Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 27 (1967)

Artikel: Heidegger et l'interrogation scientifique

Autor: Leyvraz, Jean-Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883305

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 22.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Heidegger et l'interrogation scientifique

par Jean-Pierre Leyvraz

L'œuvre de Heidegger est aporétique. *Holzwege*, chemins qui ne mènent nulle part, qui ne nous font pas sortir de la forêt. Cette œuvre irrite, semble ne pas tenir ses promesses, se dissimuler derrière un langage obscur ou encore remettre toujours en question ce qui semble acquis : *Sein und Zeit*, p. ex., se termine sur une tâche, celle de reprendre à zéro tous les thèmes traités et crus acquis par le lecteur. Pour comble, cette tâche de terminer *Sein und Zeit*, Heidegger ne l'a jamais accomplie.

Nous voudrions ici demeurer dans les *Holzwege*, les apories de Heidegger, et voir ce qu'elles nous font apercevoir touchant la question d'un fondement philosophique des sciences. Nous chercherons à montrer, au fil de l'introduction de *Sein und Zeit*, où la pensée de Heidegger se déploie entière (car il n'y a pas vraiment de 2e Heidegger mais seulement un approfondissement de la pensée dans les œuvres récentes de Heidegger), que la tâche que se propose Heidegger dans *Sein und Zeit* aboutit à une aporie formidable, aporie devant laquelle le philosophe se trouve encore, 40 ans après la publication de *Sein und Zeit*. Cette aporie, c'est l'impossibilité radicale de fonder les sciences dans les principes d'une raison humaine, théorique et pratique. Cette aporie est là : savoir ce qu'il faut en conclure est une autre affaire.

La méditation de Heidegger, d'emblée, s'attache aux catégories et aux causes[1]. Nous prendrons comme fil conducteur le schème aristotélicien des quatre causes, dans lequel s'inscrit toute l'œuvre de Heidegger.

Quelle est l'intention de *Sein und Zeit ?* Reprendre la question de l'être. Que veut dire cela ?

Heidegger, qui à la fois se bat contre le néo-kantisme et s'émancipe de l'influence de Husserl, ne songe qu'à la *fin* de la connaissance, à la

---

[1] cf. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Fribourg, 1915.

cause finale du savoir et de l'action, à l'être considéré comme source et fin, *fons et origo*, et à la fois accomplissement réel de l'origine.

Que veut-il dire alors, lorsqu'il affirme, au début de *Sein und Zeit*, que la question de l'être n'a jamais été vraiment posée, ou bien a été oubliée après avoir été entrevue puis mal saisie et obscurcie?

Heidegger distingue trois façons dont la question de l'être a été obscurcie:

1. l'être est le concept le plus général, le plus vide et par conséquent il n'y a pas à y chercher quelque chose, un contenu déterminable;
2. l'être est le concept le plus évident (selbstverständlich) et n'importe quoi signale l'être, tout étant est, et il n'y a qu'à observer les choses pour se convaincre du sens de l'être.

Ces deux façons de passer à côté de l'être représentent l'*isolement* des notions de *forme* et de *matière*, toutes deux coupées de l'efficace et de la fin. La forme pure, en ce sens, n'est pas acte, mais universel irréel. La forme pure est l'extension pure, ou encore un universel passif, ou enfin la pure *extériorité*.

Quant à la pseudo-évidence de l'être dans les choses, il s'agit au contraire de l'opacité même d'un objet quelconque, de sa matière, où nous croyons saisir l'être, en quelque sorte en admettant l'opacité comme le donné. En ce sens, il s'agit de la pure *intériorité* ou compréhension, de nouveau sans efficace et sans fin.

Ce que nous manquons donc de ces deux façons, c'est l'efficace et la fin dans l'être.

Mais il y a une troisième façon de manquer la question de l'être, et c'est de le dire indéfinissable. Heidegger dit que c'est une conséquence de la première façon, mais elle pourrait aussi être liée à la seconde.

Dire l'être indéfinissable, ce n'est pas manquer l'efficace ni la fin, c'est les dire tous deux inconnaissables.

On pourrait se livrer ici au jeu des clés. La permière façon de manquer l'être, c'est le logicisme leibnizien ou néo-kantien; la deuxième, c'est en un sens Descartes et Husserl; la troisième, c'est Kant. Formalisme, intuitionnisme et philosophie critique.

Mais l'important, c'est l'intention de cette revue des aveuglements. (où Hegel est absent). L'intention, c'est de définir une pensée oublieuse qui, de fait, commet les trois erreurs à la fois et manque triplement l'être. Quelle est cette pensée? Cette pensée, visiblement, est

celle d'une méthode scientifique qui procède par *analyse* et *synthèse*. Heidegger veut montrer qu'une telle pensée, en unissant l'analyse théorique et la synthèse pratique, perd tout espoir de rendre compte de l'efficace et de la fin. En effet, ce triple aveuglement aboutit à rejeter l'efficace et la fin à la fois au *centre* de l'objet et à son extrême *périphérie*.

1. L'objet, dans son opacité, a alors une efficience incompréhensible, bien plus: qui n'a pas à être saisie. La force, la présence de fait de l'objet, c'est précisément, alors, qu'il n'y ait rien de caché dans l'opacité. L'évidence de l'objet comme donné doit être une opacité où aucune intention, aucune parole de l'objet ne soit déchiffrable. Pourquoi? Parce que si l'observation empirique décelait une efficace et une finalité propre de l'objet, une nature de l'objet, c'en serait fini de la certitude scientifique et des lois des sciences exactes.

2. De l'autre côté, l'efficace et la finalité sont repoussés à l'extrême périphérie. La forme de tout jugement est indifférente à l'efficace et à la fin, car, étant forme universelle pure, elle se suffit dans l'énoncé de la proposition. Cette forme contient, *in nuce*, toutes les possibilités qu'on voudra, et offre un modèle indifférent à tout ce que l'on voudra bien produire ou construire. Elle est une syntaxe pure.

En quoi consiste alors vraiment l'aveuglement et la nécessité d'une reprise de la question de l'être? La pensée oublieuse de l'être

1. constitue la forme et la matière dans une relation impensable,
2. *confond* du même coup l'efficience et la finalité.

L'oubli de l'être est alors l'absence totale de *distance* réelle entre l'efficience et la fin. En d'autres termes, l'oubli de l'être finit de connaître et d'agir dans l'instant où il commence. Ici s'amorcent les critiques de la *Neugier*, du bavardage, dans *Sein und Zeit*, et ensuite de la technique. La pensée oublieuse pense dans l'instant pur ou, car cela revient au même, dans le *processus*. Le processus est l'intégration des instants purs, et en ce sens la vaine poursuite d'une fin qui est toujours déjà donnée, mais que l'on dépasse sans cesse, dans une sorte de «surplace» qui donne l'illusion du mouvement.

Dès lors, on comprend pourquoi la reprise de la question de l'être devra passer, dans *Sein und Zeit*, par l'explicitation d'un *lieu* où se pose la question, et donc par l'affirmation d'une *distance réelle* entre l'efficience et la fin.

En effet, la pensée oublieuse télescope l'origine efficace et la fin dans un univers sans distance réelle. Cet univers d'oubli, c'est pour

Heidegger celui de la métaphysique, qui culmine dans une philosophie de la subjectité: un sujet à la fois forme et matière de lui-même, extérieur et intérieur, dominant le monde et dominé par lui, voilà à quoi aboutit la pensée oublieuse: il n'y a plus de lieu, de distance, de champ où une efficace pourrait atteindre une fin, car l'objet pur de la métaphysique est à la fois aussitôt atteint comme idée et jamais atteint comme matière. Jamais atteint, parce qu'il est impossible de faire se rejoindre la matière et l'idée. L'analyse formelle rejoint la synthèse pratique à travers le *rien*, par un acte magique de correspondance entre les idées et les choses.

Cet acte magique de la pensée oublieuse est une image du *temps*. Heidegger l'étudiera dans le schématisme de Kant, dans l'Eternel Retour de Nietzsche. Cet acte magique est à vrai dire l'énigme, la question qui n'a jamais été vraiment posée, celle du sens de l'être, celle du temps. C'est une question où la philosophie s'en est tenue à des solutions d'ordre magique, de l'ordre de l'oubli.

Voyons maintenant comment Heidegger s'y prend, dans la suite de l'introduction à *Sein und Zeit*, pour situer ce lieu, cette distance réelle dans laquelle seule la question du sens de l'être est posée en vérité.

Distinguons quatre moments de cette Introduction:

1. la structure de la question en général,
2. le privilège de la question de l'être,
3. la tâche d'une analyse[2] du lieu de la question, le Dasein,
4. la méthode d'une telle tâche, que Heidegger définit provisoirement et qu'il appelle phénoménologique.

Suivons donc l'introduction sans oublier le fil conducteur des quatre causes.

1. Toute question a une triple structure; elle comprend:

1. das Gefragte
2. das Befragte
3. das Erfragte

Prenons un exemple simple:

Je demande à Pierre son adresse. Dans une telle proposition, das Gefragte, ce que je veux savoir, c'est *l'adresse*. Das Befragte, c'est celui que j'interroge pour savoir, c'est *Pierre*. Dans notre exemple, das Erfragte n'apparaît pas. Or, das Erfragte, c'est «das eigentlich Inten-

---

[2] Notons que ce terme d'analyse sera abandonné plus tard par Heidegger, mais il est intéressant qu'il l'emploie encore dans *Sein und Zeit*.

dierte», c'est justement le but, la fin, de ma question. Disons que c'est ici le complément circonstanciel de but implicite: p. ex. *pour pouvoir lui rendre visite.*

D'emblée, dans l'exemple, il apparaît que, sans l'indication de la fin, ma question n'est pas vraiment *mienne*, n'est pas dans une distance réelle entre l'efficace réel qu'est la question, et une fin réelle. Privée de sa fin, la question est privée de celui qui la pose, des *Fragenden.* C'est que le complément ciconstanciel de but, qui dans notre exemple paraît n'ajouter qu'une détermination empirique (pouvoir rendre visite à Pierre), joue en fait un rôle essentiel. Il est possible qu'un jour je ne veuille plus rendre visite à Pierre, ou qu'il change d'adresse: dans ces cas, l'adresse me sera devenue inutile. Mais la circonstance comme fin n'indique pas qu'une succession de fins contingentes; elle constitue comme circonstance mon *orientation* dans une finalité.

Otez la circonstance; ou bien je pose la question pour rien, je ne fais que la mentionner comme un exemple de grammaire; ou bien je pose la question machinalement: je fais des fiches d'adresses et je ne pense à rien, ne pose pas réellement de question.

Passant à la question du sens de l'être, je vois que

1. das Gefragte, c'est l'être,
2. das Befragte, c'est ce qui est, l'étant, que j'interroge sur son être,
3. das Erfragte, c'est le *sens de l'être.*

En effet, la *fin* de ma question, c'est le sens de l'être. J'interroge l'étant sur son être afin de saisir le sens de l'être.

Le premier point nous montre déjà que Heidegger refuse de considérer une relation forme-matière pure, c'est-à-dire une question en l'air. En l'air, c'est-à-dire dite par un sujet X ou Y et exprimant une relation ab. Dans une telle proposition (p. ex. dans une logique de la question) la relation ab sera posée hors de l'efficace réelle d'un questionnant et hors d'une fin de la question. Par exemple je pourrais disposer d'un certain *code* de réponses possibles à une question:

Napoléon est-il a) un chef Sioux?
b) un Empereur français?
c) un poème étrusque?

Dans ce genre de questions, le choix vrai ou faux sans doute n'est pas réductible à un véritable code, mais il implique un certain rapport des faits et de la forme logique où l'efficace et la fin sont obscurs.

Et ils le sont parce qu'ils sont tous deux d'ordre ludique. Dans le jeu en effet, le rapport des faits et des formes est conventionnel. Mais la logique de la question n'est pas un jeu: elle est une façon ludique de manquer la question de l'être. Le plan mental pur, dans son rapport avec l'extension, ne laisse pas subsister le lieu d'une question réelle.

2. Le second point constitue un tournant décisif.

La question ayant cette triple structure, quadruple en fait, si l'on compte le questionnant, il s'agit de montrer le privilège de la question de l'être sur les autres questions.

Heidegger commence par nous dire que la question de l'être a un privilège *ontologique*.

Ici, Heidegger développe un aspect de son entreprise qui nous conduira à voir l'aporie.

Le privilège ontologique de la question de l'être, c'est que l'on ne saurait fonder aucune méthode a priori, aucune ontologie propre à une région de ce qui est, donc aucune des sciences, si l'on ne pose d'abord la question du sens de l'être.

C'est là un point délicat. Qu'est-ce en effet que fonder l'interrogation scientifique? Le paragraphe de *Sein und Zeit* qui nous concerne ici est d'allure très husserlienne. Mais les prémisses de *Sein und Zeit* sont aux antipodes de Husserl. Ici, les ontologies devront être fondées, mais en fait tout a été préparé pour subvertir entièrement un tel fondement. Que devront être les ontologies, les méthodes des sciences, alors qu'on vient de montrer que la pensée oublieuse est précisément celle des sciences? Comment fonder les catégories, alors qu'on vient de les vider de leur contenu? Que peut bien signifier le rôle ontologique, en ce sens de fondement de l'interrogation scientifique, alors qu'on vient de porter un coup mortel à la logique? Par exemple comment fonder les sciences si on a démoli le principe de vérification, qui est ultime chez Husserl comme chez les logiciens? Est-ce fonder (begründen) ou est-ce enterrer (zugrunde richten) que veut Heidegger?

Mais on voit bien vite par le paragraphe suivant quel est le sens de ce privilège ontologique. Ce paragraphe suivant traite du privilège *ontique*.

Heidegger, très brusquement, au début du paragraphe, déclare: «La recherche scientifique n'est pas le seul mode d'être que peut adopter cet étant [l'homme], et elle n'est pas non plus celui que cet étant adopte en premier lieu» (p. 11). Ces quelques mots disposent insolem-

ment de toute la pensée de Husserl, et du fondement des sciences. Mais Heidegger n'a pas écrit pour rien le paragraphe sur le privilège ontologique. Il ne veut à aucun prix que la distance de l'efficace à la fin soit réduite à une distance *empirique*. Cela le précipiterait dans l'anthropologie culturelle des néo-kantiens et dans la philosophie des valeurs.

Il s'agit de conserver à cette distance réelle sa dimension proprement ontologique. La finalité de la question n'est jamais pour Heidegger une finalité empirique humaine, c'est une finalité liée à une efficace a priori, à une vraie cause efficiente. La cause efficiente *agit*. Heidegger a écouté les leçons de Fichte et de Nietzsche sur la volonté. Elles ne sont pas perdues, et l'action pour lui est aussi peu contingente, tendancielle, que pour ces penseurs: elle est un impératif et n'a rien à voir avec la réalisation d'une fin humaine, fût-elle élevée.

Dès lors on comprend que le privilège ontique de la question de l'être se trouve dans le *Dasein*, et précisément en cela que le Dasein (le lieu de la question, nous-mêmes) *est* ontologique. D'un coup, les assises de *Sein und Zeit* sont posées, dans un retournement audacieux qu'il faut expliquer.

Qu'a réussi Heidegger ici?

Il a réussi à insérer en coin entre la forme et la matière une distance entre l'efficace et la finalité. Il met, à la lettre, un bâton dans les roues.

A vrai dire, le fondement de l'interrogation scientifique est, dans ce paragraphe, renvoyé aux calendes grecques. Entre l'opacité matérielle, la transparence formelle et leur liaison sans distance, Heidegger introduit une véritable obscurité, une massivité, le *Dasein*. Est-ce l'homme? Non, absolument pas. C'est la cause efficiente. Mais en quoi? En ceci que le Dasein est une saisie préontologique de l'être en nous. Dès lors la tâche est dessinée:

A travers une élucidation du lieu de l'efficace, du lieu de la question ontologique (Daseinsanalyse), on ira vers l'élucidation de la finalité de cette question, das Erfragte, le sens de l'être. De là, on reviendra (2e partie du plan de *Sein und Zeit*), par une «destruction» de la métaphysique, au fondement réel de la connaissance et de l'action.

C'est là un plan extraordinaire, que Heidegger n'a pas réalisé. S'il a opéré dans ses dernières œuvres une «destruction» de la métaphysique, il n'a pas montré la finalité réelle du *Dasein*. Il n'a pas percé

à jour l'énigme de l'image du temps, de la représentation, de la *Vorstellung* kantienne, des Idées platoniciennes.

Le programme n'implique rien moins que, sur le chemin de l'efficace, aller au but à travers tous les mirages de la subjectivité.

Das Erfragte, le sens de l'être, das *eigentlich Intendierte*, c'est une véritable *fin* du *Dasein*, une fin de la question. Le centrage de *Sein und Zeit* sur la mort n'a rien à voir avec un pathos existentiel: la *fin* n'est pas, comme chez Sartre, une situation irréalisable: c'est une fin de la question. Le *Dasein*, cause efficiente, n'est pas le moment d'une dialectique, d'une praxis: c'est une question qui va à sa fin, à travers une distance inéluctable. C'est tout Nietzsche, tout le tragique grec vu à travers le *Schicksal* allemand, qui apparaît ici, mais cette fois l'explosif est placé au fondement même des sciences, ces sciences auxquelles Nietzsche restait fidèle, sous la forme d'une théorie de l'évolution interprétée en termes de destin.

Que sont devenues dans l'affaire la forme et la matière ainsi séparées l'une de l'autre? C'est le 3e moment de cette Introduction qui va nous l'apprendre. Il est consacré, rappelons-le, à la tâche d'une analyse du *Dasein*, et d'une élaboration de la question de l'être.

En disant que le privilège ontique de la question de l'être, c'est le caractère ontologique du *Dasein*, Heidegger confère au *Dasein*, à cette cause efficiente, un caractère a priori: nous ne sommes pas dans une étude de l'homme. Mais ce caractère a priori, qui va permettre d'élaborer des structures nécessaires du *Dasein* (les existentiaux), qu'est-il?

Il n'est pas question d'aller chercher le fondement des sciences et de revenir appliquer des catégories au *Dasein*. Le privilège ontologique de la question de l'être n'était pas là pour nous pourvoir d'un instrument et d'une méthode. Il était là pour cautionner l'a priori qui maintenant, dans le *Dasein* même et dans l'étant, ontique, se dévoile. Les catégories des sciences, on y reviendra à la fin, ou on n'y reviendra pas du tout. Qu'en restera-t-il après l'analyse du *Dasein*? Quant à l'a priori découvert dans les structures du *Dasein*, il va permettre une réévaluation des causes formelle et matérielle, qui ont été violemment séparées. Cela se fera par la notion d'*historicité*.

Pour que la cause matérielle ne se joigne pas instantanément à une forme dans l'actualité de l'observation scientifique «sans monde», il faut que cette cause matérielle soit, de fait, inaccessible au *Dasein*.

Non pas, comme chez Hegel, inaccessible à la conscience observante tout en étant accessible *pour nous*, car le *Dasein*, c'est nous. Il faut que cette cause matérielle soit donc *dissimulée*, mais où? dans l'évidence même du projet du *Dasein*. Nous voici dans l'historicité et le temps historial. Nous voici à la notion d'*Alltäglichkeit*. L'observation du réel est minée ici à la base, dans son actualité.

Le *Dasein*, dans sa structure a priori de cause efficiente, porte, comporte l'obscurité de son projet. La cause matérielle, c'est ce que le *Dasein*, par sa constitution a priori, *manque à saisir*. Ce sera, plus tard, l'occultation de l'être dans son dévoilement, la conservation de la massivité de la fin dans le non-apparaître de la matière. Ainsi, l'actualité d'un objet (forme-matière) d'observation est brisée. Les deux notions de *Vorhandenheit* et de *Zuhandenheit* en sont les deux morceaux. En saisissant l'ustensile *zuhanden* comme instrument de ses fins, le *Dasein* saisit une totalité instrumentale *(Bewandtnisganzheit)* qui est la forme du monde. *Mais* le *Dasein*, précisément, manque à tout coup la matière de cette forme. Pourquoi? Parce qu'il ne saisit pas le décalage radical, l'historicité, entre cette forme et la matière. Tout d'abord et le plus souvent, le *Dasein* ignore la fin qu'il *est*. Il vit dans le quotidien.

Apercevoir cette fin du *Dasein*, ce sera donc saisir, dans la rupture de l'harmonie du quotidien, la transcendance de la cause matérielle. Loin de se livrer à la forme, la matière s'y prête, mais de fait elle se conserve en elle-même comme cause matérielle. C'est ici l'observation, la vérification, la possibilité d'une continuité des théories, qui sont détruites.

De fait, la cause matérielle ne rejoint la cause formelle que dans la *fin*. Or, c'est bien ainsi que Heidegger conçoit la temporalité et la mort. C'est une façon de dire que la forme et la matière ne se rejoignent *jamais*. En effet, le temps n'est rien d'autre que la *différence* entre forme et matière. Or le temps ne finit pas: le temps *est* la fin. Les quatre causes sont donc distendues et tenues écartelées jusqu'à la fin, c'est-à-dire dans la fin.

Heidegger ne variera pas sur ce point, mais il variera son langage. Plus tard, il verra que le concept de temps ne peut rendre compte de cette fin, mais il ne reviendra jamais à l'actualité d'un donné sensible.

La notion tardive d'*Er-eignis* sera un autre nom de la temporalité, un nom où Heidegger aura éliminé les connotations hégéliennes. Le temps final, c'était encore la Parousie hégélienne; l'*Er-eignis* n'aura

plus rien à voir avec l'avenir humain: il sera une fulguration de la fin, ou face-à-face avec ce qu'on pourrait appeler l'absence *de* l'Etre, ou la différence finale.

C'est pourquoi la tâche de *Sein und Zeit* comporte l'élucidation de l'historicité et ensuite la «destruction» de la métaphysique. Celle-ci n'est rien d'autre en effet que la démolition systématique des systèmes idéels de représentation de l'être dans les étants, c'est-à-dire la démolition de toutes les formes dans lesquelles une matière se détermine. Idée, substance, esprit, volonté de puissance, ne seront pas, comme chez Hegel, des figures de l'Absolu, mais des figures de l'absence de l'être.

En passant au 4e point de l'Introduction, c'est-à-dire à la question de méthode en vue de la reprise de la question de l'être, nous voyons Heidegger définir la méthode comme phénoménologie. Heidegger dit bien que la méthode ne peut être définie que provisoirement, car c'est seulement après avoir mené à chef l'analytique du *Dasein* que l'on pourra développer la méthode définitive. Et en effet, si nous savons qu'il y a compréhension a priori de l'être dans le *Dasein*, cet a priori ne nous livre pas une méthode directement. C'est une saisie *obscure* de l'être qui est a priori dans le *Dasein*, et non une intuition qui nous livrerait, comme chez Husserl, à la fois une méthode d'investigation: la description. Nous sommes ici plus près de Hegel, pour qui la méthode est déjà enfouie dans les choses telles que la conscience naturelle les perçoit.

Mais alors il y a une ironie dans l'emploi par Heidegger du terme de phénoménologie.

Tout d'abord, on ne saurait plus radicalement anéantir la notion même qu'en la reprenant de Husserl et en lui donnant un sens tout opposé à celui qu'elle a chez Husserl. La phénoménologie de Heidegger n'est pas fondée dans l'intuition, mais dans le déchiffrement, l'herméneutique du palimpseste obscur qu'est la question de l'être. Ensuite, la notion de phénoménologie ici est toute contraire à celle dont se sert Hegel. Pour Hegel – et Heidegger en est très conscient[3] – la phénoménologie est l'histoire de l'agonie de la conscience naturelle, la passion et le Golgotha de l'esprit séparé. Mais elle prépare l'avènement de la logique, de la science vraie. Cet avènement, Heidegger n'y croit pas, car il est justement la réconciliation finale et *actuelle* de

[3] cf. le texte sur la Phénoménologie dans *Holzwege*.

l'efficace et de la fin dans la forme de la science. Or, pour Heidegger, il n'y a pas de regard pur de l'Esprit qui domine l'agonie de la conscience naturelle et la justifie dans son acte.

Qu'est-ce donc que cette phénoménologie?

Heidegger commence par dégager le sens ultime du terme phénomène selon une démarche husserlienne. Le phénomène est le *manifeste*, ce qui est manifeste par soi-même. Il distingue ainsi plusieurs sens dérivés du terme, qui tous reposent sur ce sens fondamental.

1. phénomène = apparence trompeuse
2. phénomène-signe = Erscheinung

Dans les deux cas, il y a d'abord un manifeste. Pour pouvoir être trompé, il faut que quelque chose se manifeste d'abord. Pour apercevoir dans un phénomène l'indice d'un non-manifeste (dans la fumée le feu), il faut que le phénomène soit donné d'abord hors de sa relation réfléchie avec le non-manifeste. En effet, un non-manifeste (le feu) ne se laisse définir comme tel que par rapport, non à un indice, mais à un manifeste au sens premier. Aurions-nous, sinon, l'idée même d'un non-manifeste et d'un indice?

Tout cela est fort dans la ligne de Husserl. Le manifeste est le donné originaire. Mais alors Heidegger analyse le mot *logos* comme composant la notion de phénoméno*logie*.

Aussitôt on s'étonne. Il n'est plus question du tout de décrire ce manifeste, de le saisir adéquatement tel qu'il est, bref d'entrer dans une description des vécus de conscience, d'interroger dans une optique scientifique le donné originaire actuel.

Au lieu de cela, Heidegger se livre à une analyse du *logos* de type hégélien. La logique n'est pas un ensemble d'énoncés formellement cohérents, la logique est la parole qui fait voir ce qui est. Dire, c'est montrer, c'est dévoiler ce qui est en tant qu'il est ce qu'il est. On voit ici d'emblée que Heidegger définit le logos, non par la forme, mais par l'*efficace*. Le logos est une action de dévoiler, il n'est pas forme du savoir. (Aussage, Richtigkeit etc.) L'action du logos, c'est de tirer de l'obscurité ce qui s'y trouve caché et de le montrer au jour, de montrer le vrai (*ἀ-λήθεια*).

Dès lors un conflit inévitable se dessine entre l'interprétation du mot phénomène et celle du mot logos. En quoi et comment faut-il que le logos *agisse* pour montrer ce qui, *de soi*, est manifeste? Ou bien cela est manifeste, comme chez Husserl, et le savoir est une forme, une légalité du manifeste, un statut de l'évidence actuelle; ou bien ce qui

est manifeste ne l'est que pour une conscience naturelle, comme chez Hegel, et alors, en effet, il faut une action de l'Esprit absolu pour amener ce manifeste à être tel *en soi* et *pour nous*.

Mais il n'y a chez Heidegger ni statut de l'évidence, ni esprit absolu. On se trouve donc devant l'étrange nécessité de rendre manifeste ce qui l'est déjà.

Mais Heidegger veut précisément nous amener en ce cercle, dit herméneutique, et à cette aporie de l'esprit.

Le *Dasein*, c'est précisément cette étrange nécessité que Heidegger nommera la facticité et la finitude. Dès lors la thèse centrale apparaît: le manifeste se dissimule dans sa manifestation. Le phénomène est à la fois une occultation de la fin. Ou en d'autres termes: *l'efficace* (le *Dasein* comme transcendance, projet) *est corrélatif de l'occultation de la fin.*

On voit se dessiner ici une pensée aporétique: savoir, c'est faire disparaître l'actuel. Or, une telle pensée, loin de pouvoir fonder l'interrogation scientifique, la subvertit à la base.

Nous n'envisageons pas ici le corps de l'ouvrage de *Sein und Zeit*, qui se poursuit selon ces prémisses.

Ce qui nous intéresse, c'est ce que devient l'aporie dans les dernières œuvres de Heidegger et, à la fois, la question de savoir ce que cette aporie signifie pour la philosophie en général.

Dans la pensée du 2e Heidegger, la méthode définitive, dont la phénoménologie n'aura été que le moyen d'accès, est la Pensée de l'être, *das Denken des Seins*. D'après *Was heisst Denken?* la Pensée de l'être est, à nouveau, une action, une efficace, mais qui a dépouillé tout caractère proprement analytique ou synthétique. Il s'agit que nous apprenions à *penser*, mais apprendre à penser, c'est être à l'écoute de l'être. C'est l'être qui nous ordonne à la pensée et nous y conduit.

A première vue, on pourrait croire que Heidegger a abandonné l'herméneutique de *Sein und Zeit* pour une philosophie de la grâce. Mais il n'en est rien. L'être n'est nullement ici un être suprême que nous écoutons et qui nous conduit à la pensée. On dit[4] que Heidegger a passé d'une philosophie de la mort à une philosophie de la poésie. Cela est superficiel. Ce que chante le poète, c'est toujours cette même fin, cette cause finale qui est l'absence de l'Etre, et le poète est l'efficace qui agit vers cette fin et à partir d'elle, tandis que le penseur

---

[4] P. Trotignon. HEIDEGGER. Coll. «Philosophes» PUF.

interprète et conserve cette parole originelle. Le poète est, si l'on veut, le Surhomme de Nietzsche réduit à une structure du *dire*, et le penseur est son prophète.

Mais il faut aller plus loin.

Que dit le poète? Pourquoi devons-nous saisir ce qui appelle à la pensée? Devons-nous saisir la parole du poète comme une forme actuelle incarnée dans la matière de la langue, et ainsi connaître et expliciter ce sens de l'être qui est le but de la recherche? Absolument pas. Le dire du poète n'exprime pas une forme actuelle, mais la différence ontologique, la différence entre l'être et l'étant. Je ne puis donc pas dire que la pensée du philosophe rejoint le dire du poète en son être. Bien plutôt faut-il dire que la pensée du philosophe rejoint l'Absence du poète dans son dire. On aboutit alors à une forme désertique de la pensée, qui fait songer à une vue du champ de bataille de Verdun. Une situation à la fois réelle et spectrale, une *Er-eignis*, une sorte d'événement sacré attendu en vain.

Apprendre à penser, c'est donc apprendre que la fin ordonne les causes, *et c'est tout*. Qu'est-ce alors enfin que la fin? La fin elle-même est la scission des causes et d'elle-même. Elle réunit et sépare à la fois. Elle réunit comme fin et elle sépare comme cause et origine.

Qu'est-il advenu de la forme et de la matière?

Elles sont maintenant entre l'efficace et la fin. Heidegger signale cela dans un langage pseudo-mythique:

Il distingue: la Terre, le Ciel, les Mortels et les Dieux, et il y a là, bien sûr, les quatre causes. La cause efficiente, ce n'est pas la Terre, la terre-mère, donatrice de la vie et origine de l'évolution et de la pensée. Non, la cause efficiente, c'est le Ciel, le *Geschick*, la puissance qui départage les destins. C'est l'éclair, le *Blitz*, qui veut et ne veut pas être appelé Zeus, le feu d'Héraclite. C'est elle qui emploie les dieux et les mortels et les conduit à la fin.

La cause finale, c'est la Terre[5]. La Terre n'est pas ici force de vie, mais *Gebirg*, montagne, pyramide et tombeau. Elle est terre des mortels et absence massive où l'efficace vient se briser et trouver sa fin. Elle reprend dans sa nuit la puissance du ciel. Ce ciel lumineux de la Grèce, c'est l'origine de la pensée, mais sa fin, c'est la terre de la patrie et le repos final du voyageur.

---

[5] On pourrait voir ici un renversement de la théologie *astrale* aristotélicienne dans une théologie *fondamentale*, où le *telos* reçoit une connotation de *bas*, de *fond*, de *Grund*.

Entre deux, les mortels sont la matière employée (der Brauch), non pas comme chez Hegel, pour une fin où la lumière de Dieu l'emporte sur le Golgotha de l'esprit, mais pour que la fin soit l'opacité massive de la chose en soi, qui s'est avarement gardée, et non donnée. La Chose, *das Ding*, c'est la chose sacrée, à laquelle les mortels sont dévoués.

Quant aux dieux, cause formelle, messagers du ciel, ils sont les médiateurs de l'éclair. Ce sont eux qui sont le *dire*, le *Sagen* de la fin, les structures a priori d'emploi des mortels à leur fin: les Absents.

Remarquons ici le renversement des valeurs nietzschéen. Pourtant, la Terre de Heidegger n'est pas la *vie* de Nietzsche. C'est la mort. Le *Gespräch*, le dialogue heideggérien, est un dialogue des mortels dans l'ordonnance de la chose comme mort.

Cependant, n'avons-nous pas forcé, poussé au noir la pensée de Heidegger en la réduisant ainsi à une méditation des quatre causes, et finalement à un chemin court vers la fin? Heidegger n'est-il pas d'abord le philosophe du dévoilement, de la lumière du vrai, de l'*ἀλήθεια*? Le dialogue de Heidegger avec les grands penseurs, les poètes, les Présocratiques, n'est-il pas une recherche de la vérité? N'est-ce pas négliger aussi tel admirable commentaire sur Johann Peter Hebel, poète et conteur du pays natal? L'Absence de l'être, n'est-ce pas pour Heidegger aussi la présence cachée du poète, du diseur, le passage du poète comme le souffle de tout ce qui vit de plus humble sur la terre, et que l'interrogation scientifique fait oublier?

Lorsqu'un critique français comme R. Gilead montre que Heidegger n'éclaire pas vraiment la question de la liberté, manque le problème d'autrui et du tout autre, il a raison, mais n'a-t-il pas raison de façon triviale et n'est-ce pas là l'œuf de Colomb?

Heidegger ne rend pas compte du problème d'autrui. Pas plus que Nietzsche, et peut-être que Hegel. Sous l'angle de l'interrogation scientifique, comme Nietzsche, Heidegger saute par-dessus le développement concret du savoir et sa réalité dans le mouvement même de la personne. La science, conçue d'emblée comme instrument idéel, est utile et par conséquent, pour qui voit la fin, elle est vaine, car le mortel a-t-il besoin d'elle? Celui qui médite sur l'habitation (das Wohnen) envisage la pénurie de logement (Wohnungsnot) comme une figure superficielle de la vérité de l'habitation. Cela est empirique, et

bon pour le vulgaire, qui veut être chauffé. Mais le paysan et l'aristocrate font fi du chauffage central (ou du moins ils devraient) car ils ont la présence du foyer et l'essence du bois brûle dans leur cheminée, toute proche des forêts. Cela suffit pour constituer le monde des mortels. Les idées, l'objectivité scientifique, le progrès humain tel que le voyait Descartes, cela, c'est la métaphysique. Mais le fond, le terreau de la métaphysique, le *Grund*, *Urgrund* et *Abgrund*, cela est au delà de la personne, ou mieux: en deçà. Enseigner cela, oui, à ceux qui en sont dignes, et pourquoi? sans doute pas pour leur bien, mais pour le service de la vérité. C'est le prêche de la vanité des personnes devant la fin.

Oui, mais dire cela, c'est trivial. C'est faire comme si nous savions ce que nous entendons par autrui, le tout-autre, comme si l'aporie de la pensée de Heidegger était dépassée dès l'instant où nous nous rendons compte que, comme dit P. Ricœur, Heidegger a pris le chemin court vers la fin, a négligé la relation avec autrui. Mais le chemin long nous ramène à la même aporie. Quelle est-elle enfin?

A qui parle le poète itinérant, Johann Peter Hebel, faiseur de calendriers au temps des Lumières, vagabond romantique dans le pays natal, qui, selon Gœthe, *verbaut das Universum*, construit l'univers à rebours du bon sens, poète-aède homérique apparaissant dans les maisons et les fermes pour dire la geste humaine dans la maison du monde (Weltgebäude), le poète d'almanach qui parle aux nourrices et aux valets, voix de tous les potins, de toutes les sciences occultes et des autres, ironique comme un trimardeur, le sac plein d'histoires et de révélations sur la lune et les étoiles?

Sans doute parle-t-il aux mortels. Mais les mortels, c'est nous. Heidegger pense que la science moderne a disqualifié ce messager boiteux, hôte des maisons comme le philosophe présocratique qui se chauffe à la cuisine, comme tout le monde.

Mais le poète absent, la conscience transcendantale itinérante qui habite l'histoire et le monde, dit l'homme et l'ordonne à sa fin, cela n'est qu'une figure de l'actuel.

L'aporie de la pensée de Heidegger nous montre la limite de l'interrogation scientifique et le revers imaginaire de cette interrogation. La science ne transformera pas le mortel, parce que le mortel actuel n'est jamais son objet. Mais il n'est pas pour cela une pure parole de la fin, une efficace en route vers la terre finale et le royaume des fins, par

un chemin court ou long. C'est que le mortel est l'évidence actuelle à la source de l'interrogation. Mais ce que Heidegger considère comme l'occultation et la réserve de l'être dans les étants, c'est au contraire l'évidence que les traits du mortel sont irréductibles à la notion de la mort de la personne, c'est-à-dire au système idéel fondé dans une association ou structure idéelle où le mortel paraît inclus.

Mais il n'est pas inclus, parce qu'il n'est pas identifiable dans l'activité de l'esprit ou l'efficace du corps.

Descartes et Kant avaient très bien vu que l'actualité de l'expérience est irréductible à la fois à l'association des concepts *et* à l'intentionnalité. Etre au monde, c'est encore autre chose, mais non un secret et une errance historique.

Si le mortel n'est pas saisi dans l'opération des structures mentales et physiques ni dans la conscience dirigée vers son objet, c'est qu'il n'est identifié ni comme structure a priori ni comme sujet. Cela, Heidegger l'a vu. Mais l'étonnant ici, c'est que le mortel n'a pas besoin d'être identifié, ne réclame pas d'être dévoilé, n'a pas besoin d'efficace, ne demande pas qu'on se mette à son service, qu'on obéisse à l'appel. *Verum index sui.*

Cela ne signifie-t-il pas que l'aporie de la pensée de Heidegger est une crainte du mortel? N'est-ce pas cela qu'il exprime dans *L'Introduction à la Métaphysique* où il commente le *δεινότατον*, l'homme, le plus effrayant des êtres, de la tragédie antique? Dans les yeux de l'homme on voit la mort. Voilà le problème d'autrui.

Mais n'est-ce pas là voir, dans la fascination, une figure de la personne-chose, où Heidegger croit déchiffrer la fin? Ni sujet ni objet, mais présence nocturne du fond, de l'abîme de la fin.

Cette figure, ce n'est pas le mortel, c'est la figure de ce *qui ne parvient pas à mourir*, tenu en suspens par l'absence dans l'inactuel.

Mais le mortel meurt. Il meurt vraiment. Il n'est ni opération mentale indéfinie ni sujet rivé aux variations de forme d'une pure matière sensible. Le mortel meurt, il est hors de cause, hors de procès, hors de tribunal, fût-il celui de la conscience ou du langage.

Si l'interrogation scientifique est un *interrogatoire*, alors elle est la *τέχνη* de Heidegger. Mais aussi elle est alors imaginaire, car elle ne trouvera jamais son accusé ni la fin d'un procès fictif.

De ce mortel hors de cause, nous n'avons nulle *idée*, ni aucune *révélation* historique adéquates. Mais il est, dans les traits actuels de

l'expérience, ce qui nous dispense de nous forger une image de Dieu, comme Kant l'a vu.

Dire que la nature de la fin est la grâce, c'est seulement dire que ce qui ne peut pas mourir est inactuel, est une figuration de l'efficace absolu à l'œuvre dans la matière, pour la conduire, à travers la forme, au chaos.