

L'«ontologie fondamentale» est-elle une ontologie ou une sémantique?

Note sur la lecture néokantienne de Heidegger

ARNAUD DEWALQUE

Université de Liège*

Abstract: Mon objectif, dans cet article, est de clarifier le programme de Heidegger appelé «ontologie fondamentale». La lecture critique faite par le néokantien Rudolf Zocher permet de mettre en évidence quelques ambiguïtés de ce programme. Trois thèses sont examinées: 1. le concept d'«ontologie fondamentale» est équivoque; 2. la différence entre «théorie fondamentale» et «théorie fondée» permet de supprimer cette équivocité; 3. l'«ontologie fondamentale» est essentiellement une théorie du sens ou une *sémantique*.

Resumen: Mi objetivo, en este artículo, es clarificar el programa de Heidegger denominado «ontología fundamental». La lectura crítica hecha por el neokantiano Rudolf Zocher permite mostrar algunas ambigüedades de dicho programa. Se examinan tres tesis: 1. el concepto de «ontología fundamental» es equívoco; 2. la diferencia entre «teoría fundamental» y «teoría fundada» permite suprimir esta equivocidad; 3. la «ontología fundamental» es esencialmente una teoría del sentido o una *semántica*.

Les réflexions qui suivent partent de ce constat: si on nomme «sémasiologie» ou «sémantique» toute théorie qui prend pour thème le sens en tant que tel, alors, en tout état de cause, il est permis de voir dans la question heideggérienne du *sens* de l'être le développement, non pas d'une ontologie dans l'acception traditionnelle du terme, mais bien d'une *sémantique*. Cette idée, qui a été formulée récemment¹, je voudrais ici l'approfondir et l'articuler autour d'un problème déterminé, à savoir le problème du statut de l'«ontologie fondamentale». L'enjeu et les termes de ce problème ont été fixés de façon particulièrement claire par le néokantien Rudolf Zocher. Zocher appartient à l'école néokantienne de Heidelberg. Comme Heidegger, il a été l'élève de Rickert, dont il a poursuivi et approfondi sur bien des points la théorie de la connaissance. Dans son ouvrage de 1939 intitulé *La théorie philosophique fondamentale. Étude sur la critique de l'ontologie*, Zocher défend un principe qui constitue le «nerf» de la position criticiste, à savoir le primat de la méthodologie sur l'ontologie, ou en termes objectifs (rickertiens) le primat du sens sur l'être. Dans cette perspective, l'ontologie

Fecha de recepción: 9 marzo 2005. Fecha de aceptación: 3 abril 2006.

* Aspirant du F.N.R.S., Séminaire d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine, Université de Liège 7 place du 20-août. Bât. A1/2, B-4000 Liège, Belgique – a.dewalque@ulg.ac.be. Publications principales: A. Dewalque, *Heidegger et la question de la chose*, Paris, L'Harmattan, 2003; A. Dewalque, «Analyse noétique et analyse noématique», introduction à H. Rickert, *Les deux voies de la théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2006, pp. 7-107.

1 Elle est avancée, presque d'une seule voix, par P. Aubenque, J. Grondin, et J.-F. Courtine, dans: Mattéi J.-F. (éd.): Heidegger. L'énigme de l'être, Paris, P.U.F., 2004, qui parlent respectivement d'une «sémantique de l'être» (p. 28), d'une «clarification sémantique» (p. 58, note) et d'une «dimension sémantique» (p. 71) propres à l'entreprise heideggérienne.

n'est possible qu'à la condition d'admettre un fondement extérieur, qui doit être qualifié de fondement «pré-ontologique», «méthodologique» ou, comme le dit aussi Zocher, «sémasiologique».

Mon objectif, ici, est de relire l'entreprise heideggérienne à la lumière de ce principe. Or la position de Heidegger, sur ce point, est beaucoup plus complexe qu'il ne semble de prime abord et, pour tout dire, elle est fondamentalement ambiguë. D'une part, en effet, Heidegger rejette l'idéalisme transcendental et la «logique de la validité» des néokantiens au profit d'une «herméneutique de la facticité» qui le rapproche d'un réalisme gnoséologique². En ce sens, le primat de la méthodologie semble bien abandonné en faveur de l'étant privilégié qu'est le *Dasein*, dont la thèse d'existence constitue en quelque sorte une thèse première et irréductible. Mais d'autre part, Heidegger maintient la nécessité d'une fondation transcendante de l'ontologie dans une discipline plus fondamentale, ce qui rejoint directement le principe néokantien. C'est ce dernier aspect de l'entreprise heideggérienne que je voudrais examiner ici. Contre toute attente, il n'est effectivement pas interdit de penser que Heidegger conserve, sur ce point précis, l'enseignement de Rickert: le primat du sens sur l'être et surtout, corrélativement, la *priorité de la sémantique sur l'ontologie*. Naturellement, l'élucidation complète de la «constitution sémantique» de l'ontologie heideggérienne nécessiterait un examen détaillé du problème de la motivation et de la genèse du sens qui jalonne les premiers cours de Fribourg (1919-1923)³. Plutôt que de repartir de ces cours, on se contentera ici de suggérer, à titre de postulat, que ce que Heidegger désigne en 1927 du terme d'«ontologie fondamentale», paradoxalement, n'a de sens qu'à conserver la priorité de la sémantique au profit de ce qu'il convient d'appeler un *anti-ontologisme de principe*.

Dans cette perspective, la relecture de l'entreprise heideggérienne du point de vue de la philosophie critique m'amènera à soutenir trois idées: 1. le concept d'ontologie fondamentale est un concept foncièrement équivoque, voire *contradictoire*; 2. la distinction entre «théorie fondamentale» et «théorie fondée», thématisée exemplairement par Zocher, permet de lever cette équivoque; 3. appliquée à l'entreprise heideggérienne, cette distinction montre que le concept d'«ontologie» fondamentale, correctement compris, ne désigne pas et ne peut pas désigner une ontologie, mais une sémantique.

1. L'équivocité du concept d'«ontologie fondamentale»

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, l'expression d'«ontologie fondamentale» (*Fundamentalontologie*) est employée par Heidegger de façon tout à fait ponctuelle. Il semble d'ailleurs qu'elle soit largement absente des cours antérieurs à 1927, dans lesquels on trouve seulement l'expression de «question fondamentale» (*Fundamentalfrage*)⁴, et elle a été rapidement

2 De ce point de vue, on peut dire que Heidegger dispose d'un concept de sens «déficient», car non fondé sur la validité, cf. Krijnen Ch., "Fundamentalontologische oder geltungsfunktionale Bestimmung von Sinn und Wert? Heidegger und der Neukantianismus", dans: Merz-Benz P.U., Renz U. (éd.): *Ethik oder Aesthetik? Zur Aktualität der neukantianischen Kulturphilosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004; aussi paru en version française: "Le sens de l'être. Heidegger et le néokantisme", Methods (Lille), n° 3, 2003.

3 Pour une interprétation d'ensemble des premiers cours de Fribourg, cf. dernièrement Quesne P.: *Les Recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Dordrecht – Boston – London, Kluwer, 2003 (*Phaenomenologica* 171). – En ce qui concerne plus particulièrement la critique de la théorie lotzienne et rickertienne de la validité, cf. Vigo A. J.: "Sinn, Wahrheit und Geltung. Zu Heideggers Dekonstruktion der intensionalistischen Urteilslehre", *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin – New York), n° 86 (2004), pp. 176-208.

4 Cf. par ex. Heidegger M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe (GA) 20, Frankfurt/Main, Klostermann, 1979, p. 186.

abandonnée après 1929. Son utilisation est essentiellement limitée aux paragraphes introductifs de *Sein und Zeit* et à quelques passages du *Kant-Buch*. Par «ontologie fondamentale», Heidegger entend là une ontologie «hors de laquelle seulement toutes les autres peuvent surgir»⁵, c'est-à-dire une ontologie qui, théoriquement parlant, est *présupposée* par tout discours sur l'être. En d'autres termes, il y va ici, censément, d'un rapport de fondation: l'ontologie fondamentale est le titre de l'analyse qui a pour tâche de fonder toute ontologie en tant que telle, de mettre au jour ses fondements ou ses «conditions de possibilité», de montrer ce qui fait qu'un discours sur l'être est possible en général. De prime abord, un tel programme philosophique semble clair.

Toutefois, à bien y regarder, sa détermination exacte soulève plusieurs difficultés qui ne sont nullement secondaires, mais qui s'enracinent dans le concept même d'«ontologie fondamentale» et qui semblent y introduire d'insurmontables obscurités. L'une des difficultés les plus manifestes, à cet égard, est certainement de clarifier de façon pleinement satisfaisante le rapport entre l'ontologie fondamentale et l'analytique du *Dasein*. On sait en effet que, selon Heidegger, l'ontologie fondamentale «doit être cherchée dans l'analytique existentielle», mais que celle-ci ne constitue par ailleurs qu'«une voie» pour poser la question de l'être en général⁶. De là découlent notamment les fameux problèmes relatifs à l'inachèvement de *Sein und Zeit* et à la signification qu'il faut attribuer à la *Kehre*. Mais ce n'est pas là la seule difficulté liée au concept d'ontologie fondamentale. Cette première difficulté en dissimule une autre, plus profonde, qui peut être formulée de la manière suivante: l'ontologie fondamentale, c'est-à-dire l'analyse qui fonde toute ontologie, peut-elle encore être une ontologie *stricto sensu*? Ou bien ne doit-elle pas plutôt être comprise, à l'inverse, comme une analyse située en dehors de la sphère de l'ontologie, bref comme une analyse *extra-ontologique*?

Ce problème n'a pas été traité explicitement par Heidegger. Tout au plus pourra-t-on en trouver une mention indirecte à travers quelques remarques postérieures au «tournant». Étant donné que la question du sens de l'être a été «récusée» par «l'érudition philosophique scolaire», note par exemple Heidegger dans l'*Introduction à la métaphysique*, «il peut être bon de renoncer désormais à l'emploi du titre "ontologie", "ontologique"»⁷. Cela dit, en 1927, Heidegger se contente pour ainsi dire de cette seule indication: si on nomme «ontologie» le «questionnement théorique explicite» qui porte sur l'être de l'étant, alors il faut dire que le *Dasein* possède un caractère «pré-ontologique» (*vorontologisches*), puisque sa structure est déterminée par une compréhension implicite, antérieure à toute explicitation théorique de l'être⁸. Cependant, le statut même de l'analytique du *Dasein*, à cet égard, reste profondément équivoque. Dans la mesure où la structure existentielle est pré-ontologique, ne doit-on pas en déduire que toutes les analyses relatives au *Dasein* ne relèvent absolument pas de l'ontologie à proprement parler? Cette conséquence remarquable a été laconiquement signalée par Hildegard Feick dans son index de *Sein und Zeit*. Étant admis que l'ambition de Heidegger est de fonder toute ontologie, l'exposition de la question de l'être, précise-t-elle, ne peut plus être comprise elle-même comme une ontologie; partant, il faut admettre que

5 Heidegger M.: *Sein und Zeit* (SuZ), Tübingen, Niemeyer, ¹⁷1993, p. 13 (sauf modification indiquée, toutes les citations se réfèrent à la trad. fr. de Martineau E.: *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985).

6 Respectivement: SuZ, p. 13 et p. 436. Cf. aussi Heidegger M.: Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA 24, pp. 319-320 (l'ontologie fondamentale a pour «thème ontologique» le *Dasein*).

7 Heidegger M.: *Einführung in der Metaphysik*, GA 40, p. 44.

8 Heidegger M.: SuZ, p. 12. Voir aussi GA 24, § 20, p. 398: le caractère «pré-ontologique» se rapporte à la compréhension de l'être qui n'est pas encore élevée à la clarté du concept (*vorbegrißlich*: pré-conceptuelle) et qui n'est pas encore «objectivée».

l'expression d'«ontologie fondamentale» est une expression qui induit en erreur et qui est utilisée par Heidegger de façon inappropriée⁹. Il faudrait ainsi distinguer l'*esprit* de *Sein und Zeit* de la *lettre* du texte heideggérien.

L'enjeu qui se cache derrière cette remarque, de toute évidence, n'est pas seulement terminologique. Il est de déterminer de façon univoque le «lieu logique» de l'ontologie dans l'édifice des sciences (philosophie incluse). Or, s'il n'a pas été expressément thématisé par Heidegger, ce problème, en revanche, a été clairement mis en lumière par Rudolf Zocher. Dans *La théorie philosophique fondamentale*, l'ambition de Zocher est de poser à nouveaux frais la controverse entre le «néo-criticisme» et l'orientation «néo-ontologique». Le néo-criticisme qualifie la position défendue par les néokantiens (aussi bien ceux de Marbourg que ceux de Heidelberg). L'orientation néo-ontologique, quant à elle, est essentiellement représentée par Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927), Nicolai Hartmann (*Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935) et Günther Jacobi (*Neue Ontologie*, 1935). Contrairement aux néokantiens qui, à la suite de Kant, rejettent le «nom orgueilleux» d'ontologie au profit d'une «analytique de l'entendement pur» ou d'une théorie de la connaissance, ces derniers procèdent tous, en quelque façon, à une réhabilitation de l'ontologie sous la forme, respectivement, d'une «ontologie fondamentale», d'une «ontologie critique» ou d'une ontologie opposée à la gnoséologie. Le but de Zocher est d'examiner le bien-fondé d'une telle réhabilitation, ce qui l'amène à mettre en évidence le statut profondément équivoque de l'ontologie heideggérienne. Celle-ci occupe en effet une place ambiguë, qui se manifeste par son double rapport à la phénoménologie. – D'une part, la phénoménologie pure a une signification fondatrice pour l'ontologie, qui apparaît comme une science ayant besoin d'un fondement extérieur. Dans ce cas, la phénoménologie joue donc le rôle de «théorie fondamentale» et l'ontologie celui de «théorie fondée». – Mais d'autre part, le caractère ontologique semble déteindre sur la phénoménologie, qui devient une ontologie centrée sur l'être propre de la conscience ou du *Dasein*. De la sorte, c'est bien l'ontologie qui se retrouve en position de théorie fondamentale: «l'ontologie fondatrice, précise Zocher, apparaît justement comme théorie d'une sorte d'*être fondamental* (*Grundsein*), raison pour laquelle Heidegger – dans cette mesure, de façon tout à fait justifiée – parle d'«ontologie fondamentale»»¹⁰.

Or, ce second aspect contrevient directement à un principe unanimement admis par les néo-criticistes: le principe de corrélation rigoureuse entre la sphère fondée et la sphère fondatrice¹¹. Ce principe s'oppose à l'idée d'un «monisme» de l'ontologique, c'est-à-dire à l'idée selon laquelle il n'y aurait qu'une seule sphère d'investigation pour la philosophie, à savoir la sphère de ce qui *est*. La position néo-critique se caractérise au contraire, on l'a annoncé d'emblée, par un primat de la méthode sur l'être. Elle considère que ce qui est reste toujours indissociable d'une élaboration méthodique ou logique qui constitue l'objet propre de la philosophie. Cela ne signifie pas pour autant que la théorie de la connaissance doit être ramenée à un logicisme pur et simple, car les structures logiques fonctionneraient pour ainsi dire «à vide» si elles ne s'appliquaient à aucun étant. C'est pourquoi il faut précisément parler de *corrélativité* ou, comme le dit Rickert, d'*hétérothèse*, au sens où le moment logique fondateur et le moment ontologique fondé, qui constituent l'objet

9 Feick H.: *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, Tübingen, Niemeyer, 1991, p. 33.

10 Zocher R.: *Die Philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1939, p. 18.

11 Zocher souligne en tout 5 principes qui caractérisent la position néo-critique et la distinguent de la position néo-ontologique, *ibid.*, p. 6: 1. le formalisme; 2. la réflexivité; 3. la tendance relativisante; 4. la corrélation entre sphère fondée et sphère fondatrice; 5. le primat de la logique.

connu, ne peuvent subsister l'un sans l'autre, mais restent néanmoins irréductibles l'un à l'autre¹². Du point de vue des disciplines correspondantes, cela implique que la «théorie fondamentale», qui prend en vue la méthode, ne contient pas en elle-même les moments qui, dans les théories à fonder, requièrent une fondation¹³ – sans quoi elle devrait à son tour être fondée, et ainsi de suite, *ad infinitum*. Or, selon Zocher, c'est pourtant bien ce qui semble se passer dans la phénoménologie, y compris dans sa version husserlienne. Tout en ayant à charge de fonder les ontologies régionales, la phénoménologie se retrouve en même temps affublée d'un caractère ontologique. Il y a là un argument typiquement néokantien, selon lequel la qualification du «Je pur» comme «être absolu» devrait être récusée au profit d'une interprétation purement formelle ou fonctionnaliste de la «conscience en général» (*Bewußtsein überhaupt*). De ce point de vue, la phénoménologie husserlienne semble grevée en son fond d'une confusion entre moment fondateur et moment fondé: «la théorie fondamentale est elle-même caractérisée si clairement comme une sphère de déterminations absolues de l'être que l'exigence, qui gît dans la pensée fondamentale principielle, d'exposer de façon conceptuelle et méthodique la différence entre l'ontologie et la théorie fondamentale *pré-ontologique* n'est absolument pas satisfaite, dans la mesure où apparaît à la place de la théorie fondamentale une – ontologie de la conscience [...]»¹⁴. Bien entendu, cela vaudrait tout autant, sinon plus, de Heidegger. Bien qu'il prolonge de manière originale la théorie husserlienne de la conscience, Heidegger reste au fond tributaire de cette confusion, et l'accentue même en qualifiant explicitement la théorie de la conscience d'«ontologie fondamentale». Sans doute, précise Zocher, on ne peut nier qu'il y a bien chez Heidegger un rapport de fondation. La structure théorique («catégoriale») est renvoyée à la structure «pragmatique» («existentielle») et doit pouvoir être dérivée de celle-ci. Mais cette fondation s'opère vraisemblablement à l'intérieur d'une sphère ontologique homogène, dont le niveau fondateur et le niveau fondé ne sont que des spécifications internes. Il semble donc que la corrélation, ici, cède la place à la confusion indue des deux niveaux.

Pour rétablir le principe de corrélation, il est dès lors nécessaire de postuler l'existence d'une autre sphère, totalement hétérogène à la sphère ontologique, et indépendante d'elle. En ce sens, la conclusion de Zocher rejoint le constat mentionné précédemment: correctement comprise, l'«ontologie» fondamentale ne peut manifestement plus être une ontologie au même titre que les ontologies fondées. Le passage vaut la peine d'être cité *in extenso*: «cette théorie fondamentale (*Fundamentallehre*) serait-elle encore une *ontologie* fondamentale au sens où elle peut traiter d'un être en lui accordant une signification semblable à celle que lui accordent les ontologies fondées? Assurément, une théorie "ontologico-fondamentale" telle que la dérivation de la "Vorhandenheit" à partir de la "Zuhandenheit", en tant que tentative de reconduire un mode d'être à un autre, mérite la plus grande attention. Mais ne doit-on pas, ne serait-ce que pour pouvoir apprécier vraiment le droit d'une telle problématique, admettre une sphère de décisions possibles "avant" (et inaltérée par) l'opposition en question elle-même?»¹⁵. En d'autres termes, pour Zocher, le caractère fondamental de l'ontologie heideggérienne est dans tous les cas un caractère *relatif*: l'analytique du *Dasein* n'est fondamentale que *pour* et *relativement aux* ontologies fondées, c'est-à-dire, concrètement, aux ontologies qui sous-tendent les sciences particulières,

12 Le concept d'hétérothèse a été thématisé par Rickert pour la première fois dans son article intitulé "Das Eine, die Einheit und die Eins", *Logos* (Tübingen), n° 2, 1912, pp. 26-78; réédité sous une forme plus développée: *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924.

13 Zocher R.: *Op. cit.*, p. 19.

14 *Ibid.*, p. 20.

15 *Ibid.*, p. 24.

mais elle n'est pas pour autant fondamentale *par soi*, elle n'est pas synonyme de fondation *ultime*. En entretenant une confusion entre la théorie fondatrice et la théorie fondée, la phénoménologie et l'ontologie fondamentale de Heidegger renvoient expressément au problème de savoir «si la situation des théories fondées peut se répéter dans la théorie fondatrice, ou bien si la théorie fondamentale renvoie au-delà de toute théorie spécifique de l'être»¹⁶. À strictement parler, cette question n'est nullement tranchée dans *Sein und Zeit*, mais elle est recouverte par l'équivoque attachée au concept d'ontologie fondamentale. Sur ce point, on doit créditer Zocher d'avoir mis en évidence, sinon l'incohérence, du moins le caractère profondément ambigu de l'ontologie heideggérienne.

Qu'est-ce qui en résulte? D'une manière générale, on se trouve en quelque sorte renvoyé à une alternative: soit on maintient que l'*ontologie* fondamentale, prise à la lettre, est encore une ontologie, et alors, à première vue, on ne voit pas ce qui la distingue des ontologies constituées ou fondées; soit on postule que l'*ontologie fondamentale*, comprise d'après son principe même, n'est plus une ontologie, et alors on doit se demander quel est au juste son statut (lequel se définit provisoirement comme un statut extra-ontologique ou pré-ontologique). Dans les deux cas, l'expression d'«ontologie fondamentale» apparaît comme une *contradictio in adjecto*. Elle ne désigne rien d'autre qu'une figure hybride entre les ontologies fondées et une pré-ontologie fondatrice, dont le statut reste jusqu'à présent totalement problématique.

2. La distinction entre «théorie fondamentale» et «théorie fondée» chez Rudolf Zocher

On peut se demander, à présent, quelle est la «solution» proposée par Zocher. Pour lui, la question n'est pas d'opter pour ou contre l'*ontologie*, mais bien de se demander s'il est possible d'opérer un dépassement, à la manière de l'*Aufhebung* hégélienne, des deux tendances antagonistes, la tendance néo-ontologique (pour le primat de l'*ontologie*) et la tendance néo-criticiste (pour le primat de la méthode)¹⁷. Ces tendances apparaissent en effet comme deux extrêmes. Si la tendance ontologique entraîne une confusion entre la théorie fondatrice et la théorie fondée, la tendance criticiste, quant à elle, induit un rejet pur et simple de la théorie fondée hors de la philosophie.

Ce dernier point apparaît tout particulièrement dans la philosophie transcendante de Rickert. Pour Rickert, le sens est le *prius* de l'être. Le sens transcendant ne peut pas être ramené à un concept ontologique, au contraire: «il se trouve plutôt "au-delà" (*über*) ou "avant" (*vor*) tout existant et ne peut être saisi par aucune ontologie. Cela ressort déjà du fait que tout connaissance affirmant: quelque chose *existe*, présuppose comme vrai le sens inhérent à la proposition "quelque chose existe"»¹⁸. Dans cette optique, la différence entre théorie de la connaissance et ontologie recoupe la différence entre transcendental et empirique. L'*ontologie* est renvoyée du côté des sciences particulières, hors du champ transcendental propre à la philosophie. Rickert est particulièrement clair sur ce point à la fin de la deuxième édition de *L'objet de la connaissance*: «La philosophie abandonne également l'*être* en entier aux sciences particulières [qui sont manifestement les sciences non philosophiques, précise Zocher] pour soulever partout la question du *sens*»¹⁹. La «corrélativité

16 *Ibid.*, p. 25.

17 *Ibid.*, p. VI.

18 Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 61928, p. 260.

19 Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 21904, p. 235 et Zocher R.: *Op. cit.*, p. 43.

de la positivité et de la méthode»²⁰ semble ainsi frapper d'impossibilité toute ontologie philosophique. Du point de vue critique, souligne Zocher, la situation est la suivante: «à côté de la science *positive* de l'être et de la *méthodologie* de la production de l'être, il n'y a pas d'*ontologie* comme science philosophique de l'être. Appeler "ontologie" la logique fondatrice du criticisme signifierait donc ignorer ce rapport d'un type particulier qu'il établit entre la science matérielle et la logique formelle, car ce rapport signifie précisément la mise entre parenthèses d'une véritable "ontologie" (*die Ausschaltung einer eigentlichen "Ontologie"*)»²¹. Bref, dans ce cas, il n'y a tout simplement pas d'ontologie philosophique possible. Pourtant, par ailleurs, il est clair que les sciences particulières *présupposent* de leur côté la division du champ ontologique en «régions» (l'être vivant de la biologie, l'être idéal de la mathématique, etc.) sans jamais prendre pour thème l'être lui-même. L'ontologie se trouve donc au fond totalement évincée de l'édifice des sciences, et on ne voit absolument pas comment elle pourrait encore y conserver une place.

Pour remédier à ce problème, la solution de Zocher consiste à introduire la distinction entre «théorie fondamentale» (*Grundlehre*) et «théorie fondée» (*fundierte Lehre*) *au sein même de la philosophie*. La théorie fondamentale, dès lors, ne désigne plus la philosophie par opposition aux sciences particulières, mais seulement la *partie* de la philosophie qui traite des questions dernières de méthode. Elle ne se présente plus comme une «science fondamentale» (*Grundwissenschaft*) qui aurait simplement pour tâche de fonder les sciences empiriques – une théorie philosophique fondamentale en ce sens serait un pléonasme, précise Zocher, puisqu'il revient par définition à la philosophie d'être plus fondamentale que les sciences particulières –, mais le qualificatif «fondamental» désigne ici une spécification à l'intérieur même de la philosophie ou, selon l'expression hégélienne employée par Zocher, à l'intérieur même du «savoir absolu», au sens où «les constatations objectives» (*sachlichen Feststellungen*) de la philosophie peuvent et doivent être renvoyées à une « sphère fondamentale de positions purement méthodiques» (*Grundsphäre bloß methodischer Setzungen*)²².

La distinction entre théorie fondée et théorie fondamentale, désormais, ne coïncide plus avec la distinction entre empirique et transcendental, mais recoupe celle entre positions objectives ou thématiques (assimilables à des thèses d'existence) et positions méthodiques ou, comme on dira aussi, «fonctionnelles». C'est là, dans une large mesure, un acquis général qui sous-tend le néokantisme, mais qui est pour ainsi dire radicalisé par Zocher à travers la distinction entre *fondation* et *analyse*. Cette distinction, qui a été posée initialement dans un texte de 1925 intitulé *La logique objective de la validité et l'idée d'immanence*, constitue un correctif apporté à la conception rickertienne²³. D'après ce correctif, la sémantique est susceptible d'appartenir aussi bien à la théorie fondamentale qu'à une théorie fondée, selon qu'elle est envisagée du point de vue de la fondation ou du point de vue de l'analyse. Si je saisiss le sens comme une sphère d'être idéal opposée à la sphère d'être réel des choses spatio-temporelles, je procède d'une certaine manière à une thématisation ou à une objectivation de ce qui constitue seulement, au niveau de la fondation,

20 Zocher R.: *Op. cit.*, p. 14.

21 *Ibid.*, p. 15.

22 *Ibid.*, p. 82.

23 Cf. Zocher R.: *Die objektive Geltungslogik und der Immanenzgedanke. Eine erkenntnistheoretische Studie zum Problem des Sinnes*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, p. 5 sv. – Zocher se réfère là à Rickert H.: «Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transsperimentalpsychologie und Transsensuallogik», dans *Logos* 14 (1909), p. 169-228; rééd. dernièrement sous forme séparée: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transsperimentalpsychologie und Transsensuallogik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002.

un «moment fonctionnel» pré-objectif. Et si la sémantique désigne ainsi l'étude d'un domaine objectif particulier – la région du sens – alors on retrouve le même problème que précédemment: elle n'est pas une théorie fondamentale, mais une théorie «régionale» qui prend *eo ipso* la forme d'une théorie fondée. La fondation, précise par conséquent Zocher, doit être «purement méthodique», c'est-à-dire qu'elle ne doit pas opérer de «conversion thématique» (*sachliche Umwendung*) de ce qu'elle prend en vue²⁴. Concrètement, il faut dès lors distinguer différents types de sémantique: (a) une sémantique fondatrice ou fondamentale, et (b) une sémantique analytique, qui s'appuie sur une division régionale de l'être au sens le plus large²⁵. Dans cette mesure, le primat de la méthode est conservé dans tous les cas, y compris au niveau sémantique. La théorie fondamentale n'est pas une ontologie, ni même une sémantique qui étudie le sens comme un objet particulier (idéal), mais une sémantique purement méthodologique, qui ne s'appuie sur aucune répartition préalable du champ ontologique en «régions» et qui n'entraîne pas une telle répartition. «La théorie fondatrice de la connaissance, conclut Zocher, a donc le primat sur toute théorie "analytique". Et ce primat de la théorie de la connaissance continue manifestement à subsister vis-à-vis de toute distinction "objective" ultérieure, qui peut être atteinte en rapport avec l'*analyse* [...]; donc, une discipline "ontologique" possible peut aussi tout au plus être de même rang que la théorie *analytique* de la connaissance, la théorie fondatrice de la connaissance conserve dans tous les cas le primat sur elle»²⁶.

Ainsi, la position criticiste vaudrait pour la théorie fondamentale, qui serait «pré-ontologique»; et d'autre part, la position ontologique ne devrait pas pour autant être rejetée hors de la philosophie, mais simplement, elle vaudrait pour la théorie fondée. Même si on élargit de la sorte la portée du criticisme et que le domaine de compétence de l'ontologie se trouve quant à lui ramené dans certaines limites, puisqu'il n'y aurait d'ontologie que *fondée*, la légitimité philosophique des deux positions serait néanmoins reconnue de part et d'autre. Le schéma à deux niveaux (empirique – transcendental) cède ainsi la place à un *schéma à trois niveaux*. – *Premièrement*, le niveau des sciences particulières, qui s'appuient implicitement sur une division «régionale» de l'être que, par principe, elle ne doivent et ne peuvent pas thématiser. Elles peuvent en ce sens être qualifiées de «quasi-ontologies»²⁷. – *Deuxièmement*, l'ontologie comme théorie philosophique fondée ou, comme dit Zocher, comme *Sachphilosophie*, par quoi il faut entendre une philosophie qui thématise ou qui objective ses objets, bref qui formule des thèses d'existence au sens le plus large (par exemple, la thèse du sens comme sphère d'être idéal par opposition à l'être réel). – Et enfin, *troisièmement*, la méthodologie pure comprise comme théorie philosophique fondamentale, qui ne contient plus de thèses d'existence mais seulement des thèses méthodologiques (par exemple, la thèse du sens comme condition de possibilité purement *formelle* ou comme «moment constitutif» de l'ontologie)²⁸.

24 Zocher R.: *Op. cit.*, p. 84-85.

25 *Ibid.*, p. 96: «à l'intérieur de la "sémasiologie", on devrait encore distinguer d'après ce qui précède entre un élément fondateur et, d'une part un élément analytique-immanent, d'autre part un élément analytique-transcendant».

26 *Ibid.*, pp. 99-100.

27 *Ibid.*, p. 49.

28 Il faudrait ici examiner de plus près le concept de «fonction», tel qu'il est déjà employé par Kant pour définir le statut des catégories (cf. par ex.: *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Ak. IV, p. 324) et, à sa suite, par Ernst Cassirer et Bruno Bauch. Du reste, c'est encore toute la conception de Zocker qui doit être analysée en détail, ce qui je ne pent pas faire ici.

3. Application de cette distinction à l'ontologie heideggérienne: la sémantique comme théorie fondamentale et l'ontologie comme théorie fondée

Selon Zocher, cette clarification devrait permettre une critique détaillée de l'ontologie, y compris de l'ontologie heideggérienne. Par principe, il ressort en effet que l'ontologie doit être caractérisée comme un «entre-deux», un *Zwischen*. Ainsi, dans l'édifice des sciences, l'ontologie au sens strict, le discours sur l'être, n'est pas le niveau fondamental, mais le niveau intermédiaire: il fonde la division des sciences particulières, mais doit être à son tour fondé sur la sémantique, qui en est indépendante. Ceci dit, l'intention de Zocher est seulement de fournir ici une «clarification préalable du problème»²⁹. Il se contente donc de souligner, à la fin de son étude, que la philosophie heideggérienne apparaît comme une «ancienne forme d'ontologie» qui articule entre eux plusieurs modes d'être sans sortir véritablement de la sphère ontologique, bref sans parvenir à atteindre le niveau de l'analyse sémantique³⁰.

Toutefois, cette remarque ne me semble pas tout à fait conforme à l'entreprise heideggérienne telle qu'elle est définie dans *Sein und Zeit*. Zocher tend, de façon bien compréhensible, à accentuer la distance qui sépare Heidegger du néokantisme, mais ceci au détriment de la proximité qui subsiste encore entre eux en 1927. Bien sûr, la thèse d'existence du *Dasein* au § 4 de *Sein und Zeit* semble bien enfermer l'analytique existential dans les limites étroites d'une ontologie «fondée». Sur ce point, il ne saurait être question de nier la divergence avec le néo-criticisme. Cependant, pour peu que l'on relise l'entreprise heideggérienne à la lumière de la distinction critique entre «théorie fondamentale» et «théorie fondée», il apparaît que le concept d'ontologie fondamentale ne peut conserver un sens qu'à être entendu, précisément, comme une «sémantique fondamentale». D'une manière générale, en effet, l'équivoque attachée au concept d'«ontologie» fondamentale ne se limite pas au rapport ambivalent entre phénoménologie et ontologie souligné par Zocher; elle trouve sans doute son expression la plus manifeste dans l'ambiguïté entretenu, au début de *Sein und Zeit*, entre la «question de l'être» et la «question du sens de l'être». Les deux expressions sont employées comme quasi-synonymes; Heidegger les superpose souvent l'une à l'autre, et parle aussi bien de l'être lui-même (sans guillemets), que du sens qu'il faut donner au mot «être» (avec guillemets).

Or l'assimilation de ces deux questions ne va pas de soi, mais appelle certaines restrictions importantes. – 1. Tout d'abord, elles ont un *thème* différent. La première porte sur l'être, et relève de l'ontologie *stricto sensu*, la seconde porte sur le sens de l'être et relève à ce titre de la sémantique. La recherche portant sur la genèse de *Sein und Zeit* a d'ailleurs déjà dégagé plusieurs arguments en faveur d'une telle interprétation³¹. On sait en effet que l'une des premières questions

29 Zocher R.: *Op. cit.*, p. VII.

30 *Ibid.*, p. 129: «Les théories de Heidegger elles-aussi pourraient alors faire l'objet d'une critique plus profonde. L'idée d'une "authenticité" de l'existence (par opposition à la "déchéance") reconduit bien à une ancienne forme d'ontologie d'un type *particulier* qui, avec son idée d'une possible multiplication (*Potenzierbarkeit*) de l'être (dont la représentation du *degré* d'être n'est qu'un développement particulièrement marquant) semble contenir dans un équilibre problématique les concepts de valeur et d'être spécifique, comme cela apparaît aussi dans le concept rickertien de "prophysique". Selon Zocher, le concept de «pro-physique» est en effet tout autant équivoque que celui d'ontologie fondamentale dans la mesure où le préfixe «pro-» renvoie à une «base pré-ontologique» et où le terme «physique» renvoie de son côté à une «ontologie fondée»», *ibid.*, p. 70.

31 Comme on le sait, la question du sens a occupé Heidegger très tôt, dès sa dissertation doctorale (1913) et sa thèse d'habilitation sur le Pseudo-Scot (1915-16); cf. par ex. Boulnois O.: «Entre logique et sémantique. Heidegger lecteur de Duns Scot», dans: Courtine J.-F. (dir.): *Phénoménologie et logique*, Paris, Presses de l'ENS, 1996, pp. 261-281.

de Heidegger, soulevée dès sa dissertation doctorale sur la théorie du jugement (1913), était précisément la question du sens, du «sens du sens» ou de «l'être du sens». Mais on sait aussi que le concept de sens joue un rôle central dans la «décennie phénoménologique» de 1919-1929 (même s'il y va là d'une conception herméneutique du sens). – 2. Ensuite et surtout, dans l'optique fondationnaliste, les deux questions semblent se situer à un niveau différent, et avoir ainsi un *statut* différent. Plusieurs passages du texte heideggérien attestent en effet une priorité de la sémantique sur l'ontologie et rejoignent ainsi, *mutatis mutandis*, la conception néokantienne. À nouveau, cet aspect est étayé par la recherche heideggérienne. De même que la question du sens était une question centrale des premiers textes de Heidegger, on sait également que l'ontologie à proprement parler était critiquée par Heidegger dans ses premiers cours de Fribourg (1919-23) comme une théorie incapable de saisir la vie, c'est-à-dire comme une discipline phénoménologiquement et herméneutiquement déficiente³².

Ces deux constats – la différence de thème et la différence de statut – laissent déjà penser qu'on ne saurait superposer la question de l'être et la question du sens de l'être qu'au prix d'une simplification indue de la problématique fondationnaliste. L'enjeu d'une fondation de toute ontologie semble précisément résider dans la priorité de la théorie du sens sur la théorie de l'être. En dépit de l'ambiguïté qui est entretenue par le vocabulaire de Heidegger, on retrouve des traces de cette optique dans *Sein und Zeit*. Le passage le plus fameux, à cet égard, est très certainement la détermination du programme heideggérien présentée au § 3 de *Sein und Zeit*. On retrouve là le schéma traditionnel qui oppose, d'une part, les sciences positives ou empiriques, qui étudient chacune une région de l'être déterminée, et d'autre part, l'ontologie générale qui constitue le soubassement de ces sciences et l'objet de la philosophie. Mais en même temps, Heidegger ajoute que cette ontologie philosophique doit elle-même être *fondée*. On retrouve ici l'argument propre à l'«idéalisme transcendental» des néokantiens³³. L'*Ontologie* en tant que telle est «naïve et opaque», dit Heidegger; elle ne peut se fonder elle-même, mais se tient pour ainsi dire sous la dépendance logique d'une élucidation plus profonde. Or, si on fait pleinement droit à l'expression «sens de l'être», qui n'est manifestement pas employée par hasard, on doit admettre que cette élucidation ne relève plus de l'ontologie *stricto sensu*, mais de la sémantique. Elle ne porte pas sur l'être mais sur le *sens* de l'être en général: «Certes le questionnement ontologique est plus originaire que le questionnement ontique des sciences positives, précise Heidegger. Néanmoins, il reste lui-même naïf et opaque si ses investigations de l'être de l'étant laissent le sens de l'être en général inélucidé». Et c'est un peu plus loin qu'apparaît ce fameux passage, bien connu, mais dont on hésite parfois à tirer toutes les conséquences: «Toute ontologie, si riche et cohérente soit le système catégorial dont elle dispose, demeure au fond aveugle et pervertit son intention la plus propre si elle n'a pas

32 Cf. Courtine J.-F.: "La question de l'être: sens de la question et question du sens", dans: Mattéi J.-F. (éd.): *Op. cit.*, p. 77: «Ainsi, la problématique du jeune Heidegger jusqu'à *Sein und Zeit* inclusivement serait beaucoup moins ladite "Question de l'être" (*Seinsfrage*) ou "question en quête de l'être" (*die Frage nach dem Sein*), que celle du sens, voire du "sens d'être" (*Seinssinn*); cette problématique s'élaborerait dans un cadre étranger à l'ontologie (comme "ontologie générale"), voire radicalement critique par rapport à celle-ci, comme cela ressort clairement du cours de Fribourg (semestre d'été 1923), *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*. – De même, contrairement à une idée largement répandue dans le sillage du *Kant-Buch* de 1929, la critique de la théorie de la connaissance ne se fait pas au nom de l'ontologie, mais d'abord et avant tout au nom de la philosophie de la vie. Sur ce point, cf. par ex. les remarques de Greisch J.: "La 'tapisserie de la vie'. Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) de Martin Heidegger", dans: Courtine J.-F. (éd.): Heidegger 1919-1929. *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 152.

33 Cf. Grondin J.: "Pourquoi réveiller la question de l'être?", dans: Mattéi J.F. (éd.): *Op. cit.*, p. 55 et p. 57.

commencé par clarifié suffisamment le sens de l'être et par reconnaître cette clarification comme sa tâche fondamentale»³⁴. Ainsi, le système de fondation est bien un *système à trois niveaux*, similaire, dans le fond, à celui qui sera mis en place plus tard par Zocher: les sciences particulières sont fondées sur l'ontologie générale et celle-ci est fondée à son tour sur la sémantique.

Cet aspect apparaît tout autant à travers certains passages du cours de 1927 intitulé *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. La question qui anime là le projet heideggérien, de toute évidence, est bien la question de la possibilité des énoncés sur l'être, c'est-à-dire des énoncés qui constituent par définition la science de l'être ou l'ontologie générale: «Que signifie ici le "est", quand je dis: l'être *est* cela et cela? Quel sens a la copule dans tous les énoncés sur l'être, qui n'est pas un étant? Quelle signification a la copule dans toutes les propositions ontologiques? Cette question est le mystère central que Kant a poursuivi dans sa *Critique de la raison pure* [...]»³⁵. Ou encore: «Nous nous tenons devant la tâche, non seulement de partir et de retourner de l'étant à son être, mais, si nous soulevons la question de la condition de possibilité de la compréhension de l'être comme telle, *d'interroger encore par-delà l'être ce vers-quoi il est lui-même projeté en tant qu'être*»³⁶. Il s'agit bien de dépasser le niveau du discours ontologique pour interroger son fondement, c'est-à-dire «ce vers quoi» l'être est «projeté». Or «ce vers quoi», *das, woraufhin*, c'est précisément – *le sens*. Si les rapports entre sémantique et ontologie demeurent essentiellement équivoques, cela n'enlève naturellement rien au fait que le concept de sens a quant à lui, dans *Sein und Zeit*, une signification bien déterminée. Celle-ci est exposée aux paragraphes 32 et 65 de *Sein und Zeit*. Le sens est ce vers quoi se dirige la compréhension d'être, ce qui lui confère son orientation et, du même coup, ce qui la rend possible. «En toute rigueur, insiste Heidegger au § 65, le sens signifie le ce-vers-ou (*das Woraufhin*) du projet primaire de compréhension de l'être [...]. La question du sens de l'être d'un étant prend pour thème le ce-vers-ou de la compréhension d'être qui se trouve au fondement de tout *être* de l'étant»³⁷.

Heidegger ne se contente donc pas de renvoyer un mode d'être à un autre, comme si la compréhension de l'être comme «chose» était simplement dérivée de la compréhension d'être comme «outil», mais il subordonne ces deux modes d'êtres à la structure générale de la compréhension qui est régie par le sens. C'est ce qui oriente et ce qui rend possible toute compréhension d'être et, par suite, toute ontologie. Par conséquent, on peut se demander si le sens ne joue pas ici un rôle méthodologique ou fonctionnel semblable à celui qu'il a chez les néokantiens, dans la mesure où toute ontologie est fonction du sens de l'être.

34 Heidegger M.: SuZ, p. 11 (trad. fr. modifiée, p. 32).

35 Heidegger M.: GA 24, p. 317.

36 Heidegger M.: GA 24, p. 399. Cf. aussi *ibid.*, p. 402: «Ce qui éclaire la connaissance de l'étant (science positive) et la connaissance de l'être (connaissance philosophique) comme dévoilement (*Enthüllen*) se trouve encore par-delà l'être (*liegt noch über das Sein hinaus*)».

37 SuZ, pp. 324-325. – «Ce qu'il y a de décisif et qui doit retenir l'attention, précisera rétrospectivement Heidegger, c'est le rapport de l'ontologie fondamentale à la question sur le sens de l'être», cf. Heidegger M.: "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein""", dans: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1988, pp. 33 (trad. fr. Lauzier J., Roëls C., dans: *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 236). – Pour la définition du sens, cf. surtout SuZ, § 32, p. 151-152. Dans l'ensemble, Heidegger insiste sur les 5 caractéristiques suivantes: 1. le sens est le lieu de l'intelligibilité ou de la compréhensibilité; 2. le sens est un phénomène complexe et articulé, qui englobe la structure ternaire *Vor habe – Vorsicht – Vorgriff*; 3. le sens est un caractère existential, propre au *Dasein* (l'étant autre que le *Dasein* étant caractérisé à l'inverse par son non-sens); 4. le sens n'est pas le «fondement» de l'étant, il ne doit pas être hypostasié, car l'hypostase du sens s'effectue encore *dans* la sphère du sens; 5. enfin, le sens est la condition de possibilité du souci, il «rend possible» (*ermöglicht*) la structure de l'être-dans-le-monde (§ 65).

Par extension, on peut encore remarquer ceci: si on prête véritablement attention à la «dimension sémantique» de l'ontologie heideggérienne, il semble que toutes les distinctions posées dans *Sein und Zeit* soient interprétables comme des distinctions sémantiques. Pour s'en tenir à un exemple simple, lorsqu'on dit que le marteau peut être envisagé comme une «chose» ou comme un «outil», il s'agit bien d'un seul et même «étant», qui revêt un sens différent en fonction du «paradigme» dans lequel il est envisagé. Dans le paradigme théorique, c'est une chose qui occupe une portion d'espace, qui possède des propriétés mesurables; dans le paradigme pratique, c'est quelque chose d'utilisable, de maniable, etc.. Il ne s'agit donc pas de distinguer différentes régions ontologiques pré-déterminées, qui seraient fixées une fois pour toutes l'une par rapport à l'autre (ce qui, à l'inverse et paradoxalement, semble être le cas chez les néokantiens, du moins lorsqu'ils opposent de façon absolue la sphère du sens à la sphère de l'être et envisagent ainsi chacune des deux sphères comme une région ontologique délimitée, ainsi que l'a noté Zocher). Ce sont les mêmes étants qui sont, tantôt appréhendés en tant que choses, tantôt en tant qu'outils. Bref, les différences élaborées par Heidegger sont des différences du «sens d'appréhension» (*Auffassungssinn*).

Conclusion

Les remarques de Heidegger dans le séminaire de 1962 sur *Zeit und Sein* ne laissent aucun doute³⁸: si le concept d'ontologie fondamentale a été abandonné, c'est parce qu'il incluait encore l'idée traditionnelle de «fondation», qui apparaît rétrospectivement à Heidegger comme inappropriée à l'esprit de *Sein und Zeit*. En rejetant finalement la problématique fondationnaliste, Heidegger marque clairement sa volonté de rompre définitivement avec la tradition philosophique classique, y compris le néokantisme. Or ceci indique bien (a) que cette rupture, *a contrario*, n'est pas encore effectuée totalement en 1927, mais que l'idée de «fondation» doit précisément être vue comme un *reste de critique au sein même de Sein und Zeit*. L'entreprise heideggérienne, telle qu'elle est définie en 1927, maintient donc par principe une fondation sémantique de l'ontologie qui témoigne de la proximité de Heidegger au programme critique néokantien – même si cette proximité n'est pas assumée comme telle.

Mais surtout (b), on voit aussi, du même coup, que la critique de la théorie de la validité entre 1919 et 1929 n'est que le premier pas de ce qui ressemble fort à un *dévoiement du projet critique* au profit d'une «pensée de l'être» qui se trouve affranchie, après le «tournant», de toute idée de fondation. C'est précisément l'incapacité ou le refus délibéré d'assumer l'optique fondationnaliste qui font apparaître – à juste titre – la pensée heideggérienne si *problématique* aux yeux des néokantiens.

38 Heidegger M.: *Zur Sache des Denkens*, op. cit., pp. 33-34.