THEMA Θέμα THEMA Θέμα THEMA Θέμα

LE PRINCIPE

sous la direction de

Bernard MABILLE

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e
—
2006

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 2006

Imprimé en France

ISBN 2-7116-1802-1

www.vrin.fr

AVANT-PROPOS

Chaque volume de la collection « Thema » propose une approche pluraliste d'une notion susceptible d'être mise au programme des enseignements de philosophie générale. Il consiste dans un ensemble limité de contributions vouées chacune à l'analyse et à l'interprétation d'un moment significatif de l'histoire philosophique de cette notion. Afin d'éviter la dispersion des connaissances et d'ouvrir un accès aux doctrines mêmes, aux questions originales qu'elles soulèvent et aux profondes transformations qu'elles font subir à la notion, chaque volume consacre à ces seuls moments forts de larges exposés rédigés par des historiens de la philosophie spécialisés dans l'étude d'une période ou d'un auteur.

Toutes les contributions réunies dans ce volume consacré au « Principe » sont inédites.

Sylvain ROUX : Maître de Conférences à l'université de Poitiers, auteur de *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2005.

Alexander SCHNELL : Maître de Conférences à l'université de Poitiers. Auteur de *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004; *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, Olms, 2004; *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005.

Christine VAN GEEN : Agrégée de philosophie, allocataire de recherches à l'université de Rouen, doctorante associée à l'Institut Jean Nicod, prépare une thèse intitulée « La sémantique est-elle possible ? ».

Jean-Marie VAYSSE : Professeur à l'université de Toulouse II-Le Mirail. Principales publications : *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994; *L'inconscient des modernes*, Paris, Gallimard, 1999; *Inconscient et philosophie*, Paris, Bordas, 2004; *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004; « *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* » de Heidegger, Paris, Ellipses, 2005.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	7
<i>Philosophie première et pensée principielle (le révélateur néoplatonicien)</i>	
par Bernard MABILLE	9
Le principe, au-delà de l'étance	12
Ouvertures.....	22
Bilan.....	37
<i>Le Bien comme Principe : Aristote contre les platoniciens</i>	
par Sylvain ROUX	43
La recherche du principe selon Aristote	47
De la nature du principe	54
De la causalité du principe	60
<i>Le Principe chez saint Augustin</i>	
par Maxence CARON.....	71
De ce qui est en question	71
Principium.....	83
... Qui et loquor.....	91
... Vobis.....	102
<i>Les premiers principes : Descartes et Pascal</i>	
par Pierre GUENANCIA	111
Introduction.....	111
La connaissance du singulier	131
Conclusion	135

<i>Kant : questions de principes</i>	
par Jean-Marie VAYSSE	137
Le principe dans la philosophie moderne	137
Principes formels et principes réels	141
Formel et transcendantal. Cause, condition, principe	146
Métaphysique et expérience	151
De l'essence du fondement. De l'hypostase à l'abîme	157
Loi et principe	160
Système, principe, fond abyssal	162
<i>Schopenhauer et le principe de raison</i>	
par Jean-François MARQUET	169
<i>Wittgenstein et le principe de raison suffisante</i>	
par Cristine VAN GEEN	187
Le principe de la signification : un postulat arbitraire ?	190
La rupture avec la dialectique ineffabiliste	199
Une image dépourvue d'interprétation	206
Conclusion	209
<i>Principe (Grundsatz) et fondement (Grund) chez Heidegger</i>	
par Alexander SCHNELL	211
Fondement et vérité	212
Le concept de transcendance	218
Transcendance et monde	220
Liberté et monde	222
Transcendance et temporalité	229
Transcendance et fondement	232
Index thématique	235
Présentation des auteurs	237
Table des matières	239

table principe de la signification, mais la description distanciée de l'idée même de « principe ». Son caractère paradoxal et ineffable n'est plus le lot du philosophe lucide, mais au contraire le piège, le leurre, dans lequel mène la recherche d'une explication de la signification unique et extrinsèque à son objet.

Fondement et principe sont tous deux transcendants. Le fondement est à la fois la condition de possibilité transcendantale du sens linguistique et un échantillon de ce qu'il est censé rendre possible : des phrases douées de sens. Cette conjonction est paradoxale. Par conséquent, le fondement est impossible. C'est la substance de la critique adressée par Russell aux *Fondements de l'arithmétique* de Frege, dont Wittgenstein a pris acte dans le *Tractatus*, sans admettre la solution métalinguistique russellienne. Le principe est, en revanche, à la fois transcendantal et transcendant à ce dont il est principe. Il est le substitut imagé à un fondement impossible de la signification. C'est un objet entièrement négatif, dont on peut simplement mentionner l'existence en renvoyant sa saisie à un domaine censément étranger à celui de la pensée et du langage, celui de la vision.

Au-delà de la simple reconnaissance de l'ineffabilité du principe, qui se traduit dans le *Tractatus* par des expressions oxymoriques à l'endroit de la description de ce principe, les *Recherches philosophiques* offrent une explication positive de cette ineffabilité. Le « principe » qui se montre sans pouvoir être dit est l'image représentationnelle du « lien » entre le mot et la chose. L'image n'a pas un autre statut qu'une phrase du langage : elle aussi doit être interprétée, c'est-à-dire rendue à son usage dans une pratique. Le lien de représentation entre le mot et la chose n'est que l'un des innombrables usages qui permettent la signification linguistique. Il n'est donc pas un principe, puisqu'il n'est un *explanans* ni unique, ni extrinsèque à l'*explanandum*. Le lien de représentation est un usage des mots qui se décrit par contraste avec d'autres usages, au sein d'une « grammaire philosophique » qui repose sur la comparaison des usages, et non sur l'isolation d'un principe, une condition de possibilité du langage transcendantale au langage lui-même.

Christine VAN GEEN
Université de Rouen

PRINCIPE (*GRUNDSATZ*) ET FONDEMENT (*GRUND*) CHEZ HEIDEGGER

Le but de cette étude est d'aborder l'essence des concepts de « principe » et de « fondement » chez le Heidegger de la fin des années 1920. Heidegger aborde ces notions dans deux textes fondamentaux : dans le *Cours* de 1928 qui porte le titre « *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* » (dont certains développements importants ont été repris dans le petit traité « De l'essence du fondement ») et dans un *Cours* de 1955-1956 intitulé « Le principe de raison » qui est lui aussi suivi d'une Conférence qui en résume certains aspects essentiels. Nous nous concentrerons sur le premier de ces deux textes et ce, pour deux raisons : premièrement, une étude extrêmement fine et approfondie en a été publiée récemment¹, le lecteur pourra donc s'y rapporter avec profit ; et, deuxièmement, le *Cours* de 1928 – bien qu'il soit un des textes les plus importants de Heidegger – n'est pas encore accessible au lecteur français jusqu'à ce jour. Cela nous permettra ainsi d'apporter un maillon essentiel à l'évolution de la pensée de Heidegger entre *Sein und Zeit* et le fameux « tournant » (relevant de « l'histoire de l'être ») des années 1930.

Pourquoi une étude sur le principe se doit-elle de s'intéresser au lien entre le principe et le fondement ? Parce que le principe de tous les principes, c'est-à-dire ce qui clarifie l'essence du principe, c'est – selon Heidegger – le « principe du fondement » (ou le « principe de raison ») (*Satz vom Grund*). Non seulement toute compréhension du

1. Cf. B. Mabile, *Hegel, Heidegger et la métaphysique. Recherches pour une constitution*, Paris, Vrin, 2004.

principe requiert celle du fondement, mais, comme le montre le *Cours* de 1955-1956, le sens du premier et celui du second terme sont inextricablement enchevêtrés. Pour essayer d'y voir clair, nous nous proposons ainsi dans les pages qui suivent d'aborder le rapport entre le principe et le fondement dans le *Cours* de 1928.

La réflexion heideggerienne sur le principe et le fondement s'inscrit dans le projet – qui est le sien – de traiter de l'idée d'une logique *philosophique*. Or, une telle logique traite du *penser*, en tant que « mode de comportement » fondamental de l'existence *humaine*, plus précisément : elle traite des principes ou lois fondamentales qui le caractérisent de façon intrinsèque. D'une manière corrélative, la pensée de Heidegger de la fin des années 1920 s'interroge sur les *conditions de possibilité* de ces principes du penser en tant qu'elles mettent en jeu la constitution ontologique (*Seinsverfassung*) de l'étant pensant qu'est l'être-là humain. Un tel questionnement est selon Heidegger un questionnement du *fondement* (*Grund*) qui rend le penser possible. Il apparaît ainsi que la question de la logique – en tant qu'elle questionne le *fondement* du penser – s'inscrit dans le champ de la *constitution ontologique* de l'être-là. La thèse de Heidegger – que nous allons présenter dans ce qui suit – c'est qu'un des problèmes fondamentaux de la logique, « la *législation* (*Gesetzlichkeit*) du penser, se dévoile comme étant un problème de l'existence humaine eu égard à (in) son fondement, [et qu'elle se dévoile] comme le problème de la liberté »¹.

FONDEMENT ET VÉRITÉ

La question du fondement est ancrée par Heidegger dans celle de la *vérité*. Le problème de l'*essence de la vérité* et de la *possibilité intérieure* de celle-ci est la *dimension* au sein de laquelle se pose le problème du fondement. Or, ce rapport entre la vérité et le fondement est un rapport de médiation réciproque : le fondement appartient à l'essence de la vérité, et tout jugement vrai l'est parce qu'il est *fondé*. Pour clarifier l'essence du fondement, il est donc nécessaire de s'entendre sur l'essence de la vérité.

1. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Francfort/Main, Klostermann, GA 26, p. 25 (cité MA).

Ce questionnement ne signifie pas, bien entendu, qu'on irait chercher le fondement de telle ou telle vérité *particulière*, mais qu'il s'agira de s'interroger sur le rapport entre *toute* vérité en tant que vérité et le fondement *en général*. Le but de Heidegger est ainsi de montrer en quoi *toute* vérité est susceptible d'être fondée. Cette tâche une fois accomplie, on aura répondu en même temps au problème de la *légitimité* du caractère fondé des propositions vraies.

Traditionnellement, c'est le *jugement* qu'on considère comme étant le « lieu » de la vérité. Dans le jugement, un prédicat est attribué à un sujet, et la vérité exprime la *validité* (*Gültigkeit*) d'une telle connexion (*nexus*). Mais qu'est-ce qui *légitime* exactement cette connexion ? Et si on identifie, comme le fait Leibniz, la vérité avec l'*identité* (que celle-ci soit intelligible par nous ou par Dieu seul), à laquelle doit nous ramener l'analyse¹, la question se pose de savoir ce qui rend cette identification possible.

Toujours selon la conception traditionnelle (remontant au moins jusqu'à Isaac d'Israëli, si ce n'est jusqu'à Aristote), la connexion entre le sujet et le prédicat d'un jugement est légitimée par son *adéquation* à la « chose ». La vérité est ainsi définie comme « adéquation entre la chose et l'esprit » (lequel esprit opère cette connexion). Heidegger en conclut que « le caractère de la vérité comme identité est reconduit à la vérité comme *adaequatio* »². Une nouvelle question surgit alors : d'où provient cette détermination traditionnelle de la vérité comme adéquation ?

On en vient alors au problème crucial du rapport entre ce qui relève d'une certaine « intériorité » (l'esprit, la conscience, le sujet) et ce qui lui vient « du dehors » (la chose, l'objet) : le problème de la vérité, compris dans le cadre de la tradition philosophique occidentale, surgit dans la question du rapport entre le « sujet » et l'« objet » – le premier étant justement en adéquation (ou non) avec le second. On voit ainsi que le problème de la vérité – et donc celui du *fondement* – ne peut être résolu qu'à condition de déterminer plus précisément ce rapport entre le sujet et l'objet.

Heidegger livre cette clarification en soumettant la nature du jugement (ou de l'énoncé) à une analyse phénoménologique. En effet, *qu'est-ce qu'un énoncé énonce ?* Peut-on dire qu'il y a l'énoncé

1. Cf. par exemple G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 33 et § 35.

2. MA, p. 155.

(énonçant un rapport entre des représentations du sujet), d'un côté, et le fait ou l'état de choses réel, de l'autre? L'apport de la phénoménologie husserlienne, mettant l'intentionnalité au centre de ses analyses, réside précisément en ceci que la « conscience » intentionnelle a pour caractéristique essentielle d'être dirigée vers un objet. Le célèbre adage « tout conscience est conscience de quelque chose » a ainsi comme signification fondamentale que le rapport sujet (intérieurité)/objet (extérieurité) est surmonté en faveur de l'intentionnalité qui exprime la prééminence du *rappor*t (intentionnel) sur les pôles (conscience et objet) ici en jeu. Qu'est-ce qui s'ensuit pour la caractérisation de l'énoncé? L'énoncé n'exprime pas un état interne d'un sujet (ce qui poserait le problème du rapport entre cet état « interne » et l'état de choses « externe »), mais « ce qui se donne d'abord dans (*an*) l'énoncé, c'est cela même à propos de quoi (*worüber*) il énonce quelque chose »¹.

Analysons de plus près ce qu'implique cette dernière citation. Prenons n'importe quel énoncé que quelqu'un pourrait prononcer, par exemple celui-ci : « Le tableau est noir ». En comprenant ce qui est ainsi énoncé à propos du tableau, nous ne visons pas comme thème exprès de notre compréhension les sons ou les mots de l'énoncé afin de nous rapporter à travers eux à l'objet, ni les « états d'âme » de celui qui le formule, mais nous nous *rapportons* (*sich verhalten zu*), dit Heidegger, toujours déjà aux choses qui sont autour de nous. Plus précisément, nous ne nous rapportons pas simplement consciemment aux choses, mais nous sommes « charnellement » inscrits, pour ainsi dire, dans ce à quoi nous nous rapportons. Ce n'est pas l'énoncé qui permet le rapport à ce qui est énoncé, mais c'est l'inverse : l'énoncé n'est possible que sur la base d'un comportement « latent » – que nous « avons » toujours déjà – à l'égard de l'étant. Du coup, la perspective de la définition traditionnelle de la vérité en termes d'« adéquation » se trouve complètement renversée : il ne faut plus dire qu'il y a vérité lorsqu'il y a adéquation entre la chose et l'énoncé, mais c'est l'énoncé qui suppose déjà un rapport – qui n'est certes ni conscientiel, ni objectif – à la « chose ». Quel est ce rapport? C'est un rapport – et c'est ici absolument essentiel – qui *caractérise intrinsèquement l'ÊTRE-LÀ en son existence*, un comportement pratique que Heidegger appelle un « être-déjà-auprès-de-l'étant (*Schon-sein-bei-Seiendem*) », un « commerce avec... (*Umgang mit...*) ».

1. MA, p. 157.

À la regarder de plus près, la vérité se présente alors comme *double* : 1) il y a une vérité (en tant qu'adéquation) qui exprime la « conformité » entre un état de choses exprimé dans l'énoncé, d'un côté, et l'état de choses « réel », de l'autre, et 2) une vérité – *plus fondamentale* – enracinée dans l'« être-déjà-auprès-de... (*Schon-sein-bei*) »¹ qui fait le « sens véritable (*echter Sinn*) » de la vérité. La vérité-adéquation s'avère ainsi être *dérivée* par rapport à une vérité que Heidegger érige en *existential* de l'être-là et qu'il appelle l'« être-dévoilé (*Enthüllung*) » de l'étant.

La vérité originaire a son sens propre et véritable dans l'être-dévoilant (« *Enthüllend-Sein* », « *aletheia* »). Heidegger met l'accent sur la *négativité* qui s'exprime ici dans les préfixes « *ent-* », en allemand, « *a-* », en grec (et « *dé-* » en français), une négativité qu'il se propose de thématiser de façon expresse. Cette négativité – qui s'exprime donc dans la vérité originaire – devra être mise en rapport avec le retrait de l'être.

Concernant le rapport entre la vérité et l'énoncé, les développements précédents permettent alors d'établir que la vérité n'appartient pas de façon originaire à l'énoncé mais seulement de façon dérivée. L'énoncé détermine quelque chose *en tant que* quelque chose (un « en tant que » que Heidegger appelle l'« en tant que *apophantique* »²). Cet « en tant que » qui dévoile la *détermination* des objets présents eu égard à leurs propriétés (*Eigenschaften*) est *dérivé* par rapport à un « en tant que » plus fondamental – l'« en tant que *herméneutique* » qui met l'étant maniable (*avant* toute objectivation) dans un rapport de renvoi à des significations propres à d'autres étants maniables auxquels il se rapporte toujours déjà dans son usage quotidien. En récapitulant, on peut dire que tout dévoilement ou toute « découverte » accomplis par l'énoncé n'est possible que sur la base d'un dévoilement plus fondamental qui réside donc dans ce « commerce » avec les ustensiles quotidiens que nous venons d'évoquer.

Eu égard à notre problématique du *Grund* il s'ensuit de ce qui précède cette conséquence évidente que si l'être-vrai du jugement (ou de l'énoncé) n'est pas originaire mais dérivé, alors le problème originaire du *Grund* ne saurait être résolu si l'on s'en tient à la seule

1. Heidegger écrit : « L'être-déjà-auprès-de..., le commerce-avec *est en lui-même* dévoilant », MA, p. 159 (c'est nous qui soulignons).

2. SuZ, p. 158.

vérité du jugement. Or, nous disions plus haut que la vérité, loin d'être fondée dans le jugement, comme c'était le cas dans les théories traditionnelles de la vérité, est plutôt fondée dans « l'être-déjà-auprès-de... (*Schon-sein-bei*) ». Il est donc nécessaire, à présent, de comprendre plus précisément le sens de cet existentiel.

Le propos de Heidegger ici est de montrer que le sens de l'être-déjà-auprès-de... permet de reposer sur une nouvelle base l'ancien problème du rapport entre le sujet et l'objet. Pour Heidegger, l'expression « rapport sujet/objet » ne constitue aucunement une solution mais est tout d'abord la formulation d'un problème. En quoi ce rapport consiste-t-il? Quel est son mode d'être? Et qu'est-ce qui est ici en rapport?

Heidegger souligne qu'il ne faut pas court-circuiter le problème en adoptant d'entrée de jeu un point de vue « réaliste » ou « idéaliste » – selon que l'on considère que le sens d'être de cela même qui est repose soit dans l'« objet », soit dans le « sujet ». Car il faut évidemment clarifier d'abord le sens d'être de ces termes. Or, traditionnellement, le sens d'être de l'objet et du sujet n'a pas été problématisé. Le projet heideggerien consiste alors à s'acquitter de cette tâche, préalable à toute fondation d'une (nouvelle) métaphysique et aboutissant purement et simplement à la disparition du problème de ce rapport (en tant que, dans la perspective traditionnelle, il restait cantonné à une perspective exclusivement gnoséologique).

Or, on pourrait dire que Husserl a déjà ouvert une telle voie, en substituant ses analyses intentionnelles au modèle représentationnel caractéristique de la manière dont la tradition entendait « résoudre » le problème du rapport du sujet et de l'objet – modèle qui, d'une part, précarisait le statut du monde « extérieur » et, d'autre part, devait se servir d'une théorie de l'image peu convaincante. En montrant que la conscience ne se rapporte pas à l'objet de façon médiate (que ce soit via une représentation, une image, etc.), mais qu'elle le vise en tant qu'objet intentionnel, la phénoménologie husserlienne rend en effet fructueuse la « redécouverte » brentanienne de l'intentionnalité en tant que caractéristique (*intrinsèque*) de la conscience de se rapporter à l'objet. Elle a ainsi le mérite de sortir cette notion du cadre purement psychologiste qui était celui des analyses brentaniennes, et d'en faire l'essence de la « conscience en général », de la « raison en tant que

telle »¹. Mais le problème fondamental demeure aussi ici irrésolu, selon Heidegger : en effet, quel est le sens d'être de cet étant que Husserl appelle la « conscience »? Heidegger considère qu'au fond, Husserl s'arrête à mi-chemin. Celui-ci ne s'aperçoit pas du fait que « la saisie de cette structure en tant que structure d'essence de l'être-là doit révolutionner le concept entier de l'homme. Or, ce n'est qu'à ce moment-là qu'apparaît en toute sa clarté sa [*scil.* de l'intentionnalité] signification philosophique centrale »².

À la notion d'intentionnalité, Heidegger substitue la notion de transcendance ou plutôt : il fonde la première dans la seconde³. Qu'est-ce qu'il entend par « transcendance »? La transcendance signifie d'abord, tout simplement, le fait qu'un étant insigne – l'être-là – surmonte ou dépasse (*steigt über*) (quelque chose) pour atteindre un autre étant (que ce soit un être-là, un étant présent ou autre) et ce, de façon à ce que, dans cette transcendance (dans ce « transcender »), soit dévoilé, pour l'être-là, ce vers quoi l'être-là transcende. Pour Heidegger, c'est la transcendance qui fonde le rapport sujet/objet. Mais cela ne signifie pas que le problème de la transcendance serait identique avec le problème de l'intentionnalité. L'intentionnalité est une transcendance *ontique* et elle n'est possible que sur le fondement de la transcendance originnaire qu'est l'être-au-monde. C'est cette transcendance originnaire qui rend possible tout rapport intentionnel à l'étant. Comment faut-il concevoir ce rapport de fondation? Encore une fois : l'intentionnalité se rapporte toujours à de l'étant en tant qu'étant *présent*. Ce rapport ontique est fondé dans un rapport *ontologique* : c'est dans la mesure où l'être-là se rapporte à l'étant que l'étant est « là ». Et ce « rapport » n'est possible qu'en vertu du fait que tout rapport intentionnel est fondé dans une compréhension préalable (*vorgängig*) de l'être de l'étant. C'est cette compréhension de l'être qui est requise pour que l'étant puisse se manifester en tant qu'étant. Le sens de la transcendance et celui de la compréhension de l'être s'éclairent mutuellement, elles sont toutes les deux « une seule et même [chose] »⁴.

1. MA, p. 167.

2. *Ibid.*

3. MA, p. 253.

4. MA, p. 170.

LE CONCEPT DE LA TRANSCENDANCE

Nous avons donc vu que le problème du *fondement* (celui de l'*essence*, c'est-à-dire de la *possibilité intérieure* du fondement en général) ne peut être résolu que dans la dimension du problème de l'*être*. Cette dimension dévoilait le phénomène fondamental de la *transcendance* comme le phénomène qui rend seulement possible la compréhension du statut du fondement.

Heidegger se propose d'extraire le concept de la transcendance de toute réduction gnoséologique, d'un côté, et de toute réduction théologique, de l'autre. En effet, la transcendance ne concerne pas le rapport entre une sphère « intérieure » et une sphère « extérieure » au sens où le sujet (relevant d'une « immanence ») serait séparé par une quelconque borne de ce qui serait « transcendant » par rapport à lui. Le sujet ne se « transcende » pas pour parvenir à un objet situé au-delà de lui. Et, d'un autre côté, la transcendance ne signifie pas pour Heidegger un être inaccessible et sans commune mesure avec nos facultés de connaître. Mais la transcendance désigne chez lui un phénomène qui se laisse cerner selon quatre points fondamentaux : 1) la transcendance en tant que *constitution fondamentale* de l'être-là ; 2) la transcendance en tant que *compréhension de l'être* ; 3) le *monde* comme ce-vers-quoi la transcendance transcende l'étant ; 4) l'*être-au-monde* comme le phénomène fondamental de la transcendance de l'être-là.

1) La transcendance est la constitution originaire de la *subjectivité* d'un sujet. (Être) sujet veut dire : (être) *transcendant*, (être) un étant transcendant – et l'étant ici en question est bien entendu l'être-là. Ce qui importe ici c'est que le *transcender* n'est pas une qualité ou une propriété qui incomberait à l'être-là en tant qu'il serait considéré comme un étant *présupposé* (et qui pourrait aussi faire défaut à cet étant), mais l'être-là existant est originairement transcendant. L'être-là lui-même est la transcendance, cela veut dire : la transcendance est la *constitution fondamentale* de l'être-là, tout rapport à l'étant n'est possible que sur la base de la transcendance.

2) La transcendance est le caractère fondamental de l'être-là qui permet de comprendre le sens de la *compréhension de l'être* (*Seinsverständnis*). La transcendance ne désigne pas le dépassement d'une borne délimitant la sphère d'immanence ou d'intériorité du sujet, ni non plus celui d'un abîme qui séparerait le sujet des objets. La

transcendance est la transcendance de l'étant lui-même : de celui auquel l'être-là se rapporte tout comme de l'être-là lui-même. C'est en transcendant l'étant que l'être-là déploie l'horizon au sein duquel quelque chose peut lui être donné ou lui apparaître. Ce qui est transcédé, c'est donc l'étant qui, lui, ne peut se présenter comme objet (et comme sujet) qu'après coup. Ce transcender caractérise métaphysiquement la *liberté* de l'être-là.

3) Quel est le but vers lequel le sujet transcende l'étant ? Ce qui est transcédé, c'est certes l'étant, mais *ce vers quoi* il le transcende n'est ni un objet, ni lui-même un étant, mais le *monde*.

4) Le phénomène fondamental de la transcendance de l'être-là est l'*être-au-monde*. Dès que l'être-là existe, c'est-à-dire que dès qu'existe son être-au-monde, l'étant (par exemple la *nature*) est déjà transcédé, voire même l'être-là a *sauté par dessus* cet étant (Heidegger appelle cela l'« *Übersprungenheit* » de l'étant) – une condition, toutefois, pour que l'étant se manifeste tel qu'il est en lui-même. Le fait que l'être-là ait ainsi sauté par dessus l'étant livre le fondement (relevant de l'ontologie fondamentale) de l'interprétation *non originaire* de l'être-là, c'est-à-dire c'est la raison profonde qui justifie la prééminence de toute forme de réalisme en philosophie.

L'objet d'une « *métaphysique de l'être-là* » est la transcendance au sens de l'être-au-monde : et celle-là se doit alors de clarifier cette constitution fondamentale métaphysique de l'être-là. Essayons de voir quel cheminement Heidegger nous propose à ce propos dans le *Cours* de 1928.

Tout d'abord, il faut écarter un certain nombre de malentendus possibles. L'être-là est être-au-monde, cela ne veut pas dire – du moins pas nécessairement – que l'être-là existe factuellement dans le monde. L'être-là n'est pas un être-au-monde parce qu'il existe factuellement, mais il ne peut exister factuellement que parce qu'il est, en son essence, être-au-monde. Il faut alors distinguer entre deux choses : d'une part, on peut faire un énoncé sur l'*existence factuelle* (d'un être-là déterminé), à savoir que tel ou tel être-là existe. Mais, d'autre part, on peut aussi faire un énoncé sur l'*essence métaphysique* (de l'être-là), à savoir qu'à l'essence de l'être-là – qu'il existe ou non – appartient l'être-au-monde comme sa constitution ontologique fondamentale (ou, pour le dire autrement, que l'être-là ne peut exister comme tel être-là factuel qu'en tant que l'être-là en général « a » le

monde). Dire que l'existence enveloppe la transcendance n'est pas un énoncé existentiel (ontique), mais un énoncé existentiel (ontologique). La compréhension de cet énoncé exige la clarification du concept de « monde » et de celui de l'« être-à ».

TRANSCENDANCE ET MONDE

À travers une brève considération du concept du monde chez certains présocratiques, Heidegger fixe provisoirement deux significations fondamentales du concept de monde : 1) le « monde » a un caractère « *universel* » : il est une *totalité* face à une certaine *dispersion* de l'étant ; 2) il a en même temps un caractère *relatif* à l'être-là humain. Cette dualité est redoublée par une deuxième (qu'il isole à partir de la pensée de Saint Paul, Augustin et Thomas d'Aquin) : a) le monde signifie à la fois un étant (par exemple le monde *créé*) et b) la manière « dont » l'étant est, l'étant dans son « comment » (ce sens est clairement retenu par Kant également). En croisant ces deux dualités, nous obtenons les quatre sens possibles du « monde » :

1. a) un premier concept ontique du monde (le concept « ontico-naturel » du monde) : l'agrégat des étants présents (la « nature ») ;

1. b) un premier concept ontologique du monde (le concept « ontologico-naturel » du monde) : le monde comme *totalité* de ce qui appartient à la nature ;

2. a) un second concept ontique du monde (le concept « ontico-existential » ou « humain » du monde) : les hommes existants en tant qu'existants ;

2. b) un second concept ontologique du monde (le concept « ontologico-existential » du monde) : l'essence métaphysique de l'être-là en général eu égard à sa constitution métaphysique fondamentale – la transcendance.

Heidegger précise que non seulement les concepts *ontologiques* du monde, mais déjà les concepts ontiques (ou « préphilosophiques ») de ce terme visent en quelque sorte la manière dont l'être-là existe – à savoir le se-rapporter, *en sa totalité*, à de l'étant et à l'être-là lui-même.

Cette mise au point concernant le concept de monde une fois faite, nous pouvons revenir à notre problème de la transcendance. Le monde est *constitutif* pour la transcendance de l'être-là – on ne saurait insister

suffisamment sur cette idée fondamentale de Heidegger. L'être-là transcende l'étant, il « saute par dessus de lui » vers le *monde* (doué d'une certaine « totalité »). Or, l'être-là ne transcende pas seulement les autres étants, mais il se transcende également soi-même. Aucune positivité ne peut être accordée à l'être-là. Tout comme Husserl – qui, dans les *Méditations cartésiennes*, opposera au « réalisme transcendantal » de Descartes le radicalisme du phénoménologue qui tient jusqu'au bout l'épochè et qui ne s'arrête donc pas à la substance pensante¹ –, Heidegger étend la notion de transcendance à l'être-là lui-même : c'est la transcendance de l'être-là qui rend possible que l'être-là puisse être là. « Ce n'est que dans le saut par dessus de lui-même que s'ouvre l'abîme que l'être-là est à chaque fois pour lui-même (...) »².

Or, qu'est-ce que ce monde vers lequel l'être-là transcende ? Heidegger y répond en mettant en évidence le lien profond qui existe entre le *monde* (en tant que *constituens* de l'être-là) et la *liberté* de l'être-là. Pour Heidegger, l'histoire de la métaphysique est marquée, dès la *République* de Platon, par une *ontification* du concept de monde, une ontification qui est corrélatrice d'un primat de l'*intuition*. Au lieu de traquer le sens originaire de la transcendance dans l'être propre de l'être-là, celle-ci a toujours été prise au sens du « *théorein* », c'est-à-dire au sens d'un *noein* (d'un *intelliger*) conçu comme « voir » (du monde) des *idées*. Mais Heidegger nous met tout de suite en garde : la mise en rapport du monde avec le problème de la transcendance – mise en rapport qui se fait au nom de la *critique* du primat du *théorein* – ne signifie pas que la liberté serait cantonnée au seul domaine de la *praxis* qui met en jeu un sens *restreint* de la notion de liberté. Le problème qui se pose à Heidegger c'est plutôt de trouver la *racine commune* de l'intuitionner (*théorein*) et de l'agir (*prattein*), entreprise qui ne peut être accomplie que par cette mise en rapport recherchée entre le monde et la liberté.

On trouve malgré tout des indices de cette racine commune dans la théorie platonicienne des idées, plus particulièrement dans l'idée du Bien ainsi que dans la conception aristotélicienne du *hou heneka*, c'est-à-dire du « en-vue-de... (*Umwillen*) ». L'idée du Bien – en tant que finalité de tout agir – qui est non seulement au-delà de tout être sensible, mais même de l'être-en-soi, c'est-à-dire de l'être intelligible,

1. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 10.

2. *MA*, p. 234.

est une détermination qui transcende l'ensemble des idées et *les organise en leur totalité*. L'idée du Bien correspond ainsi à ce que Aristote appelle le « *hou heneka* » – ce en vue de quoi quelque chose est ou non, ce en vue de quoi quelque chose est ainsi ou autrement. Le *hou heneka* détermine les idées et leur donne la forme de la totalité. Nous voyons ainsi quel est le lien entre la doctrine des idées et le concept du monde : le caractère fondamental du monde qui organise sa totalité c'est le en-vue-de...

Or, la traduction française du « *Umwillen* » cache le lien que Heidegger va pouvoir établir entre cette caractéristique fondamentale du monde et la liberté. Il écrit : « Un "en-vue-de... (*Umwillen*)" n'est possible, de façon essentielle, que là où il y a une volonté (*Wille*) »¹. Le monde comme organisation totale de l'étant, conformément au *hou heneka* évoqué, correspond à la liberté en tant caractéristique fondamentale du seul étant doué de volonté – à savoir l'être-là. En effet, Heidegger caractérise la liberté comme « détermination fondamentale de l'existence de l'être-là ». Par ailleurs, nous savons que la constitution fondamentale de l'être-là c'est la transcendance comme être-au-monde. Il s'ensuit qu'il y a un lien originaire entre la liberté et le monde : « Ce n'est que là où il y a la liberté qu'il y a le en-vue-de..., et ce n'est que là qu'il y a le monde. Bref, la transcendance de l'être-là et la liberté sont identiques! »². Et le lien avec la conception kantienne de la liberté est encore davantage souligné avec l'idée selon laquelle c'est la liberté qui se donne à elle-même (cf. le concept de la volonté comme autonomie libre) la possibilité intérieure; « un étant en tant que libre est en lui-même nécessairement transcendant (*transzendierendes*) »³.

LIBERTÉ ET MONDE

Il s'agira maintenant d'approfondir davantage le lien entre la liberté de l'être-là, l'être-au-monde et le « en-vue-de... » en tant que caractère structurant du monde. Considérons d'abord le « en-vue-de... ».

1. MA, p. 238.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

L'être-là existe *en vue de...* En vue de quoi? Si c'était en vue d'une *fin ultime* – que l'on assignerait, qui plus est, à *tout* être-là – cela signifierait qu'on pourrait donner une réponse universelle, « objective », à cette question. Or, la particularité de l'être-là – en tant qu'à chaque fois « mien » (*jemeinig*) – c'est qu'il a à décider *seul* de sa finalité. Il est dans l'essence de l'être-là d'avoir à assumer *pour lui-même* sa propre fin. Contrairement aux étants présents – que l'on peut « décrire » quant à leur structure ontologique universelle, quant à leurs « catégories » – l'être-là n'a *pas* d'essence *universelle*. Heidegger formule cela dans les termes suivants : « À la différence de la vérité à propos de l'étant présent, la vérité à propos de l'étant existant est une vérité *pour* l'étant existant »¹. Que l'essence de l'être-là soit l'existence, cela signifie que son caractère « *individuel* » est *intégré* dans toute considération à propos de cette essence².

Le sens fondamental de l'analyse heideggerienne de l'« en-vue-de... (*Umwillen*) » consiste à *penser ensemble* les phénomènes suivants : 1) la *subjectivité* de l'être-là (« avant » toute conscience et toute activité); 2) la *finalité* de l'être-là; 3) l'*ipséité* de l'être-là (« au fondement » de toute distinction entre un « Je » et un « Tu »); 4) le fait que tout être-là soit « *rapport à...* » (au sens de l'ouverture compréhensive, « avant » tout rapport intentionnel ontique); 5) la *liberté* de l'être-là.

1) Comme cela apparaît à travers les considérations méthodologiques livrées dans le § 43 a) de *Sein und Zeit*, Heidegger défend un « idéalisme transcendantal » qui n'a rien d'un idéalisme de production, d'une part, ni non plus d'une position, simplement *ontique*, consistant à privilégier un « sujet » conscientiel (au sens par exemple de la *res cogitans* cartésienne ou, dans un tout autre sens, d'une conscience empirique du psychologisme), d'autre part. En effet, il s'agit pour lui de proposer une ontologie fondamentale s'ancrant à l'endroit situé *en deçà* de la scission sujet/objet. Mais il n'empêche qu'il est très loin d'adopter une position réaliste. Quel est le statut de cette subjectivité « *asubjective* » chez Heidegger? Et pourquoi l'onto-

1. MA, p. 239.

2. Cela a une implication importante quant au statut de la *question* du sens d'être de l'être-là : cette question n'est pas une question *sur* ou *à propos* de l'être de l'être-là, mais une question *pour*..., c'est-à-dire que la question contient déjà et est inséparable de l'être du *questionné*. Cf. à ce propos le § 2 de *Sein und Zeit* ainsi que le début de *Qu'est-ce que la métaphysique?*

logie de l'être-là s'apparente-t-elle en effet à une certaine forme d'« idéalisme » (terme qu'il faut évidemment utiliser avec beaucoup de prudence)?

2) Parce qu'elle est la seule à être en mesure de rendre compte de la « finalité » caractérisant proprement l'être-là (une détermination par laquelle Heidegger réhabilite en quelque sorte l'ontologie d'Aristote contre l'ontologie galiléo-cartésienne – même si cette acception de la finalité ne se réduit pas du tout à sa détermination aristotélicienne). L'existence de l'être-là est déterminée par le fait qu'il y aille pour cet être, en son être, d'une manière spécifique *de* ce même être. « Il y va *de...* » son être. Cette expression – qui n'a rien d'ontique et donc rien d'un égoïsme ni d'un égotisme individualistes – ne désigne pas une caractéristique parmi d'autres, qui lui serait attribuée du dehors, mais l'« idéalisme » heideggerien ne devient compréhensible que si l'on est sensible à la caractéristique fondamentale de l'être-là de se rapporter à son être, une caractéristique qui ne dévoile pas une fin *déterminée*, mais cette manière de *se rapporter à...* sa fin (de sorte qu'on ne peut pas indiquer *quelle est* cette fin, bien que l'être-là soit en vue de... lui-même). L'être-là n'est pas une chose inerte, *déjà là*, mais c'est un rapport à son propre être. Ce rapport ne lui est pas *imposé*, comme s'il s'agissait d'un devoir ou d'une fatalité, mais en son être, l'être-là *a* à être cet être. Cette détermination de la finalité – constitutive, nous le verrons, de l'« ipséité » de l'être-là (cf. le troisième point) – permet de comprendre ce que Heidegger entend par le « se-rapporter originaire à l'être (*ursprüngliches Verhalten zum Sein*) » caractéristique de l'exister de l'être-là : l'être en vue de soi-même de l'être-là signifie « être essentiellement et fondamentalement à l'égard de soi-même dans l'être (*im Sein grundwesentlich zu sich selbst sein*) »¹. Ce rapport est double : l'être-là ne peut être en rapport avec l'étant (fût-il l'être-là lui-même) que s'il est originairement en rapport avec l'être. Et, par rapport à soi-même, l'être-là n'est en rapport avec l'être que s'il est intimement « à-l'égard-de-soi-même (*zu-sich-selbst*) », condition de toute conscience de soi, de toute aperception, et de tout rapport, nous l'avons déjà dit, avec l'étant.

3) Cette « subjectivité », ce « moi », cet « ego », comme Heidegger l'appelle en 1928, n'est pas, nous insistons, une « conscience » ontique. L'ego est en deçà de toute conscience, de toute activité consciente, et il

1. MA, p. 244.

partage ainsi, au moins dans les textes de la fin des années 1920, le statut de la subjectivité transcendantale husserlienne qui, elle aussi, « opère » ou « fonctionne » (*fungiert*) de manière « anonyme ». Heidegger répète à de nombreuses reprises que cet ego est au fondement de tout « Je » et de tout « Tu » et qu'il permet d'éviter d'appréhender le « Tu » factuellement comme un *alter ego*. Pour démarquer l'ego par rapport à ces déterminations factuelles, il l'appelle donc le « soi (*Selbst*) » (qui, lui, est doué d'une neutralité métaphysique). Et l'« en-vue-de... » est la condition de possibilité du fait que l'ipséité appartienne à l'être de l'être-là, précisément parce que le fait d'être en vue de soi-même est la détermination essentielle de cet être de l'être-là.

4) Le rapport qui s'exprime dans l'« en-vue-de... » (cf. le deuxième point) n'est pas seulement un rapport à soi, ou *au* soi, mais c'est un rapport à *tout* étant – quel qu'en soit le type – et en particulier à un *autre* être-là. C'est ainsi qu'il faut comprendre cet ancrage de tout rapport intentionnel ontique dans le rapport ontologique plus originaire caractérisant la transcendance. Il y va pour l'être-là, en son être, *de* cet être – c'est un principe ontologique qui expose la condition métaphysique de la possibilité de ce qu'un être-là puisse *être avec* un autre être-là. Ce n'est que parce que l'être-là est déterminé de façon primordiale par l'égoïté, ou par l'ipséité, qu'il peut exister factuellement comme un « Tu » pour un autre être-là, et avec lui.

5) L'ipséité de l'ego est sa liberté, celle-ci est identique avec son égoïté. Nous avons vu (cf. le deuxième et le troisième point) que l'être-là est déterminé, en son essence, par l'ipséité. Cela veut dire, entre autres, que l'être-là ne peut se saisir ontiquement (dans une « conscience de soi » ou encore dans sa factualité) que sur le fondement d'un être, intime, « à-l'égard-de-soi-même » (*Zu-sich-selbst-Sein*). Il *peut* se saisir – ou non. Ce point est décisif : dans l'ipséité de l'être-là, réside la possibilité, pour lui-même, de se « choisir » soi-même ou non. Et c'est dans cette même ipséité que réside l'origine de la « possibilité » en général. Qu'est-ce qui permet d'affirmer un tel lien constitutif?

Pour y répondre, il faut d'abord clarifier le rapport entre la liberté et la transcendance : « Ce n'est que par liberté, ce n'est qu'un être libre qui, en tant que transcendant (*transzendierend*), peut comprendre l'être – et il faut qu'il en soit ainsi pour qu'il existe en tant que tel,

c'est-à-dire pour qu'il soit "parmi" et "avec" l'étant »¹. Que signifie cette idée que l'être-là peut – on non – se choisir soi-même ? « Le phénomène du « se-choisir-soi-même » authentique, saisi dans le cadre d'une ontologie existentielle, fait apparaître de la manière la plus radicale l'ipséité métaphysique de l'être-là, et cela veut dire : [il fait apparaître] la transcendance en tant que transcender de l'être propre, de l'étant en tant qu'être-avec d'autres [étants] et de l'étant au sens de la nature et des ustensiles »². L'ipséité existentielle et ontologique de l'être-là (constituée par l'« en-vue-de... » soi-même) – c'est-à-dire le fait que celui-ci se choisisse soi-même – et la transcendance de ce même être-là s'éclairent mutuellement. Le rôle de l'« en-vue-de (*Umwillen*) » est ici essentiel. Quand Heidegger écrit qu'il est « ce vers quoi (*woraufzu*) l'être-là en tant que transcendant (*transzendierendes*) transcende »³, le terme « *woraufzu* » a une double signification ou plutôt il exprime un double mouvement : un mouvement vers le monde (*worauf-*) et, dans la mesure précisément où le monde est constitutif de l'être-là en tant qu'être-au-monde, un mouvement de retour (*-zu[rück]*), exprimant l'idée que l'être-là va ici au devant (*auf... zu*) de lui-même.

Précisons davantage la nature de la liberté selon Heidegger. L'« en-vue-de (*Umwillen*) » doit être compris comme structure métaphysique de l'être-là. L'être-là n'est en vue de lui-même que dans mesure où il est être-au-monde ou, autrement dit, l'« en-vue-de » est la constitution métaphysique et la structure fondamentale du monde. Or, « l'« en-vue-de (*Umwillen*) » est ce qu'il est dans et pour une volonté (*Wille*) »⁴. Ici encore, le lien entre la liberté en tant que possibilité interne de la volonté (*Wille*) et l'« en-vue-de (*Umwillen*) » n'apparaît que dans le texte allemand. Comment la liberté et l'« en-vue-de » s'articulent-ils l'un par rapport à l'autre ? Aucun des deux termes ne présuppose l'autre. L'être-là en tant que libre « tient devant soi » l'« en-vue-de », ils sont co-originaux. L'être-là libre est au monde, c'est-à-dire qu'il tient devant soi l'« en-vue-de » caractérisant de façon primordiale le monde. Dans quelle mesure ? Dans la mesure où, et c'est capital, ce dernier est l'entièreté (*Ganzheit*) originaire de ce que l'être-là libre peut comprendre. « La liberté se donne à comprendre, elle est la compréhension originaire, c'est-à-dire le projet originaire de

1. MA, p. 244.

2. MA, p. 245.

3. MA, p. 246.

4. *Ibid.*

ce qu'elle rend elle-même possible »¹. Voici donc l'explication de ce lien constitutif entre la liberté (caractérisant métaphysiquement l'ipséité de l'être-là) et la possibilité. Mais Heidegger va encore plus loin. Il ne caractérise pas simplement la liberté comme fondement de toute possibilité, mais – et c'est là l'expression suprême de la finitude de l'être de l'être-là – il établit que c'est dans le projet de l'« en-vue-de » que l'être-là se lie originairement (littéralement : qu'il « se donne le lien originaire (*das Dasein gibt sich die ursprüngliche Bindung*) »².) Ainsi, la liberté est comprise comme autonome, en quelque sorte, mais en un sens qui l'inscrit d'une manière plus radicale encore que ne l'avait fait Kant dans la finitude humaine. Alors que, pour Kant, la liberté en tant qu'autonomie est l'expression de la raison qui se soumet elle-même à sa propre législation (et à elle seule) – raison universelle qui exprime précisément à travers cette universalité une certaine transcendance – Heidegger considère la liberté (qu'il ne caractérise pas explicitement comme autonomie et qu'*a fortiori* il ne réduit pas à la simple spontanéité) comme liant l'être-là au monde³ – qui, nous le savons, n'est autre que la constitution ontologique fondamentale de l'être-là lui-même. Heidegger récuse ainsi toute détermination transcendantale de la liberté et l'inscrit dans la finitude de l'être-là. Celui-ci ne rencontre pas la nécessité *en dehors* de lui (en Dieu, dans la nature, etc.) mais toute nécessité (qui, rappelons-le, « suppose toujours une condition transcendantale »⁴) est rendue possible par le projet libre de l'« en-vue-de ». « L'ipséité est l'obligation (*Verbindlichkeit*) libre pour soi-même et à soi-même »⁵.

Comment Heidegger conçoit-il plus précisément le lien entre l'être-là comme libre projet du monde (*Weltentwurf*) et la manière dont celui-ci le lie ? Dans le libre projet du monde, l'être-là se tient « dans » le monde de façon à ce que cette « tenue libre » (qui le lie) offre à l'être-là un choix de possibilités, qui sont les *siennes*, et qu'il a à saisir ou non. Si cela a un sens de rapprocher Heidegger de Spinoza, c'est précisément ici – avec la réserve décisive, toutefois, que Heidegger inscrit l'identité de la liberté et de la nécessité (en l'occurrence : du lien, de l'obligation) non pas dans la substance, mais dans la

1. MA, p. 247.

2. *Ibid.*

3. « La totalité du lien qui réside dans l'« en-vue-de » est le monde », *ibid.*

4. I. Kant, *Critique de la raison pure*, A 106.

5. MA, p. 247.

structure ontologique de l'être-là. Cette identité s'exprime chez Heidegger à travers l'idée que « l'être-au-monde (...) n'est rien d'autre que la liberté »¹.

Cette structure identique n'est rien d'autre que celle de l'être-là (comme pôle « subjectif ») et du monde (comme pôle « objectif »). Cette distinction entre deux « pôles » n'est possible que de façon abstraite. La véritable dualité n'est pas celle d'un « objet » face à un « sujet », mais celle entre l'existential et l'existentiel, ou ici : entre le transcendant (qui transcende l'étant factuel) et l'étant factuel lui-même. Dans le *Cours* de 1928, Heidegger introduit un nouveau concept pour caractériser cette opposition : celui de l'« excès (*Überschuss*) » (ou de la *liberté* qui *excède* tout étant). Le monde en tant que *totalité* des possibilités essentielles de l'être-là transcendant *excède* (*übertrifft*) tout étant factuel ou effectif qui est une réalisation (*Verwirklichung*) d'une de ces possibilités – et il faut qu'il en soit ainsi pour que l'étant puisse se donner à l'être-là. Pourquoi ? Parce que la rencontre de l'étant suppose une « compréhension de l'être (*Seinsverständnis*) » et que celle-ci exprime de la façon la plus originaire le *pouvoir-être* (qui à la fois caractérise l'*exister* de l'être-là et est la condition de toute possibilité). Dans la mesure où cet excès réside dans la liberté et dans la transcendance (et partant dans le *monde*), le monde est à son tour excédant. Heidegger peut alors dire que le monde est ce qui se tient librement et d'une manière excédante face à l'« en-vue-de » (formulation qui contredit radicalement tout idéalisme dit « de production » parce que le monde est justement *excédant*).

La rencontre de l'étant n'est alors possible qu'à *deux* conditions (de sorte que l'être-là ne saurait en aucun cas engendrer ses possibilités *ex nihilo*) : premièrement, l'être-là doit être *transcendant* et, deuxièmement, *ce qu'il* doit transcender, c'est le *monde qu'il tient devant soi*. Autrement dit, l'être-là doit s'être ouvert comme *liberté*. Ce transcender libre est la condition de possibilité de l'« entrée-dans-le-monde (*Welteingang*) » de l'étant factuel. En vertu de cette dernière, l'étant peut être rencontré *dans* le monde, il peut être « intra-mondain (*innerweltlich*) » (et se manifester comme étant *en soi*). Cette entrée-dans-le-monde « se fait événement (*geschieht*) » dans ou avec l'étant, elle n'est possible que s'il y a *Geschehen, Geschichte* (caracté-

1. MA, p. 248.

risant l'historialité de l'être-là). Autrement dit, la liberté transcendante est à son tour fondée : dans la temporalité (*Zeitlichkeit*) originaire.

TRANSCENDANCE ET TEMPORALITÉ

Revenons encore une fois au caractère *intra-mondain* de l'étant entré dans le monde. Il suppose l'existence de l'être-là historial en tant qu'être-au-monde. Il n'est pas une *propriété* de l'étant présent, mais l'intra-mondanéité appartient au *monde*. Or, « il n'y a le monde que pour autant que l'être-là existe »¹. Donc, le monde a en un sens un caractère « subjectif » – mais il n'est en aucun cas le *produit* d'un sujet. Comment concevoir ce statut « subjectif » du monde ?

L'exister de l'être-là, son transcender, permet la rencontre de l'étant, mais sans que ce dernier soit « touché », modifié par lui. Au contraire, c'est l'entrée-dans-le-monde de l'étant – grâce à la transcendance de l'être-là – qui permet à l'étant de se manifester (et de l'affecter). Or, si l'événement de l'entrée-dans-le-monde ne modifie en rien l'étant, alors le monde lui-même n'est – rien. Le monde n'est rien, il n'est pas un étant. Pourtant il *est* bien quelque chose : il n'est pas un étant, mais l'être ! Heidegger en vient ainsi à caractériser le monde comme être ou comme un *nihil* non pas *negativum*, mais *originarium*. Le sens de ce dernier (dont découlera enfin le statut « subjectif » du monde) ne peut être explicité qu'en exposant maintenant l'analyse *temporelle* de la transcendance qui éclairera du même coup le sens de cette « tenue-devant-soi » du monde dans son caractère liant.

Heidegger reprend à la fin du *Cours* de 1928 (plus particulièrement dans le § 12) l'analyse de la temporalité originaire déjà livrée dans la première partie de *Sein und Zeit* et dans la deuxième partie des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Cette fois-ci, il ne part pas de la temporalité vulgaire, mais s'installe directement dans la temporalité originaire, en l'analysant quant à son extaticité et à son horizontalité. Il insiste de nouveau sur le fait que le temps originaire consiste dans l'attente, le présenter et le conserver² – dans une unité que Husserl appelle « encore »³ le *Zeitbewusstsein* (à la fois conscience

1. MA, p. 251.

2. MA, p. 263.

3. MA, p. 264.

du temps et conscience de temps)¹. Ceux-ci renvoient aux déterminations temporelles « datables » que sont le « puis (*dann*) », le « maintenant (*jetzt*) » et le « jadis (*damals*) ». « Où » peut-on trouver ces déterminations ? Ni dans les objets, ni dans les sujets (au sens traditionnel du terme), mais dans le « passage » du sujet à l'objet – un passage qui exprime précisément le sens *temporel* de la transcendance en tant que « lieu » des déterminations temporelles. Essayons de clarifier le lien entre cette fonction de renvoi qui s'exprime ici, d'un côté, et la temporalité originaire elle-même, de l'autre.

Le temps n'est pas quelque chose d'objectif, nous l'avons dit, mais relève d'une détermination ontologique de l'être-là. Celui-ci *s'étend* (*erstreckt sich*), extension qui *s'exprime* à travers la databilité et – surtout – à travers le caractère « subjectif » (dans un sens *non* traditionnel) de la temporalité originaire (dans lequel cette databilité est à son tour fondée). Le temps n'« est » pas ceci ou cela, mais il *se temporalise* dans l'unité extatique des modes d'extension de l'être-là. Cette temporalisation extatique est la condition de possibilité de toute attente *concrète* (ainsi que de toute présentation et de toute conservation). « La temporalité est (...) l'unité extatique qui s'unifie (*sich einigende*) dans la temporalisation extatique »².

Cette analyse de la temporalité apporte-t-elle quelque chose de nouveau par rapport à celle livrée dans *Sein und Zeit*? Heidegger développe ici d'une manière plus précise le lien entre la temporalité originaire et l'« à-soi-même (*Zu-sich-selbst*) » caractéristique de l'ipséité de l'être-là. L'attente (*Gewärtigen*) est l'extase qui *prime* sur les autres³. Pourquoi? Pour deux raisons qui sont intrinsèquement liées. D'abord, parce qu'elle fonde la structure ontologique du *souci* comme rapport à tout étant, et ensuite parce que le monde se temporalise de façon primordiale à partir de l'« en-vue-de (*Umwillen*) ». Celui-ci est toujours un « en-vue-de » la *volonté*, de la liberté, qu'est l'en-vue-du soi transcendant. Et tout comme le rapport intentionnel est fondé dans l'« à-soi » caractérisant l'ipséité de l'être-là, ce même « à-soi » est fondé dans l'attente, plutôt : dans l'« au-devant-de-soi (*Sich-selbst-vorweg*) » de l'être-là par rapport à lui-même. Dans l'attente s'exprime la compréhension de soi à partir de son pouvoir-

1. Cf. notre ouvrage *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, « Europaea Memoria », Hildesheim, Olms, 2004, p. 5.

2. *MA*, p. 266.

3. Cf. aussi *MA*, p. 273.

être le plus propre. Et c'est précisément dans l'horizon ouvert par le soi *au-devant de lui-même* que s'immisce l'« être-avec » d'autres être-là et l'« être-auprès » d'autres étants.

Or, l'au-devant-de-soi est en même temps un *retour* à soi. C'est dans la tension entre le soi au devant duquel l'être-là est toujours déjà et le soi auquel il revient que se joue la problématique de la fondation de la conscience *de soi*. Cette problématique ne saurait être traitée d'une manière qui isolerait le soi de tout le reste de son horizon temporel. En effet, le double mouvement d'un arrachement à soi et d'un retour sur soi ne concerne pas seulement l'être-là *présent* mais également l'être-là *passé* dans son « être-été (*Gewesensein*) ». Celui-ci ne se temporalise qu'à partir du futur : il n'est pas un boulet que l'être-là traînerait derrière lui, il ne peut *passer*, ne peut être (ou plutôt : *devenir*) *passé*, qu'en vertu de la temporalisation du futur. Et la présentation se temporalise dans l'unité extatique du futur et de l'être-été.

Par ailleurs, il convient de préciser que cette extaticité de la temporalité originaire, bien qu'elle fonde l'exister de l'être-là et qu'elle ne soit pas objective, n'a rien d'une subjectivité *substantielle*. Il n'y a pas de substrat qui porterait les extases. L'unité des extases est elle-même extatique. « La temporalisation est la libre oscillation (*Schwingung*) de la temporalité originaire et entière (...) »¹, « l'essence du temps réside dans l'oscillation unitaire et extatique »².

Mais *qu'est-ce que* la temporalité originaire temporalise ainsi de façon extatique? C'est *l'horizon de toute possibilité en général*. Elle ne produit pas quelque chose de possible, mais *l'horizon de la possibilité* au sein duquel un possible *déterminé* peut se présenter. Heidegger appelle « *ekstéma* » l'horizon en tant qu'il se montre dans l'extase. Les « *ekstémata* » connaissent la même unité originaire que les extases en leur temporalité. Or, « cette unité extématique de l'horizon de la temporalité n'est rien d'autre que la condition temporelle de la possibilité du monde et de son appartenance essentielle à la *transcendance* »³. Ainsi, nous en venons au terme de ce parcours au monde et à ce qui en constitue les conditions – temporelles – de possibilité. Ce sera l'objet des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* que de préciser le statut ontologique du monde. Dans le *Cours* de 1928, Heidegger se

1. *MA*, p. 268.

2. *MA*, p. 269.

3. *MA*, p. 269 sq.

contente d'indiquer que « le monde est le néant (*Nichts*) qui se temporalise originairement, [il est] ce qui naît (*das Entspringende*) d'une manière absolue dans et avec la temporalisation »¹. Le « produit » (qu'est donc le monde) de la temporalité originaire est un néant (*originaire*) – et ce, en vertu de l'origine de la transcendance qu'est la temporalité originaire elle-même.

Récapitulons. Le monde se temporalise dans l'« en-vue-de ». Celui-ci est l'en-vue-de la volonté, de la liberté, c'est-à-dire de l'être-à-soi-même transcendant. Or, ce dernier ne peut aller au-devant de soi-même (en se liant au monde) qu'en vertu du futur qui est constitutif du fait que l'être-là puisse revenir à soi-même. L'être-au-monde – ou le fait que l'être-là se transcende *vers* le monde – se temporalise en tant que temporalité et n'est possible qu'en tant que tel. Cette transcendance vers le monde signifie que c'est précisément *le monde* – en tant qu'horizon temporalisé à partir de l'en-vue-de – qui constitue l'unité extatique de la temporalité.

TRANSCENDANCE ET FONDEMENT

Au terme de son analyse, Heidegger établit alors le lien explicite qu'il y a entre cette investigation sur la *transcendance*, l'*être* et la *compréhension* que l'être-là en a. L'existence de l'être-là, c'est-à-dire la temporalisation de la transcendance, explique pourquoi il est dans la nature métaphysique de l'être-là que de s'enquérir du *fondement* et de s'interroger sur le *pourquoi* de son exister. L'en-vue-de, en tant que caractère ontologique fondamental du monde, c'est-à-dire de la transcendance (qui exprime l'en-vue-de-soi-même extatique), est *le phénomène originaire du fondement en général*. Heidegger écrit : « C'est parce que nous sommes dans le mode de l'exister transcendant, dans le mode de l'être-au-monde, et que cette temporalisation *est*, que nous posons la question du *pourquoi* »². Qu'est-ce qui lui permet de faire une telle affirmation qui semble relier deux choses qui ne sont apparemment sans aucun rapport, à savoir le problème du fondement (comme question « logique »), d'un côté, et le problème du sens et du pourquoi de l'existence humaine (comme question « existentielle »), de l'autre ?

1. MA, p. 272.

2. MA, p. 276.

Dans l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*, Heidegger avait réhabilité l'ontologie aristotélicienne (contre l'ontologie galiléo-cartésienne) en redonnant à la *finalité* son sens fort qu'elle avait eue au sein de l'économie de celle-là (et en critiquant par là la réduction de l'étant à l'étant *présent*, « coupé » justement de son origine et de sa finalité). Heidegger poursuit cette même stratégie dans son analyse temporelle de la transcendance de l'existence humaine. Cela apparaît très clairement lorsqu'on met en évidence (ce que nous n'avons pas encore fait jusqu'à présent) un aspect qui est lié au double mouvement (déjà évoqué à plusieurs reprises) de l'être-là *vers* le monde, d'une part, et *de retour* sur lui-même, d'autre part. En effet, l'analyse de ce double mouvement rayonne sur le statut du fondement (*Grund*) chez Heidegger en 1928 : tout comme auparavant il avait pris ensemble les deux mouvements d'aller et de retour de l'être-là par rapport au monde, il prend ici ensemble l'idée de cause et de fin. C'est précisément parce que l'être-là est en vue de lui-même (de sa propre fin) qu'il est à la recherche du fondement (de la cause). Et on comprend dès lors ce que Heidegger veut dire lorsqu'il affirme que c'est dans l'essence même de l'existence de l'être-là – c'est-à-dire dans l'être-en-vue-de lui-même – que réside l'origine du fondement¹.

Or, il est apparu que l'« en-vue-de » a comme condition de possibilité la *liberté*. Par conséquent, c'est la liberté – en tant qu'elle est un se-projeter extatique vers son propre pouvoir-être et qu'elle se comprend à partir de ce pouvoir-être et le tient devant elle comme ce qui la lie – qui est à l'origine du fondement. Conformément à l'identification mise en évidence à l'instant, Heidegger peut alors identifier le fait de se comprendre à partir de l'« en-vue-de » et le fait de se comprendre à partir du fondement.

Le fait que l'essence du fondement *se différencie*, c'est-à-dire que l'être-là puisse rechercher des fondements différents pour les différentes sortes d'étants, s'explique par la *dispersion*, mentionnée plus haut, qui caractérise l'être-là. C'est parce que l'être-là transcendant est à la source de différentes manières dont l'étant peut se manifester comme étant « au » monde, qu'il y a différentes « sortes » de fondements. Et ce n'est que parce que l'être-là se transcende soi-même qu'il peut, *pour lui-même*, trouver différentes « justifications (*BeGRÜNDungen*) ». Toute cette problématique a sa racine dans la liberté de

1. *Ibid.*

l'être-là comme liberté *pour* le fondement qui se comprend comme origine du fait que l'être-là soit lié au monde. Cette liberté « pour » le fondement est le *fondement du fondement* parce que l'en-vue-de est un en-vue-de l'être-là lui-même qui tout en se projetant *vers* le monde retourne à lui-même à partir de celui-ci. Précisons ce qui découle de la nature de ce « fondement du fondement » pour la question du « pourquoi ? » que pose l'être-là¹.

Nous avons vu que la question du « pourquoi ? » est fondée dans la temporalisation de la transcendance (caractérisant l'être-là existant). La question du fondement du fondement explique alors le sens du « pourquoi du pourquoi ? ». En vertu du revirement du fondement en *fondement du fondement*, le premier pourquoi (celui qui questionne) est – dans le pourquoi du pourquoi – *fondé* dans le second (celui qui est questionné). « Alors le pourquoi questionnant est à la fin ce qui est à déterminer, laquelle détermination n'est rien d'autre que l'essence du pourquoi questionné »².

Quel est alors le lien entre la liberté et le fondement ? La liberté est liberté « pour » le fondement. Or, être libre signifie : se comprendre à partir de ses possibilités. L'être-là libre transcende en son pouvoir-être son existence factuelle. Ce n'est que parce que tout rapport intentionnel suppose une transcendance préalable – permettant le *retour* à l'étant présent à partir des possibilités qui dépassent toujours déjà l'étant factuel – que nous pouvons « laisser être » l'étant *ce qu'il est et comment* il est. Et, de façon corrélative, ce n'est que dans la mesure où l'être-là factuel expérimente dans sa factualité son impuissance face à la transcendance de son être possible, qu'il s'en tient à la condition de possibilité de son impuissance – qu'est la liberté pour le fondement. Voilà donc la raison pourquoi laquelle tout étant est questionné eu égard à son fondement. Nous posons la question du pourquoi parce qu'avec l'être-là la supériorité de l'être possible (*Möglichkeit*) par rapport à l'être effectif (*Wirklichkeit*) en vient elle-même à l'existence.

Alexander SCHNELL
Université de Poitiers

1. Notons que c'est le « cercle du comprendre » qui dans *Sein und Zeit* éclaire ce lien entre le fondement du fondement et la question du « pourquoi du pourquoi ? ».

2. *MA*, p. 278.

INDEX THÉMATIQUE

- Abîme, Fond abyssal 157,
162-163, 165-167, 184
Acte 12-14, 49-50, 58-59
An-archie 39, 41
Autosuffisance 14, 56-57
Axiomes 113, 119, 120, 122,
135, 149
Causes (causalité) 15, 46, 48-
49, 60, 64, -65 119, 141,
146, 148, 159, 171
Cause première 16, 111, 116
Causa sui 23
Cœur 123, 127, 130
Commandement 9, 74, 188
Commencement 9, 47, 73,
111, 117, 165, 188
Condition de possibilité 187-
190
Condition/inconditionné 146,
150-153, 158-159, 164
Contingence 22, 27-28, 123
Conventions 129
Conversion 33-34, 79, 88,
108
Définition, détermination 17,
20-21, 25-28, 36, 38, 45,
125
Ego (moi, sujet, conscience)
42, 86, 115, 118, 151, 162,
179, 217, 224-226
Éléments 15, 48, 56
Éminence, suréminence 10-
11, 78, 84, 105
Événement 29, 228
Explanan/explanandum 188,
210
Fin (cause finale) 15, 48-49,
63-64
Fond, Fondement 30-31, 78,
129, 138, 147, 162-163,
187-189
Formes 17, 20, 49, 60-61
Hiérarchie 44, 54
Idées (notions) 113, 115-117,
121, 152-153, 155-156
Ineffable, 34-35, 187-210