

Note sur Husserl et Heidegger. La phénoménologie transcendantale et le «concept unitaire de l'être en général»

Denis Seron

Recherches husserliennes, 13 (2000), p. 113-127.

Deux thèmes principaux ont jusqu'ici focalisé l'attention des commentateurs soucieux de clarifier la nature du rapport unissant Heidegger à Husserl, à savoir la réappropriation de l'intuition catégoriale et la critique de l'idéalisme des *Ideen I*. Pourtant, certains textes de Heidegger indiquent assez nettement combien cette double approche, loin d'être exclusive, demande encore à être complétée et enrichie sur d'autres bases. Il en est ainsi de l'article «Mon chemin dans la phénoménologie», de 1963. Bien qu'elle occupe manifestement, dans cet article, une place centrale, la double problématique de l'intuition catégoriale et de l'*ego* absolu y semble aussi, sinon subordonnée, du moins étroitement liée à une question plus étendue et plus fondamentale, celle de la multiplicité des sens de l'être. C'est en ces termes que Heidegger y décrit comment, au début de son enseignement à Fribourg, il fut amené à voir dans la sixième *Recherche logique* de Husserl un moyen de surmonter les difficultés qu'il avait rencontrées dans ses propres recherches : «La différence dégagée ici entre l'intuition sensible et l'intuition catégoriale me révéla toute sa portée pour la détermination de la "signification multiple de l'étant"¹.» Bref, c'est l'interprétation brentanienne d'Aristote — découverte par Heidegger, comme on sait, dès 1907 — qui a servi à Heidegger de fil conducteur pour sa première réappropriation de la phénoménologie husserlienne : «J'attendais des *Recherches logiques* de Husserl, écrit-il, une impulsion décisive dans le sens des questions suscitées par la dissertation de Brentano².» Or, dans quelle mesure cette dernière affirmation révèle plus et autre chose qu'une curiosité biographique, cela ne pourra apparaître, croyons-nous, qu'une fois tiré au clair et rapporté à la phénoménologie husserlienne le projet d'«ontologie phénoménologique universelle» conçu par Heidegger dans les dernières lignes de *Sein und Zeit*. En d'autres termes, c'est maintenant sur la possibilité d'une interprétation du «sens de l'être en général» qu'il convient d'interroger, d'un point de vue programmatique ou architectonique, les positions de Husserl et de Heidegger.

¹*Die Sache des Denkens*, Tübingen, 1988³, p. 86. Nous traduisons les citations.

² *Ibid.*, p. 82.

Formellement parlant, la tradition philosophique appelle *metaphysica generalis*, ou encore ontologie, la détermination catégorielle de l'étant en tant qu'étant en général, c'est-à-dire sans distinction de région. Par ailleurs, on sait en quels termes Husserl souligne expressément, au § 5 des *Prolégomènes*, l'insuffisance du point de vue «métaphysique»³. La «fondation métaphysique» des sciences particulières, déclare-t-il, ne répond pas aux conditions requises pour une authentique doctrine de la science, pour une «science de la science». La raison en est que la métaphysique — la philosophie première d'Aristote — a d'abord trait à l'«effectivité réelle» (*reale Wirklichkeit*), et non «aux nombres, aux multiplicités et autres objets du même genre, qui sont pensés indépendamment de l'être ou du non-être réel comme simples supposés de déterminations purement idéales». Pourtant, la signification et la véritable étendue de ce rejet vont d'autant moins de soi que le projet d'une ontologie ou d'une métaphysique de tout l'étant ne peut manifestement pas être tenu pour étranger à la phénoménologie husserlienne. Sans doute, la phénoménologie exclut par principe — en raison de la réduction phénoménologique elle-même — toute métaphysique, si ce dernier terme signifie autant que *Realontologie*. Elle demeure indifférente à la «présupposition métaphysique» que représente, de manière exemplaire, la thèse de l'existence ou de l'inexistence du monde extérieur⁴. Mais il ne semble pas que Husserl lui-même ait exclu pour autant la possibilité d'une métaphysique qui fût conforme à la méthode phénoménologique. Les dernières pages des *Méditations cartésiennes* sont on ne peut plus explicites à cet égard : «Je voudrais enfin attirer l'attention, pour éviter toute mécompréhension, sur le fait que, telle que nous l'avons déjà développée antérieurement, la phénoménologie exclut seulement la métaphysique naïve, opérant avec les absurdes choses en soi, *mais non la métaphysique en général*⁵.» En quel sens convient-il de comprendre ici le terme de métaphysique ? Doit-on supposer l'existence d'une «métaphysique» phénoménologique, et quelles conclusions faudrait-il alors en tirer quant au statut de la recherche phénoménologique à l'intérieur de l'édifice philosophique ? On s'emploiera ici à évaluer sous quelles modalités la phénoménologie husserlienne satisfait aux exigences d'une telle ontologie, mais aussi, d'un point de vue plus général, à envisager l'intégration possible de cette ontologie dans le contexte de l'ontologie fondamentale de Heidegger.

D'un point de vue tout extérieur, il convient de rappeler que la phénoménologie, bien qu'opposée par principe à toute *Realontologie*, est avant toutes choses une *ontologie*, et que c'est à ce titre qu'elle a trouvé place dans le contexte philosophique contemporain,

³ *Logische Untersuchungen, Proleg.*, Hua XVIII, pp. 26-27, [11]-[12].

⁴ *Logische Untersuchungen, Hua XIX/1*, Introd., § 7.

⁵ *Cartesianische Meditationen, Hua I*, p. 182.

par exemple dans son opposition au néokantisme. Hermann Cohen — pour ne citer que cet exemple — ne s’y est pas trompé, qui assimile la phénoménologie à «une ontologie, en tant que première partie de la métaphysique»⁶. Et, de fait, la phénoménologie n’est pas une «logique formelle». Elle n’est pas une analytique du «je pense», mais elle ambitionne au contraire de déterminer l’*ego* au moyen de lois d’essence, autrement dit d’*a priori* matériels et synthétiques. La réduction phénoménologique par laquelle elle s’institue comme phénoménologie, faut-il le dire, ne met nullement entre parenthèses l’être du constituant, l’être de la «subjectivité absolue» telle qu’elle se donne phénoménalement dans la conscience interne du temps. Aussi la réappropriation, dans les *Ideen I*, du terme d’ontologie, ne fait-elle guère qu’entériner un état de fait depuis longtemps acquis. Par sa méthode et les objectifs qui lui sont propres, la phénoménologie est et doit être une ontologie matérielle de la région conscience. Mais la question reste de savoir s’il existe pour autant, chez Husserl, quelque chose de comparable à une ontologie supra-régionale (ou du moins omni-régionale) de l’étant en général, s’il y a, en d’autres termes, un au-delà de la phénoménologie prise, au sens strict, comme science eidétique de l’*ego* pur. Pour répondre à cette question, une première voie semble résider dans le concept d’ontologie formelle tel qu’il est développé dans les *Ideen I*.

«La logique pure a pour sphère thématique des formations idéales⁷.» Par définition, la logique formelle (morphologie pure des significations, logique de la conséquence, logique de la vérité) porte sur des essences, sur des jugements ou, d’une manière plus générale, sur des significations. Elle a pour fonction de déterminer, au moyen d’«*a priori* formels» (analytiques), des *idéautés*. Toutefois, cette simple constatation se révèle d’ores et déjà insuffisante et unilatérale. Bien plutôt, il semble que le point de vue de la logique formelle, qui est celui du «quelque chose en général», nécessite encore l’extension des déterminations analytiques formelles à l’étant en général sans distinction de région, c’est-à-dire leur transposition *ontologique*. Outre que les idéautés sont elles-mêmes des objectivités à part entière, en l’occurrence des objectivités catégoriales, la logique la plus formelle doit encore déterminer toute objectivité, pour autant que celle-ci peut être pensée et conçue ; en ce sens, pourrait-on dire, elle est déjà ontologique⁸. «Toute loi logico-formelle, déclare Husserl, peut être tournée de manière équivalente en une loi ontologico-formelle. On juge maintenant sur des états de choses et non des jugements, sur des objets et non des termes de jugement (par exemple des

⁶ H. Cohen, *System der Philosophie. Erster Teil : Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 2^e éd. augm., 1914, p. 56.

⁷ *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII, p. 265, [228].

⁸ V. A de Mural, *L’idée de la phénoménologie. L’exemplarisme husserlien*, Paris, 1958, p. 187 sqq.

significations nominales). Il n'est plus question de la vérité ou de la validité de propositions judicatives, mais de la consistance des états de choses, de l'être des objets, etc.⁹» Husserl a indiqué en termes clairs de quelle nature était l'articulation entre l'ontologie formelle et les ontologies matérielles. Partant de l'analogie entre les régions matérielles et la «*région formelle*» des idéalités, il s'en expliquait comme suit : «Ce qu'on nomme la "région formelle" n'est donc pas quelque chose de coordonné aux régions matérielles (aux régions pures et simples), *et elle n'est pas une région au sens propre, mais la forme vide de la région en général* ; elle n'a pas à côté de soi toutes les régions avec toutes leurs particularisations d'essence matérielles, mais bien plutôt (et fût-ce seulement *formaliter*), elle les a *sous soi*. Or, cette subordination du matériel sous le formel s'exprime dans le fait que *l'ontologie formelle inclut en même temps en elle les formes de toutes les ontologies possibles en général* (c'est-à-dire de toutes les ontologies "authentiques", "matérielles"), et qu'elle prescrit aux ontologies matérielles une constitution formelle qui leur est commune à elles toutes¹⁰.» Le rapport unissant les ontologies matérielles à l'ontologie formelle est d'abord un rapport de subordination (*Unterordnung*)¹¹. Comme tel, il prescrit ensuite l'*inclusion* des ontologies matérielles dans l'ontologie formelle. Toutes les sciences eidétiques sont soumises, avec leurs *eidè* et les lois d'essence qui s'y rapportent, à des déterminations plus élevées qui touchent à la forme des objectivités catégoriales dont elles usent.

Pourtant, il ne semble pas que la «métaphysique» non naïve du § 64 des *Méditations cartésiennes* soit identifiable à l'ontologie formelle. Bien plutôt, c'est en opposition à l'ontologie formelle que le même passage évoque la possibilité d'une ontologie «universelle» (*universal*), c'est-à-dire relative à l'*Universum*, à la totalité de l'étant : «La phénoménologie transcendantale pleinement et systématiquement développée serait *eo ipso* l'ontologie universelle vraie et authentique ; mais elle ne serait pas simplement une ontologie formelle vide, mais en même temps une ontologie telle qu'elle inclue toutes les possibilités d'être régionales, d'après les corrélations qui s'y rapportent. Cette *ontologie concrète* universelle (ou encore cette doctrine de la science universelle et concrète, cette logique concrète de l'être) serait donc l'*univers de la science premier* en soi et fondé absolument¹².» Cette nouvelle inclusion est donc d'un autre ordre que celle qui présidait, plus haut, à l'articulation de l'ontologie formelle avec les ontologies régionales particulières. Sans doute, dans la mesure où elle concerne tout étant,

⁹ *Ideen I*, Hua III, p. 362, [307].

¹⁰ *Ibid.*, p. 27, [22].

¹¹ Rappelons que le terme *unterordnen* désigne de manière très générale, chez Husserl, le rapport constitutif de la détermination de quelque chose par une forme plus élevée.

¹² *Cartesianische Meditationen*, Hua I, p. 181.

l'ontologie formelle fait fonction d'«ontologie analytique universelle» (*universelle analytische Ontologie*)¹³. Mais en aucun cas elle ne peut prétendre au statut d'ontologie universelle concrète, si ce dernier terme doit se comprendre au sens du § 15 des *Ideen I*, comme caractérisant les substrats derniers par opposition aux formes catégoriales.

Formale und transzendente Logik renseigne précisément sur ce projet d'ontologie universelle concrète et sur sa place dans l'architecture de la philosophie husserlienne. Il y est évoqué dès le § 55 : «Si nous déterminons le *concept de l'a priori analytique* par l'analytique formelle pure saisie dans sa pleine étendue, alors se trouve donc en question un nouvel *a priori*, “*synthétique*”, ou encore, pour user d'une expression plus caractéristique, un *a priori* “se rapportant au noyau”, matériel, plus précisément un *a priori universel* (*universal*) qui soit tel qu'il *relie ensemble dans une totalité tous les domaines particuliers matériels-aprioriques*. En d'autres termes, nous demandons : tout étant, pensé de manière concrètement et matériellement déterminée et déterminable, n'est-il pas par essence un étant dans un *univers d'être*, dans un “*monde*” ? Tout étant possible n'appartient-il pas, comme l'indique l'expression “par essence”, à son univers d'être possible ? Et tout *a priori* matériel n'appartient-il pas, par suite, à un *a priori* universel, celui-là même qui indique la forme apriorique matérielle pour un univers possible de l'étant ? Il semble donc que nous devions maintenant nous diriger vers une ontologie matérielle, une ontologie authentique, au moyen de laquelle la simple ontologie analytico-formelle devrait être complétée¹⁴.» Il s'agit d'une ontologie matérielle, synthétique, qui aurait en outre pour thème un «univers» ou un «monde» de tous les objets possibles. A première vue, il semblerait que cette ontologie matérielle universelle dût dès lors revêtir la forme d'un système de toutes les «catégories régionales» — de toutes les déterminations aprioriques synthétiques dérivées à chaque fois des *eidè* régionaux —, «groupées» selon qu'elles déterminent telle région ou telle autre¹⁵. En tant que telle, elle s'identifierait formellement, si l'on suit les indications de Husserl, à la philosophie transcendantale de Kant¹⁶. Toutefois, cette première constatation ne répond encore que très partiellement à la question de la possibilité d'une ontologie concrète universelle, et elle passe, de toute façon, à côté de l'essentiel. Plus fondamentalement, c'est cette question qui conduit Husserl à poser à nouveaux frais et à radicaliser, sur des bases phénoménologiques, le «problème universel de la philosophie transcendantale»¹⁷. De fait, si la question est de savoir quel

¹³ Voir *Ideen I*, Hua III, p. 363, [308].

¹⁴ *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII, p. 158, [134].

¹⁵ *Ideen I*, Hua III, § 16.

¹⁶ *Ibid.*, p. 38, [31].

¹⁷ *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII, p. 238, [205].

a priori universel il est encore possible de revendiquer une fois mis hors jeu les *a priori* formels, il ne subsiste plus d'autre choix, semble-t-il, que de s'en remettre, pour la détermination synthétique du «monde» ou de l'«univers systématique des expériences possibles», au seul constituant, autrement dit à la seule constitution subjective des objectivités en général¹⁸. Tout objet, même élevé au niveau de la vide généralité analytico-formelle du «quelque chose en général», «n'est pensable que comme corrélat d'une constitution intentionnelle qui en est indissociable»¹⁹. En d'autres termes, les déterminations *phénoménologiques* du constituant devront aussi permettre, sous un autre rapport, une analyse apriorique du constitué dans sa plus grande généralité, par-delà les différenciations régionales. La tâche d'élucidation de cet «*a priori* universel constitutif» doit revenir à une discipline particulière. Cette philosophie transcendante «sous sa forme pure et radicale», comprise au sens d'une «analyse intentionnelle et constitutive», Husserl l'intitule *phénoménologie transcendante*²⁰. Comme phénoménologie transcendante, la phénoménologie est promue au rang de philosophie première. Elle devient une ontologie matérielle de la totalité de l'étant, lieu — l'expression est de Paul Ricœur — d'une «décision métaphysique» touchant aux déterminations les plus générales de l'étant en tant qu'étant²¹.

La phénoménologie transcendante, ainsi comprise à titre d'ontologie universelle, trouve-t-elle un quelconque équivalent dans le cadre de la *Fundamentalontologie* heideggerienne ? D'abord, on doit remarquer que l'analytique existentielle, pour autant qu'il lui appartient de fixer et de clarifier l'«essence du *Dasein*»²², joue un rôle analogue à celui que tenait, chez Husserl, la science eidétique de l'*ego* pur ; elle se présente, formellement parlant, comme une phénoménologie au sens strict du terme. Comme on sait, l'analytique existentielle n'occupe pourtant qu'une partie de *Sein und Zeit*, en l'occurrence les §§ 9-44. Elle demeure «provisoire», et dégage l'être du *Dasein* «sans interpréter son sens»²³. L'ontologie fondamentale du *Dasein* ne trouve son plein accomplissement que dans l'«interprétation originnaire de l'être du *Dasein*», qui fait directement suite à l'analytique existentielle et dont le résultat final est le concept de la temporalité ekstatique. Toutefois, même parvenue à son terme à travers l'interprétation «ekstatique» du souci, l'ontologie fondamentale du *Dasein* demeure une approche seulement préparatoire de la question de l'être. Elle a pour fonction, précise Heidegger,

¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 253-254, [218]-[219]

¹⁹ *Ibid.*, p. 256, [220].

²⁰ *Ibid.*, p. 238, [205].

²¹ P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, 1987, p. 16.

²² V. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1960⁹, p. 42.

²³ *Ibid.*, p. 17 ; cf. *ibid.*, pp. 231 sqq., 436.

de «fixer l'extrémité du fil conducteur de tout questionnement philosophique»²⁴. En quel sens doit-on comprendre ici le terme de philosophie ? Correctement comprise, la philosophie est cette discipline qui a pour objet l'être en général, et pour méthode la méthode phénoménologique : elle est, dit le § 7 de *Sein und Zeit*, une «ontologie phénoménologique universelle» (*universale phänomenologische Ontologie*)²⁵.

«La mise en évidence de la constitution d'être du *Dasein*, annonce Heidegger, est tout aussi bien une voie. Le but est l'élaboration de la question de l'être en général²⁶.» En d'autres termes, le traité de 1927 ne fait encore que préparer le terrain pour une investigation plus générale, dont la tâche objective consiste dans la mise au jour d'un «concept unitaire de l'être en général» (*einheitlicher Begriff des Seins überhaupt*). Sans qu'il soit encore besoin de détailler la manière dont s'articulent l'une avec l'autre la question de l'être du *Dasein* et celle de l'être en général, on entrevoit déjà vers quel problème fondamental ce nouvel objectif doit orienter l'ontologie heideggerienne. Il s'agit désormais de se donner les moyens nécessaires en vue d'outrepasser la régionalité de l'étant, ou encore, à plus forte raison, la différence du *Dasein* et de l'étant intramondain : «La présente analyse a montré qu'entre ces deux étants subsistaient des différences radicales 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. *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'en 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 justifie 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'être²⁷ ?» Il n'est pas certain que Heidegger ait donné suite, antérieurement au «tournant», à ce projet d'ontologie universelle. S'il est plus que probable que la seconde partie (perdue) de *Sein und Zeit* devait être, au moins partiellement, consacrée à ces problèmes, force est de constater que les chapitres conservés des *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927 ne fournissent pas, sur ce point, les éléments attendus. Tout au plus le même cours reconduit-il la croyance de l'ontologie traditionnelle en une «validité de prime abord

²⁴ *Ibid.*, pp. 38 et 436.

²⁵ *Ibid.*, p. 38 ; *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 3.

²⁶ *Sein und Zeit*, p. 436.

²⁷ *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p. 250.

universelle» (*zunächst universale Geltung*) de l'être à l' «indifférence (*Indifferenz*) de l'être» caractéristique de la quotidienneté, bref à l'oubli de la différence ontologique²⁸.

Par ailleurs, il faudrait encore examiner dans quelle mesure cette caractérisation demeure conforme au point de vue de Husserl. Outre son concept de phénoménologie transcendantale, on devrait encore citer, à cet égard, le § 76 des *Ideen I*, où Husserl voit dans la réduction phénoménologique le moyen d'accès à «l'empire de la conscience transcendantale en tant qu'empire de l'être "absolu" en un sens déterminé». Cet être, dit le même passage, est la «proto-catégorie de l'être en général» (*Urkategorie des Seins überhaupt*), ou encore la «proto-région dans laquelle s'enracinent toutes les autres régions d'être»²⁹. Or, on ne peut qu'être frappé par la similitude entre les approches respectives de Husserl et de Heidegger. Là où Heidegger, dans le passage cité des *Grundprobleme*, renvoyait dos à dos le concept de l'être en général et les «différences radicales» (*radikale Unterschiede*) opposant le *Dasein* et l'étant intramondain, Husserl rapporte expressément l'une à l'autre la «proto-catégorie» de l'être et «la plus radicale de toutes les différenciations d'être» (*die radikalste aller Seinsunterscheidungen*), à savoir celle qui distingue l'être de la conscience de l'être transcendant. Mais y a-t-il place pour autant, dans le cadre de la phénoménologie transcendantale de Husserl, pour un «concept unitaire de l'être en général»? Il est plus que probable, en effet, que la «proto-catégorie» de l'être fait un, en définitive, avec la «proto-objectivité» du § 10 des *Ideen I*, c'est-à-dire avec le concept *ontologico-formel* de l'objet en général. Comme l'affirme clairement le § 49 des mêmes *Ideen I*, la différenciation entre l'être immanent et l'être transcendant est si radicale, elle creuse un tel «abîme de sens» (*Abgrund des Sinnes*), qu'il ne saurait subsister entre l'un et l'autre, en fait de dénominateurs communs, que des «catégories logiques vides»: «Sans doute, l'être immanent ou absolu et l'être transcendant s'appellent tous deux étant et objet, et chacun a certes son contenu de détermination objectif; mais il est évident que ce qui s'appelle de chaque côté objet et détermination objective n'est nommé ainsi que d'après les catégories logiques vides³⁰.» Aussi ne sera-t-on pas surpris de voir le séminaire de Zähringen (1973) conclure, en termes on ne peut plus explicites, que la problématique de l'être en général n'a pu que rester étrangère à l'enseignement husserlien: «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"?

²⁸ *Ibid.*, p. 251.

²⁹ *Ideen I*, Hua III, p. 174, [141].

³⁰ *Ibid.*, pp. 116-117, [93]. V. D. O. Dahlstrom, «Heidegger's Critique of Husserl» in Th. Kisiel and J. van Buren ed., *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, Albany, 1994, pp. 236-237.

Pour Husserl, il n'y avait pas là l'ombre d'une question possible, vu que pour lui va de soi qu'"être" veut dire : être-objet³¹.» Si tel est le cas, alors la question de l'unité de l'être à travers ses multiples modalités régionales représente le point de rupture à partir duquel on devra faire le partage entre la phénoménologie transcendantale de Husserl et l'ontologie fondamentale de Heidegger, telle qu'elle s'accomplit sous la forme d'une «ontologie phénoménologique universelle».

Pourtant, cette manière de voir demande encore à être nuancée. De fait, la phénoménologie transcendantale est bien «universelle», pour autant qu'elle met au jour le «sens d'être» de la totalité objective appelée «monde». Quel que soit le type d'objectivité auquel on a affaire, le sens d'être de l'étant s'explicité comme suit : être, cela veut dire être donné à titre de corrélat intentionnel pour la conscience constituante, bref être *constitué*. C'est sur ce point précis que les positions de Husserl et Heidegger en viennent à diverger de manière fondamentale. A cet égard, le texte le plus explicite est, à notre connaissance, la lettre que Heidegger écrit à Husserl le 22 octobre 1927, alors qu'ils travaillaient en étroite collaboration, depuis l'été précédent, à la rédaction de l'*Encyclopædia Britannica Artikel*³². La question directrice en est clairement fixée : il s'agit de l'«universalité (*Universalität*) du problème transcendantal»³³. En d'autres termes, Heidegger y a d'abord en vue le projet husserlien d'une phénoménologie transcendantale, dont il s'agit de voir, précisément, si sa propre exigence d'universalité est satisfaite par le «sens d'être» qu'elle met expressément au jour. La question qu'il pose à Husserl peut se résumer de la façon suivante : l'universalité de la phénoménologie transcendantale n'est-elle pas déjà compromise de ce que l'être du «monde» a pour elle toujours le sens d'un être-*constitué* ? Sans doute, il appartient à une ontologie universelle de clarifier la structure apriorique du «monde», mais qu'advient-il, alors, du constituant lui-même ? Même à supposer qu'on adhère à l'interprétation husserlienne du sens d'être du monde³⁴, l'omission du sens d'être caractéristique du constituant, du *Dasein*, ne rend-elle pas vaine toute tentative visant à chercher, pour la totalité de l'étant, un sens d'être unitaire, un «concept unitaire de l'être en général» ? A cette dernière question, Heidegger répond résolument par l'affirmative, et sa réponse suffit déjà, sinon à rendre caduque la phénoménologie transcendantale husserlienne, du moins à en indiquer l'unilatéralité ou l'insuffisance

³¹ Dans *Questions III et IV*, Gallimard («tel»), Paris, 1966 et 1976, p. 466.

³² Dans *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, pp. 600-602.

³³ *Ibid.*, p. 602.

³⁴ Sur le rapport entre Heidegger et Husserl sur la question du «monde», v. R. Bernet, «Le monde et le sujet» in *Philosophie*, 21 (1989), pp. 57-76 ; Kl. Held, «Heidegger et le principe de la phénoménologie» in F. Volpi éd., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, 1989, pp. 239-264.

principielles. «Nous sommes d'accord sur l'idée, écrit-il, 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'être. Mais par là on ne dit pas que ce qui constitue le lieu du transcendantal ne serait, d'une manière générale, rien d'étant — mais le *problème* qui se pose est justement le suivant : quel est le mode d'être de l'étant en lequel le "monde" se constitue ? Tel est le problème central de *Être et temps*, c'est-à-dire une ontologie fondamentale du *Dasein*. (...) Le constituant n'est pas un rien, il est donc quelque chose et étant — quand même ce n'est pas au sens du positif. La question du mode d'être du constituant même ne doit pas être éludée. C'est pourquoi le problème de l'être est relié, universellement, au constituant et au constitué³⁵.» Sans doute, ce serait mécomprendre ce dernier point que de le rabattre, sans autre explication, sur la seule critique heideggerienne de l'idéalisme transcendantal. Manifestement, il porte aussi et surtout, par-delà la notion de constitution, sur la possibilité d'une ontologie synthétique, strictement phénoménologique de l'étant en totalité, constituant comme constitué. Si la phénoménologie transcendantale de Husserl doit s'accomplir sous la forme d'une «ontologie mondaine»³⁶, alors la question est de savoir si l'ontologie formelle est désormais seule à même de garantir une cohésion ontologique de l'étant en totalité, bref une unité du constituant et du constitué sous des déterminations ontologiques communes.

Cette problématique comporte plusieurs aspects distincts, qu'on ne peut ici que laisser en suspens. En premier lieu, elle semble se rattacher à l'affirmation husserlienne, développée au § 36 des leçons sur le temps de 1904-1905, selon laquelle la «subjectivité absolue» elle-même ne peut être pensée que «par comparaison» (*im Bilde*) et «d'après le constitué»³⁷. En second lieu, elle conduit encore à s'interroger sur l'étendue de l'ontologie formelle, et à demander si les lois et catégories formelles sont aptes à déterminer le constituant lui-même. Ce dernier problème était déjà posé par Husserl, au § 59 des *Ideen I*, dans les termes suivants : sachant que les essences, n'étant pas de purs produits immanents de la *psyché*, ont une manière de transcendance, et que la phénoménologie procède par réductions successives de toutes les transcendances, celle-ci doit-elle pour autant mettre hors circuit la quasi-région des essences, la «région formelle» des idéalités et, avec elle, la logique et l'ontologie formelles elles-mêmes ? La réponse de Husserl, alors, était sans équivoque : «Nous ne pouvons pas 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

³⁵ *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, pp. 601-602.

³⁶ *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII, p. 296, [256].

³⁷ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, p. 75.

certes une conscience pure, mais aucune possibilité d'une science de la conscience pure. (...) Chaque vécu se subordonne 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 formelles³⁸.» Bref, l'*ego* demeure soumis, pour la science eidétique corrélative, aux déterminations formelles de l'«objet en général». En termes heideggeriens, on dira qu'il n'existe, du point de vue de l'ontologie formelle, aucun *discrimen* entre le *Dasein* et l'étant sous-la-main. Or, on peut supposer que cette idée a été le motif d'une divergence fondamentale entre Heidegger et Husserl. De fait, la position husserlienne n'entérine-t-elle pas la confusion, inlassablement dénoncée par Heidegger dans *Sein und Zeit*, entre le *Dasein* et les *nicht daseinsmäßige Seiende* ? Ne ramène-t-elle pas de nouveau l'être du constituant à celui du constitué ? C'est probablement en ce sens qu'il convient de comprendre, non seulement la distinction tranchée qu'opère *Sein und Zeit* entre les catégories et les existentiels, mais encore la reconduction de la logique transcendantale kantienne, dans le cours de 1927-1928 consacré à la *Critique de la raison pure* (GA 25), à une «logique transcendantale matérielle», c'est-à-dire à une ontologie régionale de l'étant sous-la-main³⁹.

Quoi qu'il en soit, c'est bien dans cette optique que l'article «Mon chemin dans la phénoménologie» évoque le «projet universel (*universaler*) d'une philosophie phénoménologique» défendu par Husserl dans les *Ideen I*⁴⁰. Désormais promue au rang de philosophie transcendantale, «la phénoménologie, commente Heidegger, conservait les “vécus de conscience” comme domaine thématique, mais elle les conservait désormais dans le double contexte de l'étude systématiquement projetée et assurée des actes de vécu et, tout à la fois, de l'étude des objets vécus dans les actes, objets considérés quant à leur objectivité»⁴¹. Or, dans la mesure où il implique une reconduction de la totalité de l'étant à l'objet constitué, le «projet universel» de Husserl va évidemment de pair, dans le chef de Heidegger, avec une omission de la spécificité ontologique de l'*ego*. Parce qu'il ramène de nouveau le *Dasein* à un étant sous-la-main, à un sujet «isolé» et «sans monde», ce projet compromet par principe la possibilité

³⁸ *Ideen I*, Hua III, pp. 140-141, [111]-[112].

³⁹ V. *Sein und Zeit*, pp. 44 et 88 ; *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, pp. 63, 78, 200-206, etc. Cf. D. Souche-Dagues, «La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*» in E. Husserl, *Notes sur Heidegger*, Paris, 1993, p. 146 sqq. ; J.-F. Courtine, «L'objet de la logique» in id. éd., *Phénoménologie et logique*, Paris, 1996, p. 24 sqq. ; sur le second point, cf. P. Kontos, «Heidegger, lecteur de Husserl. Logique formelle et ontologie matérielle» in *Revue philosophique de Louvain*, 92 (1994), pp. 53-81.

⁴⁰ *Die Sache des Denkens*, op. cit., p. 84.

⁴¹ *Ibid.*

d'une analytique existentielle. D'où il faut supposer que c'est d'abord la signification méthodique ou architectonique de la phénoménologie transcendantale qui, en restreignant celle-ci au seul constitué, a motivé la prise de distance de Heidegger à l'égard de la subjectivité constituante husserlienne. Aussi le même article apporte-t-il un soin tout particulier à souligner que le passage de la phénoménologie comme science eidétique de la région conscience à la phénoménologie comme philosophie transcendantale, de la phénoménologie hylétique à la phénoménologie transcendantale, implique autant un retour à la «tradition de la philosophie moderne» qu'elle doit faire accéder la phénoménologie, absolument parlant, à une «déterminabilité universelle et plus originaire» de la subjectivité⁴². En d'autres termes, la problématique de l'idéalisme transcendantal ne semble devenir pleinement intelligible qu'à titre de particularisation de celle, plus générale, de l'ontologie phénoménologique universelle. En définitive, la critique de l'idéalisme transcendantal n'offrirait encore qu'un intérêt limité, si elle ne recouvrait dans le même temps, comme on l'a montré brièvement, un enjeu plus vaste, — si elle ne se rattachait pas, plus fondamentalement, à la question de la possibilité d'une «métaphysique» bien comprise, c'est-à-dire d'une «ontologie universelle» authentiquement phénoménologique. Pour toutes ces raisons, c'est finalement cette question qui doit ici constituer, croyons-nous, le véritable *experimentum crucis* entre la phénoménologie de Husserl et celle de Heidegger.

⁴² *Ibid.*