Est-il possible de répéter la *Als-Struktur* elle-même, à partir du concept de temporalité, jusque dans la tripartition du ce-dont, du ce-sur-quoi et de l'en-tant-que-quoi ? D'une certaine manière, cette répétition a par ailleurs déjà été amorcée dans ce qui précède, puisque l'être de l'*ousia* grecque, dont la détermination "logique" unique résidait dans son caractère de *Wovon*, de sujet (ὑποκείμενον) d'un énoncé, a été interprété comme présence constante de $\lambda\acute{\epsilon}\nu\ \delta\upsilon$. Le "toujours" est bien une détermination temporelle, il signifie : l'*ousia* "est" toujours maintenant, elle dure une suite infinie de maintenant¹. En outre, nos précédentes conclusions sur l'oubli de la question de l'être et sur la nécessité de la "répéter" appartenaient elles aussi, manifestement, à l'interprétation temporelle de l'être du *Dasein*². On vient d'indiquer, en effet, que l'oubli et la répétition sont les deux modalités, respectivement inauthentique et authentique, de l'avoir-été. Il faut donc supposer que, si le ce-dont (*Wovon*) se détermine comme toujours-présent, le ce-sur-quoi (*Worüber*) des énoncés existentiels est en revanche quelque chose "ayant été" (*gewesend*) et à quoi il est nécessaire de *revenir*³. Enfin, si les multiples prédicats existentiels du *Dasein* sont des possibilités *projetées*⁴, le projet a lui-même pour ekstase temporelle correspondante, on l'a vu, celle de l'avenir. Ce fait suggère que, dans le cas des énoncés existentiels au moins, c'est l'ekstase de l'avenir qui "répète" le moment structurel du *logos* désigné comme "en-tant-que-quoi" (*Als-was*). Il semble donc qu'à chacun des moments du λεγόμενον décrits plus haut et, conjointement, à chacun des moments correspondants de l'ontologie fondamentale du *Dasein* (sens d'être — *Dasein* — existentiels)⁵ réponde symétriquement une ekstase temporelle déterminée. Bref, c'est finalement de la temporalité elle-même que la structure "logique" de l'ontologie fondamentale paraît recevoir sa justification ultime.

Le caractère fondamentalement temporel de la *Als-Struktur* est clairement affirmé par Heidegger au § 69 de *Sein und Zeit* : "Comme le comprendre et l'explicitier

¹ V. ici §§ 4 et 20 ; cf. *S.u.Z.*, p. 25.

² V. ici § 19.

³ Cf. aussi le lien entre *Grund* et *Geworfenheit* en *S.u.Z.*, p. 284 sqq.

⁴ V. ici §§ 18 et 26.

⁵ V. ici § 18.

en général, l' "en tant que" se fonde dans l'unité ekstatique-horizontale de la temporalité¹." Aussi le même traité reconnaît-il expressément la nécessité d'une interprétation temporelle du "est" copule, c'est-à-dire du sens ontologique de l'en-tant-que en général². Il est possible que ce travail d'élucidation, dont la nécessité est de nouveau soulignée dans les *Grundprobleme* de 1927³, dût trouver sa place dans un quelconque chapitre non rédigé du même cours. L'hypothèse est d'ailleurs d'autant plus plausible que le problème de l'être copule est posé en détail au chapitre IV de la Première partie (§§ 16 à 18), et que cette dernière était destinée à fournir un matériau devant faire l'objet, dans la Deuxième partie (non rédigée), d'une interprétation fondée sur le concept de temporalité. Pourtant, on ferait fausse route si l'on en concluait que le problème n'a pas été — du moins avant le "tournant" — thématiquement de façon explicite. Le fait est, d'une part, que les *Grundprobleme* identifient la question de l'être copule des énoncés ontologiques au "problème ontologique fondamental" de la vérité de l'être⁴, — ce qui nous ramène au § 44 de *Sein und Zeit*. D'autre part, le même cours déclare de manière non moins tranchée : "Que veut dire ici le "est", quand je dis : l'être est ceci ou cela ? Quel sens a la copule dans tous les énoncés sur l'être, lequel n'est pas un étant ? Quelle signification a la copule dans toutes les propositions ontologiques ? Cette question est le mystère central sur lequel portent les investigations menées par Kant dans sa *Critique de la raison pure*, même s'il n'est pas directement visible au-dehors⁵." Il semble donc que ce soit vers les trois grands textes sur Kant antérieurs au "tournant" qu'on doive, en définitive, se tourner, à savoir le cours du semestre d'hiver 1925-1926 (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21), celui du semestre d'hiver 1927-1928 (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25), et le *Kant-Buch* de 1929⁶. Au demeurant, s'il s'agit maintenant de donner une interprétation temporelle ou ekstatique du phénomène du *logos*, en termes aristotéliens de la σύνθεσις τῶν νοημάτων, alors on ne peut que constater que cette interprétation s'accomplit nécessairement dans la reconduction, tentée par Heidegger aux §§ 24 et 25 du cours sur Kant de 1927-1928 et au § 33 de *Kant und das Problem der Metaphysik*, des trois synthèses kantienne aux trois ekstases temporelles de *Sein und Zeit*.

¹ *S.u.Z.*, p. 360.

² *S.u.Z.*, pp. 349 et 360.

³ GA 24, p. 291.

⁴ GA 24, p. 321.

⁵ GA 24, p. 317.

⁶ Sur GA 21, cf. le très riche commentaire qu'en donne, en relation avec GA 3 et GA 25, F. Dastur, "Le projet d'une "chronologie philosophique" et la première interprétation de Kant" in J.-F. Courtine éd., *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, op. cit., pp. 113-130. Pour une vue d'ensemble, v. J.-F. Courtine, "Kant et le temps. L'interprétation phénoménologique de la *Critique de la raison pure*" in id., *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., pp. 107-127.

Résumée très sommairement, la thèse centrale de l'interprétation heideggerienne de Kant est la suivante : bien qu'il soit explicitement ramené par Kant à la sphère du concept et paraisse pour cette raison se soustraire à la condition du temps, l'*ego* transcendantal est en réalité — et chez Kant lui-même — temporel en son fond au même titre que le *Dasein*¹. Pour ce motif, elle porte d'abord sur la place que doit occuper la sensibilité dans la *Critique de la raison pure*, compte tenu de son orientation transcendantale. Le constat initial de Heidegger est on ne peut plus conforme à la lettre kantienne : il apparaît insuffisant, pour décrire la subjectivité transcendantale au sens de Kant, de s'en remettre au seul entendement pur, ou aperception originaire. Un sujet transcendantal n'est pas seulement du concept, il n'est pas seulement un "je pense" logico-formel isolé, mais il n'est transcendantal, précisément, que pour autant qu'il est aussi ce en quoi le concept se joint à la sensibilité en vue de former une *connaissance*. En réalité, la question relative au sujet transcendantal porte d'abord sur l' "unité de la connaissance finie", plus exactement sur l'unité de la connaissance finie apriorique, ou ontologique. "La tâche, commente Heidegger, est la découverte de la subjectivité transcendantale en tant que dimension originaire (*Ursprungsdimension*) de la connaissance synthétique *a priori*²." En conséquence, si le sujet transcendantal a ce caractère de connaissance *a priori*, c'est qu'il se subordonne, à plus forte raison, à la forme générale du jugement synthétique, à la *Als-Struktur*. La question de la subjectivité transcendantale est aussi celle de la synthèse en général, ou encore de la possibilité de jugements synthétiques *a priori*. Seulement, nous savons d'autre part qu'une connaissance, chez Kant, n'est rien d'autre que l'unité synthétique d'un donné sensible et d'un concept dans la forme d'un jugement. Elle est une détermination de l'objet sensible par des prédicats, leur unité étant celle, toujours synthétique, que figurent la copule ou l' "en tant que". Or, nos descriptions de l'acte synthétique dans la sixième *Recherche logique* ont montré combien, pour Husserl comme pour Heidegger, il était insuffisant de se représenter cette unité synthétique comme simplement formelle, comme imposée après coup, par une opération de l'entendement, à partir de la forme du jugement en général. L'unité du sujet et du prédicat, du "ce-dont" et de l' "en-tant-que-quoi", est originaire et donnée thématiquement, sous le titre de "ce-sur-quoi". C'est pourquoi, s'interroger sur la subjectivité transcendantale comme unité synthétique de la connaissance finie, cela revient à interroger le *fondement thématique* d'énoncés synthétiques *a priori*.

Il ne suffit donc pas de juxtaposer les deux "souches fondamentales" de la connaissance humaine dont parle Kant, la sensibilité et l'entendement, puis de leur accoler extérieurement une quelconque unité formelle. Encore faut-il les rendre l'une

¹ Sur ce point et les suivants, ainsi que sur le rapport à Kant en général, v. ici §§ 30-34.

² GA 25, p. 403.

et l'autre, comme indique encore Kant, à leur "racine commune"¹. "Si la connaissance finie, commente Heidegger, a son essence dans la synthèse originaire des sources fondamentales, et si la fondation de la métaphysique doit progresser jusque dans le fondement d'essence de la connaissance finie, alors il est inévitable que déjà dans la mention des "deux sources fondamentales" (*Grundquellen*) se donne à entendre une référence à leur fondement-source (*Quellgrund*), c'est-à-dire à une unité originaire²." Or, c'est à la synthèse de l'imagination transcendantale qu'il revient d'assumer cette unité originaire de la sensibilité et de l'entendement. Aussi l'essentiel de l'interprétation heideggerienne consistera-t-il à restituer à cette synthèse son véritable contenu ontologique. Superposable à celui obtenu dans *Sein und Zeit*, le résultat final en est le suivant : "L'imagination transcendantale est le temps originaire³." Bref, la temporalité originaire est le sens d'être de la subjectivité transcendantale de Kant.

On a vu que le "résultat" de l'ontologie fondamentale du *Dasein* — la mise au jour de la temporalité originaire — n'en était pas, à proprement parler, le dernier mot, mais qu'il lui fallait encore faire retour aux déterminations de l'analytique existentielle, afin de les répéter à titre de "déterminités temporelles". De même, après avoir atteint la temporalité originaire sur la base du concept kantien de la synthèse de l'imagination transcendantale, l'interprétation phénoménologique de Kant doit encore rebrousser chemin et passer au crible de la temporalité les éléments antérieurs. En clair, il s'agit de donner une interprétation temporelle des deux "souches fondamentales" de la connaissance finie, soit la sensibilité et l'entendement, et de leur "racine commune", l'imagination transcendantale. C'est à cette nouvelle exigence que sont censées répondre l'exposition par Heidegger des trois synthèses kantienne et, finalement, leur mise en parallèle avec les trois ekstases temporelles⁴. Or, d'un autre côté, les trois moments cités — la sensibilité, l'entendement et l'imagination transcendantale — n'apparaissent pas moins superposables à ceux de la *Als-Struktur*. La sensibilité et l'entendement, le donné intuitif et le concept, ont pour fonctions respectives, chez Kant, celles de sujet et de prédicat, de *Wovon* et d'*Als-was* de connaissances synthétiques ; et cette attribution présuppose un fondement thématique, un *Worüber*, dont la fonction est assumée par l'imagination transcendantale. Ce sont ces trois moments et les ekstases

¹ GA 3, § 6 ; cf. C.R.P., A 15 et A 50.

² GA 3, p. 36.

³ GA 3, p. 187.

⁴ GA 25, pp. 326-403 ; GA 3, pp. 176-188 ; cf. C.R.P., A 95 - A 110. Nous prenons ici comme allant de soi le rapport entre les ekstases temporelles de *Sein und Zeit* et l'interprétation temporelle des trois synthèses kantienne. Il a néanmoins fait récemment l'objet d'un examen circonstancié visant à y apporter de sérieuses restrictions, et jugeant que, si parallélisme il y a, il se situe plus volontiers entre les mêmes synthèses et la temporalité "inauthentique" husserlienne, v. P. Kontos, *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger*, Dordrecht, 1996, p. 142 sqq.

temporelles correspondantes que reprennent, selon Heidegger, les trois synthèses de Kant.

La répartition des ekstases temporelles effectuée au § 33 du *Kant-Buch* se présente comme suit : 1) la “synthèse de l’appréhension dans l’intuition” se détermine comme *présent*, 2) la “synthèse de la réognition dans le concept”, comme *avenir*, et 3) la “synthèse de la reproduction dans l’imagination”, comme *avoir-été*. Il apparaît maintenant avec évidence que cette équivalence vaut désormais aussi pour la tripartition du ce-dont, de l’en-tant-que-quoi et du ce-sur-quoi, ainsi que pour celle, constitutive des énoncés ontologiques en général, de l’étant en tant qu’étant, des prédicats ontologiques (catégoriels ou existentiels) et du sens de l’être. Aussi ne sera-t-on pas surpris de voir Heidegger reprendre à cette occasion les formulations les plus décisives de *Sein und Zeit*, en particulier quant à la “primauté” de l’avenir, au fait que “le temps se temporalise principalement à partir de l’avenir”¹.

Par ce biais, la réinterprétation temporelle de la *Als-Struktur* — c’est-à-dire du sens de l’en-tant-que, ou encore du “est” copule dans les énoncés ontologiques — paraît bien avoir atteint sa conclusion. A chaque moment structurel du *logos* correspond désormais une ekstase temporelle déterminée. Or, cette réinterprétation, loin de résulter d’un quelconque artifice extérieur, doit au contraire rejaillir sur l’interprétation ontologique des concepts métaphysiques les plus fondamentaux. Elle permet enfin de comprendre, par exemple, pourquoi la caractérisation “logique” de l’*ousia* platonico-aristotélicienne comme ὑποκείμενον va nécessairement de pair avec la découverte d’un sens d’être déterminé, l’être-toujours-présent.

L’ambition initiale et le caractère de généralité de la présente étude, qui doivent être maintenus, interdisent de pousser plus loin l’investigation jusque dans l’exposé séparé de chaque détermination ekstatique. Pour autant, la mise au jour du caractère temporel du *logos* et du “je pense”, bref du logico-formel en général, n’est pas sans soulever, déjà, certains problèmes de première importance. D’abord, le caractère délibérément paradoxal de l’interprétation phénoménologique de la philosophie transcendantale de Kant indique clairement que l’enjeu en déborde largement la seule question de la fidélité de Heidegger à la lettre kantienne. Manifestement, cette interprétation dénote d’abord une prise de position décisive de Heidegger à l’encontre du néo-kantisme de Marburg et, dans une certaine mesure, de Husserl lui-même, — les deux parties en présence étant représentées, dans le *Kant-Buch*, par la première et la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*. Par ailleurs, il apparaîtra dans la suite que Heidegger n’a pu affirmer la temporalité de la connaissance apriorique finie qu’en mettant en concurrence l’une avec l’autre, d’une part la *Als-Struktur* des *Recherches logiques* de Husserl et, d’autre part, la structure de la déduction des

¹ GA 3, p. 187 ; cf. *S.u.Z.*, p. 329 (v. *supra*).

catégories de l'Analytique transcendantale de Kant. C'est dans l'opposition de ces deux structures ou, comme dit Heidegger, de ces "deux voies de la déduction des catégories", que réside le véritable enjeu de l'interprétation heideggerienne. Or, cet enjeu n'est pas séparable de la question de la fondation des énoncés ontologiques en général, c'est-à-dire du "problème de la métaphysique". Il met d'emblée en demeure de choisir entre la fondation thématique et esthétique, en un mot matérielle, des énoncés ontologiques, et leur fondation logico-formelle. Bref, il s'agit de voir si la connaissance ontologique résulte de la modification d'une "*aisthèsis* ontologique", ou si elle est déduite de principes logico-formels. En termes husserliens, le choix se situe entre l'ontologie matérielle et l'ontologie formelle. C'est ce dernier problème qui nous amènera à poser une dernière fois celui de l'éventuelle subordination de la question du *logos* à la question de la temporalité, en vue de préparer la clarification définitive du statut du *logos* à l'intérieur de la problématique ontologique.

Chapitre II. — Logique et ontologie

1. § 30. Remarque préliminaire

Les chapitres précédents avaient notamment pour objet l'élaboration phénoménologique d'une distinction qui détermine fondamentalement l'ontologie platonico-aristotélicienne et, avec elle, toute métaphysique, — la distinction opposant l'un à l'autre les deux modes d'accès à l'étant que sont l'*aisthèsis* et le *noûs*, ainsi que, corrélativement, les deux régions de l'étant factice et de l'*ousia*¹. D'autre part, cette élaboration a paru indissociable, chez Heidegger, de la mise en avant d'une priorité ontologique de l'esthétique sur l'éidétique. Le caractère *fondamental* de l'ontologie exposée dans *Sein und Zeit* va de pair avec son orientation *phénoménologique*, ou encore avec l'ambition heideggerienne de reprendre à son compte le projet kantien d'une Esthétique transcendantale. Aussi est-ce vers la question de la phénoménalité en général que s'orientent naturellement les développements qui précèdent. Or, on a montré par ailleurs que ce "rapport de fondation" (*Fundierungszusammenhang*) entre l'esthétique et l'éidétique s'enracinait lui-même dans une interprétation déterminée du phénomène du *logos*. La non-originarité de l'étant sous-la-main est d'abord celle de l'ὄν λεγόμενον ; elle signifie que l'étant sous-la-main résulte de la modification d'une compréhension originaire, cette modification coïncidant avec la "dissociation" et l'isolement de l'étant au sein d'énoncés. Pour ce motif, c'est en retournant une fois encore à la problématique générale du *logos* qu'on s'efforcera, dans ce qui suit, de saisir les enjeux de la prise de position de Heidegger en faveur de l'originarité phénoménale de l'être et de la fondation de toute ontologie dans une "*aisthèsis* ontologique".

Cette prise de position n'a manifestement pas d'autre but, dans le chef de Heidegger, que de régler définitivement le "problème de la métaphysique", soit celui de la fondation de la *metaphysica generalis*, de l'ontologie. C'est pourquoi, si notre objectif final est de poser à nouveau ce problème dans toute son ampleur, on ne peut se dispenser de mettre de nouveau à l'épreuve la position heideggerienne et d'en chercher une confirmation adéquate. En d'autres termes, il s'agit de voir dans quelle mesure la priorité de l'esthétique sur l'éidétique peut être garantie dans sa nécessité et donc,

¹ Cf. p. ex. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1992, pp. 88-89.

parallèlement, de s'interroger sur la possibilité d'une fondation éidétique de la connaissance apriorique. Il suffira pour le moment de poser les deux questions suivantes : 1) la priorité heideggerienne de l'*aisthêsis* est-elle démontrable au moyen d'une argumentation de type kantien, — ou du moins superposable à la priorité kantienne de la sensibilité sur la raison, telle qu'elle a été dégagée et pourvue d'un sens nouveau dans le *Kant-Buch* ? 2) Cette priorité est-elle rendue nécessaire par les déterminations très générales que Heidegger a données de la *Als-Struktur*, trouvant par là une confirmation "logique", relative à la simple forme du *logos* en général ?

1) Il est sans doute difficilement contestable que le projet d'une critique de la raison pure théorique se justifie, chez Kant, par le rejet de toute intuition autre que sensible. Rien n'est donné, enseigne Kant, qui n'appartienne comme tel à la sensibilité. A ce titre, la sensibilité jouit déjà, dans la *Critique de la raison pure*, d'une priorité manifeste, que l'interprétation heideggerienne invite d'ailleurs à tenir pour authentiquement phénoménologique. Pourtant, on ne peut que constater que, dans le contexte de la *Fundamentalontologie*, l'argumentation explicite de Kant est rendue d'autant plus inutilisable qu'elle comporte une certaine présupposition que Heidegger, précisément, entend remettre en cause catégoriquement¹.

Kant distingue entre la logique transcendantale et la "logique générale pure"². Parce qu'elle renferme les lois de la pensée en général sans aucun égard pour sa "vérité matérielle" ni pour le donné objectif, la seconde n'offre aucun accès à la vérité ni à la connaissance, sinon dans la mesure où elle édicte, pour l'une et l'autre, des critères formels encore entièrement négatifs, par exemple la non-contradiction (tout jugement vrai est non-contradictoire)³. Elle ne contient aucun *discrimen* entre l'entendement et la raison dans son usage dialectique. La première en revanche — celle qui intéresse Kant — ne débouche sur une critique de la raison pure que parce qu'elle est d'abord une logique de l'entendement, et que celui-ci se définit par sa "validité objective". Sous ce rapport, s'il y a lieu de parler d'une priorité de la sensibilité chez Kant, c'est au sens où une logique n'est transcendantale qu'à la condition de porter sur les jugements synthétiques avec leur contenu objectif sensible (que celui-ci soit ou non empirique).

¹ A voir les choses sommairement, cette argumentation s'identifierait à celle indiquée aux §§ 4 à 12 du *Kant-Buch* : le problème posé par Kant étant celui de l' "unité d'essence de la connaissance finie", il suppose une "hiérarchie" (*Rangordnung*) privilégiant ce qui constitue cette finitude, en l'occurrence la sensibilité par opposition à l'entendement (GA 3, p. 35). Pour une vue d'ensemble sur le rapport de Heidegger à Kant, v. — entre beaucoup d'autres — J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, t. III : *Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, 1992 ; H. Declève, *Heidegger et Kant*, La Haye, 1970 ; P. Dupond, *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Bruxelles, 1996 ; toujours très utile, J. Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger. Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*, Paris, 1998, p. 138 sqq. Les textes de Heidegger consacrés à Kant sont principalement GA 3, GA 21, GA 24, GA 25, GA 31, GA 41, ainsi que la conférence de 1961, *Kants These über das Sein*, dans GA 9, pp. 445-480.

² Cf. *C.R.P.*, B 74 - B 82.

³ *C.R.P.*, B 189 sqq. ; cf. *Prolég.*, Ak. IV, p. 266 sqq.

Bref, la philosophie transcendantale de Kant ne peut être qualifiée de philosophie de la sensibilité que pour autant qu'elle est aussi essentiellement, comme dit Heidegger, une philosophie de la "connaissance finie", de la *détermination* (*Bestimmung*). Or, ce point de vue de la détermination ne devient à son tour intelligible, semble-t-il, que si l'on accepte de lui faire correspondre une certaine priorité de la médiateté sur l'immédiateté, corrélative d'une interprétation de la vérité en termes de médiation valide du concept avec le donné objectif. Ce qui distingue la détermination tout à la fois de l'intuition sensible et du "simple penser" (*bloßes Denken*), c'est qu'elle supporte, comme on aura l'occasion de le voir plus en détail par la suite, une médiation avec le donné objectif ; c'est, en d'autres termes, qu'il existe en elle un moyen terme permettant la promotion du concept, de la simple pensée, au titre de connaissance. Mais qu'en est-il maintenant, une fois ces éléments pris en considération, de la priorité de la phénoménalité chez Kant ? Pourquoi l'objet sensible est-il seul retenu chez Kant, au détriment de tout autre objet subsumable sous des concepts, des noumènes ? A cette question, il semble qu'une seule réponse soit désormais possible : cette priorité tient au caractère sensible de l'imagination transcendantale, et à rien d'autre. Autrement dit, le sensible est seul retenu chez Kant parce qu'il est seul à pouvoir être médiatisé avec le concept de manière à produire une détermination ou une connaissance. Et il est seul à pouvoir être ainsi médiatisé parce que l'imagination transcendantale — qui est la condition nécessaire pour toute médiation conduisant à une connaissance — impose à l'entendement, du simple fait d'être sensible, une restriction au monde phénoménal. Parce que l'imagination transcendantale n'a aucun versant nouméal, la raison, enseigne Kant, ne schématise pas ; de la subsumption des noumènes sous l'Idée ne résulte aucune connaissance possible, mais seulement la liaison vide de deux représentations.

Ce n'est donc pas, semble-t-il, en raison d'un nécessaire retour à l'originarité de la "Chose même" que l'immédiateté sensible occupe — vraisemblablement avec le concept de liberté — le premier rang dans la philosophie de Kant, mais, à l'inverse, parce que l'Analytique transcendantale est une "logique de la vérité"¹ et, *par suite*, de la médiation. La priorité accordée à l'immédiateté sensible cache, de fait, une décision prise en faveur de la médiation en général. Elle ne se justifie et ne devient intelligible que dans la mesure où l'intention de Kant est, comme le souligne Heidegger lui-même, la fondation de la connaissance finie, et où cette fondation, d'autre part, a toujours le sens d'une médiation du concept avec le donné objectif. Si tel n'était pas le cas, d'ailleurs, on voit mal pourquoi une logique générale pure ne figurerait pas dans la *Critique de la raison pure*, de manière exactement symétrique, au côté de l'Esthétique transcendantale. Car le "simple penser", bien que non intuitif, est lui aussi quelque

¹ C.R.P., B 87.

chose de non médiatisé, d'immédiat. Plus encore, il est aussi quelque chose d'originnaire : tout concept renferme une "aperception originnaire" encore immédiate, dont la représentation est le "je pense".

Or, bien que ces premiers éléments ne contredisent pas forcément, malgré les apparences, l'interprétation heideggerienne de Kant, ils n'en doivent pas moins contribuer fortement à mettre en évidence un point sur lequel Kant et Heidegger ne peuvent que s'opposer catégoriquement. Car l'ontologie fondamentale de Heidegger — c'est là une évidence — n'a rien à voir avec une quelconque priorité de la médiation sur l'immédiateté. "La simple médiation, répond Heidegger à Cassirer lors du débat de Davos, ne nous fera jamais avancer de façon productive¹." Plus encore, Heidegger n'a eu de cesse de tenir le concept d'une *vérité immédiate* (non judiciaire) pour l'une des conquêtes les plus décisives et les plus fondamentales des *Recherches logiques* de Husserl, mais aussi de l'ontologie de Platon et d'Aristote². Aussi soulignait-il en 1925, à propos de la notion d'évidence dans la sixième *Recherche logique* : "Traditionnellement, le titre de vérité est réservé aux actes de l'énonciation, c'est-à-dire aux actes prédicatifs, reliants. Mais il apparaît clairement, si l'on se souvient de l'explication de la notion d'évidence, que les actes non reliants, c'est-à-dire à un seul rayon (*einstrahlige*), monothétiques, ont également la possibilité d'exhibition, c'est-à-dire peuvent être vrais. La phénoménologie, dès lors, rompt avec la limitation du concept de vérité aux actes reliants, aux jugements. La vérité des actes reliants n'est qu'une espèce déterminée de l'être-vrai des actes objectivants du connaître en général. Par là, la phénoménologie retourne, sans en avoir une conscience explicite, à toute l'étendue du concept de vérité, moyennant lequel les Grecs — Aristote — pouvaient aussi nommer vrais la perception comme telle et le pur et simple percevoir de quelque chose³." Nos précédentes descriptions allaient d'ailleurs en ce sens : parce que l'énoncé ne rassemble pas après coup deux représentations d'abord isolées, mais vise et "dissocie" en ses "moments structurels" une unité plus originnaire, il présuppose un dévoilement et une "ouverture", une ἀλήθεια qui relève de la compréhension et qui, à ce titre, précède toute médiation d'un sujet avec ses prédicats au sein d'énoncés. "L'énoncé et sa structure, l'en-tant-que apophantique, résume Heidegger, sont fondés dans l'explicitation et sa structure, l'en-tant-que herméneutique, et, au-delà, dans le comprendre, dans l'ouverture du *Dasein*. Mais la vérité passe pour être une détermination distinctive de l'énoncé ainsi caractérisé comme dérivé. D'après cela, les racines de la vérité énonciative plongent dans l'ouverture du comprendre⁴." De là, on

¹ GA 3, p. 295.

² S.u.Z., p. 33 ; et déjà chez Parménide, cf. *ibid.*, p. 171.

³ GA 20, p. 73 ; cf. GA 22, p. 306 et S.u.Z., pp. 33-34, 214-230. Sur les termes *einstrahlig* et *monothetisch*, opposés à *vielstrahlig* et *polythetisch*, v. *supra* et *Ideen I*, § 119.

⁴ S.u.Z., p. 223.

peut légitimement poser la question suivante : si la priorité de l'imédiateté sensible se justifie, chez Kant, par le fait que seul l'objet sensible est médiatisable avec son concept, quel sens y a-t-il encore à maintenir cette priorité tout en rejetant celle — constitutive de la "logique de la vérité" kantienne — de la vérité énonciative comprise comme médiation ? Une fois admis que, chez Kant, c'est la médiateté ou le caractère judiciaire de la vérité qui, du fait du caractère sensible de l'imagination transcendante, restreint l'objet de connaissance au seul donné sensible, le concept d'une vérité immédiate ne rend-il pas *problématique*, en revanche, l'exclusivité de l'objectivité factice et phénoménale ? Si la vérité, désormais rendue à sa signification originelle, a elle-même le sens d'un dévoilement immédiat, en quoi le caractère sensible de l'objet constitue-t-il encore un *discrimen* suffisant pour en assurer l'exclusivité, par opposition aux *eidè* ? Car les essences ont elles aussi leur mode de dévoilement, leur ἀλήθεια, à savoir l'intuition éidétique ou, en termes heideggeriens, l' "avisement" (*Hinsicht*) et l' "appréhension" (*Vernehmen*) de l'étant sous-la-main. De ce point de vue, c'est donc l'affirmation d'un *Fundierungszusammenhang* unissant l'esthétique à l'éidétique qui semble elle-même perdre toute légitimation. En d'autres termes, les raisons semblent manquer pour tenir encore l'éidétique pour fondé et "déchéant", pour le résultat de la modification d'un donné phénoménal seul originaire.

2) On l'a vu, la position de Husserl et de Heidegger ne consiste pas à dénier aux *eidè* tout caractère objectif, mais au contraire à étendre contre Kant — et en vertu du "principe des principes" — le concept de donation jusqu'aux universaux eux-mêmes. Il apparaîtra plus loin que la priorité du phénoménal sur l'éidétique, qui conditionne naturellement la position *phénoméno*-logique elle-même, trouve chez Husserl sa pleine justification dans ce contexte même. Mais, sur ce point, le concept d' "être-sous-la-main" rend sans doute la contribution de Heidegger plus difficile à saisir. On se bornera pour le moment à cette constatation : il ne semble pas que la mise en avant, dans *Sein und Zeit*, du caractère fondé et non originaire de l'être-sous-la-main puisse se justifier du point de vue de la philosophie transcendante de Kant, — mais de ce point de vue elle apparaît bien plutôt, au sens kantien du terme, *problématique*. Or, il apparaît que, sur ce point, Heidegger ne peut pas davantage s'en remettre à la *Als-Struktur* elle-même.

La thèse husserlienne du caractère fondé de l'intuition éidétique est reprise par Heidegger dans les termes suivants : l' "avisement" de l'étant sous-la-main a le caractère d'une "déchéance" par laquelle est retirée au *Dasein* toute compréhension originaire de soi-même et de l'étant intramondain. Cette déchéance signifie l'oubli et l'occultation du fondement thématique de l'énonciation, elle est une modification de l'intentionnalité ou de la transcendance premières du *Dasein* ; par elle, le *Dasein* est

“isolé” (*isoliert, vereinzelt*) et “sans monde” (*weltlos*)¹. Ce que Heidegger, après Kant, appelle une *connaissance* ou une *détermination* n’a pas d’autre signification. Dans la connaissance, le *logos* s’affranchit de son fondement thématique phénoménal, factice, de telle manière que le “monde environnant” (*Umwelt*) de l’étant à-portée-de-la-main soit modifié et dénaturé en “monde naturel” (*Naturwelt*) de l’étant sous-la-main, composé de *res* et de leurs propriétés². La connaissance procède d’une “démondanisation (*Entweltlichung*) du caractère mondain (*Weltmäßigkeit*) de l’à-portée-de-la-main”³. C’est pourquoi le § 13 de *Sein und Zeit* la rapporte explicitement à un *Fundierungszusammenhang* dont le terme originaire est l’être-dans-le-monde : “Le connaître est un mode du *Dasein* fondé (*fundierter*) dans l’être-dans-le-monde⁴.”

La connaissance se définit comme une “détermination considérative du sous-la-main” (*betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen*) ; comme telle, elle s’oppose à la préoccupation, qui est un rapport originaire à l’étant intramondain et au “monde”⁵. Plus précisément, elle résulte d’une “défiance de l’avoir-affaire préoccupé avec le monde”⁶. Cette défiance est donc, à proprement parler, une modification. Elle consiste en ceci : “L’étant faisant rencontre dans le monde ne fait plus rencontre que dans son pur aspect (εἶδος)⁷.” Faisant l’objet d’un “avisement” (*Hinsehen*), le fondement thématique originaire est réduit à son “aspect” (*Aussehen*) ; il est “dissocié” de telle sorte que la connaissance “prélève” (*entnimmt*) sur lui certains caractères, par exemple l’être-un-tableau, l’être-noir, qui sont des *eidè*, non des phénomènes ni des étants à-portée-de-la-main. C’est ce prélèvement qui correspond, chez Heidegger, à l’idéation husserlienne. En tant que *logos*, la connaissance (ou la détermination) n’a pour objet l’étant sous-la-main, les “choses” et leurs propriétés, que dans la mesure où elle est tributaire de ce prélèvement éidétique. Connaître, c’est *conserver* (*bewahren*), dans des énoncés, des *eidè* d’abord donnés immédiatement dans un “avisement” : “L’appréhension (*Vernehmen*) a pour mode d’accomplissement l’évoquer et le parler de quelque chose en tant que quelque chose. Sur la base de cette *explicitation* au sens large, l’appréhension devient un *déterminer*. Ce qui est appréhendé et déterminé peut être exprimé dans des propositions, retenu et conservé en tant qu’ainsi énoncé⁸.”

¹ V. ici §§ 1, 12-15, 18, etc.

² Cf. p.ex. *S.u.Z.*, p. 112.

³ *S.u.Z.*, p. 112.

⁴ *S.u.Z.*, p. 62.

⁵ *S.u.Z.*, p. 61. *Betrachten* est chez Heidegger le terme usuel pour traduire θεωρεῖν ; v. *supra* et *GA* 19, p. 208, etc.

⁶ *S.u.Z.*, p. 61. Cf. *ibid.*, pp. 62, 357 (*Verschwinden, Fehlen, Privation des praktischen Besorgens*).

⁷ *S.u.Z.*, p. 61. Cf. *GA* 19, pp. 201 (εἶδος = “das, was man im Sagen sehen läßt vom Seienden, das Seiende also in dem, wie es aussieht, in dem, wie es im λόγος als ἀποφαίνεσθαι aufgezeigt ist”), 345, etc.

⁸ *S.u.Z.*, p. 62.

Pour toutes ces raisons, c'est la *fonction* remplie par l'appréhension du sous-la-main — c'est-à-dire tout aussi bien la place qu'occupe celui-ci dans la structure de l'énoncé — qui semble finalement motiver la caractérisation du rapport entre étant factice et étant sous-la-main comme *Fundierungszusammenhang*. Ce que Heidegger intitule l'approche "fonctionnelle" de la structure de l'en-tant-que a permis plus haut de dégager les deux moments ou les deux actes caractéristiques de l'articulation du thème dans un *logos*, à savoir la *synthésis* et la *dihairésis*. Cette dernière a pu alors être définie comme la dissociation du fondement thématique en deux termes distincts, le sujet et le prédicat ou, en termes plus exacts, *ce dont* on parle et *ce en tant que quoi* quelque chose est dévoilé dans un énoncé. Or, l'appréhension du sous-la-main apparaît maintenant formellement identifiable à cette *dihairésis*, c'est-à-dire à la *Subjektsetzung* et à la *Prädikatsetzung* constitutives de l'énonciation¹. Par une "restriction" (*Einschränkung*), elle fait surgir séparément la *res* et ses déterminités, la chose "comme telle" et les propriétés qui la déterminent. C'est en ces termes que le § 33 de *Sein und Zeit* rend compte de la structure des énoncés, par exemple "le marteau est trop lourd" : "Énoncé veut dire autant que *prédication*. Un "prédicat" est "énoncé" d'un "sujet", et celui-ci est *déterminé* par celui-là. Dans cette signification de l'énoncé, ce qui est énoncé n'est pas le prédicat, mais le "marteau même". (...) Le déterminer ne commence pas par découvrir, mais (...) il *restreint* d'abord le voir à ce qui se montre comme tel — le marteau —, afin de rendre *explicitement* manifeste, par la *restriction* explicite du regard, le manifeste dans sa déterminité. Eu égard à ce qui est déjà manifeste — au marteau trop lourd —, le déterminer fait d'abord un pas en arrière : la "position du sujet" filtre l'étant et en fait "le marteau là", afin de faire voir, par l'accomplissement du filtrage, le manifeste dans sa déterminité déterminable²."

Caractéristique de la connaissance et de l'attitude théorique, l'appréhension de l'étant sous-la-main est donc fondée et dérivée au sens de cette restriction à l'*eidos*, ou *dihairésis*. Autrement dit, l'existence d'un *Fundierungszusammenhang* unissant l'éidétique et l'esthétique semble déjà suffisamment démontrée à partir de la structure "fonctionnelle" du *logos* en général. Elle semble déjà pleinement justifiée à partir de cet unique constat : l'étant sous-la-main n'est pas le thème originaire du *logos*, mais il résulte d'une modification visant à "dissocier" celui-ci — le phénomène — en sujet et en prédicat. En effet, si le fondement thématique de l'énoncé n'est pas la "chose" (*Ding*), l'*ousia*, par exemple "le marteau là", mais plutôt, en termes husserliens, un état de choses, par exemple "le marteau en tant que trop lourd", et si la compréhension la plus originaire revêt donc déjà la forme *synthétique* du "quelque chose en tant que

¹ Cf. *S.u.Z.*, p. 155, et ici §§ 1, 13-15, 20, etc.

² *S.u.Z.*, pp. 154-155 ; Heidegger souligne.

quelque chose”¹, alors il paraît évident que ce fondement doit être factice. Car un σύνθετον formé d’un sujet et de ses accidents, selon toute apparence, n’est jamais un “toujours étant”, il n’induit par principe aucune nécessité absolue comme c’est le cas dans la simple identité de l’ousia avec elle-même. Pourtant, force est de le constater, la valeur démonstrative de semblable argument resterait, pour le moins, sujette à caution. En réalité, il n’est pas du tout évident que le caractère synthétique de tout *logos* entraîne la facticité de son fondement thématique. Chez Aristote, par exemple, l’*eidos* possède bien son *logos* spécifique, la définition, et ce *logos* est par ailleurs rigoureusement synthétique. Chez Kant lui-même, les jugements de la raison pure dans son usage dialectique sont manifestement synthétiques, ce qui nous renvoie à notre premier point et au problème de la discrimination entre l’*éidétique* et le *phénoménal*.

Si l’on s’en tient à ces deux points, l’interprétation heideggerienne de l’intentionnalité comme *Fundierungszusammenhang*, dont on a vu par ailleurs qu’elle était à la base de l’ontologie fondamentale élaborée dans *Sein und Zeit*, apparaît même singulièrement problématique. On verra plus loin que cette difficulté, à notre sens inhérente à l’ontologie de Heidegger, s’explique dans une très large mesure par son rejet de la phénoménologie *éidétique* de Husserl. Elle se rattache, comme telle, à ce que nous visons ici sous l’intitulé général de “problème de la métaphysique”, au sens que Heidegger donne à cette expression dans le *Kant-Buch*. Ce problème, celui du choix entre la fondation *éidétique* et la fondation *esthétique* du discours ontologique, doit maintenant être reconsidéré équitablement.

2. § 31. La déduction kantienne des catégories

L’ontologie heideggerienne part du constat que les énoncés ontologiques présupposent, d’une manière générale, un fondement factice, *phénoménal* : l’être ou le sens de l’être est visé thématiquement en eux. Quand même l’être est occulté et oublié par la “tradition” métaphysique, toute ontologie demeure un *logos* “sur” l’être : “L’acte fondamental dans lequel l’ontologie se constitue comme science, affirme Heidegger, s’accomplit dans l’objectivation (*Vergegenständlichung*) de l’être comme tel².” C’est pourquoi elle a besoin d’une interprétation originaire de son fondement thématique, d’une “thématisation” explicite de l’être, — bref d’une ontologie *fondamentale*. Dans cette perspective, parce que ces caractérisations ne sont pas séparables de la question de savoir de quelle nature est l’objectivation de l’être et de quel mode d’accès à l’être le discours ontologique peut, comme tel, se prévaloir, il a fallu ici souligner et interroger la *phénoménalité* spécifique de l’être dans l’ontologie de Heidegger. Toutefois, le fait que cette *phénoménalité* de l’être constitue le point de départ incontournable de

¹ V. ici § 26.

² GA 24, p. 398 ; cf. GA 25, p. 35 sqq.

l'ontologie heideggerienne ne nous dispense pas de poser la question suivante : dans quelle mesure l'idée d'une fondation phénoménale de l'ontologie peut-elle être étayée de façon satisfaisante à partir de l'interprétation heideggerienne de la *Als-Struktur* ? Mais cette question a paru devoir encore rester en suspens. Il semble donc inévitable, en ce sens, que soit aussi remise à plus tard la solution définitive au problème du choix entre la fondation phénoménale (fondamental-ontologique) et la fondation éidétique (logique) du discours ontologique, et que l'on doive se limiter ici à poser ce problème de la manière la plus adéquate possible. Or, cette dernière tâche n'est elle-même possible que sous certaines conditions. Elle réclame en particulier que le "problème de la métaphysique" soit resitué dans ce qui en représente, pensons-nous, le lieu propre, à savoir la déduction transcendantale des catégories entreprise par Kant dans la *Critique de la raison pure*. De fait, même la lecture la moins attentive du *Kant-Buch* permet d'apercevoir que l'opposition fameuse que Heidegger croit déceler entre les deux éditions de la première *Critique* reflète le clivage de la sensibilité et de l'entendement, et que le point de départ interprétatif en est l'apparent rapport de contradiction entre l'originarité de l'intuition pure et le caractère principal de l'aperception transcendantale. Sans doute, la mise en opposition par Heidegger de ces deux "voies" de la déduction des catégories n'est pas nouvelle ; elle sert de terrain commun en vue d'un débat avec la lecture néo-kantienne, et en particulier cassirerienne de la déduction des catégories, lecture dont le point de départ n'est autre, précisément, que l'antagonisme entre "déduction subjective" (psychologique) et "déduction objective" (logique ou épistémologique)¹. Il reste que, en posant de nouveau le "problème de la métaphysique" à partir de la même déduction kantienne des catégories, Heidegger a pu en libérer la force interrogative et le répéter sur des bases radicalement nouvelles, celles jetées par Husserl dans ses leçons de 1904-1905 sur le temps.

La philosophie transcendantale de Kant ne se limite pas plus à énumérer les catégories et les formes pures de la sensibilité que l'Analytique transcendantale ne se termine au § 12 de la *Critique de la raison pure*, sitôt après que la table des catégories a été dérivée de celle des jugements. Portant prioritairement sur la possibilité de connaissances synthétiques *a priori*, l'investigation menée par Kant n'est transcendantale que dans la mesure où elle vise à établir la "validité objective" des formes et des concepts purs. Prise à la lettre, elle a pour ambition de fonder et de médiatiser, par une déduction transcendantale, l'"application" de ces derniers au divers objectif. C'est parce qu'un jugement synthétique *a priori* n'est ni tiré de l'expérience ni immédiatement évident, mais réclame à chaque fois une telle déduction, que la *Critique de la raison pure* s'édifie en opposition à tout empirisme comme à tout dogmatisme. Cette déduction, comme on sait, a d'abord une signification juridique, elle est une

¹ V. ici § 34 b.

preuve (Beweis) censée rendre légitime une fois pour toutes la prétention de jugements aprioriques déterminés au statut de connaissance¹. On se contentera, en un premier temps, de restituer scolairement la forme logique de cette preuve, afin que notre problème initial soit posé avec une clarté suffisante. Ce n'est qu'à cette condition qu'il deviendra ensuite possible de demander si cette forme elle-même n'est pas, comme l'affirme Heidegger au § 18 de *Kant und das Problem der Metaphysik*, une forme tout "extérieure" qui occulte les enjeux véritables de la déduction des catégories.

La déduction transcendantale des catégories débute avec la formulation, au § 16 de la *Critique*, du "principe (*Grundsatz*) de l'unité nécessaire de l'aperception" : "Le : *Je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations²." Ce principe signifie ceci : qu'il s'agisse d'intuitions ou de concepts, toutes mes représentations peuvent être *pensées*, c'est-à-dire mises sous des concepts et donc, à plus forte raison, sous le concept général du "je pense"³. Comme le souligne Kant dans le même paragraphe, il est encore simplement analytique, pour autant que sa négation — de même que celle du λέγειν τι dans le *Sophiste* de Platon — est contradictoire *in terminis* et, comme telle, a pour objet une impossibilité. A titre de jugement d'identité, il se borne à énoncer la subordination absolument nécessaire de la représentation à l'entendement, sans que l'énoncé ainsi obtenu débouche encore sur aucune connaissance objective. Par ailleurs, ce que Kant désigne usuellement par les termes *Prinzip* et *Grundsatz* n'est pas autre chose que la majeure d'un raisonnement dont la conclusion est rendue nécessaire *a priori*⁴. Le principe de l'unité nécessaire de l'aperception, absolument parlant, fait fonction de majeure pour la déduction des catégories. Mais on sait aussi déjà, par ailleurs, que cette déduction vise à démontrer la validité objective des catégories, c'est-à-dire leur attribution *a priori* au divers objectif, cette dernière détermination devant dès lors figurer dans la déduction au titre de *demonstrandum* ou de conclusion.

Cette première caractérisation inclut déjà que le *demonstrandum* — l'"application" des concepts purs de l'entendement au divers objectif — ne peut être ici que synthétique. Une connaissance analytique, en effet, ne contient encore aucune relation à un divers objectif, fût-il parfaitement indéterminé ; c'est pourquoi elle ne requiert, pour être nécessaire *a priori*, aucune médiation d'un concept avec quelque chose qui ne soit pas déjà contenu en lui. Lors même qu'on peut en dériver des connaissances médiates particulières, l'identité analytique d'un sujet et d'un prédicat est *immédiate*, c'est-à-dire immédiatement certaine ou "immédiatement connue"⁵.

¹ *C.R.P.*, B 116 sqq.

² *C.R.P.*, B 131 ; pour la suite, v. *ibid.*, B 131 sqq.

³ Cf. *C.R.P.*, B 94 ; le "je pense" est un concept, v. *ibid.*, B 399.

⁴ V. p.ex. *C.R.P.*, B 356 sqq. Pour la suite, cf. *C.R.P.*, B 386 sqq. ; *C.R.Pr.*, Ak. V, p. 90 ; *C.J.*, Ak. XX, p. 220.

⁵ *C.R.P.*, B 359.

Autrement dit, sa nécessité *a priori* ne dépend d’aucune médiation extérieure et n’est jamais fondée dans un moyen terme : elle est inconditionnée, absolue. Naturellement, il en va ainsi du principe de l’unité nécessaire de l’aperception. Celui-ci n’a nul besoin, pour être apodictique, d’une déduction transcendantale, mais il fait juste l’objet, chez Kant, d’une réduction par l’absurde dont la forme est la suivante : il est impossible que l’une de mes représentations ne puisse pas être pensée, donc il est absolument nécessaire que toutes mes représentations puisse être pensées¹. A l’inverse, et si l’on fait abstraction des jugements intuitifs, dont il sera question plus loin, un jugement synthétique ne peut être rendu nécessaire *a priori* qu’au moyen d’une *inférence médiate*. Que l’entendement pur n’intuitionne pas, que le concept pur se rapporte médiatement aux objets sensibles, cela veut dire que l’attribution, dans une connaissance *a priori*, d’un concept à un donné sensible nécessite l’intervention d’un moyen terme. Or, une inférence médiate, une médiation, cela s’appelle, depuis Aristote, un syllogisme. Un syllogisme catégorique ne consiste précisément à rien d’autre qu’à démontrer, c’est-à-dire à rendre nécessaire *a priori*, un jugement synthétique, ou encore un “double *logos*” attribuant à un sujet deux prédicats, un moyen terme et un terme majeur. Aussi est-ce dans la forme du syllogisme catégorique qu’il s’agit maintenant de représenter et de reconsidérer la déduction des catégories. Sachant que nous en détenons déjà la majeure — le principe énoncé au § 16 — et la conclusion, il est désormais facile d’en restituer plus en détail les trois moments. Kant a par ailleurs coutume de les caractériser formellement au moyen des termes suivants : 1) principe (*Grundsatz, Prinzip*) ; 2) subsomption (*Subsumierung*) ; 3) détermination (*Bestimmung*)².

1) Le principe, ou règle, de la déduction des catégories, énoncé au § 16, consiste dans la simple attribution de l’unité de l’aperception à la synthèse du divers de mes représentations, telles qu’elles me sont données dans le sens interne. Cette unité est par conséquent un prédicat, c’est-à-dire un concept : la représentation “je pense”. Du sujet dont elle est prédiquée, d’autre part, on peut d’ores et déjà affirmer qu’il ne recèle aucun divers objectif. Or, comme une connaissance se définit toujours, chez Kant, comme la détermination synthétique d’un divers objectif par un concept, il ne délivre à plus forte raison aucune connaissance, mais il ne fait encore qu’attribuer à mes représentations, donc dans la seule sphère subjective, les formes logiques du “simple

¹ C.R.P., B 131-132. Contrairement à celle des jugements synthétiques vrais, la négation d’un jugement analytique vrai n’est pas seulement un jugement faux, mais encore un énoncé contradictoire dans les termes, dont l’objet est *impossible* (v. *ibid.*, B 348), — cela parce que la négation du prédicat est dès lors incluse dans le sujet (cf. *ibid.*, B 189 sqq.).

² V. C.R.P., B 360-361 et les passages des deux autres *Critiques* indiqués *supra*. La forme du syllogisme scientifique est du reste suffisamment connue : “Si A est prédiqué de tout B et B de tout C, alors il est nécessaire que A soit prédiqué de tout C.” (*Anal. prior.*, I, 4, 25 b 37-39.)

penser” (*bloßes Denken*)¹. Bref, ce principe n’est nécessaire que parce qu’il est aussi un énoncé simplement analytique, soit un jugement d’identité².

Ensuite, le sujet du principe (le moyen terme) n’est encore, si l’on s’en tient au seul principe, rien de déterminant ; il est au contraire un sujet déterminable par les catégories, qui appartient *eo ipso* à la sensibilité³. Absolument parlant, il est donc tout à la fois sensible et dépourvu de tout divers objectif. Or, Kant dispose d’un terme pour désigner ce pouvoir, à la fois sensible et sans objet, par l’intermédiaire duquel tout objet possible est amené sous l’unité nécessaire de l’aperception : il s’agit de l’imagination, qui est “le pouvoir de se représenter dans l’intuition un objet même sans sa présence”⁴. Le moyen terme recherché est la *synthèse de l’imagination transcendante*⁵. Comme telle, cette dernière doit bien figurer dans le principe et y être soumise aux concepts purs de l’entendement. En un second moment, c’est elle qui devra être, à titre de moyen terme, non plus seulement *déterminée* par l’entendement, mais aussi productive et *déterminante* par rapport au divers de l’intuition objective, ce dernier se trouvant à son tour, dans une mineure, “déterminé par elle selon sa forme” et donc, à plus forte raison, “conformément aux catégories”⁶.

Comme toute règle, le principe de la déduction des catégories est imputable au “pouvoir des règles” qu’est l’*entendement*. A ce titre, il représente seulement la “simple pensée” d’un prédicat sans objet, le “je pense” attribué à la synthèse pure du divers de mes représentations.

2) Une fois ces premiers éléments obtenus, la seconde prémisse ne semble guère difficile à représenter. Le sujet en sera naturellement le sujet de la conclusion, soit le divers objectif de l’intuition sensible. C’est ce divers qui devra, conformément à la forme du syllogisme catégorique, être “subsumé sous la règle au moyen de la faculté de juger”⁷. Or, cela signifie qu’il sera dans le même temps “déterminé selon sa forme” par l’imagination transcendante. La synthèse de l’imagination transcendante “médiatise la subsomption des phénomènes sous les catégories⁸”. “Par son intermédiaire (*vermitteltst deren*), indique Kant, nous mettons en liaison le divers de l’intuition d’un côté avec la condition de l’unité nécessaire de l’aperception pure de

¹ *C.R.P.*, B 150, B 288 sqq. ; cf. *ibid.*, B 360.

² *V. C.R.P.*, B 135.

³ *V. C.R.P.*, § 24 ; cf. *ibid.*, B 322 sqq..

⁴ *C.R.P.*, B 151 (*in der Anschauung* se rapporte manifestement à *vorstellen* et non à *Gegenwart*, v. la phrase suivante). Sur le rapport entre imagination transcendante et intuition pure, v. ici § 33.

⁵ Cf. *C.R.P.*, B 151 : “La synthèse figurée, si elle a trait simplement à l’unité originellement synthétique de l’aperception, c’est-à-dire à cette unité transcendante qui est pensée (*gedacht*) dans les catégories, doit encore, à la différence de la liaison simplement intellectuelle, s’appeler la synthèse transcendante de l’imagination.”

⁶ *C.R.P.*, B 151-152.

⁷ *C.R.P.*, B 360.

⁸ *C.R.P.*, B 178.

l'autre. Les deux termes extrêmes, à savoir la sensibilité et l'entendement, doivent nécessairement tenir ensemble par l'intermédiaire de cette fonction transcendante de l'imagination¹.” Parce qu'elle fait fonction de moyen terme, et qu'elle est donc à la fois sujet, dans un principe, des concepts purs, et prédicat, dans une subsumption, du divers objectif, l'imagination transcendante est comme un mixte de réceptivité et de spontanéité, elle est tout à la fois sensible et productive. C'est en ce sens qu'elle se définit comme “un troisième terme qui doit être homogène (*in Gleichartigkeit stehen muß*) d'un côté à la catégorie, de l'autre au phénomène”².

3) La conclusion, on l'a dit, énonce la validité objective des catégories ; elle est un jugement synthétique *a priori* les attribuant à tout divers objectif possible de l'intuition sensible. Ce moment incombe à la *raison*, — non pas certes à la raison dans son “usage réel”, consistant à produire des Idées, mais à la raison dans son “usage logique”, c'est-à-dire en tant que “pouvoir d'inférer médiatement”³. La tripartition complète est donc, s'agissant des facultés : 1) entendement, 2) faculté de juger, 3) raison⁴. C'est cette tripartition qui, d'une certaine manière, justifie la philosophie critique dans son unité et son intégralité. D'abord, elle détermine manifestement la division du corpus kantien en trois *Critiques*. Ensuite, la nécessité d'une Dialectique transcendante repose, en définitive, sur le seul fait que la raison pure entend dériver des connaissances *a priori*, non pas d'un principe simplement analytique comme celui énoncé au § 16, mais d'autres connaissances *a priori*, c'est-à-dire de jugements eux-mêmes synthétiques. Les principes édictés par la raison pure dans son usage “transcendant” sont des jugements attribuant les catégories à l'Idée, laquelle, à titre de prédicat (dans une mineure) du noumène, fait ici fonction de moyen terme ; c'est pourquoi ils réclameraient à leur tour une déduction, plus exactement un “prosyllogisme” susceptible de les fonder de nouveau dans un *medius terminus*, dans une “condition de la condition”, et ainsi de suite⁵. La série des prosyllogismes serait évidemment infinie si la raison n'y imposait un point d'arrêt en fixant à son terme une connaissance première et inconditionnée, soit une connaissance non fondée dans un moyen terme, par exemple le premier Paralogisme : “l'âme est substance”.

¹ C.R.P., A 124. Les *äußerste Enden* sont les ἀκροὶ ὅροι d'Aristote, c'est-à-dire les termes majeurs et mineurs d'un syllogisme.

² C.R.P., B 177.

³ V. C.R.P., B 355, B 360-361.

⁴ V. C.J., Ak. XX, p. 201 : “La représentation systématique du pouvoir de penser aboutit à une tripartition : en premier lieu le pouvoir de connaître l'universel (les règles), l'entendement, en deuxième lieu le pouvoir de *subsumer* le particulier sous l'universel, la faculté de juger, et en troisième lieu le pouvoir de déterminer le particulier par l'universel (de dériver à partir de principes), à savoir la *raison*.”

⁵ V. C.R.P., B 364 sqq. Dans la logique contemporaine de Kant, *Bedingung* est, comme on sait, un autre mot pour désigner le moyen terme. En tant qu'antécédent de la majeure d'un *modus ponens*, le moyen terme est ce par quoi (δι' ὅτου) un terme majeur est attribué à un terme mineur : “homme” est la *cause* de l'attribution de “mortel” à “Socrate” (v. *Anal. post.*, I, 6 et II, 2 ; *Métaph.* H 3, 1043 b 13 ; etc.).

Mais le schéma général qu'on vient de restituer comporte encore un corollaire très significatif, qui se rapporte plus directement à notre propos et dont on a déjà montré le caractère problématique en ce qui concerne la réappropriation heideggerienne de Kant. On l'a dit, l'Analytique transcendantale est une "logique de la vérité" et non, comme la Dialectique transcendantale, une "logique de l'apparence". Ce qui semble supposer, compte tenu de ce qui vient d'être dit, qu'être vrai, pour Kant, cela signifie avant toutes choses : être objectivement valide (*objektiv gültig*), et cela au sens logique de la validité formelle d'un raisonnement ou d'une médiation déterminés¹. C'est dans cette optique que l'Analytique transcendantale pose un critère positif pour la vérité : une proposition synthétique n'est vraie que si le rapport du sujet et de son concept y est médiatisé de façon valide. Or, si Heidegger a dû opposer à cette vérité simplement formelle une vérité matérielle spécifique, l'ἀλήθεια, c'est que non seulement la caractérisation de la vérité comme rapport médiatisé entre deux représentations d'abord isolées, mais aussi, avec elle, la structure de la déduction transcendantale elle-même se révèlent insuffisantes en regard des objectifs propres de la *Fundamentalontologie*. Pour ce motif, l'interprétation heideggerienne de Kant vise à substituer, d'abord la forme de la *Als-Struktur* à celle de la déduction transcendantale, ensuite la recherche du fondement thématique des énoncés catégoriels à celle de leur moyen terme.

Tel est bien, peut-on dire, le principal enjeu de *Kant und das Problem der Metaphysik*. La première des trois *Critiques*, dit Heidegger, répond à la nécessité d'une "fondation de la métaphysique" (*Grundlegung der Metaphysik*), et c'est en ce sens qu'elle s'attèle au "problème de la métaphysique"². D'autre part, pour Kant non moins que pour Platon et Aristote, la *metaphysica generalis* — l'ontologie — se réduit formellement à ceci : au moyen de jugements synthétiques *a priori*, elle énonce, à propos de l'objet (ou de l'étant) comme tel et en général, des "prédicats ontologiques", c'est-à-dire des déterminations catégorielles³. Le "problème de la métaphysique" se formule donc comme suit : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles⁴ ? "La question de la possibilité de la connaissance ontologique, commente Heidegger, devient le problème de l'essence des jugements synthétiques *a priori*⁵." En

¹ Cf. p.ex. *C.R.P.*, B 170 ("Kanon des objektiv gültigen, mithin wahren Gebrauchs"). Ce point, d'une importance capitale, devra être reconsidéré à travers la critique heideggerienne de la notion de *Geltung* chez Lotze et chez les Néo-kantiens de Marburg (v. *infra*), cf. *S.u.Z.*, pp. 155-156, et *GA 3*, p. 87 : "Faßt man Gültigkeit dann noch, entgegen dem Sinn des Kantischen Problems, als logische Geltung des Urteils — dann wird das entscheidende Problem völlig aus dem Auge gerückt."

² *GA 3*, p. 1.

³ V. surtout *GA 41*, pp. 62-64 ; cf. *GA 3*, pp. 39, 55, 58, 65 sqq., etc. Notons au passage que l'expression *ontologisches Prädikat* — dont use le *Kant-Buch* pour désigner les catégories (*GA 3*, pp. 39 et 55) — est déjà kantienne, v. p.ex. *C.J.*, Ak. XX, p. 181 ; l'usage en remonte probablement à Christian Wolff, auquel le terme de catégorie est étranger et qui préfère parler, en ce sens, de *termini ontologici*.

⁴ *C.R.P.*, B 19.

⁵ *GA 3*, p. 14.

conséquence, si la fondation d'un énoncé synthétique consiste à en établir la validité objective par une déduction appropriée, par une "démonstration contraignante des savoirs (*Einsichten*) revendiqués"¹, alors la fondation de la métaphysique passe nécessairement, dans le chef de Kant, par la mise au jour du moyen terme ou de la "condition" en quoi ses énoncés catégoriels sont à chaque fois fondés. C'est sur ce point que Heidegger procède à une "destruction" de Kant. Sans doute, il s'agit bien, pour l'un comme pour l'autre, de mettre en lumière la synthèse de l'imagination transcendantale au titre d' "unité d'essence de l'intuition pure et du penser pur", — donc comme cette "unité d'essence de la connaissance finie" qui fonde l'attribution *a priori* de la catégorie au divers objectif. "La connaissance humaine, commente Heidegger, est une intuition conceptuelle en forme de jugement (*urteilsförmig*). La connaissance humaine est donc une unité, bâtie de façon très particulière, d'intuition et de pensée²." En d'autres termes, pour Heidegger comme pour Kant, la "dualité" (*Zwiefalt*) de l'intuition et du penser, du singulier et de l'universel, est "articulée" (*gegliedert*), conformément à la structure de l'énoncé en général, de telle manière que cette articulation suppose une unité fondamentale qu'il s'agit de découvrir et d'explicitier³. Mais il n'en subsiste pas moins, quant à ce projet commun lui-même, un point de désaccord irréductible entre Kant et Heidegger, dans la mesure où le schéma général de la *Als-Struktur* a contraint ce dernier, précisément, à expliciter comme objet thématique ce qui se trouvait être, chez Kant, formellement identifiable au moyen terme de la déduction transcendantale. D'une part, la réinterprétation par Heidegger de la synthèse de l'imagination transcendantale comme *Worüber* est encore fidèle à l'idée kantienne que l'intuition et le penser se rapportent l'un à l'autre conformément à la structure de l'énoncé, c'est-à-dire comme un prédicat se rapporte, en le déterminant, à un sujet : "La finitude de la connaissance révèle précisément une très particulière dépendance interne du penser par rapport à l'intuition, ou inversement un besoin qu'a la seconde d'être déterminée par le premier⁴." Mais, d'autre part, le détour par les *Recherches logiques* de Husserl et, dans une certaine mesure, par la doctrine aristotélicienne du *logos* a incité Heidegger à tenir parallèlement la déduction transcendantale — prise à la lettre — pour une approche superficielle et "extérieure" du problème de la métaphysique⁵.

Enfin, la même réinterprétation ne peut que conduire à reconnaître au *tertium quid* entre la pensée et l'intuition un être-donné spécifique. Elle amène à retenir prioritairement le caractère intuitif ou sensible de l'imagination transcendantale, au

¹ GA 3, p. 10.

² GA 41, p. 138.

³ Cf. GA 41, p. 137 sqq.

⁴ GA 3, p. 58 ; cf. *ibid.*, p. 236.

⁵ GA 3, pp. 87, 89, etc.

détriment de son universalité, ou encore la temporalité pure au détriment du concept de l'objet en général. La synthèse de l'imagination transcendante, insiste Heidegger, est la temporalité originaire elle-même¹. Elle "affecte" (*affiziert*) l'*ego* transcendantal et trahit, comme telle, la réceptivité caractéristique de la finitude ontologique du *Dasein*². La caractérisation du temps comme "auto-affectation pure", au § 34 du *Kant-Buch*, va donc de pair avec la reconnaissance du caractère phénoménal de la temporalité, ainsi que d'une "αἰσθησις ontologique", d'une compréhension d'être dont l'équivalent kantien est la sensibilité pure finie³. Aussi le résultat immédiat n'en est-il pas seulement la remise en cause de cette "bizarrerie" (*Merkwürdigkeit*) que représente, chez Kant, le "privilège incomparable" de la Logique sur l'Esthétique⁴. Cette caractérisation doit aussi déboucher — et de façon autrement décisive — sur la thèse centrale de *Sein und Zeit* : l'être du *Dasein*, à titre de temporalité originaire, est un phénomène. S'il fonde la connaissance apriorique, l'être ou le sens de l'être n'est pas pour autant le moyen terme — figuré par l'être copule — d'une médiation opérée après coup entre l'objet sensible et son concept. Il est *donné* dans une compréhension originaire, antérieurement à toute énonciation.

Par la mise en lumière de la connaissance apriorique kantienne comme *demonstrandum* de la déduction des concepts purs de l'entendement, il semble qu'on ait fixé un sol suffisamment ferme pour étendre et radicaliser notre enquête par-delà la seule interprétation heideggerienne de Kant. Même tenu pour "extérieur" et ramené à la forme plus fondamentale de la *Als-Struktur*, le schéma ainsi dégagé permet en effet de rassembler en une formulation unique la question kantienne de la fondation des jugements synthétiques *a priori* avec celle, platonico-aristotélicienne, de l'être de l'étant factice. De fait, le même schéma déductif a déjà été esquissé à deux reprises antérieurement, d'abord à propos de l'interprétation heideggerienne de la démonstration

¹ GA 3, §§ 32 et 33.

² GA 3, p. 188 sqq. Sur le rapport entre finitude ontologique et réceptivité, v. GA 3, pp. 25-26 et *supra*. Il est donc probable que la mise en avant dans le *Kant-Buch* d'une réceptivité pure doit se comprendre en opposition à l'intuition créatrice infinie aussi bien qu'à l'idée kantienne d'une spontanéité intellectuelle originaire et du caractère productif de l'imagination transcendante. Le surprenant passage du débat de Davos (GA 3, p. 280) où il est question d'une "certaine infinité" de l'homme "dans l'ontologique" ("Der Mensch als endliches Wesen hat eine gewisse Unendlichkeit im Ontologischen. Aber der Mensch ist nie unendlich und absolut im Schaffen des Seienden selbst, sondern er ist unendlich im Sinne des Verstehens des Seins") n'exprime pas forcément la position propre de Heidegger comme le croient certains commentateurs (P. Chassard, *Heidegger. L'être pensé, op. cit.*, p. 62 ; F. Guibal, *...et combien de dieux nouveaux. Approches contemporaines, 1 : Heidegger*, Paris, 1980, p. 74 ; B. Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, trad. F. Fédier, Paris, 1959, pp. 122-125, à partir de la question de GA 3, p. 246 : "Läßt sich aber die Endlichkeit im Dasein auch nur als Problem entwickeln ohne eine "vorausgesetzte" Unendlichkeit?"). Cf. la suite de l'intervention de Heidegger : "Diese Unendlichkeit, die in der Einbildungskraft herausbricht, ist gerade das schärfste Argument für die Endlichkeit" ; et le séminaire du Thor, *Questions III et IV, op. cit.*, pp. 423-424.

³ GA 3, p. 51, etc.

⁴ GA 3, p. 66.

de l'être du non-étant dans le *Sophiste*, ensuite à propos de l'*épistèmè* aristotélicienne, qui est apparue comme dérivée "par syllogisme" de deux prémisses, respectivement le *noûs* et l'*aisthêsis*¹.

Abstraction faite de la déduction elle-même, la partie de la première *Critique* consacrée aux concepts purs de l'entendement est une *analytique*. Cela signifie qu'elle fournit, pour la connaissance *a priori*, un jugement d'identité — le principe de l'unité nécessaire de l'aperception — et d'autres principes qui, de manière encore simplement analytique, attribuent au divers des représentations les déterminations "logiques" du penser en général. L'Analytique transcendantale est donc, strictement parlant, une analyse de l' "unité analytique" que forme le concept du "je pense". Elle est une partie de la *Logique* transcendantale, — cela quand même elle fournit des principes pour dériver des connaissances *a priori*, donc des jugements synthétiques et objectifs, et que cette unité analytique n'est possible, par conséquent, que "sous la présupposition d'une quelconque unité synthétique"². En ce sens, il n'est pas faux de dire que les jugements de l'Analytique des principes sont, une fois déduits, à la fois analytiques et synthétiques *a priori* ; ils déterminent *a priori* l'expérience et les objets de l'expérience, la représentation et le représenté.

Le "je pense", on l'a vu, est un concept dont l'attribution au divers de mes représentations est analytique. Sa négation est donc un jugement contradictoire dans les termes, ou encore un jugement appliquant à son objet deux concepts contradictoires³, A et non-A, — en l'occurrence "représentation mienne" et "ne pouvant être pensé". Pour montrer que ces deux derniers prédicats s'excluent contradictoirement, il suffit à Kant de rappeler que ce qui ne peut être pensé est par définition quelque chose d'impossible, ou à tout le moins un rien, et que *quelque chose* de représenté ne peut être, dans le même temps, un *rien*. Aussi chacun des deux concepts contient-il en soi la négation de l'autre : "Le *Je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car autrement quelque chose serait représenté en moi qui ne pourrait pas du tout être pensé, ce qui revient à dire, ou que la représentation serait impossible, ou du moins qu'elle ne serait rien pour moi⁴." C'est en ce sens que le principe édicté au § 16 est absolument *nécessaire* pour toute intuition, étant entendu que l'objet d'un jugement contradictoire dans les termes est un *nihil negativum*, dont la détermination générale est d'être *impossible*⁵.

Maintenant, il est facile de voir que, *mutatis mutandis*, le principe de la déduction platonicienne de l'être du non-étant, à savoir le *λόγος τινος*, est un énoncé

¹ V. ici §§ 7 et 24.

² *C.R.P.*, B 133.

³ V. *C.R.P.*, B 189 sqq.

⁴ *C.R.P.*, B 131-132.

⁵ *C.R.P.*, B 348.

formellement équivalent. La nécessité, pour tout *logos*, d'être *logos* d'un étant, cette nécessité avait alors pour corollaire l'impossibilité du *logos* du non-étant, et en particulier du discours sophistique : "Il est nécessaire que le *logos*, pour autant qu'il est, soit *logos* de quelque chose, et impossible qu'il ne soit pas *logos* de quelque chose." (*Soph.*, 262 e 6-7.) Cette impossibilité, par ailleurs, s'expliquait par le fait que le *logos* du non-étant avait nécessairement la forme *synthétique* d'un "mélange" de l'étant avec le non-étant, par conséquent la forme la plus contradictoire dans les termes qui soit. C'est sur cette base que l'impossibilité du *logos* sophistique comme cas-limite de la synthèse a permis de tirer au clair l'enjeu central du "parricide" constitutif de l'ontologie platonico-aristotélicienne. Or, les leçons de Marburg n'identifient pas seulement ce parricide à une sortie hors de l'identité la plus immédiate de l'étant avec soi-même — hors de la nécessité (parménidienne ou mégarique) de dire que l'étant est étant et d'attribuer à l'étant "le même" que lui —, mais aussi à une reconnaissance explicite de l' "autre" que la simple pensée, autrement dit de son intentionnalité et de la facticité sensible. Il est par conséquent très significatif que le *Faktum des Nicht-Seienden* ait paru devoir figurer, dans le *Sophiste*, la mineure de la déduction de l'être du non-étant. En termes kantien, le donné de l'intuition sensible — ce qui est autre que le concept ou que le "simple penser" — est avant toutes choses ce qu'on "subsume", dans une mineure, "sous la condition de la règle". Quoi qu'il en soit, ces brèves remarques semblent inciter à associer les deux premiers moments de la "déduction", dans l'ordre, au ταῦτό et à l'ἕτερον. Dans les termes de la *Science de la logique* de Hegel, on dira que le moyen terme est d'abord "en soi" (*an sich*), c'est-à-dire καθ'αὐτό, ensuite "pour un autre" (*für ein anderes*), c'est-à-dire prédiqué de ce qui est autre que le concept. Si maintenant l'on ajoute à ces déterminations la description par Aristote, restituée plus haut à partir de l'interprétation heideggerienne du livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, de la dérivation "par syllogisme" de la science, le schéma obtenu paraît devoir se représenter comme suit : 1) ταῦτό — νοῦς théorique ; 2) ἕτερον — νοῦς pratique (= ἀλθησις) ; 3) ἐπιστήμη.

C'est à partir de cette représentation — restituée très sommairement encore — de la déduction de la connaissance ontologique que prennent sens les thèses les plus fondamentales et les plus spécifiques de l'ontologie de Heidegger, y compris en ce qui concerne son interprétation de Platon, d'Aristote ou de Kant, ainsi que son opposition à Husserl.

3. Esquisse préparatoire en vue d'une représentation complète du problème de la métaphysique

§ 32. Difficultés inhérentes à la position heideggerienne du problème de la métaphysique

Le phénomène du *logos* n'occupe chez Heidegger une place centrale que dans la mesure où il est aussi le phénomène de l'ontologie ou de la métaphysique, où son interprétation doit avoir pour résultat la mise au jour de la forme du discours ontologique, et tout spécialement de l'ontologie fondamentale. Par ailleurs, ce dernier problème a paru se confondre avec celui de la fondation du discours ontologique. Comme on le verra plus en détail dans la suite, le choix entre la déduction kantienne des catégories et la *Als-Struktur* — ou l'interprétation intentionnelle de la même déduction mise en avant dans le *Kant-Buch* — correspond très exactement au choix entre la fondation phénoménale, thématique des énoncés ontologiques et leur fondation dans des principes "logico-formels", c'est-à-dire, chez Kant, dans le principe de l'unité nécessaire de l'aperception. Comme tel, il constitue évidemment un préalable pour toute recherche ontologique, quels qu'en soient par ailleurs la nature et les objectifs spécifiques. Pour le dire autrement, la question de l'articulation de l'ontologie et de la logique n'a pas seulement trait, selon toute apparence, à la structure existentielle du *Dasein*, et tout particulièrement à ses caractères de transcendance et de dévoilement, décrits dans l'analytique existentielle, mais encore à la forme de l'ontologie fondamentale et de l'analytique existentielle elle-même. Elle est aussi, suivant la terminologie de *Sein und Zeit*, une question de *méthode*. Or, l'exigence d'une prise de position et d'une confirmation préalable sur cette question, quelque impérative qu'elle paraisse, soulève d'emblée de considérables difficultés. Bien qu'il ait fallu momentanément conclure, sur deux points particulièrement significatifs, à l'absence de toute confirmation de ce genre chez Heidegger, il reste, en effet, que le *Hauptwerk* de 1927 entend manifestement aborder cette question par ses propres moyens. Parce que le *Dasein* se définit comme l'étant dont l'être comporte essentiellement la possibilité du discours ontologique, la forme de l'ontologie fondamentale elle-même semble devoir se ramener, sous les titres de compréhension d'être et de transcendance ontologique, à une possibilité existentielle du *Dasein*, voire à cette possibilité existentielle dont l'"interprétation originnaire" constitue le résultat final de *Sein und Zeit*.

D'un point de vue formel ou méthodique, c'est d'abord, comme on sait, à la lumière de la doctrine de la double réduction phénoménologique et éidétique qu'il convient de comprendre ce que, depuis Husserl, l'on intitule phénoménologie. Telle que

la définit Husserl, la phénoménologie est d'abord une science *éidétique*, au sens où elle vise à fixer l'essence de la région conscience, ainsi que toutes les "lois d'essence" qui s'y rattachent. Elle est ensuite une ontologie, plus exactement une *ontologie matérielle*, ou régionale, pour autant qu'elle commence par la réduction de l'être de tout étant intramondain, pour ne retenir que celui, absolument apodictique, de la seule conscience telle qu'elle se donne phénoménalement — matériellement — dans des "vécus". Or, la présence d'une critique des ontologies régionales éidétiques de Husserl est patente dans l'oeuvre de Heidegger. Elle porte pour l'essentiel sur le fait que Husserl se borne à attribuer synthétiquement des *eidè* aux régions, sans se demander sur quoi, sur quel sens d'être se fonde cette attribution. Tel est, pour ne citer qu'un exemple, l'argument avancé au § 37 du *Kant-Buch* : ce qu'on présente comme une "ontologie régionale de l'homme", comme une ontologie ayant pour but de faire ressortir l' "essence de l'homme", la "constitution d'essence spécifique de cette région déterminée de l'étant" (*die spezifische Wesensverfassung dieser bestimmten Region des Seienden*), demeure en réalité insuffisant, si l'on ne s'interroge pas sur le "fondement" d'où cette essence tire sa nécessité¹. Mais toujours est-il que l'analytique existentielle — qui est, rappelons-le, "provisoire" et insuffisante eu égard aux objectifs de l'ontologie fondamentale — a bien pour fonction de fixer l' "essence" du *Dasein*². Elle est, à ce titre, l'équivalent heideggerien de ce que Husserl dénomme la science éidétique de la région conscience. Parallèlement, l'ontologie de *Sein und Zeit* n'a pas trait à la totalité de l'étant. Elle est l'ontologie d'une région particulière de l'étant, celle du *Dasein* ; dans les termes de Husserl, elle reste une ontologie régionale, ou matérielle³. Aussi la facticité phénoménale du *Dasein* ou de son être apparaît-elle strictement conforme à l'orientation la plus principielle de la phénoménologie husserlienne : la phénoménologie est matérielle, elle a pour objets des *sensibilia*, les "thèmes derniers" que sont, d'une manière générale, les substrats phénoménaux.

Or, la reconduction par Heidegger de la forme de l'ontologie fondamentale à la structure existentielle du *Dasein* ou à sa "constitution d'essence" (*Wesensverfassung*), comme dit aussi Heidegger, se présente comme une radicalisation sans précédent de cette orientation caractéristique de la phénoménologie de Husserl. Pour ce dernier, le caractère matériel, proprement *phénoméno*-logique de la science éidétique de la région conscience n'excluait nullement, mais nécessitait au contraire une discipline plus élevée

¹ GA 3, pp. 211-212. Sur l'idéation, cf. ici §§ 11, 18, etc.

² V. ici § 33.

³ Tous ces points seront détaillés dans la suite. Le terme le plus fréquemment employé par Heidegger pour désigner les deux grandes classes de l'étant que sont le *Dasein* et les *nicht daseinsmäßige Seiende* est *Bezirk* ou *Seinsbezirk*, et non *Region* (v. p. ex. *S.u.Z.*, pp. 9 et 43). Il reste que les deux termes — comme déjà chez Husserl lui-même — sont synonymes. Il en va de même de *Gebiet* (= *Region*, v. GA 25, pp. 36, 52, etc.) et de *Bereich* (cf. GA 25, pp. 206-207 : *geschlossener Bereich des Seienden* = *geschlossene regionale Ganzheit*).

qui fût à même d'en clarifier la forme. Autant la phénoménologie consiste à décrire le donné phénoménal au moyen d'*eidè* et de lois éidétiques, autant ces *eidè* se subordonnent à leur tour à des lois et à des déterminations de niveau plus élevé, par exemple au principe de non-contradiction. Cette tâche incombe, chez Husserl, à la "logique pure". Mais cette logique pure est elle aussi — en un sens et pour des raisons qui n'apparaîtront que plus tard — une ontologie. Sans doute, elle n'a jamais affaire immédiatement à des régions matérielles, à des "thèmes derniers" ; mais elle reste une ontologie, pour autant que les *eidè*, en vertu de la doctrine husserlienne de l'intuition éidétique, sont des objectivités à part entière. Cette ontologie qui n'a affaire qu'à des *eidè*, à des formes, Husserl l'intitule *ontologie formelle*. Elle porte sur la "quasi-région" des essences, qu'elle détermine au moyen de principes logico-formels et de catégories. Par ailleurs, parce qu'elle doit donc déterminer aussi bien les essences elles-mêmes que, médiatement, ce qui est soumis aux essences, à savoir le donné phénoménal, l'ontologie formelle se présente également comme une ontologie de l' "objet en général", de tout étant sans distinction de région.

Maintenant, si la *Als-Struktur* est une détermination *matérielle* de l'être du *Dasein*, alors il semble que toute possibilité d'ontologie formelle soit du même coup annihilée. Du moins, la priorité ontico-ontologique du *Dasein* semble avoir le sens d'une inclusion de l'ontologie formelle dans une ontologie matérielle déterminée, — inclusion exactement inverse de l'inclusion husserlienne de la phénoménologie *sensu stricto* dans l'ontologie formelle. Comme on l'a déjà entrevu à maintes reprises, la *Fundamentalontologie* de Heidegger vise à rendre les énoncés catégoriels, soit l'ontologie formelle comme la logique formelle, à leur matérialité phénoménale originaire. Mais cette position est lourde de difficultés. Outre celles déjà énumérées, il reste encore légitime de demander, par exemple, dans quelle mesure elle s'accorde avec l'ambition heideggerienne, clairement affirmée dès *Sein und Zeit*, d'une ontologie supra-régionale. De fait, l'ontologie fondamentale du *Dasein* demeure, de l'aveu même de son auteur, une préparation à la position correcte de la question relative à l'être en général : "La mise en évidence de la constitution d'être du *Dasein*, écrit Heidegger, est tout aussi bien *une voie*. Le *but* est l'élaboration de la question de l'être en général¹." Non seulement elle n'exclut pas la possibilité d'une ontologie supra-régionale, mais elle est censée "fixer l'extrémité du fil conducteur de tout questionnement philosophique", c'est-à-dire fournir une nouvelle base pour la métaphysique générale et pour l'ontologie prise dans son extension la plus large, pour la philosophie définie comme "ontologie phénoménologique universelle" (*universale phänomenologische Ontologie*)². On verra plus loin que cette ambition se rattache très probablement au

¹ *S.u.Z.*, p. 436.

² *V. S.u.Z.*, pp. 38 et 436. *Universal* — et non *allgemein* — a toujours, chez Husserl, le sens de : relatif à l'*Universum*, à la totalité de l'étant sans distinction de région. Cette définition de la philosophie oblige à

projet, déjà conçu par Husserl lui-même, d'une métaphysique ou d'une ontologie synthétiques (matérielles) de la totalité de l'étant. Seulement, dans la mesure où cette dernière ontologie devait manifestement, dans le chef de Husserl, se limiter aux seuls étants sensibles, l'exclusion par Heidegger de l'ontologie formelle, jointe à sa volonté d'intégrer dans son ontologie l'étant sous-la-main, c'est-à-dire les *eidè* eux-mêmes, ne peut que se révéler singulièrement aporétique.

Ensuite, l'analytique existentielle elle-même, on l'a dit, fait office de science éidétique. La facticité phénoménale du *Dasein* et de la temporalité originaire ne les empêche pas d'avoir une essence, un *eidos*¹. Que la recherche menée dans *Sein und Zeit* ait pour résultat effectif la caractérisation de l'éidétique comme dérivé et "déchéant", cela ne résorbe ni ne résout pas plus le problème de sa forme que, par exemple, la matérialité de la loi morale kantienne ne devrait contredire son caractère purement formel². Pour le dire simplement, on voit mal pourquoi les conditions de phénoménalisation *a priori* des idéalités et des formes, en termes kantien leur schématisation, devraient ici les priver de leur caractère de détermination formelle pour l'ontologie fondamentale elle-même. La présence chez Heidegger d'une généalogie de la logique, quand même celle-ci conclut à l'antériorité matérielle de la question de la temporalité par rapport à celle du *logos*, semble au contraire maintenir intacte la nécessité de prendre en compte la *Als-Struktur* sous son double aspect matériel et formel, déterminant et déterminé, existentiel et "logique".

Enfin, la priorité ainsi comprise de l'ontologie fondamentale du *Dasein* sur l'ontologie formelle n'ajoute rien encore à celle du phénoménal sur la quasi-région des *eidè*. Elle ne fait que déplacer le problème, rencontré plus haut, du bien-fondé de la caractérisation de l'éidétique comme dérivé ou fondé, et l'on attendrait par conséquent un travail de légitimation analogue sur le plan de l'articulation entre ontologie formelle et ontologie matérielle. Or, on verra que c'est précisément le concept d'ontologie formelle qui conditionne, chez Husserl, la légitimation phénoménologique de la thèse, avancée dès les *Recherches logiques*, d'un *Fundierungszusammenhang* unissant l'éidétique à l'esthétique. En d'autres termes, la reconnaissance du caractère fondé de l'éidétique ne devient compréhensible, chez Husserl, que par celle de son caractère formel ou de son idéalité, de son être-pour-autre-chose. D'où l'on peut légitimement se demander si l'interprétation heideggerienne de l'idéalité comme sous-la-main n'élude pas, en définitive, la question de l'idéalité en général, et si l'exclusion de l'ontologie

étendre la notion de phénoménologie au-delà de la seule ontologie fondamentale du *Dasein*, v. *infra* et GA 24, p. 3 : "Die Phänomenologie ist nicht eine philosophische Wissenschaft unter anderen, auch nicht die Vorwissenschaft für die übrigen, sondern der Ausdruck "Phänomenologie" ist der Titel für die Methode der wissenschaftlichen Philosophie überhaupt." (Cf. *S.u.Z.*, § 7.)

¹ Cf. p.ex. *S.u.Z.*, p. 314 : "Die Idee der Existenz und des Seins überhaupt wird "vorausgesetzt" und "darnach" das Dasein interpretiert um daraus die Idee des Seins zu gewinnen" ; GA 24, p. 219.

² *C.R.Pr.*, Ak. V, p. 75.

formelle ne rend pas du même coup la thèse de Husserl essentiellement problématique. En ramenant, comme on le verra par la suite, l'ontologie formelle à une ontologie matérielle, Heidegger paraît rabattre la différence de l'éidétique et de l'esthétique sur celle séparant deux modes de la phénoménalité elle-même. Autrement dit, si l'idéalité se donne et apparaît sur le mode de la "présence constante", comme ce qui demeure toujours sous la main et peut comme tel se répéter *ad libitum*, c'est bien, semble-t-il, que son caractère de forme est sacrifié à sa phénoménalité et à sa singularité factice, au fait qu'elle se donne et apparaît à chaque fois pour un *Dasein*, — somme toute à la manière d'un "cas-limite" du devenir et de la temporalité ekstatique¹. C'est que son caractère de détermination, c'est-à-dire son universalité, est passé sous silence au profit de son être-déterminé. Or, l'ontologie fondamentale fait assurément plus et autre chose que de susciter et d'entretenir une quelconque *aisthêsis* de l'être ; elle ne se limite pas à expérimenter à chaque fois, existentiellement, un donné factice, mais prétend manifestement donner de l'étant des déterminations ontologiques, nécessaires et valables *a priori* pour tout étant, que ce soit ou non à l'intérieur d'une région déterminée. Seulement, une généalogie de la logique comme celle menée dans *Sein und Zeit* semblerait alors d'autant moins à même de garantir la nécessité et l'universalité *a priori* des prédicats dont elle use, qu'elle ne contiendrait par principe aucune forme qui ne fût toujours déjà réduite à la seule singularité de son apparaître. Bref, la recherche philosophique menace par là de basculer dans l'existentiel, ou à tout le moins de revendiquer une nécessité *a priori* qu'elle ne pourrait plus que présupposer arbitrairement, faute de tout point de vue explicite sur sa propre forme. Ce problème, celui de l'idéalité proprement dite, nous servira dans une large mesure de fil conducteur.

Sur ce point, une première constatation s'impose d'ores et déjà : l'origine phénoménale des formes mêmes les plus pures — le fait que les étants sous-la-main ne soient accessibles au *Dasein* que conformément aux conditions générales de la réceptivité finie — ne contredit pas nécessairement, tant s'en faut, leur caractère idéal ou formel. En un certain sens, Kant n'a pas attendu Heidegger pour affirmer de manière explicite la phénoménalité et le caractère temporel du "je pense" lui-même, quoique cette phénoménalité soit, de son point de vue, toujours *a posteriori*. Bien que soustraits

¹ Cf. GA 19, p. 516, à propos de la *σπάσις* aristotélicienne : "Ruhe ist nichts anderes als ein bestimmter Grenzfall von Bewegung." (Il s'agit peut-être d'une allusion à la théorie du mouvement de H. Cohen, cf. *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1914, p. 323 : "La dynamique, en transformant la statique en théorie d'un cas-limite (*Grenzfall*), a fait naître la nouvelle mécanique" ; sur le rapport entre la *Bewegtheit* heideggerienne et la théorie cohenienne du mouvement, v. ici § 34 a.) Cette idée marque selon Heidegger l'un des progrès les plus décisifs accomplis par Aristote par rapport à Platon, lequel persistait à poser le mouvement et le repos comme contradictoires l'un relativement à l'autre (v. ici §§ 16, 22, 25) ; elle signifie que l'étant sous-la-main lui-même, en tant que "toujours présent" (v. ici §§ 4, 29, etc.), se rapporte à un mode du temps.

par soi à la condition du temps, les concepts ne sont pas tous présents à la fois et effectivement dans le *Gemüt* ; ils sont pensés l'un à la suite de l'autre, dans la forme d'une succession. Cette dernière étant un "mode du temps"¹, le concept lui-même est, sous un certain rapport, temporel, c'est-à-dire sensible. Il y a un phénomène du concept, au sens où, comme toute représentation, le concept affecte empiriquement, factivement le sens interne². C'est pourquoi il existe aussi une connaissance *a posteriori*, une expérience de soi-même : "En tant qu'intelligence et que sujet *pensant*, je me connais moi-même en tant qu'objet *pensé*, pour autant que, en outre, je suis donné à moi-même dans l'intuition seulement, et cela de même que les autres phénomènes, c'est-à-dire non pas comme je suis face à l'entendement, mais comme je m'apparais³." Seulement, cette constatation — somme toute très prosaïque — ne fait pas de Kant un empiriste pour autant, et elle contredit d'autant moins l'universalité apriorique ou empirique des concepts que celle-ci est au contraire requise pour toute expérience, fût-ce celle du seul sens interne. Par ailleurs, on peut encore faire valoir que la synthèse de l'imagination transcendantale elle-même est apparue précédemment, dans le contexte de la déduction kantienne des catégories, comme à la fois déterminante et déterminée, matérielle et formelle. Or, le passage de la même déduction à la *Als-Struktur* est exemplaire du mouvement de "radicalisation" effectué par Heidegger sur la question de l'idéalité en général. Ce qui change dans l'interprétation heideggerienne de la même déduction, c'est que le moyen terme, désormais fixé à titre d'*intentum*, est privé de son caractère de *prédicat* dans une mineure, et réduit à la seule singularité sensible. L'être devient inmanquablement "le singulier absolu dans la singularité inconditionnée" (*der absolute Singular in der unbedingten Singularität*)⁴.

La réduction de l'être au "singulier absolu" et de la forme de l'ontologie fondamentale au "*phénomène* de l'en-tant-que apophantique"⁵ a eu au moins deux conséquences sur le développement ultérieur de la pensée de l'être heideggerienne. D'abord, si l'être n'est plus le καθόλου μάλιστα πάντων dont parle Aristote, son rapport à la multiplicité des étants ne peut plus être pensé à la manière d'un rapport de

¹ C.R.P., B 219.

² Cf. C.R.P., B 68 : "Tout ce qui est représenté par un sens est toujours, comme tel, phénomène." Que toutes mes représentations (donc les intuitions comme les concepts, cf. *ibid.*, B 376-377) soient empiriquement soumises, dans le sens interne, à la condition du temps, c'est là l'argument central de la Réfutation kantienne de l'idéalisme, v. *ibid.*, B 274 sqq. Mes représentations en général constituent la matière du sens interne (cf. *ibid.*, B 278), c'est-à-dire ce qui y est donné *a posteriori*, le sens interne ne présentant *a priori* rien d'autre que sa forme, le temps. En dépit de l'interprétation de Heidegger (*GA* 3, § 34), il n'est pas certain que le problème de l'auto-affectation (C.R.P., B 67 sqq. ; cf. *ibid.*, B 152 sqq.) se distingue, chez Kant, de celui de la conscience de soi empirique ; du moins peut-on déjà faire remarquer que le terme *affizieren* est ordinairement réservé par Kant à la matière de la sensation (p.ex. *ibid.*, B 34). Ce problème sera posé ici au § 33.

³ C.R.P., B 155.

⁴ *Der Satz vom Grund*, op. cit., p. 143.

⁵ *S.u.Z.*, p. 158.

détermination unissant une forme à un divers donné. L'être, en un mot, n'est plus l'être *des étants*. Il est un phénomène dont l'apparaître, la "vérité de l'être", se situe comme celui de l'étant, ou "vérité de l'étant", sur le plan de la seule singularité phénoménale. Le rapport de l'un à l'autre n'est plus un rapport de détermination, mais s'apparente davantage à un rapport de conjonction, ou plutôt de disjonction entre deux singularités¹. Naturellement, semblable position n'a pu que déboucher sur un rejet inconditionnel de toute philosophie s'avisant de penser l'être "à partir de l'étant", de le penser comme une condition partagée par ce qui "est" dans sa totalité et en tant que tel, ainsi que sur le projet, maintes fois réaffirmé depuis le cours sur Nietzsche du semestre d'été 1939, de "penser l'être sans l'étant"².

Ensuite, une seconde conséquence tient au concept d'être-sous-la-main lui-même. Désormais tenu par Heidegger pour le résultat d'une modification et d'une dégradation traditionnelle métaphysique de l'être, l'être compris comme "le plus universel" — l' "étantité" (*Seiendheit*) — doit impérativement être rendu à son apparaître propre et maintenu dans les limites de la facticité phénoménale. Or, en soumettant unilatéralement l'universel à la condition du temps et en faisant de lui, indépendamment de son caractère de prédicat ou de forme, un étant singulier qui "dure toujours", qui, toujours sous la main, peut à chaque fois apparaître de nouveau dans le présent, Heidegger se prive, semble-t-il, de toute possibilité de discrimination entre les *eidè* et les étants sous-la-main non prédicables, comme sont la *res cogitans*, le Dieu de la théologie naturelle et, de manière générale, les substances premières. Le résultat de cela est la caractérisation de la métaphysique comme "onto-théologie", c'est-à-dire la confusion sous un même terme, celui d'οὐσία, de l'étantité et du πρῶτον ὄν, et la promotion de celui-ci au rang d' "étant normatif" (*maßgebendes Seiende*) pour la totalité de l'étant³.

¹ V. *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 359, où la différence ontologique est caractérisée comme une alternative, un rapport de *sei es... sei es* entre vérité de l'être et vérité de l'étant. Cette alternative est l'affaire d'une "décision entre la prédominance de l'étant et la souveraineté de l'être" (*Nietzsche I*, *op. cit.*, p. 476, en rapport avec la différence ontologique). Ce thème figure déjà dans *Sein und Zeit*, pp. 222-223, où le *Dasein*, qui est à la fois dans la vérité et dans la non-vérité (v. *supra*), doit "se décider" pour l'une ou pour l'autre.

² *Nietzsche I*, *op. cit.*, p. 478 sqq. De même *GA 9*, p. 311 ; *Der Satz vom Grund*, *op. cit.*, pp. 118-119 ; la pensée de l'être sans l'étant est le thème central de la conférence de 1962, *Zeit und Sein*.

³ Cette confusion entre l'ὄν et le genre de l'ἄν, on l'a vu, avait pourtant été décrite en 1924-1925 comme caractéristique de l'orientation ontique de l'ontologie platonicienne (v. ici §§ 23 α et 26) ; elle semble néanmoins imputable à l'interprétation heideggerienne plutôt qu'à la métaphysique elle-même, si l'on acquiesce d'autre part à la caractérisation heideggerienne de l'universalité de l'être comme essentielle à la "métaphysique". Rapportée aux textes antérieurs, la position soutenue par Heidegger à partir des années trente se révèle à cet égard singulièrement paradoxale. Si l'on rabat l'un sur l'autre d'une part ce que Heidegger stigmatise sous le titre d'onto-théologie, à savoir la réduction de l'être à l'étant suprême, et d'autre part la confusion platonicienne dénoncée en *GA 19* (ou encore celle, cartésienne, entre la *substantia* et la *substantialitas*, dont traitent les §§ 19 et 20 de *Sein und Zeit*), le refus heideggerien de prendre en compte l'universalité de l'étantité (c'est-à-dire la réunion sous une même rubrique — celle du

Sans qu'il soit question de contester la valeur des résultats obtenus par Heidegger dans cette voie, ceux-ci ne nous dispensent en aucun cas de demander ce que peut bien être encore un être qui ne serait pas celui des étants, ou encore une philosophie dépouillée de sa prétention à l'universalité et au statut de détermination *a priori*¹. Même à supposer que la pensée de l'être ne compromette pas la métaphysique ni la philosophie, mais se borne à en dégager unilatéralement les présupposés matériels ainsi que, négativement, le caractère dérivé et fondé, le problème de sa forme continue à se poser de manière suffisamment significative. En ce qui concerne *Sein und Zeit* et les leçons de Marburg, la question est maintenant de savoir si, en ramenant la science des *eidè* ou des universaux — l'ontologie formelle — à une ontologie matérielle déterminée, en l'occurrence à celle de l'étant sous-la-main et, par-delà, à l'interprétation originariaire de l'être du *Dasein* comme temporalité, il demeure possible de préserver à la philosophie et à l'ontologie fondamentale elle-même leur universalité et leur nécessité *a priori*, leur caractère de scientificité proclamé au début des *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927. Sans doute, on peut objecter que, dès *Sein und Zeit*, l'ontologie fondamentale a précisément pour résultat de disqualifier semblable interrogation, par exemple au moyen des notions de transcendance et d'horizon². Mais cette idée, bien que conforme à la lettre heideggerienne, reste visiblement un faux-fuyant, si l'universalité et la nécessité de notions comme celles de transcendance et d'horizon ne sont pas elles-mêmes garanties d'un point de vue formel ; or, cette exigence n'est pas rendue caduque de ce qu'on rejette dogmatiquement l'universalité de l'être comme "métaphysique". Une autre solution, gadamerienne, consiste à envisager un second mode d'universalité, non éidétique et non théorétique, calqué sur l'universalité subjective des jugements de goût kantien³. Cette solution devra être détaillée ultérieurement.

toujours-présent — de l'étant suprême et de son étantité) semble effectivement entériner la même confusion et aboutir, pour cette raison, à ce qu'on doit bien appeler une pétition de principe. Pour le dire simplement, on ne peut à la fois dépouiller délibérément l'éstantité de son universalité, c'est-à-dire considérer celle-ci comme non originaire, et déplorer ensuite qu'elle soit indiscernable d'un étant singulier tenu pour suprême et normatif. A voir les choses sous cet angle, ce n'est pas tant du caractère onto-théologique de la métaphysique qu'il conviendrait de parler, mais bien d'une lecture onto-théologique de la métaphysique.

¹ C'est naturellement la *Seiendheit* qui détermine *a priori* ; de même, l'*a priori* en général est suspecté d'appartenir à la seule sphère de l'*ousia* (v. *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 211 sqq. ; *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, p. 33 sqq. ; cf. déjà *GA 19*, p. 524, où le γένος platonicien = "das, was schon da ist, das Vor, das Apriori", cf. ici § 20).

² C'est la position de Fr.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*, 1. Bd. : *Einleitung : Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Frankfurt a. M., 1987, pp. 380-383, 393-394.

³ Cette position est celle adoptée par H. G. Gadamer dans *Wahrheit und Methode* et, plus récemment, par F. Pierobon, "Le malentendu Kant/Heidegger" in *Le statut du phénoménologique (Epokhè, 1)*, Grenoble, 1990, p. 201. L'idée d'une *universalité herméneutique*, non éidétique mais caractéristique de la *compréhension* historique et des *Geisteswissenschaften* en général, a été élaborée par Gadamer en

Quoi qu'il en soit, on ne peut que constater que, loin d'être "dépassé", le problème de l'universalité des structures existentielles pouvait, en 1927 encore, tenir lieu de fil conducteur pour l'ontologie fondamentale du *Dasein*. Ce fait apparaît avec une relative évidence, si l'on songe que l'une des thèses centrales de *Sein und Zeit*, celle de la facticité du *Dasein*, exprime principalement l'opposition de Heidegger à celle, husserlienne, d'un *ego* éidétique. Quelles qu'en soient la forme et la portée, et fût-elle même très partielle, une remise en cause de la méthode éidétique de Husserl ne peut en effet que poser directement le problème de l'idéalité et de l'universalité des déterminations existentielles. C'est ce qui ressort, par exemple, de la lecture de la lettre à Husserl du 22 octobre de la même année, qui est l'un des très rares textes de "Heidegger I" à confronter explicitement *Sein und Zeit* à l'égologie husserlienne¹.

La lettre comporte trois annexes, en fait des mises au point de Heidegger destinées à marquer son écart par rapport à Husserl en dépit de l'article "Phénoménologie" de l'*Encyclopædia Britannica Artikel*, à la rédaction duquel ils travaillaient en étroite collaboration depuis l'été 1927. Les annexes I et II ont clairement en vue certaines thèses du même article qui ne pouvaient alors qu'entrer en contradiction avec celles de *Sein und Zeit*, paru huit mois plus tôt, et que Heidegger avait manifestement concédées à contre-cœur. L'essentiel en est le sort réservé par l'article à la facticité de l'*ego*. Heidegger semble ici donner un accord de principe à la "réduction égologique" husserlienne : "Nous sommes d'accord sur l'idée que l'étant au sens de ce que vous nommez "monde" ne peut être clarifié dans sa constitution transcendantale au moyen d'un retour à un étant du même mode d'être²." La divergence porte sur la méthode éidétique, pour autant qu'elle suppose, dit l'article, une "exclusion" de toute facticité. Ou encore, elle porte sur le fait que la phénoménologie transcendantale et la psychologie positive y sont censées s'opposer l'une à l'autre comme l'éidétique à la "facticité purement psychologique"³. Et de fait, on ne peut que

rapport avec l'universalité "esthétique" des jugements de goût kantien. Il s'agit de retourner, par-delà l'universalité abstraite et aliénante de la raison théorique, à l'universalité concrète et supérieure du langage telle qu'elle est donnée dans la compréhension de soi, dans la réflexivité herméneutique (v. *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, pp. 26, 310, 478 sqq., etc.). Sur ce sujet, v. aussi H. G. Gadamer, "L'universalité du problème herméneutique", trad. J.-M. Fataud, in *Archives de philosophie*, 33 (1970), pp. 3-18 ; D. Fiset, "Husserl et Gadamer : les prétentions à l'universalité de l'herméneutique et de la phénoménologie" in *Recherches husserliennes*, 8 (1997), pp. 3-43. Le problème — fondamental — de l'universalité herméneutique sera abordé ici au § 34.

¹ Dans E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, pp. 600-602. Il s'agit d'une lettre relative à l'*Encyclopaedia Britannica Artikel* (1927), Hua IX, pp. 237-301, cf. *Textkritische Anmerkungen*, pp. 590-615 (l'article publié dans la 14^e édition de l'*Encyclopaedia Britannica* et signé de Husserl lui-même est en réalité une paraphrase très écourtée due à Chr. Salmon ; on en trouvera le texte avec apparat critique dans E. Husserl, *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927-1931)*, ed. Th. Sheehan and R. E. Palmer, Dordrecht-Boston-London, 1997 (Collected Works, 6), pp. 181-196).

² Hua IX, p. 601.

³ V. *Enc. Brit. Art.*, Hua IX, pp. 245, 262.

constater avec quel soin l'article use prioritairement du terme de *Faktizität* pour désigner, au moins la diversité des vécus empiriques, au plus le matériau exemplaire des variations libres : "Dans quelle mesure l'unité du champ d'expérience phénoménologique assure-t-elle la possibilité d'une psychologie exclusivement reliée à celui-ci, donc purement phénoménologique ? (...) Ce champ d'expérience possible isolé en soi-même permet *eo ipso* le passage universel de la facticité à la forme d'essence (*eidōs*). (...) Si la facticité phénoménologique est non pertinente, si elle ne sert qu'exemplairement, et seulement de support pour une variation libre, mais intuitive des âmes individuelles et des communautés d'âmes en tant qu'elles sont possibles *a priori* (concevables), et si, cela étant, le regard théorique se dirige vers l'invariant qui se maintient nécessairement dans la variation, alors il se forme de ce fait, par procédé systématique, un domaine propre de l'*a priori*¹." Autant dire que Husserl, en excluant d'emblée toute possibilité d'une facticité phénoménologiquement "pertinente" (*relevant*), disqualifie du même coup et par principe le projet entier de *Sein und Zeit*, celui d'une ontologie fondamentale du *Dasein* factice. Aussi Heidegger s'empresse-t-il de souligner dans sa lettre que, si le problème de la psychologie phénoménologique est bien celui du constituant, il reste que "la constitution transcendantale est une possibilité centrale de l'existence (*Existenz*) du soi factice", c'est-à-dire de l' "homme concret" (*konkreter Mensch*)². De là les questions suivantes : "Que veut dire *ego* absolu, différencié du purement psychique ? Quel est le mode d'être de cet *ego* absolu — en quel sens celui-ci est-il le même que le Je à chaque fois factice, et en quel sens n'est-il pas le même³ ?" Or, Heidegger n'ignore pas que, s'il renonce à l'*ego* éidétique au profit de la seule facticité, il risque du même coup, sinon de perdre, au moins de rendre problématique l'*Universalität* apriorique de la méthode phénoménologique. C'est pourquoi il conclut les annexes I et II par une référence explicite à l'universalité du "problème transcendantal"⁴. En d'autres termes, les déterminations de l'*ego* factice ne semblent encore valoir pour le constituant comme tel et, par suite, permettre une détermination conjointe et entièrement *a priori* du constitué dans sa totalité, que si les structures ainsi dégagées sont elles-mêmes apodictiques et non pas simplement "subjectives", — que si elles sont préalablement et par principe soustraites à la *Relativität* des vécus factices eux-mêmes⁵.

¹ *Enc.Brit.Art.*, Hua IX, p. 284 ; cf. *ibid.*, p. 262.

² Hua IX, pp. 601-602 ; *konkret* est toujours, chez Heidegger, synonyme de *faktisch*, v. *supra*.

³ Hua IX, p. 602.

⁴ *Ibid.* L'annexe II a en vue les pp. 271 sqq. de l'article, où il est question de l' "incompréhensibilité" (*Unverständlichkeit*) où tombent les objets mondains sitôt qu'on se tourne vers la seule conscience et qu'on les tient par conséquent pour "à chaque fois "sous-la-main" pour nous dans la vie de la conscience" (*jeweils "vorhanden" für uns im Bewußtseinsleben*) (*ibid.*) ; Heidegger réoriente à partir de là l'interrogation sur le problème de la compréhension.

⁵ V. *Enc.Brit.Art.*, Hua IX, p. 271.

Un problème corollaire tient au fait, maintes fois relevé par Heidegger, que l'être n'est le thème propre de la philosophie que dans la mesure où il se donne principalement comme sens, comme "sens d'être"¹. Naturellement, ce fait doit se comprendre à la lumière de ce que cet être n'est rien d'autre, par là même, que le corrélat d'énoncés synthétiques catégoriels, c'est-à-dire à plus forte raison, en termes husserliens, d'actes signitifs. Tout *logos* "a" un sens dont la compréhension est requise préalablement, et il en va nécessairement ainsi des énoncés des énoncés métaphysiques eux-mêmes. Seulement, la mise au jour par Heidegger de la compréhension d'être comme "*aisthèsis* ontologique"² — pour autant, du moins, qu'elle est exclusive de son caractère catégoriel ou idéal — engendre sur ce point de nouvelles difficultés. Certes la compréhension d'être peut demeurer non remplie, dans la mesure où elle est pure de toute perception ontique et ne fait encore que projeter un horizon de possibilités *a priori*. Mais il reste que son statut esthétique, conjointement avec la caractérisation, au § 7 de *Sein und Zeit*, de l'être comme phénomène, semble devoir concurrencer son caractère signitif, en même temps que se trouve par là rejetée la notion d'acte synthétique *catégoriel*. La question est de savoir comment une *aisthèsis* quelconque peut encore donner un sens à des énoncés. Si la compréhension d'être se ramène à une *aisthèsis* pure de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire de sa propre temporalité ekstatique, c'est en effet qu'elle occupe, *mutatis mutandis*, la place qui revenait chez Husserl à la conscience interne du temps originaire³. C'est qu'elle est l'analogue heideggerien de cette conscience immanente dont Husserl souligne justement, au § 4 de *Logique formelle et logique transcendantale*, qu'elle ne saurait en aucune manière signifier ni "donner du sens". Or, il semble que cette difficulté ne soit levée ni par l'identification, postérieure au "tournant", du sens de l'être à la vérité de l'être, à son apparaître, ni par l'extension de la notion de "sens", opérée par Husserl dans les *Ideen I*, "à toute la sphère noético-noématique"⁴. Il apparaît au contraire que, plus la phénoménalité de l'être se révèle exclusive, plus sa compréhension semble devenir inutilisable pour une ontologie *fondamentale*. Nous n'avons donc pas à nous demander comment ni à quelles conditions une phénoménalisation de l'être est possible, mais bien si le sens de l'être, objet de l'ontologie fondamentale, est, absolument parlant, identique à l'être comme phénomène.

Circonscrit dans les limites de l'ontologie fondamentale du *Dasein*, le problème que pose la caractérisation heideggerienne de l'être (et de la temporalité originaire) comme sens est aussi celui de l'*idéalité* de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire, dans les termes de Kant, de l'*idéalité* transcendantale du temps. Il semblerait en effet que,

¹ Cf. *S.u.Z.*, p. 152 et *supra*.

² V. ici § 28.

³ V. *infra*.

⁴ V. *Ideen I*, § 124.

transposée à Heidegger, la thèse husserlienne de l'idéalité du sens dût tomber sous le coup de la destruction de la métaphysique : si le sens d'être était idéal, c'est-à-dire non factice, toujours disponible et itérable *ad infinitum* dans chaque expression factice, il entrerait de fait sous la rubrique du sous-la-main, et il en résulterait la confusion "onto-théologique" la plus dommageable entre l'être et l'étant sous-la-main¹. Or, il est d'autre part incontestable que l'étantité est préservée, dans *Sein und Zeit*, sous la forme de prédicats existentiels énoncés dans l'analytique de l'être du *Dasein*, quand même celle-ci apparaît finalement fondée dans un phénomène². La phénoménalité de la temporalité originaire ne saurait évidemment exclure que le *Dasein* "soit" temporel, ni que la temporalité se répète, d'une manière ou d'une autre, dans chaque *Dasein* ou dans chaque compréhension factice que le *Dasein* a de son propre être. Si l'articulation entre cette temporalité idéale et le phénomène de la temporalité est elle-même un *Fundierungszusammenhang*, que signifie alors l'affirmation de *Sein und Zeit* suivant laquelle "le fondement n'est lui-même accessible que comme sens"³ ? Et s'il n'y a pas place, chez Heidegger, pour une ontologie formelle proprement dite ni pour une "quasi-région" des formes et des idéalités, s'il ne se trouve, en un mot, aucun tiers terme entre la facticité phénoménale et l'être-sous-la-main, ne retrouve-t-on pas ici de manière analogue, quoique en sens inverse, la confusion "onto-théologique" de l'être et de l'étant sous-la-main ? Si la temporalité n'est pas originairement une idéalité, c'est qu'elle est originairement un phénomène ; si elle est un phénomène, elle est, *eo ipso*, elle-même temporelle en son fond. Aussi Heidegger pouvait-il écrire en 1924 : "Le temps est *Dasein*. (...) Le *Dasein* est le temps, le temps est temporel⁴." Pour discerner entre le temporel et la temporalité — et donc également entre le *Dasein* et son sens d'être — il faudrait, en effet, tenir la temporalité pour une forme sous-la-main déterminant à chaque fois le temporel, de la même manière que le concept du rouge détermine chaque objet rouge sans être lui-même de couleur rouge. Mais, dans la mesure où le temps est restreint à la seule singularité phénoménale, il ne saurait plus même constituer un sens unitaire pour la multiplicité factice des compréhensions d'être ou des *Dasein* : "Pour autant que le temps est à chaque fois mien, il y a beaucoup de temps (*Zeiten*). Le temps est dépourvu de sens (*sinnlos*) ; le temps est temporel⁵." Le temps n'est pas *un* temps qui se répète à chaque fois facticement et demeure sous-la-main pour chaque phénomène, mais il est lui-même exclusivement phénomène. Toutefois, le passage cité n'en attribue pas moins au temps des prédicats, l'être-mien et la pluralité, censés valoir pour tous les temps possibles, pour *le* temps en général. La

¹ Cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, 1993 (1967¹), en particulier p. 58 sqq.

² V. ici § 18.

³ *S.u.Z.*, p. 152.

⁴ *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924*, Tübingen, 1989, p. 26.

⁵ *Ibid.*

pluralité des temps factices n'est pas la pluralité effective et empirique des *Dasein*, et la proposition *es gibt viele Zeiten* ne serait pas falsifiée si d'aventure l'espèce humaine se voyait réduite à un unique individu. Cette pluralité est celle de tous les temps factices possibles, c'est-à-dire une pluralité *a priori*. Sous ce rapport, la question serait donc de savoir comment de telles déterminations peuvent valoir *a priori* pour chaque temps factice, si ce n'est au sens où leur attribution est à chaque fois fondée dans un *eidos*, c'est-à-dire conforme à un *principe*, par exemple : *le temps est à chaque fois mien*. Elle serait de savoir comment et dans quelle mesure ces déterminations demeurent des déterminations aprioriques, si ce n'est au sens où chaque temps factice est d'abord subordonné à une essence — *le temps en général* — de manière à recevoir les prédicats principaux de celui-ci, par exemple l'être-mien.

La non-originarité de l'*eidos* n'oriente pas seulement le problème de l'idéalité ontologique vers celui du statut de détermination *a priori* de l'analytique existentielle ; elle oblige aussi à poser de nouveau le problème relatif à la fondation de celle-ci et à la forme du phénomène qu'elle vise thématiquement. Elle conduit à s'interroger sur ce qu'il advient, dans le contexte de l'ontologie fondamentale, du "concept de temps" (*Zeitbegriff*) et de l'essence du *Dasein* en tant que tels. Une fois exclue l'idéalité transcendantale du temps, l'analytique existentielle peut-elle encore délivrer des principes, c'est-à-dire des connaissances *a priori* dont sont déduites des déterminations pour l'étant à chaque fois donné dans sa singularité ? Et si elle est préservée, quelle signification aura encore l'idéalité du temps, sachant qu'elle n'est pas "le même" que sa singularité factice ? C'est à la question de la lettre à Husserl qu'on se trouve ici reconduit : "Quel est le mode d'être de cet *ego* absolu — en quel sens celui-ci est-il le même que le Je à chaque fois factice, et en quel sens n'est-il pas le même ?" Notre intention n'est pas d'apporter sur ces questions une réponse définitive, encore moins de mettre en avant, par approximation à partir des éléments rassemblés jusqu'ici, une position personnelle doctrinale, fût-elle provisoire. Elle est de procéder à un examen préalable destiné à préparer la position correcte de la question de l'idéalité et du formel en général, donc du *logos* au sens le plus large, compte tenu de l'ontologie fondamentale de Heidegger. Cet examen préalable sera divisé dans la suite en deux parties distinctes, qui se ramènent aux questions suivantes : 1) qu'en est-il de l'essence du *Dasein* ? 2) Qu'en est-il de l'analytique existentielle et de son caractère principal ? L'examen de ces deux questions aura pour effet de dégager un terrain favorable pour la prise en considération de la forme du "logos sur l'être" dans sa plus grande généralité et, plus spécialement, de celle de l'ontologie fondamentale elle-même. Il conduira à envisager sous un jour nouveau le fait que la question de l'être, dans la mesure où elle doit être *répétée*, est un invariant pour le divers des doctrines métaphysiques factices.

§ 33. L'essence du *Dasein* et l'idéalité de l'être

Sitôt qu'on pose la question de l'idéalité dans le contexte de la *Fundamentalontologie*, on se heurte nécessairement à un fait qui a dû jusqu'ici rester pour une grande part énigmatique : quelque "ekstatique" qu'il soit, le *Dasein* a néanmoins une *essence*. Dans la mesure où la présente étude a d'abord en vue les recherches ontologiques menées par Heidegger dans *Sein und Zeit* et durant la période de Marburg, il lui est indispensable, en un premier temps, de restreindre le problème de l'idéalité à la seule essence du *Dasein*, au mode d'accès qui lui est propre et à son statut dans la structure très générale de l'ontologie fondamentale du *Dasein*. Le problème de l'essence du *Dasein* a trait directement à celui qui nous sert ici de fil conducteur, au problème de la fondation de la métaphysique. Dans quelle mesure et pour quels motifs, cela ne pourra toutefois être clarifié avec toute la précision voulue qu'une fois rapportés l'un à l'autre, d'une part le concept heideggerien de temporalité ekstatique et, d'autre part, l'interprétation intentionnelle de la déduction des catégories, dont on a donné plus haut un bref aperçu.

Sein und Zeit nous transporte sur le terrain d'une ontologie régionale déterminée, celle de l'étant dont le mode d'être est l'"existence" et qui trouve son sens d'être dans la seule temporalité ekstatique. Manifestement, cette restriction à l'existentialité est symétrique de la réduction égologique husserlienne, constitutive de l'ontologie de la région conscience, ou phénoménologie. Mais elle se traduit aussi dans les termes de la réduction éidétique : tout porte à croire, en effet, que l'"essence du *Dasein*" du § 9 de *Sein und Zeit* fait fonction d'*eidos* pour une région déterminée de l'étant. Par ailleurs, la caractérisation du fondement thématique de l'analytique existentielle comme factice et matériel a eu pour résultat la dissociation la plus tranchée, faite dès *Sein und Zeit*, entre l'essence du *Dasein* et toute *essentia* au sens de la tradition métaphysique. Mais ce résultat, à notre avis nullement contraire, comme tel, à ceux de la phénoménologie husserlienne, a contraint Heidegger à franchir un pas de plus, et à concevoir une manière de facticité de l'essence elle-même. Le concept d'une telle essence factice — non pas éidétique mais dévoilée phénoménalement sur le mode de l'*alètheia*, non pas sous-la-main mais "historiale" (*geschichtlich*)¹, non pas "toujours là" mais "variable" (*wandelbar*) — occupe une part significative des recherches menées par Heidegger, dans les années trente et quarante, autour de la notion d'"histoire de l'être"². Cependant, cette manière de voir elle-même ne rabaisse pas plus la temporalité ni l'existentialité au rang de déterminations empiriques et contingentes que le rejet, au § 44 de *Sein und Zeit*, de toute "vérité éternelle" ne compromet le caractère de nécessité

¹ Ce qui est *faktisch* est tout aussi bien *geschichtlich*, v. déjà GA 19, pp. 32-33 ; ou encore GA 25, p. 35, où la *Natur* (= le *Vorhandenes*) s'oppose à ce qui est *in der Weise des Geschichtlichen*.

² Sur tous ces points, v. notre art., "Métaphysique et histoire de l'être chez Heidegger", *art. cit.*, pp. 51-52. Il faudrait aussi considérer le lien entre le *Wesen* (= *Wesung*) de "Heidegger II" et la *Gewesenheit* des chapitres de *Sein und Zeit* consacrés à l'historialité (v. ici § 29).

transcendantale (conditionnée) de l'analytique existentielle¹. En effet, que le fondement des énoncés existentiels — la temporalité — ne conditionne pas de manière nécessaire *a priori* chaque *Dasein* facticement donné dans sa singularité, et c'est à plus forte raison l'ontologie fondamentale dans sa totalité qui se verra rejetée du côté de l'existentiel. C'est la nécessité ou, si l'on préfère, le caractère "essentiel" de l'existentialité et de la temporalité qui doivent maintenant être pris en considération et éclaircis. Pour ce faire, un bref détour par Kant et par Husserl est, une fois encore, indispensable.

1) Chez Kant, ce problème est celui, fondamental, de la nécessité *a priori* de la subsomption synthétique du divers objectif sous les concepts d'espace et de temps. On l'a vu, la nécessité des principes de l'Analytique transcendantale n'est pas conditionnée par un moyen terme, elle est immédiate et tient à leur seule analyticité ; en soumettant toute représentation aux concepts purs de l'entendement, l'Analytique transcendantale reste, précisément, simplement analytique, et elle ne fait pas franchir un pas hors du "simple penser" et de la logique formelle. Pour accéder au statut de *détermination* transcendantale de tout objet possible, la philosophie transcendantale a encore besoin de "subsumer" — dans une mineure — le divers objectif sous le sujet du principe et donc, à plus forte raison, sous les catégories. Or cette subsomption, parce qu'elle est toujours synthétique, n'est pas nécessaire *a priori* à la manière des principes eux-mêmes. D'où tirera-t-elle alors sa nécessité ? Devra-t-elle être à son tour déduite, ou bien sa nécessité *a priori* devra-t-elle être garantie par d'autres moyens ? Pourquoi est-il nécessaire *a priori* que le divers objectif soit à chaque fois soumis à la forme de la représentation sensible en général, aux conditions de l'espace et du temps ? Sur quelle base l'espace et le temps sont-ils posés à titre de conditions nécessaires pour la possibilité de tout objet de l'expérience ? De quel droit est-il possible d'affirmer, antérieurement à toute expérience, la réalité empirique, c'est-à-dire la validité objective du temps et de l'espace² ?

La solution à ce problème, à en croire Kant lui-même, ne présente guère de difficultés³. Si les concepts d'espace et de temps valent pour tout divers objectif possible, c'est simplement parce que, par "divers objectif", on entend ce qui "apparaît" dans la sensibilité, par opposition à ce qui est en soi ; la validité objective *a priori* de l'espace et du temps découle avec évidence de ce qu'un objet des sens est, du simple fait d'être sensible, soumis aux conditions subjectives de la sensibilité. Ainsi Kant, parlant du temps : "Il n'a de validité objective qu'en ce qui regarde les phénomènes, parce que ce sont là déjà des choses que nous supposons être des *objets de nos sens* ;

¹ Cf. ici § 26.

² V. C.R.P., B 52.

³ V. p.ex. C.R.P., B 121.

mais il n'est plus objectif, si l'on fait abstraction de la sensibilité de notre intuition, donc de ce mode de représentation qui nous est propre, et qu'on parle *des choses en général*¹. Il est donc facile de restituer, sur cette base, la "déduction transcendantale des concepts d'espace et de temps"². S'agissant du temps, on partira du "principe (*Prinzip*) du sens interne", d'après lequel toutes mes représentations sensibles subjectives sont soumises à la condition du temps³, en choisissant pour mineure la proposition évidente (tautologique) selon laquelle tout phénomène objectif externe est, à titre de phénomène, aussi bien représenté dans le sens interne. La conclusion s'énonce comme suit : "Le temps est une condition *a priori* de tout phénomène en général, en l'occurrence la condition immédiate des phénomènes internes (de notre âme) et par là même aussi, médiatement, celle des phénomènes externes⁴." Bref, la subsomption du divers objectif sous la condition du temps est médiate, c'est-à-dire déduite médiatement à partir d'un principe nécessaire *a priori* et, par conséquent, elle-même nécessaire *a priori* au sens de cette médiation. A l'inverse, c'est *immédiatement* que le divers du sens interne est soumis à la condition du temps, et que celui de l'intuition externe, en vertu du principe du sens externe, est soumis à la condition de l'espace. C'est pourquoi la géométrie, par exemple, jouit d'un caractère d' "évidence immédiate", sans avoir à déduire la validité objective de son concept d'espace⁵.

Or, ce dernier point est de première importance pour le problème qui nous occupe, celui de la nécessité transcendantale de la temporalité. L' "âme" est temporelle de façon nécessaire *a priori*, dit en substance Kant, sans que cela doive être démontré par ailleurs. En d'autres termes, la représentation *a priori* de l'âme comme temporelle, du sens interne sous la forme du temps, est "une *représentation immédiate*, c'est-à-dire une *intuition*"⁶. Elle est la forme du temps à titre d'*intuition pure*. Ce qui veut dire, pour Kant, que tous les jugements de l'arithmétique sont dérivés de l'intuition et fondés en elle, qu'ils sont des "jugements intuitifs" et non, comme ceux de la philosophie, des jugements "discursifs"⁷. On peut donc bien exprimer cela au moyen de jugements synthétiques *a priori* : tout ce qui se donne dans le sens interne est temporel, tout objet est étendu. Mais il reste que ni le temps ni l'espace ne sont des "concepts discursifs"⁸.

¹ *C.R.P.*, B 51 ; d'où le rapport des phénomènes à l'entendement est, à plus forte raison, nécessaire, v. *ibid.*, A 119. Cf. la "réduction" à l'objet dont parle J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, 1996, p. 56 sqq. et *passim*.

² *Prolég.*, Ak. IV, p. 285 ; *C.R.P.*, B 119-120.

³ *C.R.P.*, B 51.

⁴ *C.R.P.*, B 50.

⁵ *C.R.P.*, B 119-120.

⁶ *C.R.P.*, B 41, à propos de l'espace ; Kant souligne

⁷ *Prolég.*, Ak. IV, p. 281.

⁸ *C.R.P.*, B 40 et B 47.

Le recours à Kant permet donc de consolider de manière significative la thèse heideggerienne de la temporalité originaire du *Dasein*. L'affirmation que le *Dasein* factice, l' "âme", la ψυχή, est temporel en son fond, mais aussi l'interprétation temporelle de l'être du *Dasein* elle-même, ne peut que se fonder dans la seule intuition pure, dans une "aisthèsis ontologique" que Heidegger baptise du nom de compréhension d'être¹. De même, il apparaît que, par ce biais, la nécessité transcendantale du temps originaire — ou si l'on préfère son caractère de condition *a priori* pour chaque *Dasein* factice — est établie de manière satisfaisante, au double sens où elle n'est pas analytique ni ne requiert une nouvelle déduction transcendantale. Il semble même que, du caractère esthétique de l'intuition pure du temps, nous puissions déjà conclure, en continuité avec les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl comme avec l'ontologie heideggerienne : la temporalité originaire est un phénomène, et le phénomène du temps est tout autant le phénomène du constituant lui-même ; le *Dasein* ne devient accessible phénoménologiquement, c'est-à-dire après réduction et antérieurement à tout donné objectif ou ontique, que comme "temps apparaissant" (*erscheinende Zeit*)².

Pourtant, ni l'analyse de Kant ni celle de Husserl ne compromettent l'idéalité ou le caractère simplement formel du temps. Si l'on prend Kant à la lettre, le caractère purement intuitif du temps et de l'espace ne signifie pas qu'ils sont eux-mêmes intuitionnés en tant que formes, mais bien que, étant des formes conditionnant *a priori* la possibilité de toute expérience, ils se rapportent immédiatement et *a priori*, donc de façon purement intuitive³, à tout divers matériel possible du sens interne ou du sens externe. Ce qui est intuitionné dans l'intuition pure n'est pas le temps ni l'espace, mais l'horizon de tous les objets matériels possibles qu'ils conditionnent : "La simple forme de l'intuition, sans substance, n'est en soi nul objet, mais bien la condition simplement formelle de l'objet (comme phénomène), comme l'espace pur et le temps pur, lesquels sont certes quelque chose, en tant que formes pour intuitionner, mais ne sont pas eux-mêmes des objets qui seraient intuitionnés⁴." Si donc il y a chez Kant, comme l'affirme le *Kant-Buch*, quelque chose comme une temporalité donnée phénoménalement dans une "aisthèsis ontologique", elle ne peut que se distinguer de la forme pure du temps de la même façon qu'un divers matériel se distingue, d'une manière générale, de sa forme subjective. Le temps donné *a priori* n'est pas la forme pure du temps, mais l'horizon de tous les phénomènes du sens interne, dont elle conditionne la possibilité, — soit ce que Husserl dénommera un "flux" et qui, en définitive, est l'analogue de l'étendue. Toutefois, quand même elle se rapporte immédiatement, de façon intuitive, à tout divers

¹ V. ici § 28.

² *Zur Phän.d.inner.Zeitbewußtseins*, Hua X, p. 5.

³ Cf. *C.R.P.*, B 93.

⁴ *C.R.P.*, B 347.

du sens interne, la forme pure du temps n'en reste pas moins, comme l'espace, une "intuition vide sans objet"¹ ; sinon, l'arithmétique et la géométrie seraient naturellement des sciences empiriques. Chez Kant, c'est à l'imagination productive qu'il revient, comme on sait, de produire *a priori* un divers susceptible d' "affecter le sens interne", par suite une matière purement intuitionnée et déterminée *a priori* par la condition du temps ou celle de l'espace. Cette matière du sens interne, ce "divers *a priori* que contient le temps dans l'intuition pure"², ce sont les *images* produites par l'imagination au moyen de schèmes. Ainsi le nombre 3, qui est un schème ou encore un "concept sensible", n'est pas dérivé *a posteriori* de l'expérience interne : "Ce ne sont pas des images des objets qui sont au fondement de nos concepts sensibles purs"³. A l'inverse, l'imagination produit l'image correspondante, par exemple trois points à la suite, de telle sorte que le nombre lui-même — c'est-à-dire tout aussi bien un concept — affecte par ce moyen le sens interne. De tout cela il convient donc de conclure : pris dans leur plus grande généralité, le temps et l'espace purement intuitionnés sont en un certain sens, par opposition aux formes pures correspondantes, des objets, — mais des objets produits par l'imagination, simplement imaginaires, des *entia imaginaria*, ou encore des "images pures"⁴. De même que les formes pures de l'espace et du temps sont des "intuitions vides sans objet", de même l'espace et le temps purement intuitionnés sont projetés et produits au moyen de la "faculté de se représenter dans l'intuition un objet même sans sa présence", c'est-à-dire de l'imagination transcendantale⁵.

Ces dernières constatations réclament une parenthèse. D'abord, il est évident que le caractère "intuitif" des jugements synthétiques *a priori* de la géométrie et de l'arithmétique doit se comprendre sur cette base. Pour obtenir des connaissances *a priori*, le mathématicien use de "concepts sensibles", à savoir de nombres. Contrairement aux concepts discursifs, ces concepts sensibles déterminent *immédiatement* (intuitivement) le divers sensible auquel ils se rapportent. A ce titre, les concepts sensibles sont tout aussi bien des *schèmes*⁶. Par le schématisme, l'imagination productive "détermine *a priori* le sens selon sa forme"⁷. Par ailleurs, si la détermination d'un divers au moyen de nombres s'effectue *a priori* — comme c'est le cas dans la "mathématique pure"⁸ — il devient cependant nécessaire que le divers déterminé (matériel) soit produit par l'imagination pure et non donné *a posteriori*. Ce divers *a*

¹ *Ibid.*

² *C.R.P.*, B 177.

³ *C.R.P.*, B 180. Les images sont les *data* empiriques du sens interne, v. *infra*.

⁴ *C.R.P.*, B 348 et 182.

⁵ *C.R.P.*, B 151 ; cf. ici § 31.

⁶ *C.R.P.*, B 186 ; le nombre est le schème de la quantité, v. *ibid.*, B 182.

⁷ *C.R.P.*, B 152.

⁸ *Prolég.*, Ak. IV, p. 268.

priori est constitué d'*images* : le schématisme de l'imagination consiste à "affecter le sens interne" en produisant des images, c'est-à-dire à projeter un divers possible dont la forme est le schème lui-même, par exemple trois points à la suite pour le nombre 3. Partant, le schème lui-même n'est pas autre chose que "la représentation d'un procédé général de l'imagination pour procurer à un concept son image"¹. Seulement, ce point est lourd de difficultés s'agissant du problème de l'auto-affection — et par suite de l'"*aisthèsis* ontologique" — posé par Heidegger dans le *Kant-Buch*.

De fait, la détermination du sens interne par l'imagination productive, pour n'être pas *a posteriori*, n'en fournit pas moins, comme toute "affection"², une *matière*, en l'occurrence des images. Les images sont évidemment constitutives, comme telles, de la matière du sens interne. Or, cette matière n'est manifestement pas, chez Kant, *a priori*. En tant que matière, l'image appartient au contraire à l'*expérience* interne, elle est le "produit de la faculté empirique de l'imagination productive"³. En d'autres termes, elle est le produit *a posteriori* (donné dans le sens interne) d'une "activité" (*Tätigkeit*) productive elle-même intégralement *a priori* : elle est une matière empirique déterminée *a priori*. A partir de là, on se trouve inmanquablement ramené à la conclusion suivante : si le schème des concepts purs de l'entendement — par opposition aux concepts sensibles — est bien, comme l'affirme clairement Kant, "quelque chose qui ne peut pas du tout être mis en image"⁴, alors il ne saurait "affecter" le sens interne. Alors, dirons-nous, le problème de l'auto-affection ne se pose nullement pour les catégories, mais seulement pour les concepts sensibles (empiriques, géométriques ou arithmétiques). Par exemple, le schème de la quantité ne procure au philosophe aucune image : il n'existe pas d'image de la grandeur en général. Ce point s'explique d'ailleurs aisément si l'on songe que la catégorie, comme tout concept discursif, n'est pas une détermination immédiate du divers, mais se rapporte à celui-ci par une médiation. L'intuition humaine n'étant pas intellectuelle, l'entendement ne saurait déterminer immédiatement et intuitivement les *data* du sens interne, et le philosophe a pour ce faire encore besoin, si l'on peut dire, du mathématicien. C'est manifestement ce que veut dire Kant lorsqu'il affirme que les catégories — dans la simple pensée — sont des concepts de l'objet en général indépendamment du fait qu'il soit ou non sensible⁵ : la psychologie rationnelle peut fort bien *penser* (car ceci n'est pas contradictoire) que l'âme est substance, en sorte que la catégorie de la substance soit rapportée immédiatement à son objet, sans qu'il soit demandé des comptes à celui-ci sur son caractère sensible ou suprasensible.

¹ C.R.P., B 179-180.

² Cf. C.R.P., B 34.

³ C.R.P., B 181.

⁴ *Ibid.*

⁵ C.R.P., B 154.

Il reste que l'auto-affection semble subsister en ce qui regarde le simple rapport entre la synthèse de l'imagination transcendante et tout divers objectif possible (soumis à la condition du temps) ; c'est du moins ce que suggère l'expression d' "image pure" utilisée par Kant pour désigner l'espace et le temps eux-mêmes¹. Cette notion demeure très problématique, et il n'est pas sûr qu'elle soit exploitable sur le plan de la *connaissance* ontologique : autant l'imagination "*détermine* le sens selon sa forme", autant la simple forme du temps, précisément, "ne contient aucune intuition *déterminée*"². Si donc la forme pure du temps produit et projette une image pure dans le sens interne, donc par auto-affection, elle a encore besoin des schèmes de la mathématique pour accéder, par là, à la détermination ou à la connaissance *a priori* d'un divers possible comme temporel. Si tel est le cas, la caractérisation du divers phénoménal comme soumis à la condition du temps ne saurait constituer, comme le pense Heidegger, une "connaissance ontologique finie". Quoi qu'il en soit, il est plus que probable que, là où Kant parle d'*auto-affection*, c'est d'abord la production d'images empiriques qu'il a en vue.

2) L'articulation entre temps idéal et "temps apparaissant" est conçue de manière très différente dans les leçons, faites par Husserl en 1904-1905, sur la conscience interne du temps. Le fait est que l'articulation entre l'idéal et le phénoménal est d'une manière générale thématifiée par Husserl sous le nom de réduction éidétique, et que la notion de réduction éidétique est manifestement dirigée contre la doctrine kantienne du schématisme. Plus encore, c'est d'une certaine façon — et jusqu'à un certain point — dans la réduction éidétique que cette articulation, et par conséquent le problème de l'idéalité du temps immanent, trouve sa signification authentiquement *phénoménologique*, que ce soit chez Husserl ou chez Heidegger. Aussi faudra-t-il conclure dans la suite que le célèbre "recul" de Kant n'est dénoncé par Heidegger dans le *Kant-Buch* qu'au nom de la méthode éidétique husserlienne, quand même Heidegger a finalement jugé insuffisante la contribution possible d'une phénoménologie éidétique à l'ontologie fondamentale du *Dasein*. C'est par ce seul biais que le problème posé initialement, celui de l'essence du *Dasein*, pourra être clarifié de façon satisfaisante. Nous demandons maintenant : qu'advient-il, chez Husserl, de la temporalité immanente produite par l'imagination en vue d'affecter le sens interne, et de son corrélat idéal, à savoir la forme pure du temps ? Qu'advient-il de leur rapport mutuel et de l'idéalité du temps, de son caractère de forme, à l'intérieur de ce rapport ? Dans quelle mesure y a-t-il un phénomène du temps immanent, et dans quelle mesure ses déterminations sont-elles valables pour tout vécu ?

¹ C.R.P., B 182.

² C.R.P., B 154.

Si la phénoménologie commence avec la réduction phénoménologique, c'est qu'elle ne se tourne pas principalement vers le temps objectif ni vers les objets perçus dans le temps, mais bien, rappelle Husserl, vers des "data phénoménologiques", vers "les appréhensions de temps (*Zeitauffassungen*), les vécus dans lesquels du temporel au sens objectif apparaît"¹. Le *datum* phénoménologique servant de thème à la description phénoménologique du temps n'est pas le temps perçu (*wahrgenommen*), objectif et transcendant, "le temps du monde de l'expérience", mais le temps senti (*empfunden*), subjectif, immanent à la conscience du temps, bref le flux (*Fluß*) ou le *continuum* des vécus, pris comme "pure donnée hylétique"². Ce temps est bien une matière, plus exactement la hylé elle-même, considérée comme "donnée absolue" et comme simple "durée apparaissante"³ ; il est la succession immanente de singularités que Kant dénomme la matière du sens interne. Or, la recherche phénoménologique ne peut se satisfaire d'une description singulière, simplement factice des données immanentes : "C'est l'*a priori* du temps que nous cherchons à tirer au clair en étudiant en profondeur la conscience du temps, en mettant au jour sa constitution essentielle (*wesentliche Konstitution*) et en dégagant les contenus d'appréhension et caractères d'acte qui appartiennent éventuellement de façon spécifique au temps, et auxquels appartiennent essentiellement (*essentiell*) les lois de temps aprioriques"⁴. Il s'agit d'accéder, à partir du donné hylétique, à l'essence ou à l'*eidos* du flux temporel, c'est-à-dire à sa forme *a priori*, en vue d'énoncer à son sujet des lois d'essence.

D'autre part, chercher à obtenir une essence sur le fond du donné hylétique comme temporalité immanente, ce n'est pas seulement s'interroger sur l'essence ou la forme du temps. Le flux hylétique n'est pas seulement le "temps apparaissant", il est encore le *phénomène du constituant* lui-même. Parce que le constituant ne s' "apparaît" à lui-même que donné de manière immanente, qu'il n'est donné à lui-même comme pur constituant que dans un flux hylétique *a priori*, antérieurement à toute expérience, le temps hylétique est tout aussi essentiellement la "subjectivité absolue" elle-même⁵. En ce sens, la "phénoménologie de la conscience intime du temps" doit être le point de départ et le substrat de toute phénoménologie, si celle-ci se définit comme la science éidétique de la région conscience. De même, si le *Dasein* n'est rien d'autre que le

¹ *Z.Ph.d.inn.Zeitb.*, Hua X, p. 6.

² *Z.Ph.d.inn.Zeitb.*, Hua X, pp. 5 et 7.

³ *Z.Ph.d.inn.Zeitb.*, Hua X, p. 5.

⁴ *Z.Ph.d.inn.Zeitb.*, Hua X, p. 10. Husserl identifie l'intuition pure du temps kantienne à l'idéation dans les *Ideen I*, Hua III, pp. 367-368 : "La chose se donne en son essence idéale comme *res temporalis*, dans la "forme" nécessaire du temps. L' "idéation intuitive" (...) nous fait prendre connaissance de la chose en tant que durant nécessairement, en tant que principiellement extensible indéfiniment en ce qui concerne sa durée. Ce que nous saisissons dans l' "intuition pure" (car cette idéation est le concept phénoménologiquement clarifié de l'intuition pure de Kant) est l' "idée" de la temporalité et tous les moments essentiels contenus en elle." Cf. *ibid.*, § 143 et ici *infra*.

⁵ *Z.Ph.d.inn.Zeitb.*, Hua X, pp. 74-75.

constituant dans sa facticité, le phénomène du constituant¹, alors l'ontologie fondamentale ou l' "interprétation originaire" de l'être du *Dasein* ne peuvent que s'identifier, strictement parlant, à une telle phénoménologie de la temporalité hylétique. La tâche fixée de part et d'autre se révélant identique, il devient dès lors pleinement compréhensible que l'interprétation heideggerienne des ekstases temporelles rejoigne, dans ses grandes lignes, la description husserlienne du temps hylétique en termes de rétention, de protention et de point-source².

La continuité entre la mise au jour kantienne de la temporalité du sens interne et l'analyse phénoménologique, tant husserlienne que heideggerienne, de la temporalité hylétique ne doit pas faire oublier que, sur ce point, les deux approches présentent entre elles des divergences essentielles. La plus significative — celle qui, en tout cas, constitue le noyau autour duquel gravitent la plupart des éléments interprétatifs rassemblés dans le *Kant-Buch* de Heidegger — peut être formulée provisoirement de la manière suivante : si le temps n'accède chez Kant au statut de matière du sens interne que produit à titre d'*ens imaginarium*, ou, plus exactement, si la forme pure du temps n'a *a priori* une matière que dans la mesure où l'imagination affecte le sens interne par la production d'images, au contraire la temporalité hylétique, entendue au sens phénoménologique, est *originnaire*. C'est cette originarité du phénoménal qui délivre tout à la fois la signification fondamentale de la méthode phénoménologique et du *Fundierungszusammenhang* dégagé par Husserl dans ses *Recherches logiques*. Une forme ou un *eidos* quelconque n'est obtenu que par variation libre des "données phénoménologiques", donc sur fond de singularités thématiques phénoménales : toute idéalité, toute forme a un *substrat* factice de singularités données, l'éidétique est *fondé* dans l'esthétique. Sans doute, Kant reconnaissait volontiers que les concepts empiriques étaient tirés de l'expérience par la "réflexion", mais il avait soin d'ajouter : "Ce ne sont pas des images des objets qui sont au fondement de nos concepts sensibles purs³." Par exemple, le concept pur du triangle n'est pas tiré d'une image singulière de triangle, mais c'est à l'inverse cette image qui se trouve être produite dans le sens interne au moyen d'un schème. Dans une très large mesure, c'est en réaction contre cette manière de voir que s'est édifiée la phénoménologie de Husserl et de Heidegger : l'*eidos* triangle est fondé dans les triangles singuliers possibles, et c'est le phénomène qui, dans ce cas comme dans tous les autres, est premier. Que des formes *a priori* et les essences elles-mêmes puissent être obtenues — tout en demeurant aprioriques — à

¹ V. ici § 32.

² Pour une comparaison entre les leçons de Husserl sur la conscience intime du temps et *Sein und Zeit* sur la question de la temporalité originaire, v. ici § 29 a , et D. O. Dahlstrom, "Heidegger's Critique of Husserl" in Th. Kisiel et J. van Buren éd., *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest thought, op. cit.*, en particulier les pp. 239-243, que nous rejoignons pour l'essentiel.

³ *C.R.P.*, B 180 ; v. *supra*.

partir et sur fond d'un horizon matériel possible, c'est là une innovation décisive imputable à la phénoménologie dans sa plus grande généralité.

Pourtant, l'originalité du substrat factice par rapport à la forme du temps n'était-elle pas déjà contenue, chez Kant, dans la thèse de l'*idéalité* transcendantale du temps ? Kant n'affirme-t-il pas à maintes reprises que le temps n'est rien s'il n'existe aucun substrat temporel ? Mais cette originalité du substrat temporel demeure, chez Kant, empirique ; et, plus encore, elle semble se limiter à la seule expérience externe. La raison en est simple. Telle que la définit Kant, l'idéalité transcendantale du temps signifie ceci : "Le temps ne peut être perçu pour soi. En conséquence, c'est dans les objets de la perception, c'est-à-dire dans les phénomènes, qu'on peut trouver le substrat que représente le temps en général¹." Or, ce substrat — le corrélat matériel de la forme pure du temps — ne saurait être immanent, car le sens interne ne contient encore que des représentations, c'est-à-dire non pas des substrats (des substances) mais des déterminations se rapportant à des substrats². Ce n'est qu'à partir de là qu'il devient possible de comprendre pourquoi Kant, pour désigner le corrélat immanent de la forme pure du temps, parle d'*images* et non de *sensations*. L'image ne donne que médiatement la matière du temps, elle la donne pour autant qu'elle représente un substrat possible donné dans l'expérience *externe* : donnée dans le sens interne, l'image du nombre 3 est temporelle au sens où est temporel le substrat externe qu'elle représente, par exemple trois points³. En conséquence, l'idéalité kantienne du temps est d'abord l'idéalité du

¹ C.R.P., B 225.

² C.R.P., B 274 sqq.

³ Seulement, la position de Kant reste difficile : s'il est vrai qu'une image est tout à la fois (mais sous deux rapports distincts) un affect du sens interne, donc un *datum* hylétique, et un signe ou une représentation par quoi le sens interne se rapporte médiatement aux objets donnés dans le sens externe, donc une idéalité, en revanche il y a tout lieu de penser que c'est *seulement* comme donnée hylétique que l'image est soumise à la condition du temps, et qu'à cette dernière l'idéalité de l'image est par soi parfaitement indifférente. Parallèlement, la question est donc de savoir si le sens interne est par essence représentatif, ou si, au contraire, il peut ou doit être considéré ici comme strictement hylétique (sans même qu'il soit besoin pour autant de chercher si quelque chose comme une sensation sans corrélat noématique est possible). L'affirmation husserlienne du caractère non intentionnel de la hylé, au § 36 des *Ideen I*, est en ce sens dirigée contre Kant : il est indifférent et inessentiel que la hylé ait un versant idéal, qu'elle représente ou vise quelque chose, et la temporalité immanente n'est en aucun cas assimilable à un temps objectif par quoi le sens interne déterminerait médiatement — par l'intermédiaire de l'image — les objets de l'expérience externe. A l'inverse, l'interprétation de Husserl proposée par J. Derrida (*La voix et le phénomène*, *op. cit.*) peut aussi bien être lue comme une tentative visant à "kantianiser" la phénoménologie husserlienne, en contestant l'originalité de la hylé au bénéfice de son idéalité et, par suite, en y réintroduisant la morphé, ou noèse. Dans une perspective analogue à celle défendue par J.-P. Sartre dans *La transcendance de l'ego* (Paris, 1996, v. en particulier les pp. 74 sqq.), elle a de nouveau pour conséquence l'éviction de tout substrat et de toute substance hors de la conscience interne. L'interprétation des leçons sur le temps de Husserl qu'a donnée P. Ricoeur — à laquelle la présente analyse n'ajoute que peu de chose — témoigne d'une approche similaire (*Temps et récit*, Paris, 1983-1985, vol. III, pp. 43-109 ; cf. *ibid.*, vol. I, p. 156 : "A cet égard, l'analyse et la discussion des *Leçons* de Husserl sur la *phénoménologie de la conscience intime du temps* constitueront la contre-épreuve majeure de la thèse du caractère définitivement aporétique de la phénoménologie pure du temps. D'une façon quelque peu inattendue, du moins pour moi, nous serons reconduits par la discussion à la thèse,

temps objectif, et c'est à Husserl qu'il revient d'avoir maintenu l'originarité du substrat phénoménal jusque dans la sphère de la pure immanence. Pour le dire autrement, ce n'est pas l'idéalité transcendantale du temps, mais sa réalité empirique, c'est-à-dire sa validité objective pour l'expérience externe, qui se trouve par là mise hors circuit par Husserl au bénéfice de sa réalité hylétique.

Cette position, faut-il le dire, est conservée sans changement notable par Heidegger : la temporalité ekstatique est tout à la fois phénoménale et originaire, elle apparaît facticement à titre de *datum* phénoménologique antérieur à tout étant sous-la-main, à toute idéalité. Mais cette originarité est-elle pour autant, comme chez Husserl, celle d'un "substrat sensible" par rapport à ses formes et à ses déterminations, à son *eidos* ? Pour être donné en tant que substrat matériel — en tant que cette matière que Kant appelait *substantia phaenomenon*¹ —, le *Dasein* n'est pas "sous-la-main" pour autant. Il n'a, comme phénomène, rien de commun avec une *res cogitans* objet d'*intuitus mentis*, ni avec l'*ego* éidétique husserlien, et c'est au contraire les formes éidétiques qui sont, à proprement parler, sous-la-main. Le § 25 de *Sein und Zeit* renseigne de manière très explicite sur le caractère à la fois phénoménal et substractif du *Dasein* : "Mais si le soi-même doit "seulement" être conçu comme un mode de l'être de cet étant, cela ne semble-t-il pas revenir à volatiliser le "noyau" (*Kernes*) authentique du *Dasein* ? Mais semblables craintes se nourrissent d'une opinion préconçue erronée, celle suivant laquelle l'étant en question aurait bien, dans son fond, le mode d'être d'un sous-la-main, alors même qu'on en aurait éloigné la massivité d'une chose corporelle survenant. Seulement, la "substance" de l'homme n'est pas l'esprit comme synthèse d'âme et de corps, mais l'*existence*²." Bref, le caractère matériel ou substractif du *Dasein* factice n'est pas synonyme d'être-sous-la-main ; si l'existence donnée phénoménalement est bien comme une "substance" pour ses déterminations ou ses modes d'être, pour son essence elle-même, c'est au sens où "l'essence du *Dasein* se fonde dans son existence³."

kantienne par excellence, que le temps ne peut être directement observé, que le temps est proprement *invisible*" ; P. Ricoeur souligne). La lecture des mêmes Leçons par M. Merleau-Ponty (*La phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, pp. 475-489) nous paraît en revanche strictement husserlienne (ou heideggerienne), bien que l'accent y soit mis sur le caractère constituant du temps hylétique, donc sur l' "idéalité du temps" (*ibid.*, p. 474). Husserl de même ne désavouait pas, par l'analyse hylétique, le caractère intentionnel ou constituant de la "subjectivité absolue" ; s'agissant des *Zeiterlebnisse*, il ne contestait assurément pas que "des *data* objectivement temporels soient visés en eux" (v. *Z.Ph.d.Zeitb.*, Hua X, p. 10), mais, précisément, il ne tenait l'analyse hylétique du constituant pour possible qu'à la condition de procéder — "par comparaison" (*im Bilde*) — "d'après le constitué" (*ibid.*, p. 75). Le *phénomène du constituant* est paradoxal en ce sens : il est un pur constituant dont on considère l'être-constitué, un pur intentionnant dont on considère l'être-intentionné.

¹ *C.R.P.*, B 333 ; cf. *ibid.*, B 227.

² *S.u.Z.*, p. 117. *Kern* est synonyme, chez Husserl, de *Materie* au sens le plus large (v. p.ex. *Form.u.tr.Log.*, Hua XVII, p. 158).

³ *S.u.Z.*, p. 117.

Le progrès accompli jusqu'ici sur la question de l'essence du *Dasein* a permis de dégager au moins deux points essentiels. En premier lieu, on a mis en lumière la distinction entre le flux temporel et son *eidos* ou sa forme, entre une temporalité phénoménale — que nous qualifions d'hylétique — et une temporalité formelle idéale, distinction qui conduit à poser une fois encore la question de Heidegger : “Quel est le mode d'être de cet *ego* absolu — en quel sens est-il le même que le Je à chaque fois factice, et en quel sens n'est-il pas le même ?” En second lieu, la même distinction n'a paru prendre sens que rapportée au *Fundierungszusammenhang* décrit antérieurement. Si l'on identifie l'analytique existentielle à une science éidétique du *Dasein*, son caractère dérivé ou “non originaire” s'explique, on l'a vu, par le fait que l'essence du *Dasein* et toutes les lois d'essence qui s'y rattachent se fondent à chaque fois dans la temporalité ekstatique, telle qu'elle se donne originairement et phénoménalement. Sachant que le *Dasein* n'accède à son essence que par une modification à partir de l'horizon de ses possibilités, qu'en projetant celles-ci à la manière des variations libres de Husserl, l'“étantité” du *Dasein* apparaît fondée dans cet horizon aussi sûrement que toute “intuition des essences” est fondée, chez Husserl, dans le champ de l'expérience possible. Sur ce point, c'est-à-dire sur le seul plan de l'analytique existentielle, *Sein und Zeit* semble donc rester fidèle à la méthode éidétique telle que la définit Husserl : l'éidétique se fonde dans le phénoménal au sens où, à l'intérieur d'une ontologie matérielle déterminée, l'*eidos* suppose un *substrat* de singularités sensibles, un donné matériel possible d'où il est tiré par réduction et dont il demeure, au sens exact du terme, *dépendant*¹. Chez Husserl comme chez Heidegger, c'est bien la temporalité

¹ Cf. *Ideen I*, Hua III, § 77, où Husserl, après avoir exposé sommairement les principaux résultats des leçons de 1904-1905 sur le temps, rappelle le chemin qui y a conduit à partir des constatations faites dans l'attitude naturelle : “Si nous accomplissons à présent les réductions phénoménologique et éidétique, ces constatations (par leur mise entre parenthèses) se changent en cas exemplaires de généralités d'essence que nous pouvons, dans le cadre de l'intuition pure, faire nôtres et étudier systématiquement.” (*Ibid.*, p. 179.) Le fait que Husserl invoque ici (*ibid.*), s'agissant du temps originaire hylétique, aussi bien l'“intuition vivante” que l'imagination (*Einbildung*) est de la plus haute importance. En soulevant directement le problème du rapport entre le flux d'esquisses constitutif de la hylé et la variation imaginaire, ce fait oblige à nuancer l'interprétation de l'opposition entre Kant et Husserl, et à poser de nouveau la question relative à l'existence possible d'une imagination *productive* chez Husserl, bref de la *spontanéité* de la connaissance éidétique. Plus précisément, ce n'est pas l'être-produit de l'essence qui est en cause ici — puisque celui-ci est rejeté très explicitement par Husserl au § 23 des *Ideen I* — mais bien celui de son substrat pur. Il semble toutefois que la variation imaginaire soit ici purement et simplement rabattue sur le donné hylétique. En effet, sachant que la *Phantasie* se définit comme une modification de neutralité d'une présentification positionnelle (souvenir) (*ibid.*, p. 268), le *discrimen* paraît manquer pour la distinguer encore de la hylé telle qu'elle subsiste *après réduction phénoménologique*. L'essentiel paraît être, sur ce point, que la spontanéité au sens de Husserl signifie toujours l'être-produit de l'acte et non celui de son corrélat (*ibid.*, § 23). En d'autres termes, le caractère fictif de ce corrélat doit se comprendre, dans le cas qui nous occupe, au sens où les variations libres ne délivrent pas un “produit”, mais un *donné hylétique possible* (c'est-à-dire modifié), où une variation libre est un acte spontané de représentation de “*data* phénoménologiques” possibles, jamais une production d'images par le schématisme de l'entendement. En clair, les images de Kant, pour être produites, n'en affectent pas

hylétique, celle donnée dans la pure immanence ou, en termes kantien, dans l'intuition pure, qui doit, sous ce rapport, être tenue pour originaire. A l'opposé, parce que c'est du seul *Dasein* factice qu'il est question, toute assimilation de celui-ci à un *eidos*, à un étant sous-la-main — l'*ego* absolu de Husserl ou l'entendement de Kant — ne pourra être imputée qu'à une modification ou à une "déchéance" par lesquelles le *Dasein* s'aliène toute compréhension authentique et originaire de son propre être tel qu'il se donne phénoménalement. C'est à ce fait que se rattache la reconnaissance par Heidegger de l'historicité de l'essence : à chaque fois dépendant d'un horizon de singularités factices et fondé en lui, l'universel est "variable" *in concreto* : "Qu'il y ait des "vérités éternelles", souligne Heidegger, cela ne pourra être prouvé de façon satisfaisante que si l'on arrive à montrer que le *Dasein* a été et sera de toute éternité¹."

Mais qu'avons-nous obtenu par ce biais qui soit utilisable en vue d'une ontologie fondamentale du *Dasein* ? Rien d'autre encore, semble-t-il, que la fondation de mon essence dans la pure singularité de mon "je suis", dans le phénomène de mon être "à chaque fois propre" (*je eigen*) et "à chaque fois mien" (*je meinig*)². Parce que je n'ai originairement et authentiquement accès qu'à mon propre être et que, en termes husserliens, aucun autre flux hylétique ne m'est jamais donné que le mien propre, il semble que l'énoncé singulier "je suis temporel" et ceux qui en dérivent soient, pour le moment, les seuls énoncés disponibles. Ces énoncés appartiennent à la sphère de l'explicitation originaire, par opposition aux "propositions énonciatives théoriques"³ : mon authenticité est de me comprendre et de m'expliciter, dans ma singularité, en tant que fondamentalement et originairement temporel. Comme tels, ils demeurent des énoncés particuliers, me déterminant moi seul et ne pouvant être "communiqués" et devenir des "connaissances" sans perdre leur originalité, voire toute espèce de validité. Seulement, c'est maintenant l'articulation entre ce point de vue existentiel et les déterminations existentielles, c'est-à-dire proprement ontologiques ou philosophiques, qui doit être tirée au clair. A voir les choses superficiellement, il est facile d'opposer à ces premières caractérisations celles, kantien, comme husserliennes, de la connaissance catégorielle. Dans la perspective inaugurée par Kant, on l'a vu, il est nécessaire que les catégories ne soient que *médiatement* des déterminités de l'étant factice dans sa singularité. En d'autres termes, ce n'est pas à l'étant à chaque fois donné facticement que les contenus catégoriels sont attribués immédiatement, dans des principes *a priori*, mais bien à son concept ou à son *eidos*, à l'étant *en général* ou encore à tout étant possible, que ce soit ou non à l'intérieur d'une région déterminée ; et

moins le sens interne ; ce sont des *data*, et c'est à ce seul titre qu'elles intéressent la *phénoménologie* de Husserl.

¹ *S.u.Z.*, p. 227.

² Sur la "mienneté", v. *S.u.Z.*, pp. 42 et 240.

³ V. ici § 1.

ce n'est que pour autant que l'étant factice est soumis à la condition du principe qu'il est aussi, à plus forte raison, déterminé catégoriellement dans une connaissance apriorique. Aussi n'est-ce pas davantage moi-même à titre d'étant singulier, moi-même comme fait existentiel, conclurait-on, que l'analytique existentielle dit être "à chaque fois mien", "préoccupé", "authentique", — sinon elle ne serait guère plus qu'une description existentielle et psychologique de mes vécus dans leur singularité, une description qui se révélerait inutilisable, voire même indifférente pour la recherche philosophique. Que je puisse me reconnaître immédiatement et intuitivement comme temporel, cela ne peut pas même rester une possibilité ontique, inscrite dans mon pouvoir-être existentiel¹, mais cette possibilité doit à son tour être élevée au statut de possibilité ontologique existentielle. Le fait que le vacarme dans la rue me prive momentanément de cette possibilité, qu'il me rende existentiellement impossible toute authenticité en détournant mon attention de mon être "le plus propre", ce fait est indifférent et sans valeur pour l'analytique existentielle ; je n'en resterai pas moins, alors même, un *Dasein* pourvu *a priori*, comme tout *Dasein* possible et du fait d'être *Dasein*, de la possibilité existentielle de comprendre mon propre être. Le "*Dasein* en général" que l'analytique existentielle saisit *a priori* au moyen d'existenciaux, ce *Dasein* "indifférent à ses réalisations concrètes"², est évidemment un *eidōs*, soit l' "essence du *Dasein*" du § 9 de *Sein und Zeit*.

On verra plus loin dans quelle mesure Husserl est demeuré fidèle à Kant en ce qui concerne la médiateté du rapport entre le donné phénoménal et ses déterminations catégorielles, donc la nécessité d'une déduction de l'ontologie catégorielle (formelle). On peut momentanément se limiter à la remarque suivante : de même que le substrat thématique de toute ontologie matérielle est, chez Husserl, un "substrat sensible", de même — comme on vient de l'entrevoir — le substrat des catégories, de l'ontologie formelle, est par nécessité constitué de formes, d'*eidē*. Parce qu'elle y fait fonction de déterminé, la forme représente ici une "quasi-région" ; elle tient ici le rôle d'une quasi-matière ou, selon l'expression de Husserl, d'un "thème relatif", — ce qui contraint à poser, comme acte corrélatif, une *intuition* éidétique. Toutefois, sachant qu'un principe *a priori*, s'il est analytique, ne rapporte pas immédiatement la catégorie à son "thème dernier" qu'est le substrat sensible, l'*eidōs* ne peut encore y figurer qu'à titre d'intuition vide, de *Leermeinung*, analogue à l' "intuition vide sans objet" de Kant. L'*eidōs* n'est soumis aux catégories que pour autant qu'il in-forme par ailleurs — dans une mineure — un substrat sensible possible. Il s'ensuit que la logique formelle dans son ensemble, depuis la morphologie pure des significations jusqu'à la logique de la vérité, reste simplement analytique et ne peut, comme telle, prétendre au rang de détermination

¹ V. ici § 26.

² GA 20, p. 92, à propos de l'*eidōs* husserlien ; cf. ici § 9.

synthétique *a priori* de l'étant, c'est-à-dire d'ontologie. Lorsqu'elles s'avisent d'attribuer, dans des principes, des contenus catégoriels à l' "objet en général", la logique formelle de Husserl et la logique transcendantale de Kant ne donnent immédiatement aucune connaissance ontologique de celui-ci ; mais elles ne deviennent des ontologies (formelles) proprement dites que par la médiation d'une forme, donc à partir d'une ontologie matérielle et d'une esthétique transcendantale attribuant cette forme au substrat sensible. En conséquence, l'ontologie formelle n'est rien d'autre qu'une connaissance dérivée des principes *a priori* de la logique formelle. Tant chez Kant que chez Husserl, elle représente le *demonstrandum* d'une déduction transcendantale des catégories, laquelle pourrait tout aussi légitimement s'intituler déduction de l'ontologie formelle.

Tous ces points seront éclaircis dans la suite. Pour le moment, il est nécessaire de garder à l'esprit la constatation suivante : le passage de la logique formelle à l'ontologie formelle — ou encore, comme dit aussi Husserl, des "catégories de signification" aux "catégories d'objet" — suppose un *remplissement* des actes signitifs, des "intuitions vides", au moyen d'une ontologie matérielle portant sur le donné possible et jouant à cet égard, pour reprendre l'expression d'Aristote, le rôle de l' "autre prémisse", de celle qui incombe à l'*aisthêsis*. C'est ce passage déductif qui permet et garantit la possibilité de la connaissance apriorique de l'étant sans distinction de région, la possibilité d'une ontologie *apodictiquement fondée* de tout l'étant. Pourtant, à l'inverse de cette fondation formelle et principielle, c'est l'ontologie matérielle qui donne le substrat sensible ou le "thème dernier" de toutes les formes supérieures jusques aux catégories et aux lois logico-formelles elles-mêmes ; toutes les sciences éidétiques et jusqu'à l'ontologie formelle elle-même sont, en ce sens, fondées phénoménalement. Aussi l'affirmation heideggerienne de la fondation de l'analytique existentielle dans la temporalité originnaire n'ajoute-t-elle rien encore à celle, husserlienne, de la fondation de la phénoménologie — de la science éidétique de la région conscience — dans la temporalité hylétique, dans le "temps apparaissant" immanent. Seulement, la problématique de la fondation formelle de la connaissance ontologique, en un mot celle de la déduction des catégories, ne paraît pas rendue caduque pour autant. Bien plutôt, la spécificité de la fondation phénoménale elle-même ne peut que faire ressurgir, avec plus d'acuité encore, notre problème initial, celui de l'universalité et de l'apodicticité, bref de la nécessité *a priori* de la *Fundamental-ontologie* de Heidegger ; elle semble nous y renvoyer d'autant plus infailliblement qu'à partir d'énoncés particuliers, il n'est évidemment possible de dériver aucune connaissance universelle ni, à plus forte raison, aucune connaissance nécessaire *a priori*. La question de l'universalité éidétique des déterminations existentielles n'est pas une question accessoire. Elle porte sur leur caractère ontologique et existentiel lui-même, et elle doit permettre de préserver l'ontologie fondamentale du *Dasein* de toute

facticité, voire de tout arbitraire, en la dissociant définitivement de la simple description existentielle de l'individu Heidegger. Par ailleurs, la fondation kantienne des jugements intuitifs dans l'intuition pure a paru fournir un exemple suffisamment significatif de la fondation non déductive (immédiate) d'une connaissance apriorique. Est-il possible de transposer cette façon de voir à l'analytique existentielle, qui est tout à la fois apriorique et discursive ? Et surtout, l'éviction par Heidegger de l'ontologie formelle au bénéfice des ontologies matérielles porte-t-elle à conséquences sur ce point ?

On a vu, et l'on verra encore, que l'innovation la plus caractéristique de la position de Heidegger tient à ce qu'il a su radicaliser la "méthode phénoménologique" au point de d'étendre à tous les échelons de la connaissance ontologique l'exclusivité de la fondation phénoménale, ou matérielle. Parce qu'il ne reconnaît pour fondement du discours ontologique en général que le *Grundthema* visé en lui dans une compréhension d'être de nature *esthétique*, il va sans dire que toutes les formes et déterminations ontologiques doivent se rapporter immédiatement (intuitivement) à un donné phénoménal, en l'occurrence, dans le cas de la région *Dasein*, au phénomène de l'être qu'est la temporalité originaire. Visiblement, l'interprétation phénoménologique de la déduction de l'ontologie formelle vise à substituer aux concepts de médiation et de dérivation déductive celui de modification, et donc à ramener l'ontologie formelle à une ontologie matérielle déterminée. En d'autres termes, les contenus catégoriels ne seront plus rapportés, comme c'est le cas chez Kant et chez Husserl, immédiatement à des quasi-substrats éidétiques et médiatement aux *data* phénoménaux, mais ils se rapporteront à chaque fois immédiatement au donné phénoménal. Bref, les catégories elles-mêmes ne peuvent qu'être ramenées à des "*a priori* matériels" (synthétiques), c'est-à-dire à des essences ou à des lois d'essence prises avec leur substrat sensible, "remplies" à chaque fois au moyen d'une région matérielle déterminée et fondées en elle. Ce qui "manque" ici, semble-t-il, ce n'est donc rien d'autre que des *principes*. Or, on peut dire que cette inclusion de l'ontologie formelle dans l'ontologie matérielle est fondamentalement contraire à toute approche déductive du discours ontologique, et qu'elle en exclut par avance la possibilité. Parce qu'elle consiste à inclure médiatement le donné phénoménal sous les prédicats de l'ontologie formelle, ou catégories, une déduction des catégories n'est en effet rien d'autre, absolument parlant, qu'une inclusion de l'ontologie matérielle dans l'ontologie formelle. De ce point de vue, le donné matériel n'est pas autre chose que le contenu d'un *eidōs*, ce qui le *remplit*, et donc, à plus forte raison, ce qui remplit — médiatement — les catégories d'objet. "La nature comme forme de jugement (*Urteilsgestalt*), écrit Husserl, et en particulier comme forme de connaissance pour les sciences de la nature, aura naturellement sous soi (*unter sich*) la nature comme forme d'expérience (*Erfahrungsgestalt*), comme unité d'une expérience effective et possible, propre et mise en commun avec celle des autres ; mais le sous-soi est en même temps un au-dedans-de-soi (*In-sich*). Seule l'expérience

naturelle incluse (*hineingenommene*) dans le juger lui-même détermine le sens du jugement et, pour le jugement en tant que tel, seule compte *la* nature, qui dans le juger est in-formée catégoriellement¹.” Le donné matériel est inclus dans son *a priori* matériel, dans la forme éidétique correspondante, et cette forme est elle-même incluse à son tour dans l’ontologie formelle à titre de quasi-matière pour les formes catégorielles de la logique formelle.

Sans avoir encore à se prononcer sur la question de savoir dans quelle mesure l’ontologie fondamentale de Heidegger peut échapper aux soupçons qui pèsent désormais sur sa prétention au statut de détermination transcendantale ou ontologique, on doit remarquer que les quelques points dégagés jusqu’ici — la fondation matérielle des énoncés catégoriels, l’absence de principes logico-formels, l’inclusion de l’ontologie formelle dans l’ontologie matérielle — sont en grande partie à l’origine des réticences exprimées par Husserl à l’égard de *Sein und Zeit*. Les annotations prises par Husserl dans les marges de son exemplaire personnel sont univoques sur ce point. Sans doute, Husserl n’y conteste pas la légitimité de la méthode employée dans l’analytique existentielle pour accéder, à partir de l’horizon de ses possibilités existentielles, à l’essence du *Dasein* ; cette méthode ne peut que lui apparaître identique à la “recherche matériellement formelle de l’essence”, constitutive de toute ontologie matérielle régionale, qu’il dénomme méthode éidétique, c’est-à-dire au dégagement d’un *a priori* matériel sur fond d’un *datum* phénoménologique². Mais il ne conçoit pas, et pour cause, qu’une connaissance puisse détenir un quelconque caractère d’universalité *a priori* pour tout étant, d’universalité ou de nécessité ontologiques, sans être préalablement dérivée de principes logico-formels, sans que cette nécessité ne soit synonyme, au sens strict du terme, d’*apodicticité*. Aussi notait-il, en marge du fameux passage sur l’universalité de l’être au § 1 de *Sein und Zeit* : “Tout étant a en commun avec tout étant ce sans quoi l’étant en tant que tel n’est pas pensable, et il s’agit de l’ontologique comme formel. Les catégories logiques sont les modes formels de l’étant comme tel, chaque étant concret particulier est étant en tant que concrétion de ses formes³.” Et, poursuivant ailleurs : “Questionnement portant sur la constitution de l’être” de l’étant d’un domaine, et puis en général⁴.” Le même renoncement à l’*apodicticité* est aussi le motif central des critiques dirigées, dans la *Krisis*, contre la

¹ *Form.u.tr.Log.*, Hua XVII, p. 123.

² E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, trad. N. Depraz, etc., Paris, 1993, p. 12. (Le texte original a été publié par R. Breeur, “Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*” in *Husserl Studies*, 11 (1994), pp. 3-63, pour *S.u.Z.*, pp. 9-48. Nous tenons également compte de l’excellente et actuellement indispensable traduction de Th. Sheehan, dans E. Husserl, *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927-1931)*, *op. cit.*, pp. 258-422, qui y apporte d’appréciables rectifications à partir de l’exemplaire conservé au Husserl-Archiv.)

³ E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, *op. cit.*, p. 11 (trad. légèrement modifiée).

⁴ *Ibid.*, p. 13.

“philosophie à la mode” de Heidegger. Contre ce dernier et avec Descartes et Kant, écrit Husserl, “l’on devra d’abord réapprendre le sens le plus profond de l’apodicticité — mais aussi le problème de l’apodicticité tel qu’il ne fut rencontré pour la première fois qu’avec l’avancée cartésienne”¹. L’on devra réapprendre à fonder déductivement la “connaissance médiate” dans des principes, dans le “sol” absolument apodictique de la logique formelle pure, plutôt que de rejeter aveuglément l’idéal cartésien d’apodicticité sous prétexte qu’il n’a jamais produit qu’une “humanité déchéante (*verfallende*)” et “existentiellement déclinante”, cherchant dans la domination technique de la nature une police d’assurance destinée à le prémunir contre “les responsabilités et les épreuves qu’exige de l’homme ce *Dasein* essentiellement lourd de destin”².

§ 34. Le problème de la métaphysique

a) La déduction des catégories comme problème fondamental de la connaissance ontologique

La déduction de la métaphysique — plus exactement de l’ontologie formelle à titre de science apodictique de l’étant en tant qu’étant en totalité — a été décomposée antérieurement en ses trois moments constitutifs. Cette décomposition a été rendue possible par la constatation fondamentale suivante : l’ontologie formelle a besoin d’être déduite au sens où elle se définit comme un remplissement intuitif possible de la logique formelle par un “autre” qu’elle, ou encore comme une détermination synthétique *a priori* de tout étant singulier au moyen de formes catégorielles. Or, ces caractérisations posent un problème principal, celui, emblématique de la philosophe kantienne et identifiable au “problème de la métaphysique” lui-même, de la possibilité de la connaissance ontologique : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? Comment les formes simplement analytiques du “quelque chose en général”, les formes sous lesquelles quelque chose doit être, d’une manière générale, *pensé*, peuvent-elles déterminer, dans des *connaissances*, chaque étant dans sa singularité, tout donné matériel phénoménal ? D’où vient que, pour parler comme Kant, les “fonctions logiques” de l’entendement sont dans le même temps des déterminations *a priori* de tout donné *objectif* ? D’où vient, par exemple, que la catégorie de substrat (ou de substance), qui par soi n’est encore que la forme du sujet d’un jugement en

¹ *Krisis*, Hua VI, p. 427.

² *Krisis*, Hua VI, pp. 425-427. La terminologie du passage entier est heideggerienne : *Verfallen*, *Schicksal*, *existenziell*, *technische Herrschaft*, etc. ; de même *Ausweichen*, “esquive”, *ibid.*, p. 426, cf. p.ex. *S.u.Z.*, p. 93 (et le fameux “recul” de Kant, *Zurückweichen*, GA 3 et *S.u.Z.*, p. 23). La phrase citée est visiblement une allusion à *S.u.Z.*, p. 384 : “Das Dasein kann nur deshalb von Schicksalsschlägen getroffen werden, weil es im Grunde seines Seins Schicksal *ist*.” (L’adjectif *schicksalvoll* reprend ironiquement de *schicksalhaft* de Heidegger, cf. p.ex. *S.u.Z.*, *id. loc.*)

général, doit aussi déterminer *a priori* ceci ou cela, tel objet ou tel autre donné dans la perception¹ ? Par ailleurs, les développements qui précèdent permettent déjà d'entrevoir que ce problème, y compris dans ce qu'il implique quant à l'apodicticité de la connaissance philosophique, n'est pas une découverte de Descartes ni une spécificité de la science moderne comme le répète inlassablement la *Krisis* de Husserl. Il est vrai que la position du même problème suppose qu'on ait déjà réglé celui, abordé pour la première fois dans le *Sophiste* de Platon, du caractère simplement *synthétique* des énoncés ontologiques, et qu'on le tienne désormais pour une étape antérieure du questionnement. Autrement dit, si Aristote se borne à demander comment la philosophie première peut être synthétique, comment il lui est possible d'attribuer à l'étant comme tel un "autre" que lui, donc quelque chose qui, strictement parlant, n'"est" pas, alors Husserl a peut-être raison d'affirmer qu'il a manqué la problématique de l'ontologie formelle et n'a produit tout au plus, faute de "formalisation" appropriée, qu'une *Realontologie*, c'est-à-dire une ontologie pré-phénoménologique, antérieure à la réduction phénoménologique². La possibilité de la connaissance ontologique, en effet, n'inclut nullement son apodicticité ou sa nécessité *a priori*. Le fait que je puisse déterminer catégoriellement l'étant effectivement donné, l'étant "réel" et saisi *a posteriori*, n'implique pas que cette détermination dont on affirme la possibilité vaudra aussi, de façon apodictique, pour tout étant possible ou pour l'étant en général. Nous tâcherons de montrer, tant à partir de la *Métaphysique* que de l'*Organon*, non seulement que cette "formalisation" est probablement déjà présente chez Aristote, mais qu'elle représente encore, selon toute apparence, son innovation spécifique par rapport à Platon ; la philosophie première aristotélicienne, pourrions-nous conclure, ne vise à rien de moins qu'à une inclusion de l'ontologie matérielle du *Sophiste* dans une ontologie formelle. D'où il faudra inférer que, sur ce point, la position de Heidegger dans *Sein und Zeit* demeure, en un sens caractéristique, platonicienne.

¹ Cf. *C.R.P.*, B 128-129 : "Auparavant, je veux seulement fournir encore une explication préliminaire sur les catégories. Elles sont des concepts d'un objet en général par lesquels l'intuition de celui-ci est considérée comme *déterminée* en considération de l'une des fonctions logiques du jugement. Ainsi la fonction du jugement *catégorique* était celle du rapport d'un sujet à un prédicat, par exemple : tous les corps sont divisibles. Seulement, en considération de l'usage simplement logique de l'entendement, il restait indéterminé auquel on voulait donner la fonction de sujet et auquel celle de prédicat. Car on peut dire aussi : quelque divisible est un corps. Mais par la catégorie de la substance, si je mets au-dessous le concept d'un corps, alors on a bien déterminé ceci : son intuition empirique dans l'expérience doit toujours être considérée seulement comme sujet, jamais comme simple prédicat ; et il en va de même pour les autres catégories." (Le moyen terme est ici le concept empirique de corps, qui subsume immédiatement un corps donné empiriquement.)

² *Form.u.tr.Log.*, *Hua* XVII, p. 84 : "L'apophantique des Anciens, du fait de sa relation objective à la réalité, n'était pas encore pleinement formalisée. De là, Aristote n'avait qu'une ontologie générale, et c'est bien *celle-ci* qui avait pour lui valeur de philosophie première. Il lui manquait l'ontologie formelle et par suite aussi la connaissance de ce qu'en soi elle précède l'ontologie réelle." (Cf. cependant *ibid.*, § 12.)

Cette tâche d'élucidation réclame qu'on revienne aux moments constitutifs de la déduction de l'ontologie formelle, tels qu'ils ont été dégagés plus haut à partir de Kant et de Husserl¹.

“C'est un enchaînement, écrit Husserl en 1929, que le juger, en progressant, obtient par l'unité d'un "thème" qui passe à travers lui, d'un thème compris, au sens premier et le plus prégnant, comme ce qui tient lieu à chaque fois d'objectivité-substrat et dont on a en vue, constamment et finalement, la détermination. En jugeant et rejugeant, celui qui juge acquiert pour cette objectivité (...) des objectivités catégoriales toujours nouvelles dans lesquelles entre judicativement l'objectivité-substrat, cela sous la forme de nouvelles objectivités qui deviennent elles-mêmes *thématiques relativement* et qui, dès lors, subissent elles-mêmes à leur tour une détermination, — détermination à travers laquelle, cependant, la première objectivité-substrat se détermine en même temps comme cette objectivité qui est *thématique de façon dernière*”². Le “progrès” du jugement se fait, par formalisations successives à partir de la singularité du donné substractif, en direction d'objectivités catégoriales toujours plus universelles. La forme d'un ceci matériel donné “subit à son tour une détermination” sous une forme plus élevée, elle fait fonction de quasi-matière, de *thème relatif* — c'est-à-dire d'objectivité donnée ou quasi donnée par intuition catégoriale — pour une nouvelle forme. Ce progrès consiste en une suite d'inclusions successives dans des déterminations toujours plus élevées à partir d'un premier remplissement sensible, en cela analogue à la συναγωγή platonicienne ou à la “consécution de l'être” du traité des *Catégories* d'Aristote³. Comme tel, il n'est pas autre chose qu'un processus de thématization, une “thématique médiatisante” au moyen de laquelle les formes sont successivement instituées comme thèmes relatifs pour des formes plus élevées⁴. Il s'identifie donc à un processus de *subsumption*, imputé par Kant à la faculté de juger⁵.

Ce progrès du jugement, par ailleurs, n'est pas séparable d'une *antériorité matérielle* constamment maintenue du substrat sensible et singulier, du “thème dernier”, car toutes les formes successives jusques aux plus générales, même à titre de thèmes relatifs, demeurent *ses* formes et *ses* déterminations. Plus précisément, elles n'ont statut de connaissances que dans la mesure où elles déterminent, non seulement des formes

¹ V. ici §§ 31 et 33.

² *Form.u.tr.Log.*, Hua XVII, p. 120 (le terme *Zusammenhang*, que nous traduisons par “enchaînement” comme c'est l'usage chez les traducteurs de Kant, est pris visiblement au sens kantien d'une synthèse de représentations, par opposition à leur simple agrégat, v. p.ex. *C.R.P.*, A 121).

³ V. *Phèdre*, 266 b ; *Catég.*, 12, 14 a 30 sqq.

⁴ *Form.u.tr.Log.*, Hua XVII, p. 134. C'est ce même processus qui rend possible, d'après Husserl, l'attitude authentiquement *critique*, puisque celle-ci consiste à thématizer des objectivités catégoriales, en l'occurrence des jugements, en vue de les déterminer au moyen des prédicats “vrai”, “faux”, etc. (v. *id. loc.*).

⁵ V. ici § 31.

moins élevées, mais encore un substrat dernier qui “traverse” à chaque fois le jugement, quel qu’en soit le degré de généralité. Bref, le catégorial — le κατηγορούμενον — se fonde à chaque fois dans le sensible, la forme se fonde dans la matière dernière effective ou simplement possible — l’ὑποκείμενον. Il existe entre l’un et l’autre un *Fundierungszusammenhang* qui n’édicte rien d’autre, en définitive, que l’intentionnalité de toutes les formes jusques aux plus élevées, leur caractère de thème *relatif* ou encore, en termes kantien, leur *idéalité*. Les déterminations de l’étant, disait déjà le *Sophiste*, ne sont que “par participation à l’étant”, que dans la mesure où on les attribue à l’étant et où elles sont, comme telles, des déterminations *de quelque chose* ; le *logos*, qui est toujours, comme l’a découvert Platon, un λέγειν τι, se fonde par nécessité dans le substrat thématique dont il est le *logos*, dans l’étant pris comme “sujet dernier qui n’est plus prédiqué de rien”.

D’autre part, une science, une *épistèmè*, ne se réduit pas, semble-t-il, à une simple consécution de formes à partir d’une connaissance particulière effective. De ceci devant moi, il m’est sans doute possible de multiplier les déterminations, des plus particulières jusqu’aux catégories, mais les jugements obtenus par ce moyen ne vaudront encore que pour le “ceci devant moi” dans sa singularité. Une science — et ce y compris la phénoménologie elle-même lorsqu’elle s’avise de décrire la conscience intime du temps¹ — a vocation d’énoncer des *lois*, c’est-à-dire des principes universels valables pour tout objet singulier possible d’un domaine déterminé. Par exemple, le jugement “ceci devant moi est un chêne”, si je m’en contente, peut produire d’autres connaissances plus élevées, que ce soit analytiquement (donc c’est un arbre, donc c’est un végétal, etc.) ou synthétiquement (donc c’est pesant, etc.) : mais, dans les deux cas, il me faudra à chaque fois poser un principe, ce dernier étant soit analytique (tout chêne est un arbre, etc.), soit synthétique (tout chêne est pesant, etc.). Il semblerait donc qu’une science ou une connaissance universelle ne fût formellement pas autre chose qu’une détermination médiate de la “Chose même” sous des principes, par l’intermédiaire de connaissances particulières, c’est-à-dire de connaissances subsumant à chaque fois le singulier sous le particulier. Si l’on postule provisoirement, dans l’attente d’un quelconque élément suffisamment décisif pour trancher la question, que l’ontologie formelle est une science apodictiquement fondée dans des principes, alors elle devra à plus forte raison remplir les mêmes conditions de scientificité, c’est-à-dire faire l’objet d’une déduction. Elle devra être dérivée de principes (logique formelle) par l’intermédiaire d’énoncés matériels la dotant d’un substrat phénoménal (ontologie matérielle, esthétique transcendantale), le moyen terme étant le concept de l’objet en général ou son *eidos*, bref l’étantité de l’étant². Comme elle a déjà fait l’objet

¹ Z.Phän.d.Zeitb., Hua X, p. 10.

² Sur ce problème, v. J.-M. Vaysse, “Phénoménologie et ontologie” in *Kairos*, 5 (1994), pp. 193-221, qui pose très adéquatement le problème du rapport entre logique formelle et ontologie formelle chez Husserl,

précédemment de développement détaillés en ce qui concerne sa version kantienne, on se bornera ici à donner de la déduction husserlienne de l'ontologie formelle une présentation très schématique, en ayant soin de rapporter chaque moment à celui correspondant chez Kant.

1) Naturellement, une déduction n'est absolument apodictique *a priori* que si la connaissance déduite ne requiert pas de prosyllogismes en nombre infini, qu'à la condition, par conséquent, d'être dérivée par médiations successives d'un principe à la fois nécessaire et premier, c'est-à-dire *analytique*. C'est pourquoi Husserl n'insiste pas moins que Kant sur l'insuffisance d'une fondation *métaphysique* (synthétique *a priori*) des sciences ; un principe métaphysique ou ontologique est une présupposition qui demande à son tour à être fondée déductivement¹. Si l'on met par ailleurs hors circuit tout contenu empirique, comme le prescrit la méthode de la phénoménologie transcendantale, alors les principes dont est dérivée l'ontologie formelle seront des énoncés analytiques *purs*, c'est-à-dire des principes *logico-formels*. De même que, chez Kant, c'était à l'Analytique des principes, partie de la Logique transcendantale, qu'il revenait d'énoncer les principes de la philosophie transcendantale, de même la fonction principielle appartient de droit, chez Husserl, à la logique formelle (grammaire pure logique, analytique apophantique pure, logique de la vérité). D'autre part, dans la mesure où l'ontologie formelle n'est rien d'autre, on l'a vu, qu'une logique formelle remplie, rapportée à son contenu matériel, ces principes logico-formels peuvent tout aussi bien être pris en compte à titre de principes ontologiques formels, c'est-à-dire synthétiques *a priori* : "Toute loi logico-formelle, déclare Husserl, peut être tournée de façon équivalente en une loi ontologique-formelle²." C'est en ce sens que l'unité analytique des fonctions logiques est dite, dans la *Critique de la raison pure*, "n'être possible que sous la supposition d'une quelconque unité synthétique", et que le jugement analytique tenant lieu de principe suprême de l'entendement — "Le "je pense" doit pouvoir accompagner toutes mes représentations" — prescrit tout aussi bien à un divers de représentations une "unité synthétique originaire de l'aperception transcendantale"³. Bref, il s'agit de ce que Hegel dénomme l'*unilatéralité* de

en assignant à l'analyse du temps hylétique (comme nous avons tenté de le faire ici, § 33) une fonction analogue à celle qu'occupe chez Kant l'Esthétique transcendantale par rapport à la Logique transcendantale (*ibid.*, p. 202). Nous nous limitons ici aux *Ideen I* et à *Formale und transzendente Logik* ; pour les *Logische Untersuchungen*, cf. R. Schérer, *La phénoménologie des "Recherches logiques" de Husserl*, Paris, 1967, pp. 212-225.

¹ V. p.ex. *Log.Unt.*, *Proleg.*, *Hua XVIII*, § 5. Mais il existe néanmoins, chez Kant, des jugements qui, pour être *synthétiques*, n'en sont pas moins premiers et nécessaires *a priori*, à savoir les "jugements sensibles purs" (v. ici § 33). Par là s'explique par exemple la possibilité, en géométrie, de démontrer de manière *absolument apodictique* un théorème à partir d'*axiomes*. Ce point est capital pour la suite, puisque c'est finalement à ces mêmes énoncés sensibles purs que Heidegger semble assigner la fonction de principe premier et nécessaire *a priori* (v. *infra*).

² *Ideen I*, *Hua III*, p. 362.

³ *C.R.P.*, B 131-136 (v. *supra*).

l'entendement dans la simple pensée, — unilatéralité qui constitue en définitive, faut-il le dire, l'unique motif de la déduction des catégories. Ainsi comprise comme unilatérale, la logique formelle est formelle au sens où elle associe des déterminations catégorielles à un "thème relatif" purement formel, à savoir à la "région formelle" des essences, indépendamment encore du contenu matériel de ces dernières. Elle détermine les *eidè* sous des "catégories de signification" qui n'en devront pas moins déterminer aussi — médiatement et à titre d' "*a priori* formels" (analytiques) ou de "catégories d'objet" — un "thème dernier" authentiquement matériel¹.

2) La subordination d'un donné matériel sous sa forme (moyen terme) est le fait, chez Husserl, de la réduction éidétique, constitutive de l'*ontologie matérielle*. Cette détermination est immédiate, en termes kantien intuitives, sans quoi elle devrait à son tour être déduite. Le rapport du donné à son *eidòs* a, chez Kant comme chez Husserl, un caractère d'*évidence* immédiate². Mais, pour autant qu'il se rapporte au donné phénoménal, l' "*a priori* matériel" ainsi obtenu n'en est pas moins, à la différence des *a priori* formels, *synthétique*. Naturellement, cet *a priori* synthétique connaît plusieurs degrés de généralité : "Toute objectivité concrète empirique s'intègre avec son essence matérielle dans un genre matériel suprême, dans une région d'objets empiriques. A l'essence régionale pure correspond alors une science éidétique régionale ou, comme nous pouvons dire aussi, une ontologie régionale³." Quoi qu'il en soit, il apparaît maintenant avec évidence que la logique formelle et l'ontologie matérielle régionale se distinguent en ceci que l'une a pour substrat la "quasi-région" des essences et l'autre, une région phénoménale déterminée. En d'autres termes, c'est finalement de la nécessité de pourvoir par ce moyen le logico-formel d'un contenu matériel que la distinction husserlienne entre l'intuition catégoriale et l'intuition sensible, entre les intuitions fondée et originaire, entre la donation de l'universel et celle du singulier, reçoit sa légitimation la plus élevée.

3) Le dernier moment, celui de la connaissance ainsi démontrée et fondée, n'est pas autre chose que ce que Kant appelle "une connaissance formelle de tous les objets *a priori* en général, pour autant qu'ils sont pensés (catégories)"⁴, — l'*ontologie formelle* au sens le plus strict. Le passage de la logique formelle à l'ontologie formelle est le passage de la signification à l'objet, de la "visée vide" (*Leermeinung*) — mais logiquement déterminée — à son remplissement possible par la médiation de l'ontologie matérielle ; il est ce même passage que Kant décrivait comme suit : "La

¹ Sur la distinction entre région formelle et région matérielle, v. *Ideen I*, Hua III, §§ 9 et 10.

² Sur l' "évidence immédiate" des jugements sensibles purs chez Kant, v. *C.R.P.*, B 119-120 et ici § 33. L'évidence est au sens le plus originaire, chez Husserl, l'*intentionale Leistung der Selbstgebung* de la chose dans la perception, v. *Form.u.tr.Log.*, Hua XVII, § 59.

³ *Ideen I*, Hua III, pp. 23-24.

⁴ *C.R.P.*, A 129-130.

logique générale fait abstraction de tout contenu de connaissance et attend que des représentations lui soient données d'ailleurs, d'où qu'elles viennent, pour les changer d'abord en concepts, ce qui se fait analytiquement. Par contre, la logique transcendantale a devant soi et *a priori* un divers de la sensibilité que l'esthétique transcendantale lui présente pour donner aux concepts purs de l'entendement une matière, — matière sans laquelle ils seraient sans aucun contenu, donc complètement vides (*leer*)¹.”

D'après cela, cette déduction de l'ontologie formelle a pour unique finalité la résolution du “problème de la métaphysique” dont parle Heidegger dans le *Kant-Buch*. Elle vise à régler le problème de la fondation de la métaphysique ou encore, de manière plus générale, le problème relatif à l'apodicticité d'énoncés *a priori* pourtant toujours synthétiques. Maintenant, que ce “problème de la métaphysique” puisse se retrouver, d'une façon ou d'une autre, dans la philosophie grecque, cela ne saurait nous étonner qu'à moitié, si l'on songe que la découverte platonicienne du caractère essentiellement synthétique du *logos* de l'étant en tant qu'étant risquait alors déjà de pervertir la philosophie en une science de l'accident, tenue pour impossible. Aussi a-t-il fallu montrer, d'une part que Platon a finalement fait retour au jugement d'identité, d'autre part que cette difficulté n'a été véritablement levée qu'avec la doctrine aristotélicienne des attributs par soi et de la définition.

Or, pour peu qu'on y réfléchisse, il apparaît que le concept d'une déduction de la philosophie première est déjà contenu dans celui de l'εἶδος τοῦ ὄντος tel qu'il a été dégagé précédemment². Pris au sens le plus formel et le plus extérieur, au sens d'“espèce”, un *eidōs* n'est en effet rien d'autre, chez Aristote, que le *medius terminus* d'un syllogisme catégorique scientifique, c'est-à-dire une entité qui contient en soi des singularités et est à son tour contenu dans un *génos*. Un *eidōs* détermine par soi une *ousia*, un *hypokeiménon*, un étant singulier tenant lieu de *thème dernier*, de manière à être à son tour déterminé, donc à titre de *thème relatif* ou encore d'“*ousia* seconde”, par une forme plus élevée. “Parce que les *ousiai* premières, enseigne Aristote, servent de sujets pour toutes les autres choses et que toutes les autres choses sont donc prédiquées d'elles, pour cela c'est surtout elles qu'on appelle *ousiai*. Mais, si les *ousiai* premières se rapportent à toutes les autres choses, de la même manière l'*eidōs* se rapporte au genre ; car l'*eidōs* sert de sujet au genre, et les genres sont prédiqués des *eidè*, sans que ceux-ci soient à l'inverse prédiqués des genres. Ainsi, parmi ces choses, l'*eidōs* est plus *ousia* que le genre.” (*Catég.*, V, 2 b 15-22.) Finalement, il importe peu ici qu'il s'agisse de “genres” et d'“espèces”, et que la signification de cette opposition chez Aristote soit encore matière à discussion, pour autant qu'on en saisisse la note fondamentale : l'*eidōs*

¹ C.R.P., B 102.

² V. ici § 23.

est un étant, un *déterminé* qui *détermine*, il n'est un sujet pour des formes plus élevées que dans la mesure où il est encore une forme *pour autre chose*. Cet être-pour-autre-chose, que par commodité nous nommons *idéauté*, est le *discrimen* le plus fondamental pour distinguer entre le substrat dernier et l'*eidōs*, entre l'étant factice et l'étant sous-la-main. On verra plus loin dans quelle mesure il est possible que Heidegger, en renonçant, en un sens déterminé, à ce *discrimen*, ait manqué dans le même temps la différence fondamentale du factice et du sous-la-main.

Pourtant, il ne suffit pas de rappeler qu'un *eidōs* est par principe un déterminé déterminant — c'est-à-dire un moyen terme — ni d'indiquer les termes qui s'y rapportent de part et d'autre, si l'on entend s'élever, sur cette base, au niveau des connaissances proprement dites. Une science (ἐπιστήμη) est une recherche procédant "par syllogisme" en vue de mettre au jour des *définitions*. Elle n'a pas pour finalité le simple νοεῖν, mais toujours un διανοεῖν ; elle vise à énoncer l'*eidōs*, à en donner le *logos*, le "logos du ce-que-c'est" articulant ensemble, synthétiquement, le genre et la différence. Or, ni la détermination de l'*eidōs* par son genre ni celle de la chose à définir par l'*eidōs* ne sont encore, à proprement parler, des définitions. Les énoncés "tout homme est animal" et "Callias est un homme" sont des jugements d'identité, des énoncés dont le prédicat est "le même" que le sujet. En revanche, la définition "animal rationnel" est un "double *logos*", elle attribue deux prédicats à Callias, en l'occurrence "animal" et "rationnel", dont l'un est une différence ou un accident de l'autre. Énoncer l'*eidōs* de Callias et lui attribuer par ce moyen une définition, par exemple "animal rationnel", cela réclame qu'on prenne pour *principes* deux *logoi* distincts, encore simplement analytiques : d'abord "tout homme est animal", ensuite "tout homme est rationnel". La démonstration consistera dès lors à dériver, à partir de ces deux principes et dans deux syllogismes distincts, chacun des deux énoncés constitutifs de la définition de Callias — d'abord "Callias est animal", ensuite "Callias est rationnel" — en prenant à chaque fois l'*eidōs* "homme" comme moyen terme. Les termes majeurs, dès lors, seront tantôt "animal" et tantôt "rationnel". Aristote s'en explique comme suit : "En ce qui concerne ceux des énoncés qui se rapportent à une définition, ceux qui se trouvent être discutés par rapport à un seul élément dans la définition — cet élément justement auquel se rapporte la discussion —, il faut poser un terme et non l'énoncé entier ; ainsi, en effet, on sera moins troublé par la longueur de l'énoncé. Par exemple, si l'on doit démontrer que l'eau est un liquide potable, il faut poser comme termes le potable et l'eau." (*Anal.prior.*, I, 43, 50 a 11-15.) Bref, pour démontrer que l'eau est un liquide potable, il faut commencer par démontrer chaque terme majeur séparément, d'abord que l'eau est potable et, ensuite, que l'eau est liquide. Partant, les deux syllogismes ont bien le même moyen terme, l'*eidōs* "eau", mais deux principes distincts, celui qui lui attribue le genre "liquide" et celui qui lui attribue la différence "potable". C'est en ce sens que la définition sera dite être *synthétique*. Par contre, les deux principes seront,

cela va sans dire, simplement analytiques, puisque le prédicat — d'un côté le genre, de l'autre la différence — en sera à chaque fois déjà contenu dans le sujet, l'*eidōs*. S'agissant de ce dernier, on peut donc dire ceci : le *logos* où l'*eidōs* est déterminé, ou principe, et celui où il est déterminant, ou mineure, ces deux *logoi* forment des prémisses pour un raisonnement dont la conclusion attribue à la chose à définir l'un des termes de sa définition, le genre ou la différence.

Maintenant, si la philosophie première est vraiment ce qu'elle prétend être, une *science* de l'étant en tant qu'étant, alors il est vraisemblable que c'est ainsi qu'elle devra procéder. De fait, si l'on admet ce qui a été mis au jour antérieurement à propos des "*eidē* de l'étant", on doit aussi admettre la possibilité de définir l'étant en tant qu'étant au moyen du *logos* de ces *eidē*, dont on a vu que le genre et les différences constitutives étaient respectivement le genre de l'*ousia* et les autres catégories. Les trois termes en jeu étant, dans l'ordre, le substrat singulier, l' "*eidōs* de l'étant" et l'une des catégories, il est facile de voir que la philosophie première consistera à dériver à partir d'énoncés universels principiels — d'énoncés attribuant à l' "*eidōs* de l'étant" des catégories déjà contenues dans son *logos* — des connaissances plus particulières qui ont, au sens le plus propre, valeur de définition. C'est par ce biais que le caractère synthétique de la connaissance ontologique au sens d'Aristote acquiert sa signification complète : elle ne se bornera plus à attribuer à la chose son *eidōs*, comme faisait encore Platon, mais elle lui attribuera le *logos synthétique* de cet *eidōs*, donc un genre, celui de l'*ousia*, avec sa différence : ceci est une "*ousia* pourvue d'une certaine qualité", etc. En ce sens, le *logos* ontologique est bien toujours un "double *logos*", qui réclame à chaque fois une double démonstration et un double principe, celui qui attribue à l' "*eidōs* de l'étant" la première catégorie et celui qui lui attribue l'une des autres catégories¹. Autrement dit, une connaissance catégorielle n'est possible que si la simple attribution, dans une mineure, de l'*eidōs* à la chose à définir — son idéation — est subordonnée à un principe dont le prédicat est à chaque fois une catégorie. Ce n'est qu'alors, en effet, qu'il devient possible d'attribuer *médiatement* à la chose (par l'intermédiaire de son *eidōs*) tout à la fois le genre de l'étant et sa différence, donc un prédicat composé, *synthétique* et non plus seulement "un et même" comme l'*eidōs*. Quoi qu'il en soit, la fonction de la doctrine aristotélicienne des catégories paraît désormais fixée : elle consiste à énoncer des prédicats qui devront, par l'intermédiaire de l' "*eidōs* de l'étant", composer la définition de la chose prise simplement en tant qu'étant, bref (et quelque paradoxale que semble à première vue cette expression) sa *définition ontologique*.

¹ Une définition disant que ceci est un "étant d'une certaine qualité" comporte deux *logoi* et non un seul : ceci est une *ousia* — ceci est d'une certaine qualité. Le "double *logos*", constitutif de tout énoncé synthétique, l'est aussi de l'ontologie au sens d'Aristote. Tous ces points ont déjà été abordés en détail précédemment, v. §§ 2, 23 γ, etc.

Indépendamment de l'enseignement husserlien, la doctrine aristotélicienne des catégories mérite donc le titre d'ontologie *formelle*, puisque ses principes (ou, si l'on préfère, ses prédicats) déterminent catégoriellement une forme, un *eidōs*, et qu'ils ne déterminent que médiatement l'étant donné dans sa singularité. "Toutes les catégories, dit Aristote, sont prédiquées des singuliers (κατὰ τῶν ἀτόμων) ou des *eidē*. (...) D'une part, l'*eidōs* est prédiqué du singulier : d'autre part, le genre est prédiqué de l'*eidōs* et du singulier. C'est de la même manière que les différences sont prédiquées et des *eidē* et des singuliers." (*Catég.*, 5, 3 a 34 - b 2.) Les trois moments de la connaissance ontologique de tous les étants possibles dans leur singularité correspondent donc, en descendant du principe jusqu'à la "définition ontologique" de l'étant singulier, aux trois moments qu'on a rattachés plus haut, sans être encore à même d'en éclairer l'articulation de façon satisfaisante, au schéma déductif de l'*épistēmē* : 1) νοῦς, 2) αἴσθησις, 3) ἐπιστήμη¹. La science — et, à plus forte raison, la science ontologique — dérive "par syllogisme" des *logoi*, a-t-on dit, à partir de prémisses dont les sujets ou les substrats respectifs sont donnés, d'une part dans un *noûs*, d'autre part dans une *aisthēsis*. C'est pourquoi Heidegger pourra assimiler à une "aisthēsis ontologique" la sensibilité pure kantienne ; celle-ci procure, en effet, un substrat (tout objet possible de la sensibilité) à l'Esthétique transcendantale, dont le rôle est formellement analogue à celui tenu, chez Aristote, par la subsomption de l'*hypokeimenon* sous son *eidōs*. Et c'est pourquoi aussi Husserl pourra ramener de nouveau la sensibilité pure kantienne à une "idéation" par laquelle le substrat sensible est rapporté à son essence, ou *eidōs*².

Que la science, prise en tant que connaissance des définitions, soit en dernier ressort toujours *médiate*, c'est-à-dire démonstrative ou apodictique au sens le plus propre du terme, cela Aristote l'affirme à maintes reprises et aussi nettement qu'il est possible : "Nous autres disons que toute science n'est pas apodictique, mais que celle des immédiats (ἀμέσων) est indémontrable. Que cela soit nécessaire, c'est évident ; en effet, s'il est d'une part nécessaire d'avoir la science des choses antérieures et de celles à partir desquelles s'effectue la démonstration, et si d'autre part les immédiats imposent un point d'arrêt à un moment déterminé, alors il est nécessaire que ceux-ci soient indémontrables." (*Anal.post.* I, 3, 72 b 18-22.) Mais cela n'empêche évidemment pas qu'un principe soit déjà la science en puissance de tous les cas particuliers qui peuvent lui être soumis médiatement, en termes kantien une connaissance *apriorique* de tous les objets possibles subsumés sous sa condition. Quoi qu'il en soit, ce fait semble déjà éclairer d'un jour nouveau la fameuse assertion d'Aristote suivant laquelle "ce qui est toujours recherché" (τὸ ἀεὶ ζητούμενον) est "ce qu'est l'étant" ou "ce qu'est l'*ousia*" (*Métaph.* Z 1, 1028 b 3-4) ; sur cette base, il semblerait que l'assertion d'Aristote dût se

¹ V. ici § 7.

² V. ici § 33.

comprendre en un double sens, selon que l'*eidos* est déterminé ou déterminant à l'intérieur de la même médiation. L'*eidos* occupant toujours la fonction de moyen terme, il convient, d'une part, de rechercher l'*eidos* de la chose à définir, mais aussi, d'autre part, d'attribuer principalement à cet *eidos* son genre et sa différence, de manière à répondre — au moyen des deux prémisses ainsi constituées — à la question du ce-que-c'est. Ce n'est qu'à cette double condition, ce n'est qu'au moyen de ces deux prémisses immédiates qu'un des termes de la définition puis la définition entière pourront être mis au jour : "Il arrive par conséquent que, dans toutes les recherches, on recherche (ζητεῖν) soit si le moyen terme existe, soit ce qu'est (τί ἐστί) le moyen terme." (*Anal.post.* II, 2, 90 a 5-6.) En d'autres termes, il ne suffit pas d'attribuer aux formes éidétiques — dans ce qui doit s'appeler une ontologie formelle ou, à tout le moins, une science formelle — des déterminités catégorielles ni même, de manière générale, des prédicats plus élevés. Il ne suffit pas de déterminer les essences dans des principes logico-formels : encore faut-il que ces essences se rapportent à un substrat matériel existant, à une *ousia* au sens le plus propre du terme.

Cette séparation ou cette *différence* entre l'ontologie formelle et l'ontologie matérielle, entre la sphère formelle et principielle des essences et celle, matérielle, des *hypokeimena*, semble par ailleurs recouper la distinction opérée par Aristote entre les sciences du pourquoi (διότι) — c'est-à-dire du moyen terme — et celles du "fait que" (ὅτι), entre les sciences mathématiques et les sciences esthétiques. "D'une autre façon, dit Aristote, le pourquoi diffère (διαφέρει) encore du fait-que en ceci qu'on les étudie l'un et l'autre au moyen d'une science distincte. Ainsi sont les choses qui se rapportent l'une à l'autre de telle sorte que l'une soit sous l'autre (θάτερον ὑπὸ θάτερον), par exemple les optiques par rapport à la géométrie, les mécaniques par rapport à la stéréométrie, les harmoniques par rapport à l'arithmétique, ou encore les phénomènes par rapport à l'astrologie. (...) Car ici le savoir du fait-que appartient aux observateurs perceptifs (αἰσθητικῶν), et celui du pourquoi, aux mathématiciens. Ceux-ci, en effet, ont les démonstrations par les causes et souvent ne savent pas le fait-que, de la même manière que souvent ceux qui étudient l'universel ne savent pas, par manque d'observation, certains des cas particuliers. Telles sont les disciplines qui, étant quelque chose d'autre (ἕτερόν τι), se servent des *eidè* comme *ousia*. Les mathématiques, en effet, s'occupent des *eidè* sans que ceux-ci soient prédiqués de quelque sujet (ὑποκειμένου) ; car, si les géométriques sont aussi prédiqués de quelque sujet, cependant ils ne sont pas pris en tant que prédiqués d'un sujet." (*Anal.post.*, I, 13, 78 b 34 - 79 a 10.) On ne saurait être plus explicite : la connaissance de la "cause formelle", du *quid* de l'étant¹, se subordonne celle de l'étant perçu en même temps qu'elle trouve

¹ Cf. *Métaph.* A 3, 983 a 27 sqq. : ἡ οὐσία καὶ τί ἦν εἶναι = τὸ διὰ τί = αἴτιον καὶ ἀρχή. Sur la caractérisation du moyen terme comme διὰ τί, v. *Anal.post.*, I, 6, 75 a 1-27, etc.

en elle, si l'on peut dire, son accomplissement, cela au sens où elle a toujours trait au seul pourquoi et se révèle être, comme telle, toujours hypothétique, ou conditionnelle. Par exemple, savoir que tout homme est rationnel, c'est poser l'*eidōs* "homme" comme cause ou comme condition pour la rationalité de chaque homme singulier : si quelque chose est homme, alors il est nécessairement rationnel. Mais cette connaissance n'inclut pas celle du "fait que" Callias soit homme ni, à plus forte raison, sa définition.

Il est vraisemblable que la critique aristotélicienne de l'être séparé des Idées doit se comprendre d'abord à partir de ce dernier point : "Pour qu'il y ait démonstration, objecte Aristote, il n'est pas nécessaire que les *eidē* soient, ni qu'elles soient quelque unité à côté des multiples ; ce qui est nécessaire, cependant, c'est qu'il soit possible de dire avec vérité une unité au sujet de multiples, car sans cela il n'y aurait pas d'universel : or, si l'universel n'est pas, alors le moyen terme n'est pas non plus, ni par conséquent la démonstration. Quelque chose d'un et de même doit donc être tout en étant prédiqué des multiples de façon non homonyme." (*Anal.post.*, I, 11, 77 a 5-9.) Les *eidē* ne sont pas de manière séparée, indépendamment du substrat qu'ils déterminent, mais ils ne sont qu'en tant qu'universels ou que prédicats, que dans la mesure et au sens où ils sont pour autre chose et par participation à autre chose. Par exemple, si je dispose de l'*eidōs* "homme", l'être de cet *eidōs* demeure non nécessaire, contingent, pour autant que je ne dispose pas par là du "fait que" quelque chose, un étant, soit homme. Aussi faut-il supposer que, des deux moments dégagés plus haut, le formel et le matériel, Platon ignore le premier ou, du moins, en fait un moment matériel à part entière ; puisque l'*eidōs* est l' "étant-même" et "le même" que l'étant, il est, de plein droit, une *ousia*¹. A l'opposé, parce qu'Aristote renverse le rapport et fait des Idées des ἔτερα par rapport à l'étant au sens premier du terme, celui-ci se voyant *eo ipso* caractériser comme sensible, il semble inévitable que ce qui est "par participation" soit pour lui l'Idée et non plus l'étant sensible. Seulement, ces quelques points

¹ La critique aristotélicienne de la confusion platonicienne entre *ousia* universelle et *ousia* singulière (v. ici § 23 α) doit évidemment se comprendre en ce sens. On a déjà indiqué que Platon ne se bornait pas à faire des affections, de l' "autre", des déterminités de l'étant authentique ; dans le *Sophiste* et surtout dans le *Théétète*, l'*ousia* est aussi, à l'inverse, "prédiquée des affections". En "matérialisant" l'Idée et en l'identifiant à une *ousia*, Platon procède de telle manière que des deux prémisses ainsi obtenues — l'*ousia* sous ses affections et les affections sous l'*ousia* — ne puisse jamais résulter qu'un syllogisme circulaire. Sur le syllogisme circulaire, v. surtout *Anal.post.*, I, 3, 72 b 32 sqq. (à partir des termes S-P-U) : 1) P implique U ; 2) S implique P, mais S = U (*ousia* singulière = *ousia* universelle), d'où U implique P ; 3) donc P implique P, donc P (l'*eidōs* existe séparément). Cf. *Anal.post.*, I, 22, vraisemblablement au sujet de Platon (v. 83 a 32-34 : "Envoyons promener les *eidē*, car ce n'est là que jacasseries, et si elles existent, elles n'ont rien à voir avec notre propos"), 83 a 36 - b 3 : "En outre, s'il n'est pas possible qu'une chose soit une qualité d'une autre qui serait en même temps une qualité de la première, alors il n'y a pas de qualité de qualité et il est impossible d'inverser le rapport de prédication qui relie deux choses l'une à l'autre. (...) Assurément, cela impliquerait que l'*ousia* soit prédiquée, que par exemple le genre-étant ou la différence soit prédiqué du prédicat. Mais il a été démontré que ces choses ne pouvaient être en nombre infini ni vers le haut ni vers le bas." (Le οὐτως de a 38 paraît renvoyer aux Idées de a 33.)

soulèvent des difficultés considérables, et il n'est pas certain qu'ils puissent être complètement clarifiés à partir des éléments obtenus jusqu'ici. Ils réclament, entre autres choses, qu'on explique dans quelle mesure l'identité de la chose et de son *eidōs* acquiert par là même, chez Aristote, une autre signification que chez Platon, ou plutôt dans quelle mesure elle est maintenue et dans quelle mesure elle ne l'est pas. Quoi qu'il en soit, il apparaît d'ores et déjà que, là même où il va de pair avec le règne sans partage des "formes", l'"idéalisme" platonicien disqualifie par avance tout point de vue authentiquement *formel*, et qu'il exclut donc d'emblée, à plus forte raison, toute "logique formelle"¹.

Par commodité, on intitule ici les trois moments de la déduction, dans l'ordre, logique formelle, ontologie matérielle et ontologie formelle, et l'on en caractérise les trois termes respectivement comme donné sensible, *eidōs* et catégorie. Une fois fixés ces choix terminologiques, il apparaît donc que l'ontologie platonicienne ne s'étend pas au-delà de l'ontologie matérielle. Faute d'avoir su reconnaître de manière satisfaisante l'idéalité de l'*eidōs*, son caractère de forme pour autre chose, Platon n'a pu produire, absolument parlant, qu'une ontologie matérielle de l'étant sous-la-main : pour autant qu'elle n'est pas reconnue dans son idéalité, mais est dite exister, tout au contraire, de manière séparée, l'Idée se voit identifier à un substrat matériel dernier, à une *ousia*. En sens inverse, la question de la détermination des παθήματα sous l'Idée, telle qu'elle est thématifiée dans le *Théétète*, se pose naturellement, chez Platon, de manière d'autant plus aporétique. On peut supposer que cette aporie a conduit Platon à se représenter cette détermination sur un autre modèle que celui de la prédication, sur un modèle qui admît que le *déterminant* fût une *ousia* et, à ce titre, une *singularité* non prédiquée d'autre chose, — bref sur le modèle de l'imitation paradigmatique. La rectification aristotélicienne porte simultanément sur les deux points : l'*eidōs* n'est à la rigueur une *ousia* que de manière seconde, pour autant qu'il n'est pas seulement un sujet, une quasi-*ousia* pour des genres plus élevés, mais aussi et surtout un prédicat pour un substrat dernier, en termes husserliens un "*a priori* matériel". C'est pourquoi les deux versants de l'ontologie platonicienne, l'ontologie matérielle des Idées (l'*eidōs-ousia* sous ses

¹ Ce fait a été remarquablement mis en évidence par F. M. Cornford, qui concluait à propos du *Sophiste*, dans *Plato's Theory of Knowledge*, London, 1970 (1935¹), pp. 264-265 : "Dialectic is not what is now known as 'Formal Logic'. The identification is suggested by Professor Taylor, who remarks on our passage : 'Logic is here, for the first time in literature, contemplated as an autonomous science with the task of ascertaining the supreme principles of affirmative and negative propositions (...)'. If 'autonomous' means that Dialectic is a Formal Logic, concerned with propositions and independent of Ontology (the Science concerned with the structure of reality), this statement seems to me misleading. (...) The beginning of Formal Logic is marked precisely by the introduction of symbols. These were, so far as we know, first used by Aristotle (...).The science of Dialectic does not study formal symbolic patterns to which our statements conform, nor yet these statements themselves. Nor does it study our thoughts or ways of reasoning, apart from the objects we think about. What it does study is the structure of the real world of Forms."

prédicats ontologiques) et la théorie de l'imitation paradigmatique (le donné sensible déterminé par l'*eidōs-ousia*), doivent céder la place, chez Aristote, à deux moments d'un syllogisme au sens strict du terme, dont le *demonstrandum* n'est rien d'autre, en ce qui concerne la philosophie première, que la détermination formelle du substrat sensible sous les catégories, soit une ontologie formelle. Syllogisme que seule rend possible, faut-il le dire, la reconnaissance explicite de ce que l'*eidōs* est un moyen terme et non un substrat dernier, autrement dit la reconnaissance de son universalité et de son idéalité, au sens que nous donnons à ce terme.

Dans la mesure où Heidegger, comme on le verra plus en détail dans la suite, assimile expressément l'ontologie formelle à une ontologie matérielle de l'étant sous-la-main, sa position demeure platonicienne, ou encore plotinienne¹. Comme Platon, il se refuse dans une très large mesure à interpréter le rapport entre le factice et le sous-la-main, entre l'esthétique et l'eidétique, comme un rapport de détermination à l'intérieur duquel le second tiendrait lieu de forme ou d'idéalité "pour" le premier ; en un sens caractéristique, il entend au contraire substituer, au clivage du sujet et du prédicat, la corrélation ontico-ontologique entre deux étants dont les modes d'être réclament des ontologies *matérielles* distinctes. On a vu que cette substitution n'excluait pas seulement par avance toute possibilité d'élaborer une ontologie formelle proprement dite, mais qu'elle rendait encore très difficile à déchiffrer le statut ontologique des déterminations eidétiques du *Dasein* dans *Sein und Zeit*. En outre, parce que Heidegger paraît se priver par là de tout véritable *discrimen* entre la matérialité phénoménale et la quasi-matérialité des *eidē*, sa version du *Fundierungszusammenhang* husserlien n'a pu que se révéler intrinsèquement problématique.

Ce changement de perspective caractéristique de l'ontologie heideggerienne s'inscrit naturellement dans le contexte, maintes fois décrit déjà, de la destruction de la métaphysique. Cherchant à restituer leur intentionnalité et leur fondement thématique aux énoncés ontologiques, Heidegger n'a pu que tenir pour unilatéral le clivage

¹ V. notre art. "Sur l'émergence du problème de la matière sensible dans la VI^e *Ennéade* de Plotin" in *Revue de philosophie ancienne*, 16/1 (1998), pp. 3-21, où l'on a tenté de montrer que la critique plotinienne de la doctrine des catégories d'Aristote consistait, de manière identique à ce qu'on a vu chez Platon, à rejeter le syllogisme *tode ti—eidōs—première catégorie*, pour n'en conserver que les deux premiers termes. En déniaut par là au *tode ti* son statut d'*ousia* (qui lui vient de sa subsomption sous la première catégorie, c'est-à-dire de son appartenance au genre de l'*ousia*), Plotin est évidemment amené à restituer à l'*eidōs* son statut d'*ousia première*, c'est-à-dire de substrat dernier, ce qui de nouveau rend particulièrement aporétique la détermination des affections par l'*eidōs*, autrement dit leur caractère de matière sensible. (Sur le rapport de Heidegger à Plotin, qui reste jusqu'ici peu étudié, on peut maintenant se reporter, pour "Heidegger II", à J.-M. Narbonne, "*Henôsis* et *Ereignis*: Remarques sur une interprétation heideggerienne de l'Un plotinien" in *Les Etudes philosophiques*, 1/1999, pp. 105-121.) Notons par ailleurs que Heidegger fait bien la distinction entre l'*eidōs* et l'*ousia*, mais nullement au sens où cette distinction coïnciderait avec celle du déterminant et du déterminé, de la forme et de la matière ; c'est même l'inverse qui est vrai : l'*eidōs* est le *Gegebenheitsbegriff* de l'*ousia* (*GA* 19, p. 524 ; v. ici §§ 8 et 30). Aussi est-il le plus souvent pensé par Heidegger au sens, platonicien, de l'imitation paradigmatique (non prédicative), v. *GA* 24, p. 215, cf. *S.u.Z.*, p. 61.

attributif du déterminé et du déterminant, de la matière et de la forme, et lui substituer la “corrélacion (*Korrelat*) ontico-ontologique”¹. L’orientation propre de l’ontologie *fondamentale*, on l’a vu, inclut un dépassement du niveau de l’énonciation “isolée” et, en définitive, une réinterprétation de la synthèse apophantique dans les termes de la synthèse intentionnelle. Aussi le *Fundierungszusammenhang* de l’eidétique et de l’esthétique est-il finalement identifiable, chez Heidegger, à la corrélation intentionnelle elle-même ; par un singulier renversement, Heidegger ne reconnaît le caractère substratif de l’*ousia* que pour lui opposer l’originalité d’un “ce-sur-quoi” plus fondamental. Son insistance à maintenir l’*ousia* dans la seule sphère eidétique, celle du “toujours présent” et de l’étant sous-la-main, est symétrique de la reconnaissance de la fondation phénoménale ou matérielle du *logos* en général. Or, ce qui est en cause ici est plus qu’une différence d’accentuation. En substituant à l’idéalité de la forme la “transcendance” — ou si l’on préfère le caractère de compréhension — du *logos*, Heidegger a finalement rabattu le “rapport de fondation” husserlien sur une corrélation entre deux domaines de singularités matérielles, celui de l’étant intramondain et celui du *Dasein* qui le vise intentionnellement. En somme, l’ontologie fondamentale du *Dasein* substitue au caractère formel ou idéal du *logos* la facticité “ekstatique” du *Dasein*, de telle sorte que d’un côté comme de l’autre, du côté de l’étant intramondain comme de celui du *Dasein*, il ne subsiste, absolument parlant, rien de proprement eidétique, mais seulement des phénomènes “avec leurs dérivés”, le *Dasein* factice et l’étant à-portée-de-la-main modifié en étant sous-la-main.

En résumé, ce que Heidegger pose en lieu et place du clivage de la matière et de la forme, c’est la corrélation ou la différence de l’être-toujours-présent et de la temporalité ekstatique, de l’être-sous-la-main et de l’être-mû (*Bewegtheit*) du *Dasein*². Or, il est important de remarquer que ce renversement de perspective — quoi qu’il en soit par ailleurs des divergences radicales qui séparent les deux philosophes — est, à la lettre, l’un des résultats acquis par Hermann Cohen lorsqu’il s’était avisé, dans sa *Logik der reinen Erkenntnis* de 1902, de poser à nouveaux frais le “problème du

¹ GA 3, p. 253.

² V. ici § 25.

mouvement”¹. S’il est vrai que, de son propre aveu, le point de départ de Cohen est strictement psychologique, il n’en reste d’ailleurs pas moins remarquable que, sur la question de la temporalité en particulier, Heidegger a pu, non seulement bénéficier de sa contribution au même titre que des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, mais encore y trouver ce qui n’est nulle part thématiqué chez Husserl, en l’occurrence la primauté de l’avenir sur les autres modes de la temporalité ekstatique. Désireux d’approfondir et de rectifier sur de nouvelles bases l’analyse du mouvement proposée par Trendelenburg, Cohen avait commencé par “déterminer le temps comme anticipation de l’avenir, anticipation dont la rétrospection du passé devient le corrélat nécessaire”². Cette caractérisation impliquait alors ceci : la conscience n’est pas seulement une “conscience de représentation”, réceptive, elle est encore une “conscience de mouvement” et, à ce titre, une *volonté*. C’est en ce sens que Cohen, comme le fera plus tard Heidegger, reconnaît à Aristote le mérite d’avoir associé la *psyché* au mouvement³. Par ailleurs, la caractérisation du mouvement comme anticipation corrélatrice d’une rétrospection a encore cette signification : à proprement parler, le présent n’appartient pas au temps, il n’est pas un moment du temps, mais un “moment de l’espace”. Plus précisément, il est le point de jonction, le “ensemble” (*Beisammen*) de l’avenir et du passé. Cohen en tire trois conséquences fondamentales, qui lui permettront d’accéder à un point de vue non plus seulement psychologique, mais logique : 1) le présent n’est rien d’absolu, il n’est que le “point de passage relatif et idéal” entre l’avenir et le passé ; 2) le mouvement n’est rien d’autre ni rien de plus, du point de vue de la logique, qu’une relation, à savoir la relation entre le présent et l’anticipation prise avec sa rétrospection corrélatrice, ou encore entre l’espace et le temps ; 3) comme tel, le mouvement “présuppose l’espace”, il est un simple rapport pour lequel il est nécessaire de présupposer, de façon simplement idéale et hypothétique, un présent⁴.

Ces trois points et les déterminations qui s’y rattachent, Hermann Cohen les transpose purement et simplement à ce qu’il dénomme la *substance*, ou encore l’*être*, en

¹ H. Cohen, *System der Philosophie. Erster Teil : Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902 ; nous utilisons la 2^e éd. augm., 1914. Les divergences sont évidentes, une logique de la connaissance étant précisément tout autre chose qu’une ontologie, v. p.ex. *ibid.*, p. 56 (ajout de l’éd. de 1914) : “Ce serait tout intervertir que de commencer l’édifice de notre logique par une critique de la nouvelle scolastique, qui s’intitule elle-même *phénoménologie*. Or, que sa reconduction historique à la scolastique ne puisse être comprise que comme un reproche, cela ne correspond pas seulement à la provenance de cette métaphysique ; encore faut-il que soit indiqué et déterminé historiquement le point de rupture entre, d’une part, sa propre séparation de la logique d’avec la psychologie et, d’autre part, la manière dont nous avons commencé à instituer la logique à titre de sol originaire. Cette phénoménologie est en fait et dans le meilleur des cas, comme elle le proclame maintenant aussi elle-même, une ontologie, en tant que première partie de la métaphysique, si elle ne veut ni ne doit en aucun cas être une psychologie.”

² *Ibid.*, pp. 225-226, cf. p. 63. Pour la suite, v. surtout *ibid.*, pp. 210-254.

³ *Ibid.*, p. 227.

⁴ *Ibid.*, pp. 228-230.

vue de procéder, sur cette base, à une critique fondamentale du concept traditionnel de substance. Identifiée au présent, la substance “n’est pas absolue, elle n’est que le corrélat (*Korrelat*) du mouvement” ; elle est “seulement la présupposition pour les relations”, — ce que présuppose, à titre de corrélat, le mouvement¹. Or, fait très remarquable, c’est précisément cette corrélation de la substance et du mouvement que Cohen entend substituer à l’opposition traditionnelle de la substance et de l’inhérence : “La substance n’est pas le *substratum* (ὑποκείμενον) ; et dès lors elle n’est pas non plus le *subjectum* ; mais elle est la *subjectio*, l’hypothèse².” L’enjeu est patent ; il s’agit de prémunir la théorie de la connaissance contre toute tentation ontologique, en réservant l’invariance et l’absoluité à la seule sphère logique des formes ou des relations. Pour paradoxal que cela paraisse, la position de Cohen n’est pourtant pas purement et simplement opposable aux ontologies phénoménologiques de Husserl et de Heidegger, mais la critique cohenienne du concept traditionnel de la substance s’oppose au contraire d’abord, au même titre que la réduction phénoménologique, à la *Realontologie* censément dominante depuis Aristote jusqu’à Herbart, ou si l’on préfère à l’ontologie naïve et pré-phénoménologique. Il reste néanmoins vrai que la phénoménologie ne commence véritablement, si l’on peut dire, qu’une fois admis que l’inclusion intentionnelle du noème — comme “contenu” — dans le vécu laisse intacte la possibilité d’une *ontologie* matérielle non “réelle” des vécus eux-mêmes, et que la relativisation de la *res* n’est donc nullement exclusive de l’ontologie en général. Et il est également vrai que cette reconnaissance par Husserl de l’être substractif et proprement *irréductible* de la conscience impliquait en retour celle de l’existence ou de l’objectivité “relatives” des idéalités fondées en lui, des essences, et qu’elle rendait possible, par voie de conséquence, la conversion de la logique formelle en ontologie formelle. On entrevera dans la suite que c’est dans une très large mesure la mise en avant par Hermann Lotze d’une “effectivité” des Idées ou des propositions qui a ouvert la voie, sur ce point précis, à la phénoménologie husserlienne.

¹ *Ibid.*, pp. 218, 234, 251, 606, etc.

² *Ibid.*, p. 251. Cette thèse capitale débouchera sur la tentative faite par E. Cassirer, dans *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin, 1923² (1910¹), de repenser le concept de corps physique à partir des données de la physique contemporaine. D’après Cassirer, cette dernière, en mettant au jour le “sujet du mouvement” comme *atome*, interdit qu’on l’assimile encore à un substrat invariant ; elle oblige au contraire à poser l’atome, en continuité avec l’atomisme antique, comme une variable ou encore comme une fonction ou une “place” dans un système de relations dynamiques (v. *ibid.*, pp. 158 sqq. et 207-225) : “La matière au sens de la physique pure n’est pas un objet de perception, mais un objet de construction.” (*Ibid.*, p. 224.) Le lien avec la critique de la substance “sous-la-main” dans *Sein und Zeit* n’est manifestement pas le fruit du hasard. Autant Heidegger oppose la *res* “isolée” à l’étant à-portée-de-la-main inscrit dans un système de renvois constitutif d’une *Umwelt*, autant Cassirer peut affirmer : “Ce que la “chose” de l’image populaire du monde perd en propriétés, cela lui revient de surcroît sous forme de relations : car désormais elle ne se tient plus isolée (*isoliert*) ni ne repose sur soi seule, mais elle est reliée inextricablement à l’ensemble de l’expérience par des fils logiques.” (*Ibid.*, p. 220.)

Quoi qu'il en soit, le remplacement, chez Cohen, de l'opposition de la substance et de l'inhérence par la corrélation de la substance et du mouvement apparaît d'autant plus proche de la conception heideggerienne que le clivage sujet-objet est expressément tenu par Cohen pour un avatar de la première, un avatar qui demande donc pareillement à être dépassé¹. De fait, la réinterprétation de la corrélation intentionnelle en tant que corrélation de l'*ousia* et de la *psychè* comme mouvement représentait, on l'a vu, l'un des enjeux fondamentaux de l'interprétation heideggerienne du *Sophiste* et du *De Anima*. En ce sens, il ne semble pas exagéré de conclure que, du moins dans ses lignes directrices, le dépassement heideggerien du clivage entre déterminé et déterminant au profit de la "corrélation ontico-ontologique" de l'étant intramondain et du *Dasein* est encore redevable, dans une large mesure et de manière non accidentelle, à la critique néo-kantienne de la substance.

b) La deuxième voie de la déduction des catégories et la solution heideggerienne au problème de la métaphysique

L'être, reconnaît Heidegger, a un certain caractère d'universalité, quoique non générique ; même pris authentiquement comme thème fondamental de la philosophie, il "concerne tout étant"². En outre, il demeure "même à chaque fois"³ pour toute compréhension d'être et tout questionnement sur l'être. La question de l'être, enseigne Heidegger, est *répétée*. Enfin, l'être est aussi, d'une manière ou d'une autre, *déterminant* pour la multiplicité des étants⁴. On a vu déjà combien cette idéalité de l'être, son caractère de *transcendens* ou de forme transcendantale, se révélait aporétique une fois admise sa phénoménalité, telle qu'elle est mise en avant au § 7 de *Sein und Zeit*. Par ailleurs, ce problème est apparu lié, chez Heidegger, au rejet de l'ontologie formelle et, par suite, à celui de toute fondation apodictique de la connaissance ontologique dans des déterminations formelles principielles, ce rejet allant de pair avec la "synthétisation" du principe de non-contradiction et de la logique formelle dans son ensemble, rendus par là à leur matérialité originaire. C'est ce dernier point qui demande

¹ H. Cohen part de l'identité parménidienne du penser et de l'être pour stigmatiser, d'une part l'"idéalisme ancien" qui identifie l'être (la substance) au concept (Socrate) ou à l'Idée (Platon), d'autre part l'"idéalisme moderne" qui identifie l'être au sujet individuel ou à la conscience de soi (Descartes) ; v. *Logik der reinen Erkenntnis*, op. cit., pp. 211-214, cf. *ibid.*, p. 15.

² *S.u.Z.*, p. 38 ; cf. *ibid.*, p. 41.

³ *GA 9*, p. 408.

⁴ V. *GA 25*, p. 37 : "Dans les réflexions qui précèdent nous n'avons pas cessé de parler de ce qui, eu égard à l'étant, devait être déjà compris préalablement, c'est-à-dire déjà projeté par avance et donc dévoilé, pour que l'étant pût faire rencontre en tant qu'étant. Ce *déterminant* (*Bestimmende*) qui détermine préalablement et par avance l'étant en tant qu'étant, la constitution d'être qui rend possible en tout premier lieu l'étant *en tant que* ce qu'il est, est cela qui d'une certaine manière est "antérieur" à l'étant, est *a priori*." (Heidegger souligne.)

maintenant à être clarifié, dans la mesure où il doit nous ramener à notre question initiale, celle relative à la fondation de la métaphysique et aux propriétés les plus générales d'une ontologie *fondamentale*. Il convient désormais de demander, d'abord en quel sens et dans quelle mesure la philosophie première est dite être une science apodictiquement fondée, c'est-à-dire une science fondée formellement ou idéalement, ensuite ce qu'il advient si, comme fait Heidegger, on renonce à cette apodicticité. Seulement, et sauf à observer qu'elle s'est historiquement constituée et maintenue comme telle, il n'est de toute façon pas encore possible, à ce stade, de régler autrement que par une décision arbitraire la question de savoir si la philosophie est ou non une science ainsi fondée, et si elle ne doit pas plutôt constituer, par sa méthode et ses orientations fondamentales, une connaissance davantage comparable aux "sciences humaines". La tentative gadamerienne de garantir une universalité *a priori* à la philosophie en dépit de sa limitation à ce que Kant appelle des "jugements sans concepts" — c'est-à-dire des énoncés non dérivés d'un principe, mais trouvant au contraire en eux-mêmes, par réflexion, leur principe — rend en tout cas la position husserlienne moins évidente qu'elle ne semblait au départ¹. Par ailleurs, pour que la possibilité d'une ontologie formelle, d'une métaphysique apodictiquement fondée soit par là compromise, il faut encore montrer que les principes logico-formels sont eux-mêmes tirés de jugements réfléchissants ou d'une saisie herméneutique de la "Chose même" dans sa singularité ; cette thèse, qui du point de vue kantien serait évidemment une absurdité, a été défendue par Heidegger, on l'a vu, dans sa conférence de 1957, *Identität und Differenz* : le principe d'identité lui-même n'est pas analytique, c'est-à-dire purement formel, mais il est un énoncé synthétique qui, comme tel, se rapporte immédiatement et compréhensivement à l'*intentum* donné matériellement en lui². On verra néanmoins que dans sa conséquence la plus extrême — à savoir la "synthétisation" du logico-formel lui-même — cette solution au "problème de la métaphysique" compte déjà parmi les coups de force les plus décisifs tentés par Heidegger à Marburg ; elle trouve ainsi son expression la plus radicale au § 11 du *Kant-Buch* et dans le cours du semestre d'hiver 1927-1928 consacré à l'*Interprétation phénoménologique de la "Critique de la raison" pure de Kant*, où les catégories sont expressément ramenées à des "concepts réfléchissants". Quoi qu'il en soit, si la logique formelle elle-même, qui est avant toutes choses une logique de la non-contradiction, est finalement tirée de ces mêmes énoncés synthétiques censés en être des cas particuliers, des mineures pour leur déduction transcendantale, si elle se fonde donc, en ce sens, dans ce que Kant dénomme des "jugements sensibles", c'est-à-dire des déterminations *matérielles* rapportées immédiatement et intuitivement à la Chose même, alors plus rien

¹ V. ici § 32 et *infra*.

² V. ici § 10.

n'empêche que les principes de l'ontologie formelle soient, à plus forte raison, tirés de l'ontologie matérielle, ni que l'ontologie formelle se réduise finalement, comme c'est le cas chez Heidegger, à une ontologie matérielle de l'étant sous-la-main.

A cette problématique se rattache, sinon l'une des questions centrales de la phénoménologie husserlienne, en tout cas celle qui permet de la rapporter à l'ontologie fondamentale de Heidegger avec un maximum d'intelligibilité et qui délivre, si l'on peut dire, le véritable *experimentum crucis* propre à les départager l'une d'avec l'autre. Maintenant que la déduction de l'ontologie formelle semble suffisamment éclaircie dans ses lignes directrices, encore faut-il s'interroger sur ce qu'il en est, sur cette base, non plus de l'ontologie de l'étant en tant qu'étant en totalité, mais de l'ontologie qui a trait à l' "étant que nous sommes nous-mêmes". Comme science éidétique et comme ontologie matérielle de la région conscience, la phénoménologie est-elle pour autant une particularisation de principes logico-formels ? Ne permet-elle de dégager l'*eidōs* et les lois d'essence du flux hylétique que pour soumettre ensuite celui-ci, médiatement, aux catégories d'objet ? L'*ego* pur est-il lui aussi soumis aux déterminations formelles du "quelque chose en général", ou bien faut-il distinguer de la manière la plus tranchée, comme le fait Heidegger, entre ses déterminations propres, ou *existentiaux*, et les *catégories* ? Et qu'advient-il alors des catégories et de l'ontologie formelle elle-même, de la *metaphysica generalis*, si leur rôle est désormais limité à la détermination des seuls *nicht daseinsmäßige Seiende*, c'est-à-dire des choses sous-la-main ? Que devient l'ontologie formelle, sinon *une ontologie matérielle de la région nature* ?

C'est ce pas que franchit délibérément Heidegger dans *Sein und Zeit* : "Tous les éléments explicatifs résultant de l'analytique du *Dasein* sont obtenus dans la perspective de la structure d'existence de celui-ci. Parce qu'ils se déterminent à partir de l'existentialité, nous nommons *existentiaux* les caractères d'être du *Dasein*. Ils doivent être séparés nettement des déterminations d'être de l'étant qui n'est pas de l'ordre du *Dasein*, que nous nommons *catégories*¹." Pour défendre cette idée, Heidegger se réclame, une fois encore, de Kant. La position kantienne, en effet, semble univoque sur ce point : certes l' "âme" — l'*ego* donné empiriquement dans le sens interne — est un phénomène, comme tel déterminé au moyen des catégories de la Logique transcendantale, mais il reste que l'*ego* transcendantal, le constituant comme constituant, n'est précisément jamais un sujet pour des concepts dans des jugements valides objectivement ; il est toujours un prédicat, l'entendement pur ou encore les catégories elles-mêmes. Comme on sait, l'attribution des catégories au pur "je pense" est rejetée par Kant au titre de paralogisme de la raison pure.

Kant, souligne Heidegger dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927, a été le premier à déclarer impossible la connaissance de l'*ego* transcendantal au

¹ *S.u.Z.*, p. 44 ; cf. *Ibid.*, p. 88 et *supra*.

moyen des catégories. Catégorie, chez Kant, signifie toujours “catégorie de la nature, du sous-la-main”¹. Le motif en reste le même : le Je déterminant est, comme tel, purement formel, pur de toute matière *a posteriori*, il ne donne rien qui soit déterminable catégoriellement. “Le Je pur lui-même ne m’est jamais donné comme quelque chose de déterminable pour la détermination, c’est-à-dire pour l’application des catégories².” Et l’on connaît la réponse de Heidegger : puisqu’il se trouve dans le Je pur une matière phénoménale *a priori* — la temporalité originaire mise au jour par Husserl et seulement entr’aperçue par Kant dans l’auto-affection —, plus rien n’empêche qu’une authentique détermination ontologique en soit obtenue sur cette base, en d’autres termes une ontologie matérielle apriorique du pur constituant, non plus catégorielle mais existentielle. Kant, dit en substance Heidegger, a eu le mérite de reconnaître l’impossibilité d’une détermination catégorielle de l’*ego* transcendantal, mais il n’a pas vu (ou bien il a seulement entrevu) que cette impossibilité n’impliquait nullement celle d’une authentique détermination existentielle de l’*ego* pur³. La question demeure donc posée de façon incontournable : une ontologie matérielle du pur constituant est-elle possible — et si oui, est-elle une particularisation de l’ontologie formelle ? Quel rapport unit la phénoménologie transcendantale à l’ontologie formelle, l’analytique existentielle à la *metaphysica generalis* ?

Le problème était déjà posé en termes clairs par Husserl, au § 59 des *Ideen I*, à partir de celui de la transcendance éidétique : sachant que les essences ont une manière de transcendance, qu’elles ne sont pas de purs produits immanents de la *psychè*, la phénoménologie — à laquelle il est par ailleurs indispensable de procéder par réductions successives de toutes les transcendances — doit-elle pour autant mettre hors circuit la quasi-région des essences, les “thèmes relatifs”, l’ontologie formelle elle-même ? Doit-elle se restreindre, en maintenant la réduction phénoménologique jusqu’à ses conséquences extrêmes, au seul flux hylétique immanent ? Lui faut-il progresser, pour le dire autrement, jusqu’à l’hypothèse du Malin génie pour ne plus conserver, parmi les évidences éidétiques, que celle constitutive de la phénoménologie, l’“*ego* absolu” ? Il n’est pas peu paradoxal que, en ce sens et d’un point vue extérieur, Heidegger se révèle, sur ce point précis, plus cartésien que Husserl. “Nous ne pouvons pas, répond ce dernier, mettre hors circuit les transcendances sans jamais de bornes, la purification transcendantale ne peut pas vouloir dire : mise hors circuit de *toutes* les transcendances, car sinon il resterait certes une conscience pure, mais aucune possibilité d’une science de la conscience pure⁴.” La phénoménologie est une science, un *logos*,

¹ GA 24, p. 204 ; pour la suite, v. *ibid.*, pp. 201-209.

² GA 24, p. 205.

³ GA 24, p. 207.

⁴ *Ideen I*, Hua III, p. 140 ; cf. *ibid.*, p. 67. D’où il faudrait conclure — déjà à partir des *Ideen I* — à une irrationalité ou alogicité de la conscience pure husserlienne, en cela distincte de l’*ego* transcendantal de

elle est “logique” au sens où elle ne se réduit pas à la pure et parfaitement simple évidence intuitive — par soi silencieuse, comme le faisait déjà remarquer le § 36 des leçons sur le temps de 1904-1905 — de la subjectivité absolue. “Il en va de même pour le phénoménologue, poursuit Husserl, [que pour tout autre scientifique]. Chaque vécu pur se subordonne (*ordnet sich unter*) aussi sous le sens logiquement le plus étendu de : objet. Aussi ne pouvons-nous pas mettre hors circuit, semble-t-il, la logique et l’ontologie formelle¹.”

La suite du même passage, malgré les apparences, ne fait que confirmer la même idée. Husserl y octroie explicitement à la phénoménologie “la possibilité de mettre entre “parenthèses”, sous certaines présuppositions, la logique formelle².” L’argument est le suivant : “Si l’on présuppose, en effet, que l’investigation pure de la conscience par la phénoménologie ne se fixe et n’a à se fixer aucune autre tâche qu’une tâche d’analyse descriptive, une tâche à accomplir dans l’intuition pure, alors les formes de théories des disciplines mathématiques et tous leurs théorèmes médiats ne peuvent lui être d’aucune utilité³.” Reprenant à son compte l’opposition windelbandienne entre science nomothétique et science idiographique, Husserl veut dire ceci : la

Kant (v. la note suivante). Le problème était déjà celui rencontré chez Descartes par J. Derrida, dans “Cogito et histoire de la folie” in *L’écriture et la différence*, Paris, 1967, pp. 51-97 (rapporté à Husserl par D. Giovannangeli, “La folie du cogito” in *La fiction de l’être. Lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles, 1990, v. les pp. 31-41). En un sens, cette idée est contraire à l’enseignement de Heidegger, pour qui la compréhension qu’a le *Dasein* de son propre être est originairement soumise à la *Als-Struktur* (v. ici § 26) ; le “faire silence” (*Schweigen*) originaire est déjà “logique”, et il est même la figure authentique du *logos*, par opposition au “bavardage” par quoi un *legomenon* est “communiqué” (v. *S.u.Z.*, § 34 ; cf. ici § 1). Cf. l’interprétation en *GA* 19, pp. 409, 418, 492, 608, etc. (et, sur le *Gerede*, pp. 197 et 230) du *διαλέγεσθαι* platonicien comme monologue intérieur, et sa critique par D. Montet, “L’objection de la dialectique” in *Philosophie*, 58 (1998), pp. 47-65 ; ces caractérisations déboucheront chez “Heidegger II”, en particulier dans *GA* 65, sur la problématique de la “sigétique” (v. D. Panis, “La Sigétique” in *Heidegger Studies*, 14 (1998), pp. 112-127 ; J. Greisch, “La parole d’origine, l’origine de la parole. Logique et sigétique dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger” in *Rue Descartes*, 1991, 1-2, pp. 191-212). Il reste que ce *logos* originaire n’est pas redevable à l’ontologie du sous-la-main qu’est l’ontologie formelle husserlienne ; il se rattacherait, *mutatis mutandis*, à l’ “autre langage” dont parle M. Henry dans *L’Essence de la manifestation*, Paris, 1963, § 61.

¹ *Ideen I*, *Hua* III, p. 141. Dans ce qui suit, nous simplifions à dessein le rapport à Kant ; il faudrait encore préciser que, si les deux termes sont ordinairement synonymes chez Kant, Husserl en revanche fait la distinction entre *unterordnen* et *subsumieren*, de manière à différencier la subordination à une forme d’avec la subsumption sous un concept plus général (v. *Ideen I*, § 13, et E. Levinas, *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1930, p. 114 sqq.) de façon plus tranchée que ne le faisait Kant dans l’*Esthétique transcendantale* (*C.R.P.*, B 39-40). Sur l’impossibilité de mettre hors circuit la logique formelle, le lien avec Kant est par ailleurs évident. Outre la subsumption nécessaire *a priori* de la matière du sens interne sous les catégories, il faut encore évoquer ce qui suit : un concept qui se contredit lui-même a toujours pour objet un “rien”, l’impossible (*C.R.P.*, B 348 ; cf. *supra*), cet impossible étant précisément ce qui ne peut être pensé (cf. *ibid.*, B 132 ; le penser est nécessairement non contradictoire, cf. *ibid.*, B 84) ; or toutes mes représentations peuvent être pensées, y compris donc la représentation “je pense” (*ibid.*, § 16 ; cf. ici § 31) ; le sens interne comme l’*ego* pur sont donc soumis à la “logique de la non-contradiction”.

² *Ideen I*, *Hua* III, p. 141.

³ *Ibid.*

phénoménologie n'est pas une science "exacte", une science "nomologique", mais une science strictement *descriptive*¹. Si l'on prend pour exemple la géométrie euclidienne "idéale", il va sans dire que celle-ci peut bien être une discipline matérielle, pour autant que le théorème de Pythagore, par exemple, doit valoir pareillement pour tout triangle singulier : mais elle est nomologique et non descriptive, au sens où, ayant toujours affaire à une "multiplicité définie", elle peut déterminer déductivement la totalité de son domaine à partir d'un nombre fini d'axiomes, de "lois d'essence primitives"², donc sans avoir à chaque fois besoin de recourir de nouveau à l'intuition pure éidétique. Cela ne vaut pas pour la phénoménologie. En dépit de leur caractère de généralité, les lois éidétiques qu'elle met au jour, en effet, ne sont pas en nombre fini ni, à plus forte raison, exclusives d'un nouveau progrès par le biais de nouvelles intuitions. Descriptive, la phénoménologie n'atteint jamais à la *complétude* (*Vollständigkeit*) ; elle n'est pas une "géométrie du vécu"³, mais elle est par essence, dit le même § 59 des *Ideen I*, une *tâche*, — c'est-à-dire qu'elle se réalise toujours dans la perspective d'une tâche infinie. Toutefois, en ce qui concerne notre problème, cette assertion ne fait encore qu'accentuer la distinction entre la phénoménologie et une ontologie formelle de l'*ego*, et elle n'est de toute façon en rien incompatible avec l'inclusion de la première dans la seconde. Comme la psychologie et l'histoire, la phénoménologie est une science descriptive au sens où "ce qui est principe d'unité dans de telles sciences ne peut manifestement donner lieu à une connaissance que par le dépassement de la forme analytico-logique"⁴. Or, ce fait a déjà été relevé dans le cadre de l'inclusion de l'ontologie matérielle dans l'ontologie formelle. Que la phénoménologie, à titre d'ontologie matérielle, ne consiste pas à déterminer l'*ego* ou les vécus au moyen de principes et de catégories logico-formels, d'*a priori* formels, cela n'exclut nullement la possibilité d'une ontologie formelle applicable à l'*ego* pur lui-même, c'est-à-dire la possibilité de soumettre les *a priori* matériels de la phénoménologie — et donc, médiatement, la subjectivité pure et tout *datum* phénoménologique — aux principes et aux catégories de la logique formelle, comme le prescrit le début du § 59 des *Ideen I*. Bref, si les *data* phénoménologiques ne peuvent être complètement déterminés au moyen d'un nombre fini d'*a priori* éidétiques, ceux-ci pourront l'être, en revanche, par

¹ Pour la suite, v. *Ideen I*, *Hua III*, §§ 72-75 ; *Form.u.tr.Log.*, *Hua XVII*, § 31.

² *Ideen I*, *Hua III*, p. 166.

³ *Ideen I*, *Hua III*, p. 165.

⁴ *Form.u.tr.Log.*, *Hua XVII*, p. 106. Cf. *ibid.*, p. 211 : "Analytiquement, on ne peut rien énoncer sur la possibilité et la structure d'essence de singularités ; même le fait que leur appartiennent par exemple une forme temporelle, une durée et une plénitude qualitative de la durée, etc., cela on ne peut le savoir qu'à partir d'une évidence ayant trait à la chose, et cela ne peut faire son entrée dans le sens que par une prestation syntaxique préalable."

un nombre fini de formes logiques qui, appliquées médiatement à l'*ego*, doivent être des catégories d'objet à part entière¹.

Il n'est pas douteux que cette position défendue dans les *Ideen I* a fourni à Heidegger le motif directeur et récurrent de sa critique de la phénoménologie husserlienne prise dans son ensemble. S'il s'agit pour Heidegger, comme on l'a montré précédemment, de s'acheminer vers une "ontologie universelle" par la répétition de la question du sens de l'être en général, cette ontologie ne saurait être fondée dans des principes logico-formels dont l'ontologie régionale de l'*ego* serait, du point de vue formel, une particularisation. Les catégories sont étrangères à l'ontologie du *Dasein*, c'est pourquoi une ontologie universelle ainsi déduite et fondée ne serait en réalité guère plus qu'une ontologie régionale (matérielle) de l'étant qui n'est pas le *Dasein*. Partant, la question de la fondation de l'ontologie universelle au sens de Heidegger doit être de nouveau posée. Mais on a déjà répondu à cette question, en invoquant la substitution, chez Heidegger, de la fondation matérielle ou thématique des énoncés ontologiques (catégoriels comme existentiels) à la fondation déductive de l'ontologie formelle au sens de Kant ou de Husserl. Chez Kant comme chez Husserl, les ontologies régionales sont fondées, on l'a vu, dans l'"évidence immédiate" de l'intuition pure. Ce n'est donc pas seulement la phénoménologie ou l'analytique existentielle, mais encore l'ontologie formelle husserlienne et, avec elle, toutes les déterminations catégorielles de l'objet en général qui devront subir le même sort que les "jugements sensibles purs" et que l'Esthétique transcendantale de Kant, qui devront se fonder à chaque fois dans l'"*aisthesis* ontologique" qu'est la compréhension d'être.

Pendant, si l'articulation entre la phénoménologie et l'ontologie formelle paraît désormais unir deux ontologies matérielles, le sort réservé à l'"ontologie universelle" annoncée par Heidegger, à l'ontologie du sens de l'être *en général* (*Sinn des Seins überhaupt*), n'est pas pour autant éclairci. Toute déduction étant dorénavant exclue, l'ontologie de l'"objet en général" semble même devoir déboucher sur une impossibilité de principe. Par ailleurs, que cette ontologie doive être "préparée" par l'ontologie fondamentale du *Dasein* et qu'elle trouve en celle-ci le "bout du fil conducteur de tout questionnement philosophique", qu'elle soit comme telle une "ontologie *phénoménologique* universelle", cette affirmation demande encore à être expliquée et justifiée. De toute façon, elle est d'autant moins satisfaisante en ce qui concerne notre problème que la nécessité, invoquée au § 7 de *Sein und Zeit*, de recourir à la méthode phénoménologique pour toute clarification de l'être en général est déjà affirmée par Husserl au § 76 des *Ideen I*, et cela en parfait accord avec son concept d'ontologie formelle. Dans la mesure où Heidegger maintient l'exigence d'une

¹ Cf. *Ideen I*, Hua III, p. 142 : "Les propositions logiques que la phénoménologie pourrait à chaque fois invoquer avec quelque motif seraient des *axiomes* logiques, comme le principe de contradiction, dont elle devrait, par des exemples tirés de ses propres données, rendre évidente la validité générale et absolue."

ontologie unitaire de l'être de tout étant sans distinction de région, l'éviction de l'ontologie formelle husserlienne ne peut que déplacer le problème et le rendre plus difficile encore, laissant intacte, en définitive, l'objection notée par Husserl dans la marge de son exemplaire personnel de *Sein und Zeit* : "Heidegger transpose ou fait passer la clarification phénoménologique constitutive de toutes les régions de l'étant, et de l'universel, de la région totale "monde" sur le plan anthropologique ; toute la problématique est un transfert, le *Dasein* correspond à l'*ego*, etc.¹." En d'autres termes, il est inévitable que, même une fois écartée et rendue à sa véritable nature la métaphysique générale "traditionnelle", le "problème de la métaphysique" continue de se poser à un niveau supérieur, portant cette fois sur l'unification possible de deux ontologies matérielles, celle du *Dasein* et celle du sous-la-main, et sur la fondation de l'ontologie universelle ainsi obtenue dans un sens d'être unitaire.

Ce problème n'est pas celui de *Sein und Zeit*. Il est posé pour la première fois dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927, — dans les termes mêmes qui avaient servi à Husserl, au § 76 des *Ideen I*, pour indiquer le caractère phénoménologique de sa propre ontologie formelle. "Par la réduction phénoménologique s'est livré à nous, écrivait Husserl en 1912, l'empire de la conscience transcendantale en tant qu'empire de l'être "absolu" en un sens déterminé. Cet être est la proto-catégorie de l'être en général (*die Urkategorie des Seins überhaupt*) (ou encore, comme nous disons, la proto-région), dans laquelle s'enracinent (*wurzeln*) toutes les autres régions d'être et à laquelle celles-ci sont reliées d'après leur essence, étant toutes dépendantes d'elle conformément à leur essence. La doctrine des catégories doit de bout en bout partir de cette différenciation d'être la plus radicale de toutes (*von dieser radikalsten aller Seinsunterscheidungen*) — l'être comme conscience et l'être comme se montrant dans la conscience, l'être "transcendant" —, différenciation qui, on le voit bien, ne peut être acquise et mise en valeur dans toute sa pureté que par la méthode de la réduction phénoménologique²." Autrement dit, ni l'ontologie formelle ni l'ontologie de la région nature ne sauraient se ramener, dans le chef de Husserl, à une *Realontologie* comme celle qu'il impute à Aristote³. L'ontologie de la région nature est elle-même phénoménologique au sens d'une "analyse noématique", n'ayant affaire à la chose naturelle qu'en tant que noème et après réduction. Quoi qu'il en soit, c'est bien à cette *différence radicale* de l'*ego* et de l'étant intramondain que Heidegger se doit maintenant de revenir, cette fois comme à un point de rebroussement apparemment infranchissable, sans qu'aucune subsomption commune des deux domaines ainsi différenciés ne semble plus possible en vue de leur unification sous une forme logique

¹ *Notes sur Heidegger, op. cit.*, p. 14.

² *Ideen I, Hua III*, p. 174.

³ *V. supra.*

catégorielle unitaire. “La présente analyse, écrit-il, a montré qu’entre ces deux étants subsistaient des différences radicales (*radikale Unterschiede*) de constitution d’être. La différence ontologique entre la constitution d’être du *Dasein* et celle de la nature se montre si disparate, que tout semble d’abord se passer comme si les deux modes de l’être étaient incomparables et non déterminables à partir d’un concept unitaire de l’être en général (*aus einem einheitlichen Begriff des Seins überhaupt*). *Existence et être-sous-la-main* sont plus disparates encore que, par exemple, les déterminations de l’être de Dieu et de l’être de l’homme dans l’ontologie traditionnelle, car ces deux derniers étants sont encore conçus comme quelque chose de sous-la-main. Ainsi la question n’est que plus pressante : peut-on encore trouver, pour cette différence radicale des modes d’être en général, un concept unitaire de l’être qui justifiât qu’on caractérise ces divers modes d’être comme modes *d’être* ? Comment saisir l’unité du concept d’être en relation à une multiplicité possible de modes de l’être¹ ?”

Il semble pourtant que cette interrogation, bien qu’annoncée dans les dernières pages de *Sein und Zeit* comme la tâche finale de l’ontologie fondamentale, n’ait pas produit, avant le “tournant” du moins, les résultats attendus. Tout au plus le même cours reconduit-il la croyance de l’ontologie traditionnelle en une “validité de prime abord universelle” (*zunächst universale Geltung*) de l’être à l’ “indifférence (*Indifferenz*) de l’être” caractéristique de la quotidienneté, en un mot à l’oubli de la différence ontologique². Ici encore, il n’est pas difficile de voir que Husserl est visé indirectement. Cette indifférence et cette “validité de prime abord universelle” sont assimilées par Heidegger à la “thèse de la logique”, à laquelle le chapitre 4 de la Première partie du cours est tout entier réservé. Par cette thèse, le problème du *logos* est “relégué” (*abgedrängt*) dans la logique *formelle*, avec pour conséquences la perte de tout fondement thématique et la mécompréhension du phénomène du *logos* tel qu’il a été mis au jour par les Grecs, comme “*logos* de quelque chose”. Aussi Heidegger insiste-t-il expressément sur le fait que Husserl, en dépit des progrès accomplis dans les *Recherches logiques*, n’a pas vu que la “logique” au sens le plus authentique du terme, au sens grec, n’était pas une analytique d’abord sans contenu, une “discipline formelle”, comme telle “détachée de la philosophie”³.

Laissant de côté la notion, particulièrement lourde de difficultés, d’ “ontologie phénoménologique universelle”, il convient maintenant de se tourner vers l’interrelation des deux ontologies matérielles dégagées plus haut, celle du sous-la-main et celle du *Dasein*. Les analyses antérieures ont permis de rendre la déduction des catégories à ce qui, aux yeux de Heidegger, en constitue la véritable signification, en

¹ GA 24, p. 250.

² GA 24, p. 251.

³ GA 24, p. 253.

mettant en évidence que sa “logicité” devait s’entendre au sens grec du terme, c’est-à-dire au sens de la *Als-Struktur*. Par ce biais, les principes logico-formels ont pu recouvrer leur matérialité thématique ; ils ont pu apparaître, non plus comme confinés dans la sphère purement formelle des énoncés analytiques, mais comme obéissant déjà à la structure à la fois apophantique et intentionnelle de l’ “acte de la synthèse” décrite par Husserl dans les *Recherches logiques*, soit à la structure du *logos* au sens de Platon et d’Aristote. C’est à partir de ces constatations, on l’a vu, que le “problème de la métaphysique” est réglé par Heidegger : parce qu’elle est d’emblée et immédiatement synthétique et matérielle, la *metaphysica generalis* (ou la prétendue ontologie formelle), en tant que science de l’étant sous-la-main, des essences, est fondée *esthétiquement*, dans un sol thématique phénoménal. Or, on a vu également que, pour rendre compte de ce “rapport de fondation” de l’esthétique et de l’eidétique, Heidegger ne pouvait s’en remettre au schéma husserlien, qui fait au contraire résider l’être-fondé des essences dans leur seul caractère formel ou idéal, c’est-à-dire non substractif ou seulement quasi-substractif. Mais la “synthétisation” de la logique formelle ne prive-t-elle pas ce “rapport de fondation”, dès lors, de toute légitimation appropriée ? En renonçant à la déduction des catégories et au caractère purement formel de ses principes, Heidegger ne s’interdit-il pas du même coup de penser encore le rapport entre l’ontologie du sous-la-main et l’ontologie du *Dasein* comme un “rapport de fondation” ? Cette question, qui nous a servi de point de départ, ne peut pas rester plus longtemps en suspens¹.

C’est sans doute dans l’avant-dernier cours de la période de Marburg, celui du semestre d’hiver 1927-1928 consacré à l’*Interprétation phénoménologique de la “Critique de la raison pure” de Kant* (GA 25), que Heidegger a donné, sur ce point, les indications les plus explicites². Comme dans le cours sur Kant de 1925-1926 (GA 21), la question centrale en est celle de la logique, plus exactement de son rapport avec l’ontologie, et elle est clairement posée par Heidegger en vue d’élaborer ce qu’il intitulera plus tard le “problème de la métaphysique”. Aussi le point de départ est-il identique à celui choisi dans le *Kant-Buch* de 1929 : l’objectif de Kant est la fondation (*Grundlegung*) de la science qui a pour objet thématique l’être en général, c’est-à-dire

¹ V. ici § 30.

² A notre connaissance, le seul commentateur à avoir abordé frontalement les problèmes posés ici est P. Kontos, “Heidegger, lecteur de Husserl. Logique formelle et ontologie matérielle” in *Revue philosophique de Louvain*, 92 (1994), pp. 53-81, qui procède par confrontation de GA 25 avec *Formale und transzendente Logik* de Husserl. On trouvera aussi de précieuses indications dans J.-F. Courtine, “L’objet de la logique” in id. (éd.), *Phénoménologie et logique*, Paris, 1996, v. surtout les pp. 24-31, et dans D. Souche-Dagues, “La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*” in E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, op. cit., p. 146 sqq. Nous donnons ici partiellement raison à P. Kontos contre J.-F. Courtine, lequel ramène l’ontologie fondamentale de Heidegger à l’ontologie formelle husserlienne. La considérable violence interprétative dont témoigne la reconduction heideggerienne des catégories aux concepts réfléchissants n’a pourtant pas été aperçue par P. Kontos, qui semble la tenir pour conforme à la lettre kantienne (art. cit., pp. 62-63).

de la métaphysique ou de la philosophie transcendantale, et donc, *eo ipso*, la fondation de toutes les “sciences de l’étant” fondées en elle. Heidegger part de la distinction, instaurée par Kant dans ses *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, entre la “nature dans sa signification formelle”, dont traite la métaphysique, et la nature matérielle, objet de la physique et connue *a priori* par la physique mathématique¹. En principe, la nature formelle ne contient aucune spécification quant à savoir si ses objets sont *physiques* ou *psychiques*, mais la métaphysique a vocation d’étudier l’objet en général, celui du sens externe comme celui du sens interne, la “nature corporelle” comme la “nature pensante”. En termes husserliens, elle prétend être une ontologie formelle de tout objet sans distinction de région. Dans les faits, pourtant, la “métaphysique de la nature au sens formel”, pense Heidegger, est loin de satisfaire à cette exigence. Le fait est “que Kant règle préalablement la philosophie transcendantale sur une métaphysique de la nature au sens où la nature circonscrit un domaine *déterminé* du sous-la-main, sans doute la nature physique, qui est ensuite objet possible de la physique”². C’est pourquoi cette métaphysique, en retour, saisit toujours l’étant comme sous-la-main. Elle est une métaphysique “de l’étant qui en général est sur le mode du sous-la-main”, — une métaphysique pour laquelle ““ontologie des objets en général” veut donc dire “ontologie du *sous-la-main* en général””³. Cette objection à Kant, qui constitue par ailleurs l’essentiel de la critique heideggerienne de la métaphysique à l’époque de Marburg, se formule comme suit : “Kant étudie dans sa *Critique* l’intuition pure, la pensée pure, la connaissance *a priori* (...) — tout cela n’est rien de sous-la-main au sens des choses spatio-temporelles. (...) Nous réfléchissons sur tout cela, et il est par suite un *objet* du penser, bien qu’il ne soit pas un *sous-la-main*. Tout quelque-chose n’est donc pas nécessairement un sous-la-main, mais il est pourtant, en tant que quelque chose, un objet⁴.” Bref, ces objets sont des actes, ils sont

¹ V. Ak. IV, p. 467 sqq. Cf. *Proleg.*, Ak. IV, pp. 318-320 ; *C.R.P.*, B 446, note. La nature au sens formel est un prédicat, la nature de l’objet, sa *Beschaffenheit*. J. Rivelaygue (*Leçons de métaphysique allemande*, t. II : *Kant, Heidegger, Habermas*, op. cit., pp. 241-242) a défendu l’idée que l’interprétation heideggerienne de Kant était née d’une “méconnaissance de la notion de nature formelle”, qui l’aurait amené à confondre deux problèmes, “celui des conditions de possibilité de l’expérience et celui du système des lois de l’expérience possible”. Selon Rivelaygue, Heidegger aurait cherché du côté du schématisme et de l’Analytique des concepts ce qu’il eût fallu chercher du côté de l’Analytique des principes, soit de la nature formelle comme “charnière entre l’entendement et la nature”.

² *GA* 25, p. 63. Cette tendance est on ne peut plus nette dans les *Premiers principes*, v. p.ex. Ak. IV, p. 471 sqq. Dans la *C.R.P.*, on songe par exemple au privilège accordé par Kant, en vue de la philosophie transcendantale, à l’Idée cosmologique sur l’Idée psychologique (B 506 sqq.). Plus fondamentalement, ce fait renvoie à l’idéalité ou au caractère de *représentation* du sens interne chez Kant, caractère en raison duquel la détermination *a priori* du sens interne est d’abord une détermination médiate de l’objet externe possible (v. *supra*).

³ *GA* 25, pp. 63 et 204.

⁴ *GA* 25, p. 204.

sur le mode du constituant, du *Dasein* et non sur celui, déterminé par la métaphysique au moyen des catégories, de la *res* sous-la-main.

Cette objection a naturellement pour conséquence de rendre illégitime la prétention de la philosophie transcendantale à l'ontologie formelle : "L'ontologie kantienne du sous-la-main en général, dans le cadre d'une ontologie par principe plus radicale et plus universelle (*universaleren*) que celle que connaît Kant, retombe elle-même au rang d'une ontologie *régionale*. En d'autres termes, elle ne se présente pas comme l'ontologie qui pourrait être assimilée à la *metaphysica generalis*. Cette assimilation ne serait en effet légitime que pour autant et aussi longtemps qu'on assimile "être" à "être-sous-la-main" et aux déterminations lui appartenant, — ce qui est assurément resté jusqu'aujourd'hui une assimilation évidente pour la tradition philosophique tout entière, mais qui n'a pourtant, fondamentalement, aucune légitimité¹." C'est sur cette base que Heidegger en vient au problème qui nous occupe. Cette métaphysique réduite à n'être pas plus qu'une ontologie régionale (matérielle) du sous-la-main n'est autre que ce que Kant intitule la logique transcendantale, désormais rabaisée, donc, au rang d'une "logique transcendantale matérielle"². D'autre part, Heidegger développe l'idée — sur laquelle on n'insistera pas ici — que la "logique générale pure" de Kant (la logique formelle husserlienne) se fonde dans la logique transcendantale de la même manière que l'unité analytique du "je pense" se fonde dans l'unité synthétique de la connaissance *a priori*³. En clair, indépendamment du fait que son ontologie soit *in facto* seulement régionale, la thèse fondamentale de Kant est donc que "la logique formelle se fonde dans l'ontologie formelle"⁴. Assurément, son ontologie reste profondément enracinée dans la logique, en accord avec la tradition métaphysique dans son ensemble, mais la position explicite du problème de la connaissance ontologique, de l'unité synthétique *a priori* de la pensée pure et de l'intuition pure, a néanmoins permis à Kant d'amorcer, sur ce point, un revirement décisif, et de mettre en avant un "nouveau noyau problématique" ; elle a ouvert la voie, par-delà l'idée de fondation analytico-logique de l'ontologie, à la question de la fondation ontologique de la logique elle-même⁵. Comme le *Kant-Buch* s'attachera à le répéter autant qu'il est possible, la *Critique de la raison pure* comporte une double face, un double versant qu'illustrent, selon Heidegger, ses deux éditions successives. D'un côté, la connaissance ontologique se fonde dans le principe de l'aperception pure, dans le logico-formel, c'est-à-dire qu'elle est déduite à partir de principes analytiques,

¹ GA 25, p. 200. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la distinction faite explicitement par Heidegger entre la logique transcendantale de Kant et le projet d'ontologie formelle des *Ideen I*, v. *ibid.*, p. 205.

² GA 25, pp. 78, 205, 206.

³ GA 25, §§ 13-16 (cf. *C.R.P.*, § 16).

⁴ GA 25, p. 205.

⁵ GA 25, pp. 166-168.

conformément à ce que Heidegger dénomme la “forme extérieure” de la déduction transcendantale des catégories¹. De l’autre, les principes de la connaissance *a priori* sont renvoyés — en un sens qui reste à déterminer — à leur origine ontologique. Entre les deux se situerait un tournant proprement kantien auquel l’ontologie fondamentale de Heidegger se déclare essentiellement redevable.

On touche ici au point archimédien de l’interprétation heideggerienne de Kant et de l’antagonisme entre l’ontologie fondamentale et l’ontologie formelle des *Ideen I*. Une fois encore, le choix se situe entre la fondation esthétique — c’est-à-dire synthétique et ontologique — et la fondation éidétique — analytique et logique — de la métaphysique. Que tout *logos* soit par essence, comme l’a découvert Platon, un “*logos* de quelque chose”, que tous les énoncés jusqu’au principe d’identité lui-même soient en leur fond synthétiques, déterminés par la *Als-Struktur*, cela suffit déjà à faire basculer tous les principes de la logique formelle du côté de l’ontologie ou de la métaphysique. Fondamentalement, la logique la plus formelle et la plus générale a un *Worüber*, elle parle “sur” l’étant ou l’être et se révèle être déjà, comme telle, une ontologie. Les principes catégoriels ne sont pas “d’abord” vides et “ensuite” remplis ou pourvus d’un contenu objectif, mais ils appartiennent toujours déjà, originellement à l’ontologie prise au sens d’une “objectivation de l’être”². Aussi Heidegger écrivait-il en 1928 : “Le penser est penser *sur* quelque chose. (...) Mais une logique pure et simple — une logique “générale”, qui n’est rapportée ni à la détermination pensante de la nature, ni à l’espace ou à l’histoire —, une logique pure et simple a pour thème le penser-sur. Alors quel est le ce-sur-quoi (*Worüber*) ? Son thème est certes le penser-sur en général, — mais son objet est à chaque fois un objet déterminé. Pourtant, le thème de la logique n’est pas le penser sur ceci ou cela. Son thème serait-il donc un penser du rien ? “Ne rien penser”, cette expression est ambiguë. En premier lieu, cela peut signifier : ne pas penser, — mais la logique, en tant que science du penser, ne traitera manifestement jamais du ne-pas-penser. En second lieu, cela peut signifier : penser le rien, ce qui veut dire néanmoins : penser “quelque chose”. Dans le penser du rien, ou dans l’effort pour “le” penser, je suis rapporté, en pensant, au rien, et celui-ci est le ce-sur-quoi³.” Le caractère premier ou “formel” des principes de la logique est illusoire ; plus originaire qu’eux, il se trouve en leur fond un “rien” donné thématiquement dans une compréhension d’être.

Dans le cours sur Kant de 1927 et au § 17 du *Kant-Buch*, Heidegger thématise ces deux solutions divergentes — celle, traditionnelle, de la fondation analytico-logique et celle, censément caractéristique de la première édition de la *Critique de la raison*

¹ GA 3, p. 85.

² GA 25, p. 35 sqq.

³ GA 26, p. 3. Cf. ici § 27.

pure, de la fondation esthétique et ontologique — comme “les deux voies (*Wege*) de la déduction transcendantale”, suivant en cela les indications de Kant lui-même¹. La première voie — la plus explicite chez Kant — est celle que nous avons suivie précédemment. Elle consiste à partir “du haut”, des principes, de manière à en dériver *a priori* des connaissances. La seconde, celle de Heidegger, part “du bas”, c’est-à-dire non pas des principes, mais des jugements intuitifs figurant dans la mineure, donc du phénoménal et de l’intuition pure. Elle mène, à partir de la subordination *a priori* du donné phénoménal à la forme du temps, aux principes que la logique formelle donne pour analytiques. En d’autres termes, elle conduit des énoncés matériels des ontologies régionales à ceux, formels, par quoi l’ontologie formelle entend déterminer catégoriellement la totalité de l’étant. En ce sens, la mise en avant par Heidegger du caractère en réalité régional ou matériel de la logique transcendantale vise plus et autre chose qu’une inconséquence factuelle imputable à Kant. Elle signifie plus généralement que l’ontologie, là où elle prétend au statut de connaissance première et purement formelle de tout étant, demeure en son fond matérielle et intuitive ; elle signifie que les catégories sont d’emblée *ontologiques*, qu’elles sont, strictement parlant, les “*a priori* matériels” d’un domaine déterminé et *donné* de l’étant. D’où la question devient maintenant la suivante : comment les énoncés matériels pourraient-ils encore prétendre à l’universalité apriorique et à l’absolue nécessité de principes, s’ils s’enracinent, en définitive, dans des énoncés intuitifs ? Comment pourraient-ils encore donner les garanties suffisantes pour une fondation vraiment apodictique des connaissances ontiques, s’ils se révèlent à chaque fois dépendants d’un fondement thématique visé en eux et, corrélativement, d’une “*aisthèsis* ontologique” ? Ces questions touchent en premier lieu à la possibilité, envisagée par Husserl au § 55 de *Formale und transzendente Logik* et au § 64 des *Méditations cartésiennes*, d’une ontologie *matérielle* universelle, à laquelle l’ “ontologie phénoménologique universelle” projetée par Heidegger s’identifie manifestement². Elles concernent en second lieu, et de façon plus spécifique, les prétentions *principielles* des ontologies régionales, y compris de l’ontologie fondamentale du *Dasein*.

¹ V. *GA* 3, pp. 76-84 ; *GA* 25, pp. 404-412 et 419-431. Cf. *C.R.P.*, A 116-119 pour la première voie, A 120-128 pour la seconde.

² V. *Cart.Med.*, *Hua* I, p. 181 : “La phénoménologie transcendantale systématiquement et pleinement développée serait *eo ipso* la vraie et authentique ontologie universelle (*universale Ontologie*), une ontologie universelle non pas simplement formelle et vide, mais qui renferme en même temps en elle toutes les possibilités d’être régionales, d’après toutes les *corrélations* qu’elles comportent. Cette *ontologie* universelle *concrète* (ou encore cette doctrine de la science universelle et concrète, cette logique concrète de l’être) serait donc *le premier univers scientifique (Wissenschaftsuniversum)* fondé absolument.” Cette “métaphysique” husserlienne demanderait un traitement à part, dans le cadre de la problématique plus générale de la phénoménologie transcendantale. Une importante question serait de savoir dans quelle mesure il est possible et légitime d’associer à cette “ontologie universelle” la recherche — caractéristique de l’ “ontologie phénoménologique universelle” de Heidegger — d’un “concept unitaire de l’être en général”.

A notre connaissance, les difficultés liées à la “deuxième voie de la déduction” ont été pour la première fois exposées de manière systématique dans le cours de Freiburg de 1921-1922, *Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). Heidegger y reconnaît d’emblée le rôle “principliel” (*prinzipiell*) de la philosophie, laquelle vise constamment à énoncer des “définitions principielles”, des principes mettant au jour les “catégories fondamentales phénoménologiques” de la vie factice. Toutefois, souligne-t-il, c’est en méconnaître la signification authentique et en tout cas authentiquement phénoménologique que de voir dans ces principes “ce à partir de quoi quelque chose "est" sur son mode”, ou encore “le général, le plus général, ce qui vaut "pour" tout, "dans tous les cas", ce dont tout particulier est dépendant” ; de poser, en somme, que “les cas singuliers se tiennent "sous" le principe, celui-ci étant "le plus élevé", ce qui embrasse toute particularisation”¹. Correctement compris, les principes de la philosophie se caractérisent au contraire d’abord par leur “fonction d’indication” (*Funktion der Hinweisung*). Ils n’ont pas à être élevés au rang de thèmes relatifs, mais bien plutôt renvoyés à l’objet thématique qu’ils indiquent : “La méconnaissance du caractère objectif fait un avec la méconnaissance de la fonction principielle ici mise en question, avec la méconnaissance de ce que la fonction d’indication du principe, celle qui consiste à indiquer ce pour quoi il est principe, est décisive dans une définition principielle. Au lieu de cela, les déterminations définitionnelles elles-mêmes deviennent le thème et l’objet de la preuve².” C’est le caractère matériel et thématiquement fondé de la philosophie même la plus principielle qu’il convient maintenant de rétablir, en lui restituant son intentionnalité et, avec elle, la “Chose” (*die Sache*) intentionnée en elle³. Aussi Heidegger peut-il déclarer : “L’idée servant à définir la logique "formelle" est en cela dépassée (*aufgehoben*), cela déjà en raison de ce que cette idée et la logique "formelle" ne sont pas du tout une idée et une logique formelles, mais qu’elles proviennent toujours essentiellement de problématiques "logiques" s’orientant à partir d’une région objective matérielle (*materialen Gegenstandregion*) (les choses, le vivant, le significatif) et de sa tendance de saisie cognitive (rassemblement par mise en ordre)⁴.”

Le cours sur Kant de 1927-1928 poursuit dans la même direction. Il s’agit d’opter pour la “deuxième voie” et de remonter aux principes catégoriels à partir de leurs “particularisations” matérielles. C’est ici que s’enracine la position caractéristique

¹ GA 61, pp. 21-22.

² GA 61, p. 25.

³ *Ibid.*

⁴ GA 61, p. 20. La terminologie de ce passage (*Hinweisung, Material, etc.*) est au moins autant laskienne que husserlienne ; l’emploi heideggerien de *Gebiet* de préférence à *Region* se rattache peut-être aussi à Lask (de même que, dans les textes ultérieurs, certains termes comme *Bewandtnis* et même *Sinn*). Sur le rapport à E. Lask, v. les quelques indications *infra*.

de la philosophie herméneutique de Gadamer, dont il a déjà été question plus haut. Heidegger se propose de reformuler le problème à partir de la conceptualité kantienne prise à la lettre. Il ne pouvait ignorer, en effet, que le passage de la première édition de la *Critique de la raison pure* mentionné précédemment n'était pas le seul, chez Kant, à rendre compte de cette double "voie", et que cette dernière, comprise au sens précis de sa propre "interprétation phénoménologique", avait été très explicitement thématifiée par Kant au moyen de la distinction entre jugements déterminants et jugements réfléchissants¹. Kant formule cette distinction, comme on sait, respectivement aux §§ 5 et 4 de la première et de la seconde Introduction de la *Critique de la faculté de juger* : "La faculté de juger en général est le pouvoir de penser le particulier en tant que contenu sous l'universel. Si l'universel (la règle, le principe, la loi) est donné, alors la faculté de juger, qui subsume sous lui le particulier, est *déterminante* (et c'est également le cas lorsque, à titre de faculté de juger transcendantale *a priori*, elle indique les conditions conformément auxquelles seulement on peut subsumer sous cet universel). Mais si seul le particulier est donné, pour lequel elle doit trouver l'universel, alors la faculté de juger est simplement *réfléchissante*²." D'où l'on peut déjà supposer

¹ V. F. Pierobon, "Le malentendu Kant/Heidegger", *art. cit.*, où est stigmatisé dans la "seconde voie de la déduction" du *Kant-Buch* un retour à la seule réflexion transcendantale, qui ne peut être que préjudiciable à la "différence entre la vérité et l'apparence", entre la simple représentation et la représentation objective, etc. (*ibid.*, p. 180). Il faudrait au contraire commencer par reconnaître, comme fait Kant lui-même, la complémentarité et l'unilatéralité de la voie déterminante et de la voie réfléchissante prises séparément (*ibid.*, pp. 200-202). Dans un article critique consacré au *Kant-Buch*, A. Philonenko ("Lecture du schématisme transcendantal" in id., *Etudes kantienne*s, Paris, 1982, pp. 11-32) reprochait déjà à Heidegger d'accorder au schématisme un statut ontologique quand il n'était tout au plus, dans le chef de Kant, qu'une solution à un problème *psychologique* "d'une simplicité grotesque", posé par Berkeley. Sans doute, Philonenko reconnaît que le schématisme est "le moyen terme du syllogisme conduisant de la détermination de l'aperception transcendantale au système des principes de l'entendement pur" (*ibid.*, p. 26, cf. p. 16), mais il ajoute que le schématisme n'est tel, précisément, qu'à titre de "moment psychologique" destiné à montrer la Déduction à l'oeuvre *in concreto*, "à mieux faire valoir son aspect concret, soulignant de ce fait encore mieux le mouvement de remplissement de la catégorie qui reflète le devenir de la logique de la vérité" (*ibid.*, p. 26). A partir de là, la conclusion de Philonenko est voisine de celle de Pierobon (et de celle de Rivelaygue, v. *supra*) : l'interprétation heideggerienne du schématisme ne permet pas d'apercevoir le véritable arrière-fond de la doctrine du schématisme, en l'occurrence la nécessité d'une détermination *objective* au moyen de *règles a priori*, bref l'Analytique des principes et, corollairement, "la constitution légale et objectivante de la conscience empirique" (*ibid.*, pp. 28-29).

² C.J., Ak. V, p. 179 ; cf. Ak. XX, p. 211 sqq. On a souvent relevé la singulière réserve dont fait preuve Heidegger à l'égard de la troisième *Critique*, — et GA 25 ne fait pas exception. Heidegger préfère renvoyer à un passage du *Nachlaß* : "Tous les concepts en général, d'où qu'ils prennent leur matière, sont des représentations réfléchies, c'est-à-dire mis en rapport logique de validité plurielle. Seulement, il y a des concepts dont tout le sens n'est rien d'autre que l'une ou l'autre réflexion à laquelle des représentations qui surviennent peuvent être soumises ; ils peuvent être appelés concepts de réflexion (*conceptus reflectentes*) et, parce que toute espèce de la réflexion survient dans le jugement, ils comprendront *absolute* en eux, en tant que fondements de la possibilité de juger, la simple action d'entendement qui est appliquée au rapport dans le jugement." (Heidegger réfère à l'éd. Erdmann, *Reflex.* II, 554 ; il s'agit de *Refl.z.Metaph.*, 5051, in Ak. XVIII, *Nachl.* V, 2, p. 73.) La lecture de Heidegger est pourtant plus que discutable. Voulant identifier les catégories elles-mêmes à ces

que, si la seconde voie est la bonne, si le principal se fonde dans sa particularisation matérielle et non l'inverse, alors les déterminations catégorielles elles-mêmes devront s'apparenter, d'une manière ou d'une autre, à des jugements réfléchissants. Il s'agit maintenant de montrer que les catégories elles-mêmes, loin d'être primairement "logiques", résultent au contraire de la modification "réfléchissante" d'une particularité matérielle plus originaire.

Bien que l'argument de Heidegger s'apparente, une fois encore, à un coup de force interprétatif, le recours à la notion de réflexion et aux problématiques de la *Critique de la faculté de juger* n'est nullement fortuit. Quand même l'assimilation des concepts purs de l'entendement à des concepts réfléchissants n'est rien moins que kantienne, l'interprétation heideggerienne trouve chez Kant lui-même de solides points d'ancrage. Contre toute attente, c'est en ramenant les catégories aux fonctions logiques de l'entendement, dont Kant entendait les dériver au début de l'Analytique transcendantale, que Heidegger aboutit finalement à ce résultat¹. L'idée de départ — dont l'enjeu est, faut-il le dire, de première importance — est que ces fonctions logiques ne sont pas seulement, chez Kant, les formes de l'entendement dans son usage purement logique, donc au niveau de la logique formelle non transcendantale, mais qu'elles sont encore des "fonctions de l'unité" constitutives du *jugement* en général. C'est cette dernière caractérisation qui doit permettre à Heidegger de rabattre sur la *faculté de juger* ce qui, chez Kant, était en réalité restreint au seul pouvoir des règles, à l'entendement, — de ramener donc toute universalité principielle à ses particularisations matérielles, ou encore, suivant la "deuxième voie", la majeure de la déduction des catégories à sa mineure.

"L'essence de l'action d'entendement, commente Heidegger, est de faire fonction (*fungieren*) d'union²." Pour ce motif, la dérivation kantienne de la table des catégories à partir de la table des fonctions logiques, ou table du jugement, semble on ne peut plus légitime. Mais cela ne saurait être suffisant, si ces fonctions sont tenues pour simplement logiques et formelles³. "Les jugements sont dès lors, poursuit Heidegger, le sol d'où il faut puiser la table systématique des catégories, — la table du

Reflexionsbegriffe (v. *infra*), il doit distinguer fortement ces derniers des *Reflexionsbegriffe* de la *C.R.P.*, B 316 sqq. (*GA* 25, p. 250), puisque les seconds, dit expressément Kant, "se distinguent des catégories" (*C.R.P.*, B 325 ; de même *Prolég.*, Ak. IV, p. 326). Aussi comprend-il finalement les premiers au sens de la *C.J.* Or il nous semble manifeste que les concepts de réflexion des *Reflex.* ne sont pas autre chose que ceux de la *C.R.P.*, quand même on laisse ouverte la question de leur rapport avec les jugements réfléchissants ; à notre sens, la thèse de *GA* 25 reste strictement heideggerienne et doit être comprise comme telle.

¹ Nous suivons ici l'interprétation, en *GA* 25, du passage du *Nachlaß* mentionné plus haut (v. la note précédente). Le § 11 du *Kant-Buch* est moins explicite. On peut aussi se reporter aux notes de Heidegger sur le *Kant-Buch*, *GA* 3, pp. 250-253, où il est question de la troisième *Critique*.

² *GA* 25, p. 248.

³ *Ibid.*

jugement est le lieu d'origine de la table des catégories. (...) Mais, parce que la pensée est rapportée à l'objet, ce dévoilement de l'origine des catégories ne peut être complet ni primaire¹." En d'autres termes, si l'on demande maintenant où les catégories trouvent leur origine quant à leur contenu et non plus seulement quant à leur forme, alors ce n'est plus tant vers "les divers modes d'*union* dans le jugement" qu'il convient de se tourner, mais vers les "diverses *unités*" corrélatives, unités sur lesquelles les modes d'union doivent, à tout le moins, donner en retour quelque "indication"². Il est encore besoin de restituer à ces fonctions d'unité leur "contenu" et de les reconsidérer sur cette nouvelle base, pour qu'il devienne possible de se prononcer sur la véritable "origine" des catégories. Or, remarque Heidegger, si l'on tient compte désormais du contenu qu'elle unifie, cette union d'un divers se nomme, chez Kant, la *réflexion* : "La réflexion est le voir-au-dehors (*Heraussehen*) de l'unité, s'accomplissant dans l'union³." Parce que l'entendement, en son essence, n'est pas d'emblée "logico-formel", qu'il est au contraire *jugement* au sens pleinement *matériel* du terme, les fonctions logiques du jugement trouvent leur véritable signification dans un "voir au-dehors", dans la réflexion. D'où Heidegger peut maintenant conclure : "Les modes possibles des jugements comme fonctions de l'union sont des modes possibles de la réflexion et de l'unité lui appartenant. (...) Ces modes de l'unité qui correspondent aux modes de l'union, de la réflexion, sont ce que les concepts réfléchissants "saisissent en soi" pour avoir un contenu. Ces contenus de ces concepts sont "les fondements de la possibilité de juger", car, comme union d'un divers de représentations prédonnées, comme union je dis bien, le juger a besoin d'une prise de perspective sur une unité en considération de laquelle on unit. Ces unités sont le fondement porteur et déterminant de la possibilité des fonctions de l'union, c'est-à-dire des jugements. (...) Ces concepts que Kant met en exergue sous le nom de "*concepts réfléchissants*", ces concepts ne sont rien d'autre que les *concepts purs de l'entendement*, c'est-à-dire les concepts qui tirent *a priori* leur contenu de l'action pure de l'entendement et de leurs variations possibles elles-mêmes. Nous voyons ici quelque chose de très essentiel : en fait, la possibilité existe d'obtenir des *contenus aprioriques purs* à partir de la fonction *logique* de l'acte d'entendement, de sa diversité, et cela avant toute expérience. Ces concepts purs de l'entendement ont chacun pour contenu une unité qui, comme fondement de la possibilité d'union, est à chaque fois en conjonction avec un mode possible d'union, de réflexion, de jugement. Autant de *modes de l'union* — c'est-à-dire de *modes du juger*

¹ GA 25, p. 249 ; cf. GA 3, pp. 56-57.

² GA 25, p. 248.

³ GA 25, p. 250.

—, autant de *modes de l'unité*. Autant de concepts de tels contenus, autant de *concepts purs de l'entendement*¹.”

Il faut signaler au passage que, si elle n'est pas kantienne, cette interprétation des catégories comme concepts réfléchissants n'est probablement pas non plus d'origine strictement heideggerienne. Comme l'indique Heidegger lui-même dans sa thèse d'habilitation de 1915, la notion de “catégorie réflexive” (*reflexive Kategorie*), par opposition aux “catégories constitutives” (*konstitutive Kategorien*), vient d'Emil Lask². Dans son traité de 1910 sur *La logique de la philosophie et la doctrine des catégories*, Lask avait tenté de donner une forme plus précise et plus exacte à la division lotzienne du concept d' “effectivité”. La tripartition élaborée par Lotze — et dont il sera question dans la suite — consistait à reconnaître que le “quelque chose” est dit effectif (*wirklich*) en trois sens différents et sous trois modes irréductibles l'un à l'autre, à savoir l'être des choses, l'advenir des événements et la validité des propositions. Bien que, comme Lotze avant lui, il limitât l'être aux “choses” et se défendît de faire de l'ontologie, la reprise de cette tripartition mettait alors Lask dans une situation analogue à celle de Husserl avec ses ontologies matérielles : il y a des “domaines” de matériaux ou de contenus, du “quelque chose”, domaines dont il convient de mettre au jour les “catégories de domaine” (*Gebietskategorien*) respectives³. La tripartition finalement adoptée est la suivante : “L'être est la catégorie pour le sensible, le valoir est celle pour le non-sensible, et le supra-être celle pour le supra-sensible⁴.” Partant, de la même manière que, chez Husserl, l'interrogation devait porter simultanément sur la possibilité d'une ontologie formelle de l'objet en général sans distinction de région, de même Lask en vient à poser la question du “simple quelque-chose” (*bloßes Etwas*), du “contenu en général” sans distinction de domaine⁵.

¹ GA 25, pp. 250-251. La “pure activité d'entendement” (*reine Verstandeshandlung*) ne désigne évidemment rien d'autre, dans le chef de Heidegger, que l'auto-affection, dont Kant dit qu'elle résulte de ce que “l'esprit est affecté par sa propre activité (*Tätigkeit*)” (*C.R.P.*, B 67-68). Le terme *Abwandlungen* (p. 251, l. 20) a sans doute ici le sens que lui donnent les leçons sur la conscience intime du temps de Husserl, où il désigne les modifications originaire du flux hylétique. Sur la réflexion, la référence implicite de Heidegger est *C.R.P.*, B 316 sqq.

² V. GA 1, pp. 335-336. Ce clivage, qui paraît coïncider avec celui, husserlien, entre catégories de signification et catégories d'objet, occupe une place centrale non seulement dans la thèse de 1915 sur Duns Scot, mais encore dans l'article de 1912, *Neuere Forschungen über Logik* (GA 1) ; cf. J. van Buren, *The young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, *op. cit.*, p. 67 sqq. Sur le rapport à Lask, cf. aussi GA 24, p. 253 ; M. Brach, *Heidegger—Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des “Sophistes”*, *op. cit.*, pp. 115-146.

³ E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, in *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 2. Bd., 1923, pp. 97 sqq., 135 ; sur les catégories réflexives, v. *ibid.*, pp. 137-169. Le projet de reformulation de la tripartition lotzienne occupe une place centrale dans les travaux de Lask, v. en particulier *id.*, *Zum System der Logik*, in *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 3. Bd., 1924, pp. 57-140, dont elle est le point de départ.

⁴ *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, *op. cit.*, p. 141.

⁵ *Ibid.*, pp. 136-137, 140.

C'est désormais le contenu pris par soi, indépendamment du fait qu'il indique à chaque fois un matériau sensible, non sensible, etc., qui doit être pris en considération. Autrement dit, il faut encore se tourner vers le contenu dans son caractère d'immanence *subjective*, vers le contenu en tant qu'il n'a plus pour matériau qu'une "ombre de matériau", une "création" et un "produit d'art" (*Kunstprodukt*) des formes logiques, le "simple quelque-chose". C'est à cette occasion que Lask en vient à parler de catégories réflexives, lesquelles sont les catégories purement subjectives du "quelque chose" en général. Ce qui lui permet de substituer au concept lotzien d'effectivité une catégorie de domaine réflexive spécifique : "L'identité est la catégorie de domaine réflexive (...) pour le quelque-chose en général¹."

Pour en revenir à Heidegger, on dira donc que les catégories, à titre de modes de l'union, ont leur *fondement* dans les "unités" qui leurs sont corrélatives. Elles sont des concepts réfléchissants au sens où, loin d'être originairement "logico-formel", l'entendement a pour "fonction originaire" l'union et la réflexion d'un matériau *a priori*, celui de l'intuition pure². L'entendement pur de Kant n'est pas d'abord vide, purement formel, mais il appartient d'emblée et originairement à la sphère du *judgement* ; du fait même d'être un *logos*, il est par essence un *logos tinos*, une détermination — en termes kantien une subsomption — d'un objet thématique phénoménal. Tel semble bien être le dernier mot de l'interprétation heideggerienne de Kant. Pourtant, la position de Heidegger n'a-t-elle pas, si l'on peut dire, l'effet inverse de celui escompté ? En privilégiant cette "deuxième voie de la déduction", Heidegger ne risque-t-il pas de perdre, d'une certaine manière, le caractère fondamentalement intentionnel du *Dasein* et de la connaissance ontologique elle-même ? La question de la fidélité à Kant importe peu et ne doit pas nous retenir. Mais il reste néanmoins nécessaire de rappeler cette évidence suivant laquelle, ranger les principes de l'Analytique transcendantale au nombre des jugements réfléchissants, cela reviendrait, pour Kant, à leur enlever toute espèce de validité objective pour la connaissance apriorique. Il n'est pas surprenant qu'une objection récurrente faite à Heidegger porte sur son "subjectivisme", et que les réticences exprimées par Husserl envers l'ontologie fondamentale du *Dasein* ont d'abord en vue sa tendance à "anthropologiser" ou à "psychologiser" l'ontologie³. D'un point de vue plus général, on songe encore à

¹ *Ibid.*, p. 141.

² Cf. *GA 25*, p. 252 sqq.

³ Outre les critiques déjà mentionnées, v. E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, *op. cit.*, pp. 14 et 29, les passages de la *Krisis* sur Heidegger (v. ici § 33), ainsi que cet étonnant passage des *Ideen III*, *Hua V*, p. 140, où c'est vraisemblablement Heidegger qui est visé (commenté en ce sens par J.J. Kockelmans, "World-Constitution. Reflections on Husserl's Transcendental Idealism" in *Analecta Husserliana*, I (1971), pp. 31-33) : "Je ne puis ici me prêter à un débat plus serré avec les courants d'opposition actuels qui, en parfait contraste avec ma philosophie phénoménologique, entendent introduire une scission entre science rigoureuse et philosophie. Je voudrais juste dire explicitement que je ne peux accorder aucune espèce de légitimation aux objections qui viennent de ces côtés-là, — celles de l'intellectualisme, celles

l'opposition classique de la "déduction subjective" et de la "déduction objective" telle que la présente par exemple Ernst Cassirer, dont l'interprétation de la déduction kantienne des catégories dans l'*Erkenntnisproblem*, par son insistance à réaffirmer le caractère empirique de toute affection interne et à rejeter — avec la "déduction subjective" elle-même — toute détermination autre qu'objective du côté de la "psychologie sensualiste", fait figure de réquisitoire contre toute espèce de phénoménologie hylétique et donc, anticipativement, contre la lecture heideggerienne dans son ensemble¹. Prise pour elle-même, cette objection ne doit pas être écartée ni disqualifiée dédaigneusement au nom d'un supposé "dépassement" de la subjectivité et de l'humanisme modernes. Elle soulève d'importantes difficultés, sur lesquelles on se limitera ici à deux brèves remarques.

1) Une première difficulté se rattache au rejet, chez Heidegger, de l'idéalité ou du caractère formel de l'étant sous-la-main. L'opposition de la forme déterminante et de la matière déterminable, déclare Heidegger, doit être "détruite"². Aussi l'interprétation heideggerienne des catégories comme *a priori* matériels de la nature, du sous-la-main, a-t-elle pour effet de ramener toute connaissance ontologique à une connaissance intuitive pure. Transposés au niveau matériel des lois d'essence et mis sur un pied d'égalité avec l'analytique existentielle, les prédicats catégoriels de la métaphysique et de l'ontologie dite formelle perdent toute possibilité de se subordonner un domaine purement éidétique par la médiation duquel ils se rapporteraient à leur

résultant de l'enlèvement de ma démarche méthodique dans des unilatéralités abstraites, celles témoignant du manque principal de toute proximité avec la subjectivité originaire-concrète, pratique-active, avec les problèmes de l' "existence" (*Existenz*), comme on l'appelle, ainsi qu'avec les problèmes métaphysiques. Elles reposent toutes sur des mécompréhensions et finalement sur ceci qu'on interprète ma phénoménologie en retournant au niveau dont le dépassement constitue justement sa pleine et entière signification, ou encore, pour le dire autrement, sur ceci qu'on n'a pas compris ce qui fait la spécificité et la nouveauté de la "réduction phénoménologique" ni par conséquent le passage de la subjectivité mondaine (l'homme) à la "subjectivité transcendantale" ; qu'on s'enlise donc dans une anthropologie, soit empirique soit apriorique, qui d'après ma doctrine n'atteint encore pas du tout le sol spécifiquement philosophique et qu'à prendre pour de la philosophie on sombre dans l' "anthropologisme transcendantal" ou dans le "psychologisme"."

¹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 2. Bd., Berlin, 1922, pp. 715-722 (cf. *infra*). V. p. ex. *ibid.*, p. 720 : "Pour le psychologue sensualiste, l'expérience est un produit du temps ; elle naît et se développe pour autant que les impressions, d'abord sans relations, se rassemblent au cours du temps pour former des ensembles associatifs fermes. Ici se trouve donc présupposé, pour que devienne compréhensible à partir de là la validité des concepts fondamentaux universaux, un cours du temps objectif, une succession objective d'impressions. Mais la méthode critique suit la voie (*Weg*) inverse. Elle ne s'interroge pas en premier lieu sur l'advenir réel dans le temps, mais sur les conditions du *jugement* sur les rapports de temps." Cf. A. Philonenko, *art. cit.*, *passim*, et P. Dupond, *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, *op. cit.*, pp. 42-45. Sur la critique cassirerienne de la hylé de Husserl, v. O. Feron, *Finitude et sensibilité dans la philosophie d'Ernst Cassirer*, Paris, 1997, p. 143 sqq.

² GA 3, pp. 253-254, à propos de C.R.P., B 322 (quatrième couple de concepts de la réflexion : matière et forme) : "Ce qui est exprimé ici : le déterminant — le déterminable. (...) Mais la prédominance de ce clivage doit aussi bien être détruite (*destruiert*) et ramenée au corrélat ontico-ontologique. Elle est motivée par la différence ontologique des Anciens : ὕλη — εἶδος."

substrat matériel. La métaphysique doit apparaître comme une connaissance immédiate, c'est-à-dire matérielle, de l'étant sous-la-main en tant que tel. Une conséquence particulièrement aporétique de cette prise de position a déjà été exposée antérieurement. Elle tient au fait que la mise en avant d'un *Fundierungszusammenhang* articulant l'un à l'autre l'eidétique et l'esthétique, si elle est effectivement caractéristique de la phénoménologie de Husserl, ne devient intelligible, chez ce dernier, qu'à la condition que le substrat des catégories — les essences, l'étant sous-la-main — soit à chaque fois posé comme un thème seulement *relatif*, quasi-matériel. La logique formelle de Husserl se fonde dans l'ontologie matérielle ou dans la phénoménologie au sens où ses substrats quasi-matériels sont à leur tour des *formes* pour des substrats sensibles, où elle a toujours pour *thème dernier* un substrat sensible auquel elle se rapporte médiatement. A l'inverse, si l'on pose que l'ontologie catégorielle n'est pas formelle mais matérielle, qu'elle ne détermine pas des formes à leur tour déterminantes mais bien des singularités sous-la-main, alors le "rapport de fondation" de l'eidétique et de l'esthétique risque de devenir, au sens strict du terme, problématique. Et cela vaut aussi, on l'a vu, si l'on part de Kant¹. Chez ce dernier, l'impossibilité que le thème relatif — ou moyen terme — soit une Idée de la raison s'explique par le fait que cette Idée est à son tour un *concept*, plus exactement le concept d'un objet dont la médiation avec les catégories, du fait du caractère sensible du schématisme, n'est pas possible. Si maintenant l'on enlève au thème relatif son idéalité ou son caractère de forme, si l'on en fait, sous le titre d'étant sous-la-main, le thème d'une ontologie matérielle, alors on ne voit plus pour quels motifs cette dernière devrait encore être tenue pour dérivée et pour "déchéante" ; en un mot, on ne voit plus ce que les thèmes relatifs, les *eidè*, auraient encore de "relatif", ni pourquoi, à plus forte raison, la phénoménologie devrait être préférée à une ontologie matérielle des *eidè* de style platonicien. Or, il n'est pas certain que l'idée heideggerienne d'une fondation ontologique de l'étant sous-la-main dans l'étant à-portée-de-la-main (*zuhanden*) permette d'échapper à de telles objections. A première vue, il semble aisé de faire correspondre l'à-portée-de-la-main au substrat sensible naturel et le sous-la-main aux *eidè* de la région nature, ceux-ci pouvant dès lors recevoir des déterminations catégorielles à l'intérieur de ce qui s'apparenterait à une ontologie formelle au sens de Husserl. Dans ce cas, la "modification" conduisant de l'à-portée-de-la-main au sous-la-main, la "déchéance" de l'*Umwelt* en *Naturwelt*, s'identifierait à une réduction eidétique portant sur la région nature, la même modification devant aboutir, du côté du *Dasein*, à l'"essence du *Dasein*". Partant, les deux termes extrêmes seraient, d'un côté, l'à-portée-de-la-main et les catégories et, de l'autre, la temporalité originaire et les existentiels, cependant que la fonction de moyen terme incomberait respectivement au sous-la-main et à l'essence du *Dasein*. Mais cette vue paraît de

¹ V. ici § 30.

nouveau contredite par le caractère immédiatement ontologique et matériel de la détermination catégorielle du sous-la-main (logique formelle), de telle sorte que le problème est seulement déplacé vers celui du “rapport de fondation” unissant le sous-la-main à l’à-portée-de-la-main.

Cette difficulté est encore accentuée du fait qu’en privant l’étant sous-la-main de son *idéalité*, en ramenant la métaphysique à la confusion “onto-théologique” de la *substantia* et de la *substantialitas*, l’ontologie fondamentale risque encore de perdre du même coup tout *discrimen* authentique entre le phénoménal et la “quasi-région” des essences. C’est là une des objections majeures émises par Cassirer contre Heidegger, cela non seulement lors du débat de Davos, mais aussi et surtout dans son compte rendu du *Kant-Buch* de 1931 : “Et c’est là que réside en somme l’objection véritable et essentielle que j’ai à élever contre l’interprétation de Kant par Heidegger. En cherchant à rapporter, voire à réduire tout “pouvoir” de connaître à l’ “imagination transcendantale”, Heidegger aboutit à ce qu’il ne lui reste plus qu’un *seul* plan de référence, celui de l’existence temporelle. La distinction entre “phénomènes” et “noumènes” s’efface et se nivelle : tout être en effet appartient désormais à la dimension du temps et par là même à la finitude. Ainsi se trouve écarté le pilier central sur lequel repose l’ensemble de l’édifice de la pensée kantienne, et sans lequel il ne peut que s’écrouler. Kant ne soutient jamais un tel “monisme” de l’imagination ; il s’attache à un dualisme décidé et radical, au dualisme du monde sensible et du monde intelligible¹.” De fait, si l’*eidétique* ne se distingue plus du phénoménal comme la forme déterminante se distingue de la matière déterminable, si au contraire il perd son idéalité et ne doit plus sa spécificité qu’au seul fait d’être temporel sur un “mode” qui lui est propre, en l’occurrence l’être-toujours-présent, alors plus rien n’empêche de l’assimiler, suivant les indications du cours sur le *Sophiste* de 1924-1925, à un “cas-limite” de la phénoménalité².

L’*idéalité* des formes a reçu de Kant une signification déterminée et décisive. Les formes et d’une manière générale les représentations sont idéales, chez Kant, au sens où elles “ne sont rien” sans leur corrélat objectif empirique³. Husserl s’est finalement conformé à cette idée, pour autant que, tout en reconnaissant la possibilité d’une intuition *eidétique* ainsi qu’une *existence* spécifique aux essences, il n’en soulignait pas moins le caractère fondé et “relatif”, à chaque fois conditionné de l’*eidétique* en général⁴. Or, cette question est loin d’être subalterne ; elle se rattache au

¹ E. Cassirer, “Kant et le problème de la métaphysique. Remarques sur l’interprétation de Kant proposée par M. Heidegger”, trad. P. Quillet, in M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Paris, 1972, pp. 72-73 (paru initialement dans les *Kantstudien*, 36 (1931), pp. 1-26).

² V. ici § 32.

³ *C.R.P.*, B 52, A 369 sqq.

⁴ Sur l’existence des essences, v. *Ideen I, Hua III*, p. 51.

problème très général du statut des entités logiques tel qu'il a été posé par Bolzano et Lotze, et qu'il a déterminé fondamentalement la phénoménologie husserlienne dans son opposition au psychologisme comme au Néo-kantisme. Il est sans doute incontestable que, depuis la *Philosophie de l'arithmétique* et la controverse avec Frege jusqu'à l'*Origine de la géométrie*, la spécificité et la nouveauté de l'approche phénoménologique tient pour une part essentielle à la manière dont elle entend résoudre le problème des idéalités en posant l'originarité des substrats sensibles et la fondation phénoménale des formes même les plus pures et les plus aprioriques. Or, dans la mesure où la position de Heidegger apparaît difficilement conciliable avec ces vues, il est légitime de se demander si elle ne reconduit pas en-deçà de cette problématique, ou même si elle ne l'évade pas purement et simplement.

A cet égard, la longue réfutation, tentée par Heidegger dans le cours du semestre d'hiver 1925-1926, de la théorie de la validité de Hermann Lotze et de sa critique de la doctrine platonicienne des Idées est particulièrement exemplaire de la radicalité de la *Fundamentalontologie*¹. Il est d'ailleurs remarquable que Heidegger s'en prend ici à ce qui constituait, selon Husserl, le mérite principal de Lotze, à savoir le fait d'avoir ouvert la voie, par sa doctrine de l'idéalité, à une ontologie des idéalités, donc formelle². Le point de départ en est pourtant la critique phénoménologique du psychologisme, assimilé par Heidegger à la formule : vérité = proposition vraie = validité (*Geltung*)³.

Lotze reconnaissait au *Sophiste* de Platon le mérite d'avoir posé pour la première fois la question de "l'être du non-étant", quoique en un sens très différent, faut-il le dire, de celui dans lequel Heidegger y verra la marque d'une ontologie naissante de la facticité. Pour l'essentiel, il ramène cette question à la suivante : quel type d'effectivité (*Wirklichkeit*) doit-on reconnaître aux Idées ? En effet, les Idées — ou plus correctement les propositions, que Lotze reproche à Platon comme à Kant d'avoir identifiées à tort aux concepts — ne sont pas des "choses" (*Dinge*) ; à proprement parler, elles ne "sont" pas. Et elles ne sont pas davantage des "événements" (*Ereignisse*), elles n' "adviennent" (*geschehen*) pas. Cependant, les Idées, les propositions ne sont pas rien, mais *quelque chose* : au même titre que les choses et les événements, elles sont "effectives". La réponse de Lotze tient en un mot : le mode d'effectivité spécifique des Idées est synonyme de *validité* (*Geltung*). En d'autres

¹ GA 21, pp. 62-88, visant H. Lotze, *System der Philosophie. Erster Theil : Die Bücher der Logik*, 3. Buch, *Vom Erkennen*, Leipzig, 1874, v. le chap. II. On trouve deux échos de cette critique dans *S.u.Z.*, pp. 99 et 155-156. Sur Lotze et son interprétation de Platon, nous suivons M. J. Brach, *Heidegger — Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des "Sophistes"*, op. cit., pp. 77-89.

² V. J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, 1997, p. 237, citant E. Husserl, *Articles sur la logique*, trad. J. English, Paris, 1975, p. 386 ; v. aussi *Enc.Brit.Art.*, Hua IX, p. 270.

³ GA 21, p. 62.

termes, l'effectivité, qui est le concept le plus général de tout "quelque chose", comporte trois sous-concepts absolument distincts, l'être des choses, l'advenir des événements, la validité des Idées ou des propositions. C'est à partir de cette tripartition que Lotze prétend déceler dans le *Sophiste* une méprise qui demande à être rectifiée : en raison de la déficience de la conceptualité philosophique de son temps, Platon n'a pas su accéder au concept de validité, il a posé la question de la validité dans le langage de l'*être*, comme une question portant sur l'être du non-étant, confondant par là le domaine des choses avec celui des idéalités.

Comme de juste, et fidèle en cela à l'orientation husserlienne, Heidegger commence par souligner combien il est fallacieux d'appeler effectivité ce que la philosophie a par ailleurs toujours appelé *être* : "Dans notre terminologie — et je dis cela pour éviter les confusions — nous utilisons à l'inverse le mot être au sens large, en continuité avec la tradition authentique de la philosophie grecque, de telle sorte qu'être veuille dire tout autant réalité qu'idéalité, ou que d'autres modes possibles de l'être ; et nous utilisons le mot effectivité, à l'inverse, pour la réalité (*Realität*)¹." Evidemment, en associant de nouveau l'être au "quelque chose en général", Heidegger a en vue l'ontologie formelle husserlienne. Conformément au lien maintes fois affirmé par Husserl entre l'objectivité des Idées platoniciennes et son concept d'intuition éidétique, Heidegger s'autorise à reformuler dans les termes de Platon la question lotzienne de l'effectivité idéale : quel être ont les Idées ? Qu'en est-il de l' "être idéal" en général² ? Or, ce changement de perspective est poussé par Heidegger fort au-delà de ce que permettait chez Husserl la simple reconnaissance d'une existence relative des essences. Pour Lotze, en effet, la confusion platonicienne entre être et validité, entre chose et Idée, avait d'abord la signification suivante : bien que Platon ait voulu élever les Idées au rang des *ousiai*, des substances chosiques qui "sont", les Idées ne sont précisément pas des choses, elles sont *idéales* au sens où, n'étant pas "pour soi", elles *valent pour autre chose*. A cela Heidegger répond dans ces termes : "Lotze parle ici en présumant qu'οὐσία veut dire substance et même ὑπόστασις, ce qui est un glissement de sens intervenu seulement, chez les Grecs, à époque tardive, un glissement de sens qui ne rencontre pas du tout le sens du terme. Οὐσία ne signifie pas la substance, la chose, le réel, l' "étant" au sens de Lotze ; οὐσία est le présent ou la présence, le toujours sous-la-main ; aussi le terme est-il au plus haut point adéquat à ce que Platon veut dire³." Cette objection illustre exemplairement la position heideggerienne sur la question de l'être des idéalités. Or, indépendamment du contenu réel de la doctrine des Idées, on peut encore se demander si l'objection heideggerienne

¹ GA 21, p. 63.

² GA 21, p. 64.

³ GA 21, p. 71.

n'a pas pour effet de mettre entre parenthèses ce qui, précisément, fait question, l'être idéal, et si la controverse avec Lotze n'est pas faussée par avance. De fait, que cette mise entre parenthèses soit dans une certaine mesure déjà le fait de Platon, Lotze lui-même — après Aristote — ne dit pas autre chose : en rabattant les Idées sur la temporalité ou la phénoménalité, Heidegger prête de nouveau le flanc à l'objection de Lotze sans rien ajouter, semble-t-il, qui permette d'y faire face adéquatement. La mise au jour des conditions de phénoménalisation des *eidè* laisse intact le problème de la discrimination de l'idéal et du phénoménal, qui est aussi celui de l'être du *logos* en général. Si ce problème est un problème philosophique et non pas simplement interprétatif, s'il n'est pas résorbé du fait qu'on oppose à Lotze la lettre platonicienne, alors il continue de se poser avec d'autant plus d'acuité. Sur ce point, pourtant, il semble qu'il faille se contenter de la déclaration de Heidegger : "La prédominance de la formalisation doit être rompue¹."

2) Une seconde difficulté tient au "solipsisme existentiel" dont le § 40 de *Sein und Zeit* fait un attribut fondamental du *Dasein*². Sachant que l'être du *Dasein* est "à chaque fois mien", qu'il m'appartient en propre sans que nul autre n'y accède jamais originairement, la question reste de savoir comment cette singularité phénoménale peut encore donner lieu à une connaissance non pas simplement existentielle, mais encore à une connaissance existentielle du *Dasein* en général, dans son essence. Chez Husserl, cette question renvoyait à la constitution intersubjective des essences, ou encore à l'adjonction d'une réduction intersubjective à la réduction égologique. Or, le fait que *Sein und Zeit* l'évade délibérément en soulignant que l'interprétation originale de l'être du *Dasein* n'est pas primairement de l'ordre de la connaissance "communicable", disponible et sous-la-main pour d'autres *Dasein*, ce fait pose un problème de principe — déjà posé à plusieurs reprises précédemment — quant au statut de l'ontologie fondamentale³.

¹ GA 3, p. 254. *Formalisierung* est pris ici au sens de Husserl, cf. p. ex. *Log.Unt.*, Hua XIX/1, pp. 291-292.

² *S.u.Z.*, p. 188. Sur cette question, v. D. Janicaud, "L'analytique existentielle et la question de la subjectivité" in id. et J.-P. Cometti (éd.), "Etre et temps" de Martin Heidegger. *Questions de méthode et voies de recherche*, op. cit., pp. 45-58 ; en rapport avec l'être pour la mort, J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, 1990, pp. 312-318 ; J.-F. Marquet, "Naissance et développement d'un thème : l'isolement" in J.-F. Courtine éd., *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, op. cit., pp. 193-204.

³ C'est cette difficulté qui conduisait F. Dastur à supposer, en dépit du solipsisme existentiel, un être-pour-autrui constitutif de l'ontologie fondamentale, v. "Le temps et l'autre chez Husserl et Heidegger" in *Alter*, 1 (1993), p. 393 : "Il n'y a donc pas de *Dasein* en général duquel on pourrait dire qu'il est, après avoir "mis entre parenthèses" les cas particuliers. (...) Heidegger veut penser la singularité et non pas le général, mais il ne comprend pas la singularité comme quelque chose d'empirique, comme c'est encore le cas chez Husserl. Ce dernier demeure pris dans la pensée de l'essence du fait qu'il continue d'opposer le moi empirique psychologique au moi transcendantal. Mais abandonner la pensée de l'essence signifie que l'on aperçoit en même temps la finitude du temps et la structure plurielle de l'existence. Car l'être à chaque fois mien du *Dasein* (...) a le sens d'une structure distributive qui implique par avance la pluralité

CONCLUSION

Nous arrêtons ici nos recherches relatives à l'ontologie fondamentale de Heidegger. Il reste maintenant à conclure et à indiquer brièvement les perspectives nouvelles qui s'ouvrent au terme de notre exposé.

La problématique que nous désignons sous le titre "*logos* et être" ne représente pas, pour le philosophe, un domaine d'investigation parmi d'autres. Si nous avons entrepris de fixer et de définir plus précisément cette problématique, c'est dans l'intention de déterminer la signification formelle ou méthodique du discours philosophique lui-même. Les questions touchant aux caractérisations les plus générales de la discipline et de la méthode philosophiques ne sont pas telles, faut-il le dire, qu'il suffise de s'en remettre aux contenus doctrinaux eux-mêmes. Une telle investigation doit encore passer, pour être pleinement valable, par la clarification des conditions formelles sous lesquelles la philosophie première est, d'une manière générale, possible. Pas plus que les autres sciences, la philosophie ne peut se dispenser d'un questionnement et d'une prise de position préalables sur la validité à laquelle elle peut et doit prétendre légitimement, en un mot sur sa *fondation*, si elle ambitionne d'autre part de s'élever au-dessus de l'arbitraire et de l'opinion. Dans cette optique, notre enquête a clairement montré combien la position heideggerienne rendait désormais nécessaire, sur ce point précis, une prise en considération plus tranchée de la question du formel et de l'idéalité. Or, cette dernière question n'a pas d'autre objet, précisément, que le *logos* au sens le plus large du terme. Ce qu'on désigne du terme de *logos*, c'est

du *Dasein*." (Cf. *Ibid.*, p. 400, n. 46.) Dans une optique différente, v. J. Rivelaygue, *op. cit.*, p. 339 : "Mais ce qui reste en suspens [dans *Sein und Zeit*] est le statut de cette herméneutique : comment l'interprétation que le *Dasein* fait du sens de l'être peut-elle être véritablement compréhension du sens de l'être, et non une vision du monde parmi d'autres ? Sans réponse à cette question, nous pourrions l'interpréter dans un sens purement relativiste et nous tomberions dans le subjectivisme radical. (...) *Sein und Zeit* ne résout donc pas le problème et ne montre pas comment cette compréhension qui émane du *Dasein* est fondée sur le sens de l'être lui-même (...), qu'il ne s'agit pas d'une interprétation arbitraire du *Dasein* — d'un sujet proposant des interprétations —, mais que ce dernier n'est que le lieu où le sens de l'être se déploie." Selon Rivelaygue, c'est chez "Heidegger II" qu'il convient de rechercher la solution à ces difficultés.

d'abord cette entité qui, en tant qu'elle détermine l'étant, fait fonction de forme "pour autre chose" et se fonde à chaque fois, en ce sens, dans l'étant qu'elle détermine. Aussi le résultat final de la présente étude a-t-il revêtu la forme d'une alternative opposant le caractère logico-formel du *logos* à sa phénoménalité, ou encore le point de vue déductif à la position descriptive et existentielle, telle qu'elle détermine de part en part l'interprétation heideggerienne du phénomène de l' "explicitation".

Les progrès accomplis dans cette direction sont de deux ordres. En premier lieu, la lecture du cours de 1924-1925 sur le *Sophiste* a permis, d'un point de vue spécifiquement interprétatif, de rapporter la "réappropriation" de la doctrine grecque du *logos* au contexte général de la *Fundamentalontologie*. Dans bien des cas, il est apparu que la conceptualité de *Sein und Zeit* se voulait elle-même une transcription, voire même une traduction de celle de Platon et d'Aristote. Parallèlement, la conception platonico-aristotélicienne du *logos* ne s'est pas seulement révélée d'une importance fondamentale en ce qui concerne l'interprétation heideggerienne de la philosophie grecque en général. Elle a aussi procuré à Heidegger — conjointement avec les *Recherches logiques* de Husserl — les motifs directeurs et le cadre architectonique d'ensemble de l'ontologie du *Dasein* mise sur pied dans *Sein und Zeit*. Or, l'interprétation heideggerienne du *logos* grec a paru graviter autour d'un axe unique. Préfigurée dans les notions grecques de *koinônia* et de *synthésis*, la *Als-Struktur* en représente autant l'innovation la plus significative qu'elle constitue, pourrait-on dire, une pierre angulaire conditionnant la compréhension de l'ontologie heideggerienne dans son ensemble. C'est cette notion qui, fixée et développée en ses "moments structurels", a fourni le matériau conceptuel nécessaire pour l'explicitation et l'approfondissement de la thèse fondamentale de Heidegger, celle de la facticité ou de la phénoménalité du *logos*, du *Dasein*. De même, nous ne doutons pas que la position de "Heidegger II" sur la question du *logos*, bien qu'étrangère à notre projet initial et probablement irréductible à la conceptualité caractéristique de la période de Marburg, trouvera dans les analyses qui précèdent un certain nombre d'éléments explicatifs susceptibles d'en éclairer la signification de façon plus exacte et plus profonde¹. Enfin,

¹ Un examen approfondi de cette position devrait commencer, nous semble-t-il, par tirer au clair l'opposition entre *Denken* et *Dichten*, spécialement à partir des cours sur Nietzsche et sur Hölderlin. Or, il est possible que cette opposition ait été forgée en relation étroite avec le clivage entre compréhension et explicitation, ou du moins entre l' "explicitation originaire" et la "connaissance". Parallèlement, un tel examen devrait aussi se tourner prioritairement vers les thèmes de l'*alètheia* pré-socratique et de l'*Ereignis*. Les principaux textes sur lesquels il lui faudrait prendre appui seraient, entre autres, *Was heißt Denken?* (*op. cit.*, en particulier à partir des pp. 98 sqq.) et *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, 1959), la "Lettre sur l'humanisme" de 1946 (GA 9), la conférence de 1951 "Logos" (dans *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954), le séminaire sur Héraclite de 1966-1967 (GA 15), sans compter le *Nietzsche* (*op. cit.*) et l'*Introduction à la métaphysique* (GA 40). La question a bénéficié d'une littérature plus qu'abondante, v. notamment D. Giovannangeli, *Ecriture et répétition. Approche de Derrida*, Paris, 1979 ("10/18"), p. 57 sqq. ; D. Souche-Dagues, *Du Logos chez Heidegger*, Grenoble, 1999 ; ainsi que les nombreux

la clarification du concept d'*Als-Struktur* a aussi motivé une réinterprétation partielle de la problématique ontologique platonico-aristotélicienne. Elle a rendu nécessaire une interprétation renouvelée du *Sophiste* de Platon et du *pros hen* aristotélicien, centrée sur l'idée de synthèse, ou plus exactement sur la question de la possibilité des énoncés synthétiques en général, du "double *logos*". Conformément à l'identification opérée par Heidegger entre l'être factice (non substantiel) du *logos* et l'être du non-étant du *Sophiste*, l'ontologie de Platon et d'Aristote a pu être ramenée à une question unique, relative à l'être des affections ou des *différences* du genre de l'étant. Quelque paradoxale qu'elle ait pu paraître au premier abord, l'idée d'une division et d'une différenciation de l'étant s'est révélée fructueuse tant d'un point de vue strictement interprétatif que pour une exposition plus exacte de notre problème initial, en l'occurrence le "problème de la métaphysique" posé par Heidegger dans son *Kant-Buch*. En un premier temps, cette idée a permis de rassembler sous une représentation unique les éléments constitutifs du discours ontologique dans sa plus grande généralité, qu'il s'agisse de la *metaphysica generalis* ou de l'analytique existentielle elle-même. En un second temps, elle a été l'occasion d'une réévaluation des caractérisations les plus générales de l'être factice du *Dasein* dans *Sein und Zeit*. Les notions de "transcendance ekstatique" et d' "être-mû" ont pu bénéficier, sur la base du concept grec de la *psychè*, d'un point de vue explicatif supérieur. Par ailleurs, notre investigation a dû se rabattre, pour toutes ces raisons, sur une interprétation déterminée de l'idéalité du *logos*. Pour user des termes du *Sophiste* de Platon, le *logos* (le *Dasein*) est "par participation à l'étant", au sens où il est "autre" que l'*ousia*, c'est-à-dire factice, ou encore "pouvant être autre". Dans sa signification la plus originaire, le *logos* n'est pas constitué de formes invariantes, mais il est, enseigne Heidegger, un phénomène. C'est cette idée qui a paru devoir guider toute réappropriation ultérieure de l'ontologie fondamentale de Heidegger.

En second lieu, ces éléments interprétatifs ont permis de rencontrer anticipativement un premier problème, qui tient à la réinterprétation heideggerienne de l'idéalité du *logos* en termes de corrélation intentionnelle, ou plutôt à la priorité de cette interprétation par rapport à l'approche logico-formelle. Le concept de la *Als-Struktur* — le "*logos* au sens grec" — pose d'abord l'intentionnalité du *logos*, du *Dasein*. Il fournit le matériau nécessaire pour une clarification existentielle de la *psychè*, dans sa facticité et son caractère de *transcendance* ekstatique. L'idéalité du *logos* est donc d'emblée rabattue sur le "rapport de fondation" unissant le donné originaire à ses modifications éidétiques, "sous-la-main". Cependant, pour qu'une idéalité soit reconnue et thématisée comme telle, les déterminations "phénoménologiques" ou "matérielles" — c'est-à-dire

travaux qu'y a consacrés M. Haar (entre autres, "Heidegger et la généalogie nietzschéenne de la logique" in J.-F. Courtine éd., *Phénoménologie et logique*, op. cit.).

rapportées immédiatement à leur substrat — ne se révèlent-elles pas insuffisantes ? Ne faut-il pas encore, en effet, que les formes soient à chaque fois déterminées *en tant qu'elles déterminent à leur tour un substrat de niveau inférieur*, c'est-à-dire en tant que *moyens termes* ? N'est-ce pas à cette seule condition, c'est-à-dire à la condition de conquérir un point de vue proprement *formel*, que le *logos* pourra être reconnu et explicité, indépendamment de ses conditions de phénoménalisation, dans sa véritable signification et dans sa spécificité ontologique ? La réponse à ces questions est indissociable de la position correcte du “problème de la métaphysique”. Elle doit porter, au premier chef, sur la possibilité et la pertinence du point de vue “logico-formel” et, conséquemment, sur la nécessité d'une *fondation déductive* de la connaissance ontologique. Cette structure déductive, que Kant dénomme la déduction transcendantale des catégories, a d'emblée constitué le pôle central en direction duquel ont paru devoir converger la plupart de nos résultats interprétatifs. Transposée à la conception aristotélicienne de l'*épistèmè* et à la mise en avant, au chapitre Γ 2 de la *Métaphysique*, des *eidè toû ontos*, elle a finalement conduit à reconsidérer le “problème de la métaphysique” — la question de la fondation et de l'essence de la connaissance ontologique — sur la base d'une alternative entre la fondation formelle et la fondation matérielle des énoncés métaphysiques, entre les principes logico-formels et la compréhension d'être.

C'est sous ce double rapport que les analyses qui précèdent ont tenté de poser de nouveau, en relation étroite avec le “problème de la métaphysique”, la question du *logos*. Aussi le double aspect formel et matériel, logique et phénoménologique, catégoriel et existentiel de la problématique générale du *logos* a-t-il paru devoir occuper une place centrale dans la mise au jour des enjeux philosophiques de l'enseignement heideggerien. En termes plus précis, il est apparu que cette alternative opposant le logique à l'ontologique, la fondation formelle et principielle à la fondation herméneutique des énoncés ontologiques, détermine de manière essentielle la signification *formelle* de l'ontologie fondamentale.

Comme la philosophie critique de Kant, l'ontologie fondamentale naît de la constatation qu'il ne suffit pas de fonder chaque science ontique particulière dans l'ontologie régionale correspondante, voire dans une ontologie formelle supra-régionale, ou *metaphysica generalis*. Depuis Kant, on qualifie de dogmatisme l'attitude consistant à fonder les savoirs particuliers dans des principes ontologiques ou métaphysiques (synthétiques *a priori*) sans se soucier de fonder à leur tour ceux-ci dans leur nécessité propre. C'est cette tâche de fondation des énoncés ontologiques qui s'intitule, chez Heidegger, ontologie fondamentale : “C'est en même temps aussi le questionnement ontologique et l'objectivation de l'être, dit Heidegger, qui a besoin d'une fondation (*Begründung*) originaire, et celle-ci est menée à bien par la recherche que nous nommons *ontologie fondamentale*. L'ontologie, prise en ce sens universel et

radical, n'est rien d'autre que l'essence de la philosophie¹." C'est pourquoi le "problème de la métaphysique", pour autant qu'il pose la question de la fondation de la métaphysique et, corollairement, celle du choix entre les deux "voies de la déduction", est expressément identifié, dans le *Kantbuch*, au problème de l' "essence de la connaissance ontologique finie". Il s'agit de savoir si la philosophie est une connaissance rationnelle, c'est-à-dire dérivée apodictiquement de principes, ou, au contraire, une détermination réflexive s'apparentant à ce que Kant appelle les jugements sensibles purs. On l'a vu, la solution heideggerienne au "problème de la métaphysique" témoigne d'une prise de position radicale en faveur de la seconde de ces possibilités. Elle consiste à amputer la déduction des catégories de son principe, ce principe étant, depuis Descartes, le "je pense". Il est remarquable qu'autant l'insuffisance du *cogito* cartésien tenait chez Husserl à sa matérialité chosique, c'est-à-dire à son caractère de substrat dernier, autant c'est à l'inverse son caractère formel que stigmatise Heidegger, lequel lui assimile par là même l'*ego* transcendantal de Kant et de Husserl². Le "je pense" logico-formel et principiel doit être tiré de son "isolement" et rendu à sa transcendance originaire. Il doit être tenu pour toujours déjà au monde et recouvrer, par là même, le *fondement thématique* présupposé en lui : "Sans doute, observe Heidegger, Kant a évité de séparer au cordeau le Je du penser, mais sans fixer le "Je pense" lui-même dans sa pleine base essentielle comme "Je pense quelque chose", et surtout sans voir la "présupposition" ontologique pour le "Je pense quelque chose" pris comme détermination fondamentale du soi-même. Car même la position du "Je pense quelque chose" est ontologiquement sous-déterminée, cela parce que le "quelque chose" reste indéterminé. Si l'on comprend par là un étant *intramondain*, alors la présupposition du *monde*, intrinsèque, reste inexprimée (...). Kant ne vit pas le phénomène du monde. (...) Mais par là le Je fut à nouveau ramené à un sujet *isolé* qui accompagne les représentations de manière pleinement indéterminée ontologiquement³." Bref, les déterminations prétendument logico-formelles du "simple penser" et du "quelque chose en général" doivent reconquérir leur statut de détermination *ontologique* de la région nature.

A cet égard, l'ontologie fondamentale de Heidegger paraît bien résulter d'une tentative de "radicalisation" de la phénoménologie husserlienne. Elle procède à une telle radicalisation sous deux rapports qui, bien qu'ils ne se distinguent qu'en apparence, n'en réclament pas moins un traitement séparé. D'une part, elle vise à inclure la logique et l'ontologie formelles dans une ontologie matérielle déterminée, celle du *Dasein*, ou analytique existentielle. A ce titre, elle va donc de pair avec la mise

¹ GA 25, pp. 36-37.

² V. *Form.u.tr.Log.*, Hua XVII, § 93.

³ *S.u.Z.*, p. 321. Sur la philosophie grecque en particulier, cf. R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, 1988, p. 26 sqq.

en avant exclusive de la phénoménologie et avec son extension à tous les niveaux de l'édifice philosophique, au détriment des disciplines formelles dans leur ensemble. D'autre part, elle entend rendre le "je pense" à son intentionnalité et à sa matérialité originaires. Elle ambitionne de saisir de nouveau et dans sa pleine et entière signification le *fait* de l'intentionnalité, de la transcendance du *Dasein* : tout "je pense" est aussi, plus fondamentalement, un "je pense quelque chose".

Même pris isolément, ce second aspect ne paraît pas moins témoigner d'une "radicalisation" de la phénoménologie husserlienne, si celle-ci s'enracine et trouve elle-même sa signification la plus caractéristique dans la description du mode d'intentionnalité des actes signitifs et, par voie de conséquence, dans la clarification du phénomène du *logos* au sens le plus large du terme. D'une certaine manière, la réappropriation heideggerienne des *Recherches logiques* va de pair avec l'idée que la "généalogie de la logique" amorcée par Husserl n'est ni subalterne ni accessoire, mais qu'elle constitue et définit la phénoménologie en tant que telle. Quand même elle devrait s'accomplir sous la forme d'une phénoménologie de la perception ou trouver dans le concept d'*aisthèsis* son motif directeur, cette réappropriation présuppose que la problématique phénoménologique gravite autour de la question du *logos* et de son idéalité, ou encore qu'elle se présente à chaque fois avec le double caractère d'une interprétation herméneutique et, dans les termes du *Kant-Buch*, d'une "anthropologie philosophique". Aussi notre examen de l'ontologie fondamentale heideggerienne ne peut-il finalement que confirmer de façon exemplaire, sur ce point, ce qu'observait déjà Paul Ricœur à propos de Husserl : "Il est important de remarquer que la première question de la phénoménologie est : que signifie signifier ? Quelle que soit l'importance prise ultérieurement par la description de la perception, la phénoménologie part non de ce qu'il y a de plus muet dans l'opération de conscience, mais de sa relation aux choses par les signes, tels que les élabore une culture parlée. L'acte premier de la conscience est de vouloir dire, de désigner (*Meinen*) ; distinguer la signification parmi les autres signes, la dissocier du mot, de l'image, élucider les diverses manières dont une signification vide vient à être remplie par une présence intuitive (quelle qu'elle soit), c'est cela décrire phénoménologiquement la signification. Cet acte vide de signifier n'est pas autre chose que l'intentionnalité. (...) L'acte de signifier contient l'essentiel de l'intentionnalité. Et même il révèle la double visée de l'intentionnalité : quand je veux dire quelque chose, il y a une première intention qui va au sens, comme vis-à-vis stable de tous les actes de significations qui veulent dire la même chose ; c'est ici la racine phénoménologique de la logique. (...) Mais il y a une seconde intention qui va à la présence et qui se résout finalement en intuition ; la perception en est la forme fondamentale ; mais il y a aussi une intuition des articulations du jugement et du

discours ou intuition catégoriale et il y a d'autres modes d'intuition dont Husserl ne clôt pas la liste¹.”

De manière plus spécifique, parce que l'ontologie est avant tout un “*logos* sur l'être”, la question de son essence est à son tour indissociable de celle du *logos* en général. En un sens, la “destruction” heideggerienne des bases principielles de la métaphysique et jusqu'au projet d'ontologie fondamentale lui-même se justifient à partir de cet unique motif directeur : tout *logos*, y compris celui de la logique “formelle” la plus épurée, a par essence la structure apophantico-intentionnelle de la σύνθεσις τῶν νοημάτων ; il est *fondé*, il présuppose un objet thématique phénoménal. C'est ce dernier caractère qui a conduit Heidegger à mettre en avant la seule fondation matérielle de la métaphysique au détriment de sa fondation formelle. La conséquence en est qu'il devient nécessaire de transposer à tout discours ontologique — et à plus forte raison à l'ontologie formelle et à la métaphysique — ce qui, chez Husserl, caractérisait spécifiquement les sciences matérielles et descriptives, et notamment la phénoménologie elle-même². D'un côté, en raison du caractère non déductible, factice du matériau de la réduction éidétique, la phénoménologie husserlienne se présentait comme une “tâche infinie”, comme toujours perfectible au moyen d'intuitions nouvelles ; de l'autre, la “pensée de l'être” heideggerienne, loin d'être fondée apodictiquement dans des formes principielles invariantes, dans un *fundamentum inconcussum*, a pour fondement un “fond abyssal” (*Abgrund*) que n'épuisent à aucun moment ses figures historiques successives. La pensée de l'être, en définitive, est fondamentale sans être fondatrice³.

Sous ce rapport, le travail ontologique mis en oeuvre dans *Sein und Zeit* ne peut qu'apparaître intégralement destructif. Là où l'ontologie prétend trouver son fondement dans un “je pense” purement formel dont la logique formelle est, absolument parlant, l'analytique, l'ontologie fondamentale du *Dasein* ne vise au contraire à rien d'autre qu'à la destruction du “je pense” en vue de sa fondation herméneutique. Aussi l'idée de départ de Heidegger est-elle que, en posant au principe de la connaissance ontologique l'énoncé analytico-formel du “je pense”, on méconnaît nécessairement la structure fondamentale du phénomène du *logos*, ou plus exactement son caractère d'intentionnalité ou de *transcendance* tel qu'il a été dégagé pour la première fois par Platon et par Aristote. Le “je pense” formel ne permet pas de satisfaire à l'exigence d'une fondation apodictique libre de toute présupposition, mais il est lui-même toujours déjà un “je pense quelque chose”, un “je pense” fondé dans un *Grundthema*. C'est la découverte de cette transcendance du ζῶον λόγον ἔχον qui représente, dans

¹ P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, 1987, pp. 10-11.

² V. ici § 34 b.

³ D. Panis, *Il y a le “il y a”*. *L'Enigme de Heidegger*, Bruxelles, 1993, p. 12 et *passim*.

l'interprétation phénoménologique qu'en donne Heidegger, l'essentiel de la contribution platonico-aristotélicienne, et c'est elle encore qui rend nécessaire une réappropriation positive de la "logique" grecque. En ce sens, le concept grec de la *Als-Struktur*, comme on l'a dit et répété, pose d'abord l'intentionnalité du *logos* ; comme tel, il ne peut qu'exclure d'emblée, d'après Heidegger, le concept "formel" ou "moderne" du "simple penser". Or, ces quelques points expliquent très clairement pourquoi la logique formelle — l'analytique du "je pense" formel — est ramenée par Heidegger à une ontologie matérielle du sous-la-main et finalement remplacée par une analytique *existentiale*. En détachant et en "isolant" le "je pense" de son monde, la logique formelle ignore autant le caractère d'être le plus spécifique du *Dasein*, à savoir sa transcendance, qu'elle rabat nécessairement celui-ci, de ce fait même, sur l'étant sous-la-main. Pour toutes ces raisons, l' "analytique" qui sert de point de départ à Heidegger n'a plus que le nom en commun avec l'Analytique transcendantale de Kant. L'analytique qui ouvre *Sein und Zeit* est une analytique *existentiale*. Comme on l'a vu, elle a pour unique texte la formule : le *Dasein* existe, c'est-à-dire — au sens ordinaire de l'expression — un "énoncé existentiel" (*Existenzialaussage*)¹. En elle, le "je pense" est subordonné au seul "je suis"². Et cette "inversion" est symétrique, strictement parlant, de la réhabilitation de l'être-dans-le-monde du "je pense" : "Si le *cogito sum* devait servir de point de départ de l'analytique existentielle, écrit Heidegger, il n'aurait alors pas seulement besoin d'une inversion, mais aussi d'une nouvelle confirmation de son contenu. Le premier énoncé est alors : "*sum*", et cela au sens de : je-suis-dans-un-monde. (...) Descartes dit au contraire : les *cogitationes* sont sous-la-main, et en cela un *ego* est donc sous-la-main, en tant que *res cogitans* sans monde³." Autant l'étant capable d'ontologie, le *Dasein*, se définit par sa transcendance et l'être-dans-le-monde, autant le logico-formel doit à son tour céder la place à une analytique de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire à une *ontologie* et, plus encore, à une ontologie *matérielle* de l'*ego* factice. Bref, l'analytique existentielle est, on l'a vu, juxtaposable à la *phénoménologie* au sens exact que Husserl donne à ce terme. Au même titre que cette dernière, elle est une interprétation descriptive et éidétique de l'être de l' "étant que nous sommes nous-mêmes" tel qu'il subsiste après réduction.

Ce qui fait vraiment question, ce n'est donc ni la matérialité de l'ontologie du *Dasein*, ni l'interprétation destructive de la logique mise en avant par Heidegger dans *Sein und Zeit*. L'une et l'autre, en effet, sont déjà présentes chez Husserl, sans que cela contredise en rien l'idée que la phénoménologie *sensu stricto* doive se doubler d'une logique formelle et, conjointement, d'une ontologie formelle de l'étant en général sans

¹ V. ici § 26. Cf. *GA* 27, p. 54.

² V. G. Steiner, *Martin Heidegger*, trad. D. de Caprona, Paris, 1981, p. 117.

³ *S.u.Z.*, p. 211.

distinction de région. A cet égard, il n'est que de rappeler la minutieuse "généalogie de la logique" entreprise par Husserl dans *Erfahrung und Urteil*, auquel le concept heideggerien de *Als-Struktur* se conforme sur les points essentiels. La véritable aporie tient à l'exclusivité, chez Heidegger, des *a priori* matériels et de la fondation matérielle ou thématique des énoncés ontologiques. Elle se rattache d'abord à la thèse heideggerienne suivant laquelle la méthode phénoménologique est exclusive du point de vue formel ou principiel. C'est sur ce point que l'ontologie fondamentale fait figure de "radicalisation" de la phénoménologie husserlienne. Or, au terme de notre investigation, cette aporie paraît demeurer entière. Il semblerait que le "problème de la métaphysique" n'eût encore pu bénéficier d'aucun élément suffisamment significatif pour permettre, sur ce point précis, une décision non arbitraire entre l'option husserlienne (ou kantienne) et l'option heideggerienne. Du moins, nous savons maintenant que tout doit se jouer autour d'une alternative unique : le *Dasein* est-il soumis aux mêmes déterminités ontologiques que l'étant intramondain ? Outre les "lois d'essence" qui lui sont propres, est-il encore déterminable au moyen de catégories formelles ? Ou bien ces catégories se ramènent-elles, à l'inverse, à des *a priori* matériels de la région nature ?

Pourtant, la représentation de la déduction de l'ontologie formelle ne nous laisse pas entièrement démunis devant ces questions. En même temps qu'elle relègue au second plan la question de la méthode phénoménologique elle-même, cette représentation doit nécessairement réorienter le questionnement sur la possibilité d'une *métaphysique* au sens exact du terme, ainsi que sur les conditions formelles auxquelles celle-ci doit répondre en considération des objectifs qui lui sont propres. En un certain sens, cette dernière question, on l'a vu, est autant celle du *Sophiste* de Platon que la question directrice de la *Critique de la raison pure* de Kant. Elle a trait au *quid* de la science de l'étant en tant qu'étant. Par ailleurs, les critiques émises par Husserl montrent clairement que l'alternative posée ici porte d'abord sur l'*apodicticité* de la détermination ontologique et sur son caractère de connaissance apriorique et objective. Comprise au sens d'une ontologie de l'étant en tant qu'étant en totalité, la philosophie est-elle une détermination immédiate et intuitive, ou au contraire une connaissance apriorique rationnelle, c'est-à-dire dérivée déductivement (médiatement) de principes et, comme telle, apodictique au sens propre du terme ? Mais les moyens disponibles pour répondre à cette question sont encore insuffisants. Il semble même que cette question nous enferme encore, en définitive, dans ce qui s'apparente à un cercle argumentatif. A quelle instance revient-il, en effet, de décider du statut formel de la philosophie ? Faut-il dire, avec Heidegger, que cette tâche incombe prioritairement à la description existentielle de l'étant capable d'ontologie, du *Dasein*, et qu'elle doit par conséquent consister, comme dit le *Kant-Buch*, à dégager l'*essence* — au sens husserlien du terme — de la connaissance ontologique ? Quoi qu'il en soit, si

l'ontologie fondamentale heideggerienne a pour finalité de poser la "question du sens de l'être en général", sans distinction de région, si elle ne peut trouver son plein accomplissement que dans une "ontologie phénoménologique universelle" dont l'objectif est de mettre au jour le "concept unitaire de l'être en général", il est nécessaire que sa signification formelle ou méthodique soit d'emblée indissociable du sort réservé à la *metaphysica generalis*. En dépit de la destruction de la "tradition" métaphysique et de l'onto-théologie, l'ontologie phénoménologique universelle projetée par Heidegger n'est rien d'autre, strictement parlant, que l' "ontologie universelle concrète" que le § 64 des *Méditations cartésiennes* de Husserl intitule "métaphysique", c'est-à-dire une ontologie matérielle systématique de l'étant en totalité. Or, quand même elle a pu constituer l'un des axes principaux de l'enseignement de Heidegger à Marburg, on a vu combien la question de la nature et de la possibilité de la connaissance métaphysique demeurait lourde de difficultés dans le contexte de la *Fundamentalontologie*. D'abord, l'abandon du point de vue formel a paru compromettre la possibilité d'un "concept unitaire de l'être en général" qui pût rendre compte du caractère *idéal* du *logos* et, à plus forte raison, de la connaissance ontologique elle-même. De manière plus restrictive, l'effacement du logico-formel au bénéfice de l'existentialité semble ensuite porter préjudice à toute tentative d'objectivation authentiquement *critique* de la connaissance ontologique, au sens de Kant et de Husserl. Parce qu'elle porte sur des objectivités catégoriales prises comme formes, sur des déterminations et non, immédiatement, sur les substrats eux-mêmes, l'attitude critique ne saurait se réduire à une description phénoménologique de l'étant sous-la-main¹. Le refus heideggerien de tenir la vérité pour une propriété des jugements est à cet égard suffisamment instructif, si les concepts de "vérité de l'être" et de "vérité de l'étant" sont exclusifs de la détermination critique (formelle) d'une proposition au moyen des prédicats "vrai" ou "faux". Pour cette raison, c'est le statut de la destruction heideggerienne de la métaphysique qui demanderait lui-même à être réévalué sur de nouvelles bases, si tant est que cette destruction ne soit pas discernable du mouvement général de l' "interprétation originaire de l'être du *Dasein*".

Par ailleurs, tous ces points ont paru se rattacher, d'une manière ou d'une autre, à la problématique générale du *logos* telle qu'elle a pris forme au cœur de la phénoménologie husserlienne. Faut-il pour autant conclure que le dialogue avec Husserl constitue l'arrière-fond de la réappropriation heideggerienne de la doctrine grecque du *logos* ? Sur toutes ces questions, les positions respectives de Husserl et de Heidegger ont semblé diverger de manière si fondamentale, et sur des points si essentiels, qu'elles devraient être tenues pour proprement inconciliables. Husserl ne s'y est pas trompé, qui écrivait à Alexander Pfänder, en 1931 : "La phénoménologie de

¹ Cf. *Form.u.tr.Log.*, *Hua* XVII, p. 134 ; v. ici § 34 a.

Heidegger est totalement différente de la mienne ; plutôt que de favoriser le développement de mes travaux scientifiques, ses leçons comme ses ouvrages sont au contraire des attaques, ouvertes ou voilées, contre mes travaux, destinées à les discréditer sur les points les plus essentiels. (...) J'ai consacré trois mois à la lecture de *Etre et temps* et de ses écrits plus récents. Je suis arrivé à la triste conclusion que je n'avais rien à voir avec cette profondeur heideggerienne, avec ce brillant génie non scientifique ; que la critique émise par Heidegger, ouverte ou voilée, repose sur une mécompréhension grossière ; qu'il s'est engagé dans la formation d'un système philosophique du genre de ceux-là même dont j'ai toujours pensé que l'œuvre de toute ma vie les avait rendus impossibles pour toujours¹." Pourtant, l'étendue et la signification des divergences opposant Husserl à Heidegger n'ont encore été mises au jour que partiellement, et sur des questions qui ne permettent pas de se prononcer de manière exhaustive sur l'éventuelle unité de leurs projets respectifs. Il reste toujours possible de se demander dans quelle mesure cet antagonisme doit être tenu pour définitif, et s'il ne reflète pas plutôt l'unilatéralité ou l'incomplétude de l'ontologie fondamentale heideggerienne. Cette constatation ne peut qu'ouvrir la voie à de nouvelles interrogations, relatives à la forme la plus générale de la phénoménologie et à son statut architectonique à l'intérieur de l'édifice philosophique. A titre d'exemple, la question de la structure des ontologies matérielles appelle encore d'importants éclaircissements. Il reste à demander, par exemple, dans quelle mesure la structure descriptive des ontologies matérielles se double elle-même d'une structure déductive, conformément à laquelle elles énoncent, selon l'expression de Husserl, des "axiomes régionaux". Les questions de cet ordre ne doivent en aucune manière être tenues pour subalternes ; elles portent sur le caractère *apriorique* des déterminations matérielles et sur leur *apodicticité* elle-même. En outre, elles doivent permettre d'évaluer à quelles conditions et jusqu'à quel point la réinterprétation des catégories à partir de la "seconde voie de la déduction" est encore conforme au concept husserlien de "catégorie régionale", développé au § 16 des *Ideen I*. Dans cette optique, il deviendrait alors nécessaire de s'interroger à nouveaux frais sur la présence, chez Husserl, d'une interprétation de la philosophie transcendantale de Kant en termes de catégories régionales, mais aussi sur la critique heideggerienne du concept de région². Les réponses à ces questions débordent largement, faut-il le dire, le cadre de la présente étude, dont l'objectif initial était, rappelons-le, d'interroger l'idéalité du *logos*. Mais elles n'en restent pas moins conditionnées, quel que soit par ailleurs le point de vue adopté, par une approche plus générale qui soit de nature à en éclairer les concepts

¹ *Hua*, Dokumente III, Briefwechsel, 2. Bd., pp. 183-184.

² *Ideen I*, *Hua* III, p. 38. La critique de la notion husserlienne de région a récemment fait l'objet d'un examen circonstancié, v. P. Kontos, *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger*, *op. cit.*, pp. 161-177.

fondamentaux, au premier rang desquels figurent le “formel” et le “matériel” eux-mêmes. Pour autant qu’elle répond à cette dernière exigence, notre enquête pourra contribuer, sur ces questions et celles qui en sont dérivées, à la mise en place de problématiques directrices en vue d’une “répétition” des interrogations dans lesquelles s’enracine, au niveau le plus fondamental, la position phénoménologique.

D’autre part, la présente étude n’a pu encore donner qu’une faible idée de l’ampleur des problèmes directement impliqués dans la notion de “sens de l’être en général”, telle que l’ont développée *Sein und Zeit* et les *Grundprobleme der Phänomenologie*. Dès lors que les précédentes analyses ont montré que l’idée d’une ontologie matérielle universelle était husserlienne, il resterait encore à dégager les conditions de son intégration possible dans le contexte général de la recherche phénoménologique, mais aussi à montrer, par exemple, dans quelle mesure et en quel sens elle représente un point de jonction effectif entre l’enseignement de Husserl et celui de Heidegger. Dans une très large mesure, ces questions n’ont pu que rester étrangères au programme d’investigation que nous nous sommes fixé initialement. C’est pourtant dans cette direction, croyons-nous, que les éléments explicatifs rassemblés au cours de la présente étude se révèlent les plus propres à ouvrir de nouvelles perspectives pour la recherche ultérieure. Sur cette base, il devient possible à une enquête plus étendue de procéder à une clarification approfondie du concept d’“ontologie phénoménologique universelle”, ainsi que des conditions sous lesquelles une telle ontologie est possible d’un point de vue méthodique ou formel. Une question particulièrement pressante, en effet, est de savoir si l’ontologie synthétique universelle, comprise au sens le plus large, doit ou non revêtir une forme distincte selon qu’elle s’inscrit dans le contexte de la phénoménologie husserlienne ou dans celui de l’ontologie fondamentale de Heidegger. Seule la réponse à cette question permettrait d’examiner si une telle ontologie donne accès, de manière autonome, à un “concept unitaire du sens de l’être en général”. Ce problème est celui de la *phénoménologie transcendantale*. Selon nous, ce n’est qu’au niveau de la phénoménologie transcendantale que la question du rapport entre Husserl et Heidegger, de la portée réelle et de l’irréductibilité de leurs divergences de vue, pourra être posée et clarifiée dans toute son étendue et de manière vraiment fondamentale. D’un point de vue plus général, c’est aussi la problématique de la phénoménologie transcendantale — conjointement avec celle, husserlienne, de la fondation phénoménologique de la logique — qui, seule, est à même, croyons-nous, de “libérer” la question du *logos* et d’en rendre possible un exposé complet et définitif. Quand même il a fallu procéder négativement et de façon indirecte, à partir du concept d’ontologie formelle, l’un des résultats les plus prometteurs de notre investigation est d’avoir permis de poser ce problème sur des bases nouvelles et plus adéquates.

La problématique que nous avons intitulée, non sans quelque prétention excessive, “*logos* et être”, vise à la constitution d’une idée directrice de la philosophie première. Bien qu’elle doive encore conserver, au terme de notre recherche, la totalité de sa force interrogative, cette problématique est désormais éclaircie de manière suffisamment profonde et explicite, pensons-nous, pour qu’un dialogue devienne à nouveau possible quant au statut de la connaissance ontologique. C’est seulement sur la base d’un tel dialogue, en effet, que la philosophie pourra être pensée, non plus comme un corpus de doctrines factices arbitrairement juxtaposées, mais dans l’unité d’une même *intention* initiale, en tous les sens du terme. A titre de question philosophique, la question du *logos* trouve son plein accomplissement dans la fondation et dans l’élaboration des conditions formelles de la connaissance philosophique, c’est-à-dire dans la réflexion *critique* correctement comprise. Aussi le “problème de la métaphysique” acquiert-il nécessairement, du point de vue de la recherche philosophique, une signification centrale et prédominante. Il se présente à chaque fois, en dépit de sa difficulté et de son étendue, comme un point de départ pour toute philosophie, quelles qu’en soient par ailleurs les orientations doctrinales. En termes plus précis, il y va, ici, de la validité et de la nécessité du discours philosophique, ou encore de son caractère de *vérité*. Et ce n’est pas seulement, en effet, que la position du “problème de la métaphysique” contribue à exhumer les enjeux sur lesquels s’est édifiée telle ou telle doctrine historiquement déterminée. Notre exposé a clairement fait apparaître que la nécessité d’un retour “destructif” à la philosophie grecque allait elle-même de pair, dans le chef de Heidegger, avec l’idée que la philosophie dût recouvrer son fondement thématique et, par suite, son caractère de *détermination*. D’une certaine manière, tout effort tendant à la légitimation formelle de la connaissance ontologique suppose déjà, en un sens caractéristique, que la philosophie soit prise au sérieux dans sa prétention à la connaissance et à la vérité. Par cet effort, le philosophe juge possible d’accorder aux énoncés philosophiques — fût-ce à titre provisoire ou hypothétique — une valeur de vérité. C’est pourquoi le seul point de vue historien, pour autant qu’il tend à neutraliser et à disqualifier cette prétention, lui paraîtra toujours insuffisant. La compréhension authentique des enjeux fondamentaux de la tradition philosophique n’a pas pour objets, enseigne Heidegger, des “significations” isolées, indifférentes à la “Chose même” sur quoi on parle et questionne. Ce n’est pas des textes ni encore moins des auteurs, et ce n’est pas même ce que des auteurs ont “voulu dire” qui lui tiennent lieu, rigoureusement parlant, de substrats derniers. Cette compréhension revêt la forme d’une “répétition”, par laquelle le “*logos* sur l’être” est réapproprié et réinvesti jusque dans son intentionnalité la plus spécifique. En d’autres termes, l’ontologie heideggerienne se veut “herméneutique”, pour autant qu’elle vise à la compréhension de la “Chose même” à chaque fois intentionnée et présupposée dans le discours philosophique. Comme telle, elle ne prescrit rien d’autre à la philosophie qu’une

réappropriation authentiquement philosophique de sa propre tradition. Et elle n'ajoute finalement que peu de chose à l'injonction que Platon, déjà, attribuait à Socrate à la fin de l'*Euthydème* : Μὴ τοίνυν ὁ γὰρ οὐ χρὴ ποιεῖν, ὧ Κρίτων, ἀλλ'έσας χαίρειν τοὺς ἐπιτηδεύοντας φιλοσοφίαν, εἴτε χρηστοί εἰσιν εἴτε πονηροί, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα βασανίσας καλῶς τε καὶ εὖ (307 b).

C'est seulement au prix d'un tel effort de légitimation, pensons-nous, que la philosophie, plus que jamais consciente de son essence et de ses limitations, pourra dans l'avenir s'affranchir des incertitudes qui l'animent et retrouver, à l'intérieur de l'édifice scientifique, la place qui lui est due. La difficulté de cette tâche est sans commune mesure avec celle qui caractérise la méthodologie des sciences positives. Pour l'essentiel, elle tient au fait que la philosophie dans sa figure la plus essentielle, comme science de l'étant en tant qu'étant, se présente d'emblée, et en un sens déterminé, avec un double caractère matériel et formel. L'universalité apriorique de la connaissance ontologique ne signifie pas autre chose. Une telle universalité soulève nécessairement la question suivante : comment se fait-il que des déterminations "formelles", absolument pures de toute contingence empirique, déterminent en même temps, de façon strictement apriorique, l'étant factice et singulier ? D'où vient qu'elles permettent aussi de se prononcer, avec une certitude apodictique, sur chaque étant tel qu'il se donne dans l'extériorité de l'expérience naturelle ? Cette question n'est pas différente de celle, kantienne, de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* ; elle a trait à la possibilité d'une ontologie ou d'une métaphysique au sens le plus large des termes. Ramenée à sa plus simple expression, elle naît de ce que la philosophie n'est ni une "logique formelle" ni une science positive, mais une détermination *transcendantale* de l'étant en tant qu'étant. Autant la philosophie manifeste à chaque fois la plus ferme résistance contre l'immédiateté et la positivité naïves, contre la singularité anté-prédicative, autant elle doit encore, pour accéder au rang de détermination *ontologique*, "inclure" en elle cette singularité. Cette inclusion, qui appartient en propre à la sphère du jugement, est la condition indispensable pour passer de la logique formelle à la métaphysique sous sa forme la plus "radicale" ou la plus "concrète", à la métaphysique en tant que phénoménologie transcendantale. C'est pourquoi elle forme le noyau du "problème de la métaphysique", ou encore, dans les termes de Husserl, du "problème universel de la philosophie transcendantale"¹. Comme telle, elle représente simultanément le point de rebroussement et l'enjeu central de la présente investigation.

La réponse à ces questions doit constituer la tâche prioritaire de toute réflexion critique visant à élaborer une idée directrice de la connaissance philosophique. Semblable réflexion, par ailleurs, ne peut procéder au hasard, sans s'être préalablement dotée d'une base explicative qui soit de nature à la prémunir contre tout arbitraire et

¹ *Form.u.tr.Log.*, Hua XVII, p. 238.

contre toute intrusion de contenus empiriques. Il lui faut disposer d'un point de départ dont elle puisse tirer profit sans jamais outrepasser les limites étroites du point de vue formel, ni se laisser distraire par les résultats de la recherche historique, dont la finalité est différente. Ce n'est qu'en suivant le fil conducteur de la problématique du *logos* qu'il devient possible d'aborder ces questions sous un angle authentiquement philosophique. C'est pourquoi nous croyons que, dans la mesure où cette problématique a fait l'objet, dans les pages qui précèdent, d'un exposé systématique, la délimitation formelle du concept de philosophie est de nouveau rendue accessible. En outre, la représentation complète de la double fondation des énoncés ontologiques a paru fixer le lieu même où doit désormais se jouer toute décision relative à cette délimitation : pour être tout à fait satisfaisante, une telle décision devra porter, dans le même temps, sur le caractère formel ou *idéal* du *logos*, des objectivités catégoriales en général. De cette manière, il deviendra possible de se prononcer sur la possibilité d'une fondation déductive des connaissances catégorielles et donc, parallèlement, sur la *rationalité* du discours philosophique, comprise au sens précis que Kant donne à ce terme.

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS	2
INTRODUCTION.....	7
PREMIERE PARTIE : L'interprétation heideggerienne du <i>logos</i> chez Platon et Aristote et les bases de l'ontologie fondamentale.....	24
Chapitre premier. — Aperçu introductif	24
§ 1. <i>Als-Struktur</i> et ontologie fondamentale.....	24
§ 2. Le concept platonico-aristotélicien du <i>logos</i> ; le “double <i>logos</i> ”	29
Chapitre II. — Le λέγειν τι καθ'αυτό	33
a) § 3. La dénomination et la définition (Métaph. Z 4 et H 3)	33
b) § 4. La question de l'unité originaire du <i>logos</i> par soi (Eth. Nic. VI)	38
a - § 5. La τέχνη.....	45
b - § 6. La φρόνησις	49
g - § 7. L'έπιστήμη.....	53
d - § 8. La σοφία et le νοῦς théorique	55
c) § 9. Identité et intuition éidétique	67
d) § 10. Passage de l'identité à la synthèse	72
Chapitre III. — La σύνθεσις τῶν νοημάτων	77
a) § 11. Remarque préliminaire sur la compréhension et la synthèse	77
b) § 12. L'acte de la synthèse	82
c) § 13. La découverte grecque du caractère fondamentalement synthétique du <i>logos</i> ; le λέγειν τι κατά τινος	86
a - § 14. La structure du λέγειν chez Aristote	87
b - § 15. Le λεγόμενον	92
g - § 16. La κοινωνία dans le <i>Sophiste</i> de Platon.....	96
d - § 17. Le πρὸς τι	102
DEUXIEME PARTIE : <i>Logos</i> et être.....	104
Chapitre premier. — La structure nécessairement synthétique de toute ontologie et l'ontologie de la facticité	104
1. § 18. La question de l'être et les trois moments de l'ontologie fondamentale	104
2. Conséquences immédiates sur l'interprétation de la tradition métaphysique	111
a) § 19. L'oubli de la question de l'être	111
b) § 20. Le concept platonicien de l'être-sous-la-main ; la présence et l'ὄν λεγόμενον.....	113

c) § 21. Elucidation de l'ὄν λεγόμενον par la δύναμις κοινωνίας platonicienne ; lignes directrices pour une interprétation d'ensemble du <i>Sophiste</i>	120
d) § 22. Résultat des analyses précédentes : l'ὄντως ὄν chez Platon et chez Aristote	126
3. Passage de la métaphysique générale à l'ontologie de la facticité.....	136
a) § 23. L'être des οὐκ ὄντως ὄντα ; l'altérité.....	136
a - Insuffisances de la position platonicienne	136
b - La radicalisation de l'ontologie platonicienne par Aristote et la mise au jour de la participation à l'étant comme πρὸς ἓν (<i>Métaph.</i> Γ 2)	147
g - L'interprétation de Pierre Aubenque et le problème de l'être.....	156
b) § 24. La déduction de l'être du non-étant chez Platon.....	163
c) § 25. Le Dasein et le <i>logos</i> comme οὐκ ὄντως ὄντα ; rattachement de leur être à la temporalité et au mouvement.....	170
d) § 26. La compréhension comme possibilité ontique constitutive du Dasein factice	182
e) § 27. L'être comme non-étant ; la différence ontico-ontologique	189
f) § 28. Conclusion provisoire sur le rapport entre la question de l'être et celle du <i>logos</i>	194
4. § 29. Le résultat final de l'ontologie de la facticité et l'ontologie fondamentale	203
 Chapitre II. — Logique et ontologie	227
1. § 30. Remarque préliminaire	227
2. § 31. La déduction kantienne des catégories.....	234
3. Esquisse préparatoire en vue d'une représentation complète du problème de la métaphysique	245
§ 32. Difficultés inhérentes à la position heideggerienne du problème de la métaphysique.....	245
§ 33. L'essence du Dasein et l'idéalité de l'être	258
§ 34. Le problème de la métaphysique.....	275
a) La déduction des catégories comme problème fondamental de la connaissance ontologique	275
b) La deuxième voie de la déduction des catégories et la solution heideggerienne au problème de la métaphysique	292
 CONCLUSION	318