

## **Nasser Suleiman Gabryel**

*Edmund Husserl, Martin Heidegger et les sciences humaines et sociales*

*Entre réfutation, restauration et distanciation de l'ordre philosophique*

*At the dawn of the twentieth century updates legitimacy of a new regime that wants out, rebuttal or distancing neo-Kantian paradigm of science of the mind. Thus, in the field of philosophy (Husserl, Heidegger) is constituted of new schemes reflecting the desire to define, that is to say limiting the propensity allegedly social science analyzes to impose their standards of assessment and construction of the universal.*

Dans le questionnement posé sur la place des sciences humaines dans la société en termes de légitimité et de rôle dans l'espace public, le sujet est souvent posé à partir du primat de la réalité actuelle de l'hyper modernité contemporaine avec ce que cela signifie dans un contexte de perte de l'intérêt public, d'expansion du règne de la technique et de l'imperium de la globalisation. A ce stade, comment penser le sujet au-delà des logiques d'ici et maintenant?

Nous sommes d'ailleurs frappés par la continuité et l'actualité des questions posées à cette époque.

A ces problèmes se surajoute la question du sens général et la crise portée par les sciences humaines aujourd'hui, la philosophie hier.

### *1. Husserl et le problème phénoménologique des sciences humaines*

A la fin du XIX début XX siècle, Edmund Husserl situe son propos dans une configuration où se pose le rôle de la rationalité en tant que programme unitaire des sciences, la question de l'héritage de l'humanisme classique, le rôle des valeurs morales dans la construction de la pensée commune, la crise systémique de l'enseignement et de manière plus générale le déclin de la culture civique européenne. Edmund Husserl, dans sa thématique phénoménologique, revient à l'essence d'un modèle ontologique qui découple de manière binaire le monde extérieur et le monde intérieur de la subjectivité. Par conséquent, l'exploration des phénomènes doit être réduite à leur essence: c'est-à-dire à leurs données subjectives. Ainsi, il vise à veuille élargir le projet kantien à partir du cadre de la phénoménologie; celle-ci se fonde à la fois, d'une part sur l'ordre traditionnel de la philosophie construit sur une vision fondationnaliste et, d'autre part dans sa

réfutation du positivisme, elle est conçue en tant que science. Cette conception repose sur une approche eidétique percevant les objets en tant qu'essences immanentes avec une nécessaire suspension du jugement (l'épochè). Il prend comme point de départ l'expérience sensible des phénomènes: cela revient à en extraire les dispositions essentielles des expériences et se focaliser sur des objets qui se rencontrent dans la "tête"; des "vécus psychiques" dans lesquels ces objets du monde sont visés intentionnellement. Il convient pour ce faire de rompre avec nos habitudes de pensée naïve tournées vers des objets extérieurs à la conscience. La méthode eidétique est organisée par la validité spécifique de chaque type; il s'agit de rechercher dans les faits objectivement constatés la vérité, à partir des traits essentiels de son intentionnalité (l'intentum – apparaît/manière d'être donné) avec ce que l'on peut déduire d'énoncé<sup>1</sup> et de ce que Husserl conceptualise en tant qu'épochè, qui porte sur la «conscience réelle qu'à l'homme existant». Elle permet de mettre à distance le vécu réel pour accéder à la conscience pure afin de déterminer positivement la conscience sans poser la question du «sens d'être de cet étant: l'esprit» (Heidegger). De ce fait, Husserl considérait comme nécessaire la mise sur pied d'une science plus fondamentale que toutes les autres sciences et qui serait appelée à fonder toutes les autres sciences. Il estimait par ailleurs qu'une telle science fondamentale devait être une science unique en son genre, à savoir une science purement immanente. C'est cette science purement immanente qu'Husserl définit comme la phénoménologie. Celle-ci est la véritable science universelle de l'esprit, la seule capable de garantir, par sa méthode, la compréhensibilité du monde. Cette démarche se présente comme une démarche de fondation, comme l'instauration d'un modèle de vérité fort et indubitable; et ce modèle, à son tour, réalise l'alliance méthodologique de la philosophie et de la science. Il faut mettre entre parenthèses tous les savoirs institués, et recommencer par le commencement.

Husserl pense la philosophie comme projet métapolitique visant à restaurer les cadres de l'humanisme européen. Ceci dans le droit fil d'une pensée du déclin (Spengler, Toynbee). Dans cette optique néo-kantienne, la science de la méthode que constitue la phénoménologie n'est qu'une étape du processus de réduction de la philosophie à la science. Pour lui, le monde doit être pensé de manière systématique et cohérente afin de mettre en place un dispositif universel de connaissance. Ainsi, il envisage une philosophie qui permet d'appréhender d'une part, la totalité de l'étant; d'autre part, la connaissance universelle du réel. «La tâche que la philosophie s'impose, le but de sa vie en tant que philosophie, c'est une science universelle du monde, un savoir universel, valable de façon ultime, l'universum des vérités en-soi du monde, du monde en-soi»<sup>2</sup>.

1 Actes par lequel nous signifions les formes déterminées de l'expressivité. Il établit à partir de ce que l'on peut situer comme une conscience transcendante une neutralité vis à vis de l'existence en tant que condition sine qua non de la phénoménologie. L'épochè exprime des vécus/comportements par l'acte de signifier.

2 E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, Paris, Gallimard, 1989, p. 298.

La réponse philosophique dans sa caractéristique phénoménologique, présuppose une science du vécu avec un double rapport. D'abord, elle part de l'intériorité intellectuelle, disciplinaire, politique pour, en externe, s'ouvrir à l'apport de la généalogie kantienne: la philosophie se doit d'être dans le cadre scientifique de l'universel, législatrice des lois dont les objets sont des «essences immanentes». Ce qui suppose de la part du maître d'Heidegger, une vision foundationaliste où nous devons rompre avec une attitude naïve envers les objets extérieurs à la conscience pour revenir à l'expérience personnelle et psychique, véritable instance par laquelle les objets du monde sont pensés intentionnellement.

Husserl écrit dans *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*: «La ratio qui est maintenant en question n'est rien d'autre que l'auto-compréhension effectivement universelle et effectivement radicale de l'esprit, sous la forme d'une science universelle responsable, laquelle inaugure un mode de scientificité entièrement nouveau, où toutes les questions possibles, celles de l'être et celles de la norme. C'est ma conviction que la phénoménologie intentionnelle a fait pour la première fois de l'esprit en tant qu'esprit le champ d'une expérience systématique, et que par là elle a produit le bouleversement total de la tâche de la connaissance. L'universalité de l'esprit absolu englobe tout étant dans une historicité absolue, dans laquelle s'insère la nature en tant que formation de l'esprit. C'est la phénoménologie intentionnelle, et précisément transcendante, qui la première créa ici la lumière, grâce à son point de départ et à ses méthodes»<sup>3</sup>.

De ce fait, pour lui la phénoménologie peut être vue comme une science tout à fait comparable aux sciences du monde comme la biologie, la mathématique ou la sociologie. Selon Husserl, la philosophie est pensée comme une instance de légitimation de la scientificité de la vérité. Elle est conçue comme «unité universelle des sciences s'élevant sur un fondement absolu», orientée vers le sujet. Dans ce cadre programmatique, la tâche de la philosophie est d'affirmer, à travers la perception intentionnelle, la logique comme principe ontologique, irréductible et fondé dans son absolutité. La méthode scientifique présuppose une objectivité a priori, isolée du monde social. Le donné de la conscience pure, l'a priori de la phénoménologie, est déjà déterminé comme objet scientifique, il ne nécessite pas une justification transcendante, il est assuré dans son objectivité universelle: «Cela seul nous permettra de pénétrer la teneur de sens la plus profonde qui donne son unité au devenir historico philosophique de la modernité: l'unité qui lie les générations de philosophes dans ce qu'ils ont "voulu" et qui ordonne en soi toutes les tendances subjectives individuelles ou d'écoles. Il s'agit, comme je tenterai ici de le montrer, d'une ordonnance à une forme finale de la philosophie transcendante en tant que phénoménologie qui inclut en soi comme moment surmonté la Forme Finale de la psychologie, laquelle constitue l'éradication du sens naturaliste de la psychologie moderne»<sup>4</sup>.

3 E. Husserl, «La crise de l'humanité européenne et la philosophie», dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 381-382.

4 *Ivi*, paragraphe 14.

Husserl prend l'exemple du modèle Galiléen de la "mathématisation de la nature": «Au lieu de la praxis réelle (que ce soit celle qui agit ou celle qui se préoccupe des possibilités empiriques, qui a affaire à des corps empiriques réels ou possibles, au sens de la possibilité réelle) nous avons maintenant une praxis idéale, celle d'une "pensée pure" qui s'en tient exclusivement au royaume des pures formes limites. Celles-ci grâce à une méthode d'idéalisation et de construction historiquement élaborée depuis longtemps et dont l'usage implique une sociétisation intersubjective, sont devenues un héritage, un habitus disponible avec lequel on peut toujours à nouveau élaborer quelque chose de neuf: c'est un monde infini, et pourtant clos en soi-même, d'objectivité idéale, qui se présente comme un champ de travail»<sup>5</sup>. Fonder une philosophie de l'universel consiste donc à repenser une science universelle apte à construire une représentation du monde des "étants". Ce projet de refondation est pour Husserl l'unique moyen d'occidentaliser le monde<sup>6</sup>.

Dans cette configuration, la philosophie doit retrouver le sens de l'universel avec les registres de différenciation propre à un certain ordre janséniste intellectuel où la pensée de l'universel se distingue d'elle-même pour ensuite assurer dialectiquement son parachèvement, donnant à la pensée philosophique le primat de l'universel et de la grâce envers la modernité<sup>7</sup>. L'universel est ainsi déterminé avec un cadre pré-déterminé ayant pour nom "l'occident" et discipline "la phénoménologie".

Edmund Husserl conçoit la phénoménologie en tant que nouveau régime de conception unitaire du monde c'est-à-dire une politique de définition et législation du monde en tant qu'élément fondateur d'une science nouvelle qui remplacera la philosophie en tant qu'étalon de mesure de l'universel; ceci en opposition vis-à-vis de ce qui est représenté comme l'émiettement des disciplines, le positivisme, le scepticisme, ébranlent de manière continue: «Le scepticisme à l'égard de la possibilité de la métaphysique, l'effondrement de la foi en une philosophie universelle qui servirait de guide à l'homme nouveau, cela signifie très exactement l'effondrement de la foi en la "raison", comprise dans l'opposition établie par les Anciens entre Épistémè et Doxa»<sup>8</sup>. Cet effort de l'universel consiste à ne pas réduire la philosophie à un "concept résiduel" dépourvu de métaphysique et de science des faits.

Comment se construit l'universel? Dans son acception moderne, il procède de la rationalité en tant qu'autorité rationnelle de la science avec ce que cela sous-tend de grammaire définitionnelle: une métaphysique qui rattache l'activité physique aux principes universels de la raison. Elle conduit à un dépassement du modèle classique des vertus (Aristote), de comportements obligés par les connaissances d'habitudes collectives et de vertus positives. Au nom d'une métaphysique morale qui affirme la pureté des devoirs, qui garantissent aux fondements l'influence la

5 Ivi, paragraphe 31.

6 Ivi, paragraphe 31.

7 B. Pascal, Lettre à Monsieur et Madame Périer, 17 octobre 1651.

8 E. Husserl, "La crise de l'humanité européenne et la philosophie", dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1989, paragraphe 18.

plus réellement morale, l'homme peut faire de lui même le caractère que l'individu se donne par la volonté des fondements.

Dans cette configuration, la physique sous-tend le fait d'observer en se fondant sur les critères empiriques notamment l'organisation des faits. Ceci porte sur de objets matériels en collectant des faits en tant que sommes des phénomènes. D'où, la nécessité d'une montée en généralité, d'une métaphysique permettant d'utiliser la représentation a priori basée sur l'unité du divers observé (grandeur, espace, nature, expérience) que l'on peut caractériser par une politique de l'universel. La métaphysique kantienne procède du passage de la connaissance du sensible à celle du suprasensible: une connaissance physique et spéculative qui se fonde sur des règles et des principes purs en tant que science par raison; «Puisque dans la doctrine des devoirs l'homme peut et doit être représenté d'après la propriété de sa faculté d'être libre, laquelle est entièrement supra sensible, donc selon son humanité, en tant que personnalité indépendante des déterminations physiques»<sup>9</sup>. L'exposition des devoirs doit légitimer leur applicabilité à la diversité de l'expérience.

La politique de l'universel élève la technique en science, le droit naturel (légitime a priori) est supérieur au droit positif lié au fait (avec le primat de la légalité empirique avec prescription effectives et une fondation contingente/historique) en donnant une signification législatrice car les mœurs réclament une prescription avec un caractère général "lois pratiques" qui ne peuvent être des «lois morales tant qu'elles restent fondées dans l'expérience»<sup>10</sup>. Une politique qui s'organise autour de la métaphysique du vouloir dépassant la simple physique afin de la fonder a priori, est donc une appropriation d'une certaine configuration (contexte) de la modernité avec un vouloir d'une science auto-représentée en tant que fondement rationnellement légitimes «de l'essence même de la faculté de penser et n'est nullement inventée de toutes pièces»<sup>11</sup>.

La politique de l'universel dans le registre de la pensée philosophique se construit sur la distinction ou les rapports (âme/corps) que recoupe la conception philosophique du philosophe.

## 2. *Le projet heideggérien de refondation philosophique vis-à-vis des sciences*

Heidegger comme son maître Husserl, vise à répondre à la crise de la philosophie contemporaine. A ses yeux, dans le champ de la connaissance s'est institué un effritement du domaine philosophique au profit de nouvelles disciplines. Comment déterminer ce qui reste à la philosophie? Heidegger (comme Husserl) veut instituer la philosophie en science du fondement «qui fonde et ne peut être fondée; il fait de la question ontologique du sens de l'être le préalable à toute interrogation sur

9 Fondements de la métaphysique, 53.

10 Fondement de la métaphysique des mœurs, 1993, 50.

11 Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique 1755, 14.

la validité des sciences positives»<sup>12</sup>. Avec Heidegger, la critique se veut réfutation, distanciation de la philosophie en tant qu'histoire de la philosophie. Cette démarche s'oppose à une science non philosophique axée sur l'état de connaissance comprise en tant que position ontique. Elle précède l'étant, ce qui exige une connaissance a priori dont les éléments fondamentaux constituent la phénoménologie. Elle doit s'appropriier à nouveau et réanimer dans ses tendances fondamentales la grande tradition (philosophique) «à partir de ses réponses essentielles qui lui sont propres». Elle revient à se refonder sur l'optique des sciences immanentes dont les objets ne sont pas des objets du monde hors de moi, mais des objets qui existent en moi, d'où le projet des sciences des phénomènes. Elle Les sciences humaines sont renvoyées à la figure omniprésente d'Emmanuel Kant et à sa traduction généalogique: Husserl. Pour Heidegger, la vision kantienne favorise l'extériorisation de la morale en moralisme, ce qui revient à établir une incapacité à se confronter au réel et à l'ordre empirique: «L'humanisme de la tradition métaphysique a aussi un caractère répressif et ascétique, qui s'intensifie d'autant plus dans la pensée moderne que dans la subjectivité s'y modèle sur l'objectivité scientifique et en devient une pure et simple fonction»<sup>13</sup>. Ce qui suppose qu'à l'encontre de l'approche husserlienne, Heidegger appelle à repenser "la crise des fondements" de la philosophie accélérée par la rationalité des sciences humaines. Dans la conception heideggérienne, le niveau d'une science se mesure après sa capacité à subir une «crise de fondement», ce qui revient à penser le stade décisif de croissance d'une science maîtresse de ses fondements élevés au rang de connaissances véritables: il s'agit de réfuter la neutralité husserlienne car elle est négation de la philosophie. Il est plutôt nécessaire de recourir à une explicitation de la structure particulière de l'être. Une élucidation de sa propre structure visant à la séparation avec le reste de la configuration, ceci autour du sens de l'être en général. Pour ce faire, il faut éviter une élucidation formelle et somme toute superficielle. La question fondamentale est la question originelle de l'être. La méthode phénoménologique qui se limite à l'examen des phénomènes présentent une importance à ce point de vue, ces aspects se ramènent en réalité à un seul d'entre eux: l'aspect de l'être. L'Être caché au premier regard de l'existant n'est pas lui-même immédiatement manifesté. Car avant toute description, il revient à la pensée de décider que le fondement de la phénoménologie demeure au premier abord le phénomène généralement caché, et de même, on ne voit pas comment justifier ce qui est fondamental et ce qui ne l'est pas. Quel est le critère descriptif de cette distinction? Elle relève d'une philosophie déjà constituée, restreignant de fait la méthode.

L'éthicité repose sur l'aspect interne de la doctrine des mœurs, d'où le primat de l'empire de la vertu et des habitudes à l'opposé de ce que Hegel définit comme l'héroïsme de Kant. On peut y rencontrer l'archéologie de la philosophie de Bergson spécifiant d'une part les mœurs, c'est-à-dire la règle au sens de constante universalité des faits; et d'autre part, la morale qui constitue une règle au sens de l'impératif

12 P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Heidegger*, Minuit, Paris 1988, p. 70.

13 G. Vattimo, *La fin de la modernité*, Le Seuil, Paris 1987, p. 47.



d'universalité du droit. Autant Kant pense que la validité des règles détermine leur efficacité (ce qui pour Hegel méconnaissant la nature des choses de l'histoire), autant pour Hegel et Aristote, l'efficacité conditionne la validité des mœurs: morale (sujet et pensée) et réel (Etat et être) sont deux entités opposées voir antithétique.

Pour Heidegger, de Kant serait née un modèle néo-kantien avec un régime d'éthique apte à fonder une métaphysique des mœurs en tant que métaphysique de l'homme: «conscience commune et image pratique de notre raison».

Le sujet tient à un impératif catégorique au nom d'une conscience commune qui doit répondre à la loi, à l'action particulière et à la responsabilité. Il exprime ses évaluations, il se doit de formaliser le critère universel de jugement: un apriorisme se structure avec la conscience et l'universalisation des principes. L'universel est un médium de l'abstraction qui se débarrasse de l'opinion commune avec un appui intuitif, fournissant des mobiles moraux: les "valeurs". La définition kantienne des valeurs récuse la sollicitation habituelle du vécu au nom d'un double registre de valeur: valeur d'utilité en termes relatif; valeur absolu, celle d'une volonté morale par elle-même. Il s'agit de dépasser l'évaluation pour la morale par l'abstraction.

Heidegger pose-t-il la question de l'objet de la philosophie? Peut-on représenté l'être? Il ya là un vertige, une inquiétude liée à la réfraction de l'être à l'étant et vise versa: être et étant sont les mêmes. L'être constitue le commencement absolu de la philosophie, il est de l'ordre de la pensée pure, une pure immédiateté qui n'est en rien médiatisé /déterminé, il est une instance intraduisible et vide: ce qui revient à une première définition de commencement absolu de la philosophie. L'être est une abstraction pure, il consiste dans une absolue négativité en opposition unilatérale de l'entendement avec ce que cela signifie de sens commun, de raison et d'entendement. La philosophie, si elle se dérobe à la question, devient un ordre régissant sa propre incapacité à surmonter ses oppositions unilatérales, car chacun disparaît dans ses contraires- il ne sert à rien d'isoler l'être car cela revient à normaliser la question, en réduire la portée en oubliant que la vérité de l'un repose sur la vérité de l'autre (identité). Cette normalisation conduit à définir des systèmes d'oppositions entre néant et devenir, division et identité. Le *Dasein* est mis en invisibilité, l'être est extériorisé au nom d'une unité dialectique entre l'être pour les autres et l'être pour soi. Il ne peut être résultat sans que l'on décèle son devenir, sa vérité qui est intraduisible doit réitérer la question: nous ne cessons de penser constamment l'être sans concevoir l'être que nous utilisons en parlant. L'être est le concept le plus simple, le plus évident, il relève d'un sens commun (va de soi) «qui se comprend de lui-même»<sup>14</sup> et qui n'est susceptible d'aucune détermination. Heidegger s'érige contre mais sans l'établir comme tel, en rupture avec la philosophie du sens commun avec son dépositaire Hegel en tant qu'essence de la critique en général. La philosophie s'oppose au vulgaire en postulant, pour ce qui concerne Heidegger, à une analyse phénoménologique contre ce qui va de soi.

14 M. Heidegger, *Etre et temps*, Gallimard, Paris 1927, p. 64.

Il ne suffit donc pas de se confronter avec la tradition<sup>15</sup>, il est important aussi de restituer la science et sa constitution en tant que simple mode d'être de l'homme. Il est nécessaire d'y être suffisamment ancré pour s'interroger directement sur ce qu'est cette vie qui forme le champ de leurs travaux. Cela amène à s'interroger ipso facto sur une certaine structure de l'être qui se manifeste parmi beaucoup d'autre. Cela revient donc à subordonner les questions touchant un mode d'être à celles qui portent globalement sur l'être existant à qui ce monde appartient. La question dépasse son préalable, elle est dépassement de sa finalité et de ses conditions, elle est dans le sujet non posée, non questionnée, non pensée: l'Être. Son surgissement est définitif car il porte en lui son événement: "pourquoi y a t-il en général de l'étant et non pas plutôt rien?". Cela conduit à ne pas en rester à la séparation Schopenhauerienne entre la volonté et la représentation, entre d'une part la chose en soi, individe, inaccessible à la connaissance rationnelle et qui ne devenir elle même objet de connaissance et d'autre part la représentation en tant qu'apparence de la représentation-elle est soumise au principe de causalité multiple avec ce que cela traduit au niveau individuelle de manifestation phénoménologique empirique. Il n'est donc plus question de la volonté qui instaure le degré de conscience, l'objectivation du monde réel en tant que représentation dans les apparences (principium individuationis).

L'être, loin d'être un concept vide ou allant de soi, doit être décelé de l'obscurité et porter non pas dans la compréhension mais dans l'être. Est-il possible de résoudre cette aporie? Qu'est ce que l'être? La définition est variable sans qu'elle puisse donner lieu à un prédicat général. A partir de quoi être est un être intelligible? La compréhension de l'être posant son intelligibilité comme questionnement, celui-ci doit-être sans cesse remis dans la question afin de la mettre à distance vis-à-vis de la quotidienneté moyenne sur laquelle s'appuie une éthique de l'anthropologie politique.

L'Être est d'abord dans les possibles, il excède un préalable non questionné de la formalisation de la question philosophique "qu'est ce ?" – il est un tout et un rien, il suppose une signifiante vide parce que non déterminée par quoi que ce soit – en tant qu'existentia (Dasein), il recoupe toutes les définitions sans jamais être rattachée à l'une ou à l'autre. Il est, mais il ne se voit que lorsqu'il est présenté en tant qu'Être, lorsqu'il perd sa présence pour être signifié, dévoilé.

En second lieu, est "étant" "tout ce dont nous parlons, tout ce que nous pensons, tout ce que nous sommes et comment nous le sommes, c'est encore l'étant". L'étant est matière humaine, biologique, animale, minérale : l'homme est l'étant accessible aux autres étant, il devient le Dasein (l'être-là) – Lorsque l'Être de l'étant se dégage du "On", la question de l'Être prend toute sa complétude (existantz) dans le double rapport d'être jeté dans le monde et d'"être être pour la mort": "pourquoi ya-t-il quelque chose plutôt que rien?". Lorsque la question de l'Être sous-tend le questionnement des possibilités de l'Être, dépasse l'oubli du temps fini mortel, elle retrouve le temps originaire qui appartient au Dasein nivelé dans le temps dû au souci inauthentique du Dasein. Ce retour n'est pas naturel, il ne se territorialise pas d'une conduction directe entre vouloir et savoir. Il induit plutôt l'éclaircissement

15 En tant qu'effacement, recouvrement de l'origine.



permanent de la compréhension de l'être-là (Dasein) transcendant afin d'aller au-delà de soi-même, rendant possible l'existence qui le rapporte à soi-même comme étant. Ce rapport ne peut-il se faire que dans un dévoilement de ce que nous sommes et qui est recouvert, découvert par nous même? A ce stade, «Si on examine avec soin ce qui attache ordinairement les hommes plutôt à une opinion qu'à une autre, on trouvera que ce n'est pas la pénétration de la vérité et la force. Ces raisons, mais quelque lien d'amour-propre, d'intérêt ou de passion. C'est le poids qui emporte la balance. (...) Nous jugeons les choses, non par ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais par ce qu'elles sont à notre égard; et la vérité et l'utilité ne sont pour nous qu'une même chose».

Nous sommes sous le coup de cette question que d'aucun veulent abstraire, réduire, définir à ce que Heidegger caractérise d'ordre philosophique avec ce que cela signifie de médiation, de traduction, de reconstruction, de mise en forme. Les mots grouillent dans le débat public, la phrase du prêt-à-penser attendant la résonance que pourraient lui offrir des âmes héroïques: se faire prendre aux apparences de questions dont la vérité tient moins de leur réalité que de leur perception. La science du commentaire est devenue la science de notre temps – il s'agit de gloser sur la glose d'une pensée que l'on ne voit que par bribes de mots, des éclates médiatiques faits pour enchanter le quotidien de sémiologues fatigués. Je peux penser à ce que Heidegger appelle les "théologiens philosophes" et la capacité qu'ils ont eu notamment au Moyen âge d'avoir sécurisé la foi "comme manière spécifique de se tenir dans la vérité". Nous pouvons y déceler la volonté missionnaire d'avoir une politique de l'universel, de créer un monde que l'on juge perdu et qu'il convient du même temps de le sauver – paradoxe du créateur de pensée à la fois annonciateur de cataclysme et héros de la résurrection attendue: "Notre époque est détraquée, maudite fatalité, que je sois jamais né pour le remettre en ordre!".

Il s'agit pour Heidegger d'affirmer la primauté de l'ontologie avec sa triple conditionnalité (Être, étant, existence) et ce que cela implique comme prédicat d'une double possibilité: être soi-même ou ne pas l'être. Mais cela, il n'en est pas question par le prédicat de finalité qui chosifie l'Être au nom d'un sublime (en tant que catégorie stylistique).

Cette sécurisation amortie l'ébranlement de la question, celle-ci est recouverte, normalisée, mise en équation: empêchée. Pour Husserl, il est nécessaire de déterminer en retour d'une introspection tournée vers la philosophie en son tout; celle-ci doit répondre au danger qu'il caractérise par "la profonde détresse spirituelle du temps": ces temps identifiés comme ceux du péril. Cette réponse est dans le registre d'une conduction théorique et anthropologique – la phénoménologie. Elle constitue une traduction/tradition d'une conception scientifique de la philosophie avec la finalité des prédicats de la puissance calculante. Ceci conduit à penser la philosophie en tant que forme suprême de connaissance, elle est connaissance absolue renvoyant à l'homologie pointée par Heidegger entre tradition philosophique et phénoménologie philosophique.

L'écriture qui se dépeint est une dramaturgie de la prophétie «un flot puissant qui s'enfle toujours, submerge l'humanité européenne, c'est aussi bien celui de l'incroyance religieuse que celui d'une philosophie qui relie la scientificité». Il

s'agit d'axer le questionnement sur la «compréhension interne du mouvement de la philosophie moderne dans son unité» afin, dans un second temps, de retourner à une méditation anthropologique de type historique et critique. Avec l'ontothéologique faisant de Dieu le créateur, le dépositaire de l'Être métaphysique, au nom d'une anthropologie qui excède un savoir particulier sans laisser à la question le soin de ne pas répondre, sans la laisser surgir: en répétant une affirmation sur laquelle la question doit souscrire à la fois à l'explication et à l'interprétation anthropologique. La présupposition conduit à circonscrire, à assigner la question à être un "étant hors question", mais cela ne suffit pas, elle ne réduit pas la question, elle a simplement le souci d'empêcher la question.

La philosophie à nouveau doit se poser la question de sa fonction (Husserl) et de son histoire (Heidegger), car elle n'est plus dépositaire d'un certain ordre de la métaphysique, "cet ordre n'a plus besoin de la philosophie, parce qu'elle en est déjà la racine fondamentale". Selon Heidegger, cette nouvelle nécessité doit faire de la philosophie non plus un absolu d'attente à partir duquel l'ordre du monde se déploie, mais une perspective visant au dévoilement de ce qui est recouverte par la tradition: l'Être. Le regard se fait saut: d'un espace circonscrit à une anthropologie, à une ontologie qu'il s'agit de déceler, retrouver, reprendre. L'anthropologie, pour Heidegger, est l'acceptation la plus générale de ce que l'on peut prénommer les sciences sociales; elles auraient induit, pour lui, un positionnement impérial dans laquelle "le cercle de l'originaire vient de se refermer sur soi". L'anthropologie n'est que la somme formalisée de la métaphysique: métaphysique d'inspiration kantienne qu'il conteste pour sa prétention à "ramifier" toutes les branches du savoir. Au regard de Heidegger, elle tente d'expliquer l'objet en tant que connaissance et compréhension en échappant à toute problématisation de l'Être, avec "la même absence complète de question relative à l'essence de l'homme ou son identité". Cette métaphysique rabat la philosophie en tant que suprême instance de la science, elle est une répétition et de Descartes et de Kant dans son vouloir-être. La philosophie en tant que comment est substantialiser, elle traduit notamment dans la phénoménologie husserlienne une conception auto-instituante de la subjectivité pure et autonome, à la fois finalité et causalité de cette même répétition. La conception husserlienne est exemplaire de cette occultation en accumulant les domaines de législations (science/essence/esprit) sur lesquels la philosophie régnerait. Elle participe d'un effacement de sa propre finalité et contribue par là même à réduire l'histoire de l'Être à une philosophie phénoménologique. Le prédicat husserlien, en voulant faire de la philosophie une argumentation démonstrative légiférant les domaines respectifs de la nature et des sciences humaines, a fait de la philosophie une science des fondements de la science, ce qui amène ad infinitum à la double forme de la métaphysique: la geste kantienne de la philosophie et la forme hégélienne de la métaphysique moderne qui sont les moyens de "répéter l'idée cartésienne de science" comme science universelle à partir d'une fondation et d'une légitimation absolue.

Dès que la philosophie se détermine par le truchement d'une histoire de la philosophie, elle substitue le questionnement et la recherche de l'Être au bénéfice discutabile d'une histoire de la philosophie dont les présupposés recourent trop

parfaitement les contours de la métaphysique. Celle-ci est une armature trinitaire (cogito sum) constituée autour de l'ego cogito – (modèle cartésien) de l'ego sum et de l'ego comme subjectum ultime. Nul ne peut s'exonérer de cette constellation interprétative négative. Les conséquences entre autres sont une ontologie trivialisée au nom d'une métaphysique, elle aussi restreinte à une tradition de l'histoire de la philosophie. Il s'agit pour Heidegger de mettre en cause la pensée philosophique lorsqu'elle se prend elle-même comme subjectum – une intellectualité autocentrée sur sa propre définition: que puis-je savoir? Dois-je faire? Qu'est ce que l'homme? De manière plus générale, l'anthropologie dans sa plus complète acceptation (sciences humaines) est renvoyée à une définition mondaine d'une science de l'étant liée à une logique empirique ontique. La philosophie, si elle ne porte que sur la question sans poser la possibilité même du questionnement, est une philosophie de l'objet par lequel toute pensée se rapporte de manière mécanique et formelle à elle-même. Le vouloir et sa détermination sont extrait du penser pour n'être notamment dans la configuration husserlienne qu'un concept du repenser, où l'intuition tient lieu de connaissance (a priori synthétique) – ou le fondationnalisme est mis au service d'une approche uniquement compréhensive, c'est-à-dire relationnelle et ceci jusqu'à ses propres fondations. Mais, dans toute volonté de compréhension se décline une volonté d'interprétation explicite qui veut faire dire à tout prix ce que nous savons déjà dit: sans prendre le temps de savoir ce que la pensée (Kant par exemple) a voulu vraiment dire implicitement.

On perçoit chez Heidegger la volonté de remettre l'implicite au cœur du questionnement de la question, non pas comme Wittgenstein pour en relativiser la portée, mais pour remettre en éveil l'interrogation, la délivrer de son repos mortifère lié aux finalités théoriques et retrouver ce qui fait l'événement même de la pensée présente dans chaque proposition et nous permettant d'avoir accès à une chose que l'interprétation n'a que trop longtemps recouverte de ses enduits idéalistes ou réalistes. Husserl, comme la filiation dont il porte le nom (de Kant à Brentano), a décidé d'extérioriser l'essence dans le dire et dans le penser en sacrifiant les possibilités d'une théorie de l'Être et en renvoyant les modalités de celui-ci à une philosophie existentielle qui ne porte sa présupposition que dans le cadre contraint d'une concrétude anthropologique transcendantale. Celle-ci en sacrifiant l'analyse existentielle de l'Être, se limite à décrire l'étant sous son mode le plus apparent, ce qui revient à s'interdire toute doctrine générale de l'Être et de l'origine de l'existence. Ainsi, l'essence de la pensée que porte l'esprit et la liberté de l'esprit sont trivialement ramenés à leur plus simple expression de forme et de pensée oubliant à dessein que "l'esprit est l'Être résolu à l'essence de l'Être qui s'accorde au ton de l'origine et qui est savoir". De ce fait, par le truchement entre autre de la phénoménologie, la recherche du fondement de la métaphysique répète la finalité de la théologie et retrouve l'oubli de l'Être. Cette conduction n'est pas nouvelle pour Heidegger, elle retrouve négativement le rôle des grecs dans les conditions de création de la métaphysique. De là se déduit la construction de la tradition en tant qu'oubli, c'est-à-dire une interprétation de l'oubli constitué en tradition. D'où la politique de destruction de l'interprétation de la tradition par la reprise/répétition de la question là où l'ont laissé les grecs. Cette destruction

visé à retrouver une ouverture à l'Être dans ce que cela signifie de perplexité, de commencement et de répétition "que veut dire Être?"

Le procès d'Heidegger envers Husserl est violent, d'autant plus qu'il prend les aspects du disciple en voie d'émancipation qui (re)pense sa propre pensée sans vouloir le faire sous le vocable d'une dialectique négative envers Husserl, mais en situant expressément sa différence et son chemin: «tout est déterminé par l'expressivité dans chaque appréhension concrète inclut déjà en elle l'unité idéale de l'espèce».

Heidegger propose une analytique existentielle, c'est-à-dire une méthodologie de l'Être et de l'étant, une philosophie apte à faire émerger l'Être de l'étant afin d'en déterminer les étapes visant à l'explicitation du Dasein de l'Être le plus original. Un étant dont l'essence et précisément d'Être et rien que d'Être: "nous ne voyons pas ce que nous voyons mais inversement nous voyons ce qu'on dit sur les choses". L'existence détermine le Dasein par l'analytique ontologique qui vise à l'appropriation positive du passé entrant en possession de ses possibilités de questionner avec trois interrogations :

– La première consiste en la primauté ontique l'étant est déterminé en son Être par l'existence.

– La seconde s'organise sur la primauté ontologique ou le Dasein est compris dans l'attente de l'existence.

– La troisième est la condition ontique et ontologique des possibilités.

L'attitude naturelle est récusée par Heidegger, l'étant est appréhendé à priori comme écoulement réglé par les lois d'occurrence au service de l'extériorité spatiotemporelle du monde . Dieu se décrit à nous même par nous même (significatio passiva).

Cette méthodologie appréhende la phénoménologie husserlienne et sa conception de l'immanence en illustrant la relation ontique d'inclusion entre deux étant – étant réfléchissant et étant réfléchi – comme conscience dans sa présence et non dans son Être. La réduction eidétique husserlienne se fixant sur l'essentia plutôt que l'exitentia, définit l'essence de l'étant en faisant abstraction de son existence. Pour Husserl, notamment dans les méditations cartésiennes, l'explication phénoménologique élucide ce qui est impliqué par le sens du cogitatum sans être intuitivement donné. A contrario ou plutôt en radicalisant sa position, Heidegger établit la phénoménologie (science des phénomènes) dans tout ce qui, de quelque façon, se manifeste. La méthode ne saurait être limitée aux séparations restrictives (de type kantienne) entre ce qui se manifeste et ce qui ne se manifeste pas, il faudrait bien au contraire l'étendre aux œuvres d'art, à la culture et aux institutions.

La phénoménologie heideggérienne est conçue en tant que mode d'accès de l'ontologie en faisant l'épreuve de l'expérience, c'est-à-dire dans le vocable du philosophe: le "chemin de penser". En effet, pour lui "la phénoménologie vise à exclure de la philosophie les concepts insuffisamment (...) mal fondés, les constructions gratuites ou préalables, les faux problèmes qui tiennent aux préjugés de penseurs et aux disputes des écoles plutôt qu'à la nature des données".

Il convient donc de ne pas attendre de secours, de penser à la rémission d'un improbable secours des sciences guidée par l'absolue de la généalogie cartésienne et sa certitude de présence à soi: "Pour Husserl, la question primordiale n'est

pas la question au caractère ontologique de la conscience, ce qui le guide, c'est plutôt la réflexion; comment la conscience peut elle devenir en général l'objet possible d'une science absolue" ceci relève pour de Husserl de l'orientation de la philosophie sur l'idée traditionnelle de la philosophie comme science et comme science absolue.

Par conséquent, la philosophie ne doit pas plus être "destination" mais "tâche", car la "fidélité" n'offre plus aucun avenir. Elle devient un moyen de répéter c'est-à-dire mettre en question radicalement la métaphysique en (re)trouvant le chemin de l'origine. La répétition vise à mettre fin à la métaphysique afin de proposer un autre et non un nouveau commencement. Il convient de retrouver les étapes de dérivation conduisant à l'oubli de l'Être et à la constitution d'une tradition et d'une interprétation de la tradition (onto-théologique). Ce qui revient à un faire un retour aux fondements de cette métaphysique et à penser la quête de l'ultime fondement onto-théologique: "pourquoi y a-t-il en général de l'étant et non pas plutôt rien?".

Nous sommes dans le registre d'une rétrospection qui, à partir du questionnement à propos de la geste même de la destination de la tradition, permet l'expérience "en sa possibilité originelle". Ce mouvement de redressement et de désobstruction suppose une double circularité, d'une part la destruction de la tradition pour autant que celle-ci "barre l'accès aux sources", et d'autre part la réouverture de la présence de l'Être clôturant par-là même la finalité, c'est-à-dire dépasse la métaphysique en déterminant le sujet en son essence ( onto-théologique) avec ce que cela signifie du "rien et du néant".

En cela, elle doit se confronter à ce qui revêt les caractéristiques de la tradition, dans ce que cette tradition détermine en tant qu'oubli, "prédicat de la finalité": et ceci au nom d'une "ouverture authentique". La traduction d'une tradition se manifeste par l'empêchement/l'obstruction d'un retour affirmatif au passé en termes d'appropriation – cela se surélève dans ses rapports d'altérité, faisant perdre, selon Heidegger, au principe d'objectivité les frontières du proche et du lointain. Cette configuration, où le temps opacifie l'Être dans l'étant, est pour lui un énième mode d'occultation de ce qui est l'absence de base de l'Être. S'il y a donc objectivation, celle-ci passe par l'élucidation phénoménologique de l'Être en direction du temps comme horizon de la question du temps: une recherche de la connaissance transcendante en tant que vérité ontologique; une vérité qui dépasse l'Être-là factuel et mondain, afin de retourner à une certaine réminiscence relationnel et originaire de l'Être et du temps – une compréhension primordiale de l'étant.

La destination de la philosophie est le monde et cette destination repose sur la thèse sacrée de la vocation et de la mission philosophique comme exposition et mise en pratique de l'absolu. Hegel la détermine en tant que puissance d'unification, Husserl en conçoit une définition médiatrice supposant une pensée de la médiation philosophique dans un perpétuel retour critique et historique. Cette perspective husserlienne revient à préempter une approche téléologique et référentielle que l'on peut définir en tant qu'idée directrice de la phénoménologie. Elle consiste à réinterpréter et ordonner le passé et la tradition en posant le sujet de l'ouverture

des possibilités d'une pensée sur elle-même: la philosophie. La philosophie pour Heidegger doit se comprendre en tant que fin de la philosophie et la tâche de la pensée: lorsque la philosophie a trouvé accès à son ultime possibilité, il faut libérer la première possibilité originelle: le retour aux décisions originelles permettant l'ouverture de ce qui est authentiquement, un saut délivrant de ce qui était détermination. La philosophie touche à sa fin pour avoir atteint son but, réalisé sa fin, "répondant au besoin qui était le sien, le besoin d'une vraie philosophie". La philosophie vise à "penser ce qui est"; monopolisée à saisir son temps dans la pensée, la philosophie est un "savoir pensant ce qui est dans le temps", elle est un ordre "fille de son temps" à l'écoute du besoin du temps, "ce qui est en son temps, ce qui vient en son temps, ce que le temps exige". Le commerce philosophique s'émiette en une multiplicité selon les nécessités de la préoccupation. La philosophie est devenue monde, un ordre philosophique "superflu" à la fois omniprésente et manquant de manière fondationnelle de densité. Ce processus faisant de la philosophie une fonction du fondamentale, réduit celle-ci à une extériorité, une finalité mondaine en lui donnant une omnipotence. Cette mise en ordre au nom d'un ordre philosophique vise à situer la philosophie dans un horizon défini par un système référentiel (moyen et fin) étranger à la question. L'ordre philosophique se situe dans le mesurable, le mathématisable en un champ de validité dont elle ne serait pas elle-même la source secrète. La philosophie est devenue anthropologique en proie à la métaphysique – l'anthropologie devient dans chacune des branches du savoir un impensé de la question – impensé configuré en politique universalisante de l'universel, réfutant dans les actes ce qui est affirmé dans les termes. La question est ainsi mêlée à une question déjà donnée pour un Être déjà là en oubliant la recherche de l'essence de l'homme et de son Être. Dès Descartes, se greffe une philosophie pensée sur la base de l'oubli d'une analytique ontologique. Le temps et le "je pense" sont assimilés dans un non questionnement obscur et non problématisé. Descartes identifie deux espaces précis: Dieu (*causa sui*) et l'étant (*ens creatum*). Il rattache l'étant à l'*ens creatum*, d'où sa méconnaissance du caractère intentionnel des rapports entre sujet et objet, *dasein* et monde: la relation à un monde en tant que structure du sujet. Pour Heidegger, on ne peut pas penser la substance par le seul fait de l'existence: l'être ne nous affecte, il ne peut être perçu dans ses qualités.

Nous sommes là dans un registre qui n'est pas si loin de la pensée janséniste du XVII<sup>e</sup> siècle. Ainsi, se voyant exclus de la violence ouverte, les hommes sont réduits à chercher d'autres voies et ils n'en trouvent point d'autre que de se contenter de l'amour-propre de ceux dont ils ont besoin, au lieu de les tyranniser. Les uns tâchent de se rendre utiles à ses intérêts, les autres emploient la flatterie pour le gagner: on donne pour obtenir. C'est la source et le fondement de tout le commerce qui se pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manières<sup>16</sup>.

La phénoménologie husserlienne entérine l'ordre traditionnel de la philosophie en extériorisant alors qu'il faut réanimer dans les tendances philosophiques

16 Pierre Nicole *Essais de morale*, «De la charité et de l'amour-propre», chap. IV, p. 384



fondamentales la grande tradition qu'est la science, à partir des réponses essentielles qui lui sont propres. Pour Heidegger, l'être est inaccessible en tant qu'étant, sous cette forme, il ne nous affecte pas (Descartes). L'étant cartésien est exprimé et déterminé, comment alors instaurer une norme et juger des réappropriations ultérieures?

Cette configuration (l'Être étant inaccessible) bloque toute possibilité (une ontologie thématique du Dasein), elle empêche tout débat critique avec l'ontologie antique. Ne reconnaissant pas la tradition, on ne peut pas explicitement la critiquer. L'absoluité par la recension grecque limite à une configuration spirituelle le lieu de naissance de la philosophie, en effaçant l'historialité et en oubliant par là même la question redoublée de la naissance grecque de la philosophie. Cet oubli est acté par une conception du prolongement de la philosophie considérée dans son achèvement. La philosophie ne porte plus en elle aucun besoin de déploiement, "cet ordre" n'a plus besoin de la philosophie parce qu'elle en est déjà la racine fondamentale. Cette recherche de l'originalité permet de dégager enfin ce vers quoi la philosophie est en chemin, destination dont les européens de l'Europe sont présentés comme type absolu pour les destinataires.

Comment se construit l'universel? Pour Heidegger, la question n'est plus celle-ci, la question doit faire retour à l'unique question: l'Être, et ceci avec une méthode; la phénoménologie envisage, en tant que possibilité radicale, un seul et même regard. La rétrospection délivre de la dépendance à la métaphysique afin de recueillir ce qui en est retrait et d'ouvrir la métaphysique à l'excès qui lui est propre. Cet autre recommencement vise à une résolution de pensée dans ce qu'elle signifie de décision et de destruction d'une tradition au nom et en retour d'une appropriation originale. La métaphysique moderne n'est centrée que sur un anthropomorphisme subjectif, niant par son effet de légitimité (politique de l'universel) la singularité de l'interprétation de l'étant. Schelling indiquait déjà que la dignité de la philosophie, dans ce qu'elle suppose de distanciation de tout rapport à l'utilité, n'existe qu'à dessein d'elle-même – elle est sa propre fin. La philosophie, en s'érigeant en ordre philosophique, a refusé de se quitter "d'elle-même" et de mettre en question ce "dehors" qui s'institue dès son premier commencement en "tribunal suprême", donc une instance questionnante et normative. Cet imperium soumet l'étant dans son ensemble au nom d'une puissance archi-fondatrice et de la science tout aussi définie comme fondamentale. La question sous-jacente est celle du refus de justifier son existence et de défendre ses droits. Répondre de soi-même à soi-même et reposer sur ce qui lui revient en propre "auto responsabilité" ce serait immédiatement détruire sa propre essence. Kant est resté tributaire de Descartes, il est lui aussi prisonnier de l'ontologie traditionnelle; Heidegger pose la question des trois formes du penser:

- penser la systématité propre, la figure anthropologique de la métaphysique de l'idéalisme.

- penser une question, un ponos, une épreuve de la parole en tant que non anthropologique de l'homme en son déploiement essentiel afin de mettre radicalement en question l'homme dans son Être.

– penser le rapport de ce questionnement non anthropologique, c'est mettre en avant la direction de l'essence de l'homme et le projet kantien d'une métaphysique de la métaphysique.

Ces trois formes du penser se déterminent sur le registre de la séparation entre les deux res (liée à la substance fini): la res extensa, chose étendue dans la réflexion cartésienne à partir de laquelle la chose pensante est pensée ontologiquement dans l'espace de la vie *Vorhandenheit*: être sous la main. La seconde res est la res cogitans, la chose pensante dont la structure repose sur la pensée.

La philosophie ne peut être qu'à prétention subjectiviste: une subjectivité authentique de l'être, érigé comme modèle anhistorique. L'être relève de l'authentique, tandis que sont rejetés dans l'inauthentique l'anthropologique, les sciences humaines, l'*Aufklärung*.

De ce fait, Heidegger se veut hostile à toute anthropologie qui présuppose un système objectiviste de la raison réduisant la vérité à sa contextualité. La philosophie ne peut être fondée que sur la vérité transhistorique de l'ontologie du *Dasein*. La portée de ce projet ambitieux, sinon impérial, de reconduire toute l'histoire de la philosophie à la *Sache selbst*, aspire à subordonner toute autre forme de pensée à l'ontologie phénoménologique.

La philosophie d'Heidegger suppose une coupure radicale avec l'espace du politique. D'un côté, l'univers de la quotidienneté, de l'expérience pratique, producteur de la méconnaissance du *Dasein*; de l'autre, une philosophie de l'enracinement philosophique construite contre le rationalisme et l'intellect: formes dégradées de la vulgarisation. La philosophie doit, selon Heidegger, permettre de faire retour à l'intériorité de soi en rupture avec le matérialisme bourgeois et vulgaire du confort et du profit. Pour cette raison, *Être et temps* constitue un moment paradigmatique de première importance. L'ouvrage fait office de programme philosophique à portée descriptive (le *Dasein* quotidien) et prescriptive (le *Dasein* authentique). D'abord, c'est dans une première partie qu'Heidegger titre «l'analytique existentielle»<sup>17</sup> qu'il se propose de distinguer le *Dasein* quotidien du *Dasein* en tant que étant dans le monde, dans l'optique de la phénoménologie husserlienne. Ensuite, dans une seconde partie qu'Heidegger intitule «l'interprétation originnaire de l'être du *Dasein*»<sup>18</sup>, il fait une analyse du *Dasein* authentique.

La philosophie doit reprendre le chemin du commencement de la philosophie. Pour ce faire, elle se doit de rompre avec le *Dasein* quotidien qui se définit par son être dans le monde. C'est le *Dasein* se rapportant au monde, c'est-à-dire qu'il s'oublie lui-même pour se perdre dans l'intéressement aux choses du monde. Celui-ci ne doit plus être le but phénoménologique de la pensée philosophique. C'est au *Dasein* authentique que le philosophe doit s'intéresser prioritairement, et non au *Dasein* quotidien. Ce statut impérial de la philosophie permet à Heidegger d'établir: «Un système de problèmes et d'objets de réflexion légitimes, et d'imposer

17 M. Heidegger, *Être et temps*, Gallimard, Paris 1927, §§ 9-44.

18 §§ 45-83.

par là à toute intention expressive une transformation systématique»<sup>19</sup>. De manière externe, l'ordre philosophique ne peut encourir le risque d'être subordonné à l'égard de la science: ce que le néokantisme proche du positivisme tend à instaurer (Kant et le problème de la Métaphysique).

La philosophie ne peut s'abîmer dans l'intramondain où s'est abandonné l'oubli de l'être. Dans sa contribution à la question de l'être, Heidegger assimile les sciences sociales à la pensée technique qui sous-tend «une attitude de fuite vis-à-vis du nihilisme». L'ordre philosophique doit être pensé comme philosophie de l'origine: «Il ne peut répondre qu'à des questions philosophiques, c'est-à-dire aux questions qui lui sont posées ou qu'il se pose dans le langage seul pertinent, le langage philosophique»<sup>20</sup>. La philosophie, à l'aune de ce programme, retrouve une fonction législatrice et universelle.

Elle s'oppose au relativisme des sciences sociales, celle-ci sont issues notamment de l'empirisme britannique, ce que Vico qualifiait de sceptique tel que Berkeley «But though it were possible that solid, figured, moveable substances may exist without the mind, corresponding to the ideas we have of bodies, yet how is it possible for us to know this? either we must know it by sense, or by reason (...) As for our senses, by them we have the knowledge only of our sensations, ideas, or those things that are immediately perceived by sense, call them what you will: but they do not inform us that things exist without the mind, or unperceived, like to those which are perceived. This the materialists themselves acknowledge. It remains therefore that if we have any knowledge at all of external things, it must be by reason, inferring their existence from what is immediately perceived by sense. But (I do not see) what reason can induce us to believe the existence of bodies without the mind, from what we perceive, since the very patrons of matter themselves do not pretend, there is any necessary connexion betwixt them and our ideas»<sup>21</sup>.

L'authenticité retrouve l'aspect du logos philosophique platonicien. Elle s'oppose à l'inauthenticité et à la quotidienneté, qui sont réduites principalement à la cosmologie husserlienne. Par là-même, Heidegger veut limiter l'historique et l'anthropologique à la contingence. L'empirique que constitue la pensée quotidienne ou scientifique doit être vaincu comme «les guerres mondiales restent superficielles». Ce continent négatif de la dialectique métaphysique n'est que déclin et actualité de l'Être. Pour Heidegger, le refus de la temporalité et l'aspect métahistorique du Dasein constituent le préalable afin d'atteindre l'Être. Car tout vient de l'être et tout y retourne: «L'histoire de l'être est l'être lui-même et seulement cela»<sup>22</sup>. Ainsi: «Temporalité et historicité se fondent dans le destin comme l'individu dans la communauté».

19 P. Bourdieu, *Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris 1988, 53.

20 P. Bourdieu, *Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris 1988, 47.

21 G. Berkeley, *Principles of Human Knowledge, in A New Theory of Vision, and other Writings*, Everyman's Library, London 1969, n° 483, 3, p. 121.

22 M. Heidegger, *Nietzsche*, Gallimard, 1971, Paris p. 210.

Dans ce cadre intellectuel, Heidegger peut d'une certaine manière se rapprocher de la cosmologie d'Augustin. Il constitue, pour Gilson, la phase séculière de l'ontologie platonicienne comme philosophie de l'Être. Tous les Pères de l'Église furent pleinement persuadés que l'Être de la philosophie grecque (Platon et Parménide) qualifié d'Être absolu (éternel, immuable, infini) n'est autre que Dieu. Pour le platonisme moyen, l'Être parfait et éternel est identifié à Dieu: tout sur la terre a une source commune, donc Dieu est en chacun. Cette pensée, passée par le stoïcisme égalitariste fait un pas vers le fondement d'un ordre théologique de l'histoire (L'Onto théologie: Dieu est l'Être). Heidegger, malgré sa critique autour de l'oubli philosophique de l'Être, peut dans notre hypothèse se situer dans cette généalogie. L'Être ne se situe plus dans Dieu pour autant l'archéologie le restitue dans une histoire continue de l'ontologie platonicienne.

La question même dans ses aspects les plus intraduisibles nécessite une démarche de hiérarchie et de pensée qu'Heidegger ne voit aucunement dans la perspective de sciences positives. Il lui revient de définir, c'est-à-dire proposer, affirmer une phénoménologie du Dasein (l'Être là) avec une claire distinction entre Être (celui qui est questionné) et l'étant (celui qui question). Être et étant sont corrélés: ils ne répondent pas à l'entendement théorique ni aux réponses du sujet philosophique, nous ne sommes pas loin d'Hamlet, non pas tant dans la figure de l'angoisse caricaturée en doute, mais dans l'impossibilité que nous avons de croire en notre propre félicité intellectuelle: «Je ne connais pas les semblants (...) J'ai en moi ce qui ne peut se feindre». Une philosophie qui se garantit ses victoires se retrouve toujours entraîné de se croire à défaut de se penser. L'Être est un non objet pour les sciences et pour la philosophie en tant que science. L'Être est effacé au nom d'une conception autocentrée des sciences sur leurs concepts questionnant le seul régime de crise de ses concepts de bases: déterminant le niveau de questionnement ontique d'une science positive. L'Être est mis en équation de la mathématisation du monde (théologie, sciences historiques, biologiques) appelé de ses vœux par Husserl, qui restitue uniquement une explicitation de l'étant sur "le fond que constitue son Être". Ce qui revient à ce paradoxe: l'Être peut se dévoiler par le refus que la science et la théologie organise en parcellisant le Dasein et transférant l'ontologie à la formalité de l'étant et sa subjectivité philosophique (Descartes). Celle-ci maintient le Dasein dans sa structure ontique en oubliant que celle-ci enferme une entente pré-ontologique qu'il est nécessaire de retrouver, dévoiler, reposer la question. En, effet, la question de l'être en tant que tous les possibles, relance sans cesse la question "Qu'est-ce que l'être?" pour la garder vivante.

Heidegger distingue quatre thèses traditionnelles sur l'être à examiner:

- La première est d'origine kantienne elle suppose que l'être n'est pas un
- La seconde est aristotélicienne, l'être appartient à l'existens
- La troisième repose sur l'ontologie moderne (l'être de la nature/Res extensa et l'être de l'esprit relié à la science de la nature)
- La quatrième établit la logique en tant que tout étant

Le problème pour Heidegger est de différencier ontologiquement l'Être et l'étant, la weltanschauung (conception du monde) et la philosophie scientifique. Dans ce travail d'explicitation la philosophie a pour objet l'être, alors que pour Heidegger

les autres sciences sont des sciences de l'étant où l'objet/domaine d'investigation est pré-donné. Pour ce faire, il s'agit de poser la question de la tradition scientifique de la philosophie avec Fichte et sa « doctrine de la science », Husserl et son histoire des sciences de la logique (mathématique, sciences historiques, politique, histoire, religion). Ces sciences ont des domaines restreints où l'objet est exemplifié. Les sciences non philosophiques s'affirment positives et par là-même traitent de l'étant dans un domaine déterminé (la nature). L'étant est décelable dans le corps, dans l'action et les mots, il est irréductiblement différent de la philosophie en tant que science du néant. L'être ne peut être réduit à l'étant, il est irréprésentable, invisible. De ce fait, l'être n'est pas travaillé intérieurement dans la différence, il est une identité vide (intérieur et extérieur): il est l'indétermination pure et ne peut s'appréhender qu'en évitant de penser directement à son sujet; la contemplation n'étant acceptable qu'à la condition qu'elle soit pure et vide. L'Être et le néant diffère l'un de l'autre. Dans l'aspect proprement mondain, proprement étantique, se révèle les formes légitimes de la mise en équation<sup>23</sup> de l'être dans le registre de l'ordre social, de la civilité sociétale la plus ordinaire, la moins ésotérique<sup>24</sup>. Mais dans cette mise en équation, se révèle toute l'ambiguïté intellectuelle du philosophe qui, dans une posture se prévalant de l'omniscience de la totalité, neutralise sa position en oubliant à dessein que les batailles se transportent d'un champ à l'autre.

Dans l'économie rhétorique de Heidegger, le sujet du déracinement, territorialise une limite de l'acceptabilité de l'Être dont les principaux axes relèvent d'une phénoménologie thématique où "grandeur", "décadence", "Europe", "monde", "Amérique" et "modernité" sont autant de points de repère permettant à l'écriture

23 Ma première leçon réunit, il est vrai, peu de monde: il paraissait ridicule à tous de me voir si vite aborder cet exercice, comme si j'étais particulièrement instruit des livres saints. Cependant, tous ceux qui m'entendirent furent tellement ravis de cette séance, qu'ils en firent un éloge éclatant, et m'engagèrent à donner suite à mon commentaire suivant la même méthode. La chose ébriérée, ceux qui n'avaient pas assisté à la première leçon s'empressèrent à la seconde et à la troisième, tous transcrivant les gloses et particulièrement jaloux de retrouver ce que j'avais dit au début de ce cours. La persécution d'Anselme à son égard. Ce succès alluma l'envie du vieil Anselme. Déjà aiguillonné contre moi, comme je l'ai dit, par certaines instigations malveillantes, il commença à me persécuter pour mes leçons théologiques, comme autrefois Guillaume pour la philosophie. Il y avait alors, dans son école, deux disciples qui passaient pour avoir la prééminence sur tous les autres. C'étaient Albéric de Reims et Lotulphe de Lombardie. Ils étaient d'autant plus animés contre moi qu'ils avaient d'eux mêmes une plus haute idée. L'esprit troublé par leurs insinuations, ainsi que j'en eus plus tard la preuve, le vieillard m'interdit brutalement de continuer dans le lieu de son enseignement le commentaire que j'avais commencé, sous le prétexte que les erreurs que je pourrais commettre, dans mon inexpérience de la matière, seraient mises à sa charge. La nouvelle de cette interdiction répandue dans l'école, l'indignation fut grande: jamais l'envie n'avait si ouvertement manifesté ses coups. Mais plus l'attaque était manifeste, plus elle tournait à mon honneur, et les persécutions ne firent qu'accroître ma renommée. *Historia calamitatum mearum* histoire des malheurs d'Abélard adressée à un ami  
Lettre première: Traduction d'Octave Gréard, dans "Lettre complètes d'Abélard et d'Héloïse", Garnier Frères, Paris 1859, traduction revue et corrigée par Edouard Bouyé, "Abélard et Héloïse, correspondance", Gallimard, 2000.

24 P. Nicole, "De la charité et de l'amour-propre", in *Essai de Morale*, 1670.

du philosophe de s'assurer un état de paix conceptuel. Se ménageant tel le discours de Pierre Nicole<sup>25</sup>, l'ordre du monde et l'ordre des choses dévoilent une ontologie politique<sup>26</sup> saisissable mais qui en elle-même peut se révéler le trompe-l'œil acceptable.

L'universel, en tant que paradigme kantien de la Modernité et modèle néo-kantien des sciences sociales mais aussi onto-théologie, est pour Heidegger un projet de destruction et d'automutilation car il revient à se couper d'un ordre de la filiation, c'est-à-dire la tradition contraignant la philosophie à une histoire de la philosophie, celle de l'esprit et de la chaire. Celle-ci n'est pas uniquement cet alter que l'on reprendrait à chaque cas d'exemplaire pour en localiser les phénomènes. La récusation extériorise une démiurgie réellement cosmologique où la catastrophe des temps que matérialiseraient les sciences positives, répétition d'une chute (fallen) et de l'esprit et du monde dont les écritures trouvent des symétries avec la définition de la corruption janséniste: «L'homme corrompu non seulement s'aime lui-même, mais il s'aime sans bornes et sans mesure; il n'aime que lui; il rapporte tout à lui. Il se désire toutes sortes de biens, d'honneurs, de plaisirs, et il n'en désire qu'à lui-même, ou par rapport à lui-même. Il se fait le centre de tout; il voudrait dominer sur tout, et que toutes les créatures ne fussent occupées qu'à le contenter, à le louer, à l'admirer. Cette disposition tyrannique étant empreinte dans le fond du cœur de tous les hommes, les rend violents, injustes, cruels, ambitieux, flatteurs, envieux, insolent, querelleux. En un mot, elle renferme les semences de tous les crimes et de tous les dérèglements des hommes, depuis les plus légers, jusqu'aux plus détestables. Voilà le monstre que nous renfermons dans notre sein. Il vit et il règne absolument en nous, à moins que Dieu n'ait détruit son empire en versant un autre amour dans notre cœur»<sup>27</sup>. Cette inauthenticité propre au déracinement, Heidegger en écrit une trame prédictive centrée sur un registre de la dépossession de soi et des autres: ce qui matérialise non seulement un certain degré de l'état que l'on pourrait caractériser à l'instar de Pierre Nicole<sup>28</sup> d'«amour propre»<sup>29</sup> et de «signes extérieurs de la plus grande civilité»<sup>30</sup>; mais aussi un certain degré de l'in-traductibilité de l'être.

25 C'est une chose très utile que d'étudier avec soin comment on peut proposer ses sentiments d'une manière si douce, si retenue et si agréable, que personne ne s'en puisse choquer. Les gens du monde le pratiquent admirablement à l'égard des grands, parce que la cupidité leur en fait trouver les moyens. Et nous les trouverions aussi bien qu'eux, si la charité était aussi agissante en nous que la cupidité l'est en eux, et qu'elle nous fit autant appréhender de blesser nos frères, que nous devons regarder comme nos supérieurs dans le royaume de Jésus-Christ, qu'ils appréhendent de blesser ceux qu'ils ont intérêt de ménager pour leur fortune. (Des moyens de conserver la paix entre les hommes).

26 P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, cit..

27 P. Nicole, «De la grandeur», *Essai de Morale*, cit., Chapitre I.

28 P. Nicole, *Essais de Morale*, cit., 5.

29 D. Weber, «Le 'commerce d'amour-propre' selon Pierre Nicole», «Astériorion», Numéro 5, juillet 2007.

30 P. Nicole, *Essais de Morale*, cit., 5.



Dans la critique de heidegger, les sciences humaines et sociales sont ainsi affectées d'une catégorie de l'ontique, une catégorie d'un ordre du monde d'ici et maintenant où le principe d'utilité et le commerce d'amour propre règne en maître. Un ordre du monde préempté conceptuellement sous les divers aspects de la Modernité en tant que triple processus de rationalisation (philosophique et socio-économique), de sécularisation (sociale et culturelle) et de modernisation (sociétale et juridique), une logomachie monolithe, véritable diable à quatre têtes pour le penseur allemand. Un diable dénommé Modernité qui est matérialisé par les sciences humaines, la technologie, l'industrialisation. Un diable dénoncé de toute les façons, mais qui n'est pas là où nécessairement on le trouve, tant l'alter cache cet idem qui nous fait face et nous accompagne éthiquement à chaque instant: «Nous voudrions que tous les autres nous aimassent, nous admirassent, pliassent sous nous, qu'ils ne fussent occupés que du soin de nous satisfaire. Et non seulement ils n'en ont aucune envie; mais ils nous trouvent ridicules de le prétendre, et ils sont prêts de tout faire, non seulement pour nous empêcher de réussir dans nos désirs; mais pour nous assujettir aux leurs, et pour exiger les mêmes choses de nous. Voilà donc par là tous les hommes aux mains les uns contre les autres; et si celui qui a dit qu'ils naissent dans un état de guerre, et que chaque homme est naturellement ennemi de tous les autres hommes, eut voulu seulement représenter par ces paroles la disposition du cœur des hommes les uns envers les autres, sans prétendre la faire passer pour légitime et pour juste, il aurait dit une chose aussi conforme à la vérité et à l'expérience, que celle qu'il soutient, et contraire à la raison et à la justice»<sup>31</sup>. Ce diable en tant qu'altérité démonisée aux besoins des actes et autres contritions, semble s'être effacé dans une narration auto-enchantée de l'émancipation du sujet et dans la critique désenchanté de l'émancipation du sujet instruite non seulement par Heidegger (en tant que non fondamentale) mais aussi par l'école de Frankfort (en tant que non accomplie).

Gabryel Nasser Suleiman  
EHESS Ecole des Hautes études en sciences sociales Paris  
CHERPA Science Po Aix en Provence  
nassersuleimangabryel@gmail.com

31 P. Nicole, "De la grandeur", *Essai de la Morale*, cit., Chapitre I.