



L'irréductibilité de la question et le destin ontologique de la phénoménologie (Husserl, Heidegger)

CLAUDE VISHNU SPAAK

Sorbonne Université Abu Dhabi - Archives Husserl de Paris - CFUL (Université de Lisbonne)

✉ vcspaak@hotmail.com

Résumé Comment la phénoménologie peut-elle conférer au phénomène du questionnement une quelconque irréductibilité ? On sait que la thèse d'intentionnalité permet à Husserl de combattre le psychologisme et de prendre la mesure d'une conscience ouverte à la transcendance de l'objet et plus encore aux lois d'essences qui régissent universellement et nécessairement les différentes régions de l'apparaître. Mais cela suffit-il à rendre la conscience questionnante ? Si tel n'est pas le cas, et si la conscience intentionnelle est moins ouverte au « mystère » de la phénoménalité que prescriptive des normes sous lesquelles le donné apparaît, alors n'y a-t-il pas un risque de perdre le bénéfice du concept d'intentionnalité lui-même, en repliant la conscience dans un champ d'immanence contrôlé par une mécanique des opérations de la conscience ? C'est ce dont nous discutons dans un premier temps. Dans un second temps, nous aborderons l'ontologie de Heidegger dans *Être et temps* en montrant comment elle résout ce problème par la prise en compte de l'irréductibilité de la question de l'être, et concomitamment de l'ouverture à la question de l'être dans le *Dasein*, cet étant que nous sommes et qui a l'être en question. Enfin, nous interrogerons la pensée du second Heidegger afin de poser le problème de savoir comment maintenir ouverte l'irréductibilité de la question de l'être, alors même que cette question ontologique principielle semble, dans l'Histoire de l'être (*Seynsgeschichte*), de plus en plus recouverte par l'emprise du paradigme de la technique et de son intensification, plongeant notre monde contemporain, comme le dit Heidegger, dans une absence à peu près totale de questionnement.

Abstract How can phenomenology confer any irreducibility to the phenomenon of questioning? We know that the concept of intentionality allows Husserl to fight against

psychologism and to take hold of consciousness as a structure that is open to the transcendence of the object, and even more so to the essences which universally and necessarily rule the different regions of appearing. But is this enough to turn consciousness into a questioning openness? If not, and if intentional consciousness is less open to the “mystery” of phenomenality than prescriptive of the norms under which the given appears, then is there not a risk of losing the benefit of the concept of intentionality itself, by bringing consciousness into a field of immanence controlled by mechanical operations? This is what we will discuss in the first part of this paper. In the second part, we will address Heidegger's ontology in *Being and Time*, showing how it resolves this problem by taking into account the irreducibility of the question of being, and the openness to the question of being in *Dasein*, this entity that we are and that has being in question. Finally, we will interrogate the thinking of the second Heidegger, in order to pose the problem of how to maintain the irreducibility of the question of being, given that it seems, in the History of Being (*Seynsgeschichte*), to be increasingly covered up by the paradigm of technology and its intensification, plunging our contemporary world, as Heidegger says, into an almost total absence of questioning.

Mots-clefs Husserl, Heidegger, phénoménologie, intentionnalité, ontologie, philosophie de la technique.

Keywords Husserl, Heidegger, phenomenology, intentionality, ontology, philosophy of technology.

1. Introduction

Comment la phénoménologie, tant par sa méthode que par son objet, peut-elle conférer au phénomène du questionnement (ou du « questionner ») une quelconque irréductibilité ? Méthodologiquement, la phénoménologie repose sur une attitude *descriptive* plutôt que questionnante visant à exhiber des structures du champ phénoménal. Pour ce faire elle se fonde, quant à son objet, sur la corrélation entre le phénomène et la conscience, elle-même structurée par l'intentionnalité. Or la conscience intentionnelle est-elle fondamentalement (en son être même) questionnante ? On sait que la thèse d'intentionnalité permet à Husserl de combattre le psychologisme et de prendre la mesure d'une conscience ouverte à la transcendance de l'objet et plus encore aux lois d'essences qui régissent universellement et nécessairement les différentes régions de l'apparaître. Mais cela suffit-il à rendre la conscience questionnante ? Si tel n'est pas le cas, et si la conscience intentionnelle est moins ouverte au « mystère »

de la phénoménalité que prescriptive des normes sous lesquelles le donné apparaît, alors n'y a-t-il pas un risque de perdre le bénéfice du concept d'intentionnalité lui-même, en repliant la conscience dans un champ d'immanence contrôlé par une *mécanique* des opérations de la conscience ? C'est ce dont nous discutons dans un premier temps. Dans un second temps, nous abordons l'ontologie de Heidegger dans *Être et temps* en montrant comment elle résout ce problème par la prise en compte de l'irréductibilité de la question de l'être, et concomitamment de l'ouverture à la question de l'être dans le *Dasein*, cet étant que nous sommes et qui a l'être en question. Enfin, nous interrogerons la pensée du second Heidegger, dans les *Beiträge zur Philosophie* essentielle-ment, afin de poser le problème de savoir comment la pensée peut maintenir ouverte l'irréductibilité de la question de l'être, face à une tendance dans *Être et temps* à la refermer malgré tout, et alors même que cette question ontologique principielle semble, dans l'Histoire de l'être (*Seinsgeschichte*), de plus en plus recouverte par l'emprise du paradigme de la technique et de son intensification, plongeant notre monde contemporain, comme le dit Heidegger, dans une absence à peu près totale de questionnement.

2. Husserl et le phénomène du questionnement

Chez Husserl, la structure de visée qui caractérise l'intentionnalité rend la conscience prescriptive de la norme spécifique sous laquelle le donné peut faire sens dans une intuition remplissante, ou bien le cas échéant déroger à ce sens. La norme fondamentale (ou basale) est celle qui pose un objet comme présent en chair et en os, en perception. Elle sert de fondement aux actes logiques de la conscience prédicative, structurés par les formes catégoriales du jugement. Pour ce qui concerne la conscience antéprédicative, Husserl établit dans *Expérience et jugement* que déjà au niveau antéprédicatif, la conscience d'objet individuel, préalablement à la formation d'une visée intentionnelle catégoriale structurée par un discours explicite ou implicite sur lui, est déjà porteuse d'une thèse positionnelle à l'égard du donné. La thèse de Husserl est dès lors que le questionnement vient toujours après coup, lorsqu'une attente préjudicative se voit déçue par des perceptions discordantes qui ne conviennent pas à l'horizon intentionnel d'attente d'un flux perceptif en cours.

Ainsi, au paragraphe 78 d'*Expérience et Jugement*, Husserl écrit :

C'est dans le domaine de la certitude modalisée que le phénomène du questionnement (*das Phänomen des Fragens*) a (...) son origine, et se trouve en liaison étroite avec le doute. De même que celui-ci, il est motivé originairement par

les événements de la sphère passive. Dans cette sphère, l'oscillation disjonctive des saisies correspond aux deux intuitions qui sont séparées dans un conflit intentionnel ; dans l'unité du conflit, A, B, C sont pour la conscience unis dans leur opposition réciproque¹.

Le questionnement a son origine dans la sphère passive, à savoir la sphère antéprédicative qui précède le jugement. Voilà pourquoi Husserl peut dire qu'en toute rigueur : « Le questionnement n'est pas lui-même une modalité du jugement »². Comment pourrait-il être un jugement modalisé, puisque là où émerge le plus souvent une question, la conscience n'est pas encore dans l'activité judicative, elle se déploie dans l'horizon intentionnel d'une perception préjudicative au sein de laquelle des conflits d'esquisses viennent instiller en elle le doute, duquel émerge « un malaise (*Unbehagen*) immédiat, et une tendance (*Trieb*) originnaire à sortir de cet état et à trouver l'état normal de l'unité »³ ? Toutefois, le questionnement, certes né dans la sphère antéprédicative, se développe nécessairement sous sa forme aboutie dans le domaine prédictif par la formulation dans le langage d'une question proprement dite (A est-il bien là ? Est-ce A ou B que j'observe ? etc.), et alors Husserl peut insister sur le fait que la question est entièrement une aspiration au jugement :

[Le questionnement] est naturellement inséparable de la sphère du jugement et de la connaissance, et (...) apparten[t] nécessairement à la logique comme science du connaître et du connu, plus précisément comme science de la raison connaissante et de ses formations⁴.

Faut-il en conclure que le questionnement consiste en un élan de la conscience vers un jugement permettant de donner sens et structure à une expérience préalablement brute, chaotique et discordante ? À l'origine de toute question, y a-t-il l'épreuve d'un donné hylétique vierge de sens, *il y a* mystérieux auquel la conscience serait livrée comme à un point d'interrogation originel, dans l'attente que l'esprit intentionnel éprouve dans sa vie questionnante la nécessité d'organiser, de mettre en sens et de répondre ainsi à cet appel muet de l'être ?

¹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (désormais noté EU), Hamburg, Claassen, 1964, p. 371 ; *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique* (désormais noté EJ), trad. D. Souche, Paris, PUF, 1970 (« § 78. Question et réponse. Le questionnement en tant qu'aspiration à une décision par le jugement »), p. 373.

² EJ, p. 374.

³ *Ibid.* (EU, p. 372).

⁴ *Ibid.*

Comme on le montrerait à l'aide du concept sartrien de l'en-soi, ce n'est pas tant la question que susciterait un tel embourbement de la conscience dans cette facticité opaque et indivise, mais plutôt la nausée d'un Roquentin, ou bien chez Levinas la douleur physique qui, face à la matérialité du *il y a*, accule la conscience. Comme le montre Levinas, la libération de la conscience à l'égard de ces expériences limites suppose l'événement d'une distance (ce qu'il nomme hypostase), d'une respiration qui est le propre d'un esprit qui se donne du champ, une conscience qui dès lors est moins questionnante que mue par un désir de légèreté et d'évasion, tournée vers la jouissance dans les nourritures terrestres¹. De toute manière, même si sans doute Husserl a pu hésiter sur le statut de l'expérience anté-prédicative, ce n'est pas à un donné brut et chaotique que la conscience se trouve livrée, si l'on se tient du moins au cadre analytique d'*Expérience et jugement* où est entreprise une phénoménologie de la question. Ainsi, comme l'indique D. Pradelle dans son article « Sur le concept husserlien de l'antéprédicatif : généalogie de la logique et méthode régressive » :

[L'antéprédicatif n'ouvre en aucun cas à une] vie encore sauvage, non domestiquée par les règles du *logos* et de la culture, qui constituerait le cœur de la vie de la conscience (...), une phénoménalité à l'état brut, non encore mise en forme par les lois langagières et logiques de la syntaxe et de la sémantique².

¹ « Relation avec l'objet qu'on peut caractériser par la jouissance. Toute jouissance est une manière d'être, mais aussi une sensation, c'est-à-dire lumière et connaissance. Absorption de l'objet, mais distance à l'égard de l'objet. Au jouir appartient essentiellement un savoir, une luminosité. Par là, le sujet, devant les nourritures qui s'offrent, est dans l'espace, à distance de tous les objets qui lui sont nécessaires pour exister. Alors que dans l'identité pure et simple de l'hypostase, le sujet s'embourbe en lui-même, dans le monde, à la place du retour à soi, il y a 'rapport avec tout ce qui est nécessaire pour être'. Le sujet se sépare de lui-même (...). Dans ce sens notre vie quotidienne est déjà une manière de se libérer de la matérialité initiale par laquelle s'accomplit le sujet » (E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1989, p. 46).

² D. Pradelle, « Sur le concept husserlien de l'antéprédicatif : généalogie de la logique et méthode régressive », texte publié dans une traduction en anglais : « What is the status of the pre-predicative sphere (...)? For Husserl, is it a question of taking up a practical and normative aim by calling us to a form of life that is still wild, not yet domesticated by the rules of *logos* and of culture, and that would constitute the heart of the life of consciousness (...), phenomenality in a raw state, not yet shaped by the linguistic and logical laws of syntax and of semantics? » (D. Pradelle, « On Husserl's Concept of the Pre-predicative: Genealogy of Logic and Regressive Method », trad.

Bien au contraire, la sphère antéprédicative est déjà réglée par un *logos* antéprédicatif qui préfigure au niveau prélinguistique et préconceptuel la sphère judicative. Comme le note encore D. Pradelle :

Ici se découvre la visée dernière du projet généalogique : débusquer, jusqu'au cœur de la pure et simple conscience d'objet individuel, la matrice structurelle de toutes les catégories syntaxiques élémentaires ; mettre en évidence l'isomorphisme qui règne entre la syntaxe forte des opérateurs de la logique de la tradition et la syntaxe faible qui structure déjà l'expérience des objets individuels¹.

Et D. Pradelle de citer Husserl :

Si nous prenons garde en plus à ce fait que de son côté la conscience antéprédicative a des modes différents de clarté et de confusion, qui lui sont propres, que de l'autre le jugement prédicatif en tant qu'acte a, lui aussi, ses propres différences de clarté et de distinction, *le concept le plus large de jugement* subsume tous ces modes, aussi bien les prédicatifs que les anté-prédicatifs. Le jugement, pris en ce sens, est alors le terme qui désigne *l'ensemble des actes objectivants du Je*².

Nous assistons ainsi dans la généalogie phénoménologique d'*Expérience et jugement* à une inflation du jugement qui se précède lui-même dans la sphère antéprédicative par un format judicatif déjà à l'œuvre dans la perception sensible : percevoir, c'est déjà objectiver l'étant individuel comme étant là dans la perception, et cette objectivation obéit à la structure d'un jugement implicite qui pose l'état de chose comme présent.

Husserl prend au paragraphe 21b) l'exemple de la perception confuse d'un homme dans une vitrine de magasin, dont on se demande s'il ne s'agit pas tout compte fait d'un mannequin de bois :

Nous voyons par exemple à travers une vitrine une silhouette dressée que nous prenons d'abord pour un homme réel, peut-être un employé qui justement a

en anglais par C. V. Spaak, in C. Engelland [éd.], *Language and Phenomenology*, New York, Routledge, 2020, p. 71).

¹ « Here the *final aim of the genealogical project* gets revealed: *it is to uncover, at the heart of the pure and simple consciousness of the individual object, the structural matrix of all the elementary syntactical categories*; it is to highlight the isomorphism that lies between the strong syntax of logical operators put forward by tradition and the weak syntax that already structures the experience of individual objects » (D. Pradelle, art. cit., p. 64).

² EJ, p. 71.

affaire dans cette vitrine. Mais ensuite nous sommes hésitants, nous demandant s'il ne s'agit pas d'un simple mannequin. Le doute peut se résoudre par l'approche, de l'un ou de l'autre côté ; mais un état d'hésitation peut aussi se maintenir un certain temps, pendant lequel on doute si c'est un homme ou un mannequin. Ici deux saisies perceptives se recouvrent ; l'une se situe dans la perception au cours normal par laquelle nous avons commencé ; pendant un certain temps nous avons vu là un homme, dans une saisie concordante et sans conteste, comme nous voyons les autres choses de l'entourage. C'étaient des intentions normales, remplies en partie, en partie non remplies dans la suite continue du processus perceptif qui se remplissait sans conflit, sans interruption. Mais ensuite il ne se produit pas une interruption radicale sous la forme d'une déception décisive ; donc il n'y a pas conflit d'une intention expectante et d'une apparition perceptive survenant brusquement et biffant la première ; au contraire, le contenu plein et concret d'apparition proprement dite reçoit alors d'un seul coup un deuxième contenu qui se glisse sur lui : l'apparition visuelle, la forme spatiale colorée, était auparavant dotée d'un halo d'intentions de saisie qui donnait le sens 'corps humain' et en général 'homme' ; maintenant s'y superpose par glissement le sens 'mannequin habillé'¹.

À l'origine de la question, il y a donc bien dans la sphère antéprédicative une certitude contrariée, une position d'existence préalable qui donne lieu par décompression dans le flux perceptif à une insatisfaction croissante (les intuitions remplissantes ne venant pas confirmer les intentions « expectantes » [*Erwartungs-intentionen*]). La question suppose cette déstabilisation d'une confiance préalable dans la sphère antéprédicative par un conflit qui n'est pas abrupt, comme lorsque la perception d'un homme fait place immédiatement à un bifrage (*Durchstreichung*) : ce n'était pas un homme mais un mannequin ! Dans ce dernier cas aucune question ne survient — on passe soudainement d'une conscience judiciaire (« c'est un homme ») à une autre (« tout compte fait non, c'est un mannequin »). La question commence à s'installer (et un trait structurel de la question est le fait qu'elle doit nécessairement se *temporaliser*) lorsqu'au moins deux séries d'intentions expectantes se mettent à cohabiter dans un espace commun de sens, créant alors un sens disjonctif qui peut alors, le cas échéant, se propager dans la sphère judiciaire depuis la sphère antéprédicative, par une question activement posée et formulée comme telle.

N'est-il pas réducteur pourtant de poser le questionnement comme une attitude procédant nécessairement d'une certitude contrariée ? Husserl ne passe-t-il pas ce faisant à côté de l'essence questionnante de la conscience en tant qu'elle est une ouverture primitive, originaire, à la *problématicité* de

¹ EJ, p. 107-108.

l'être ? Husserl ne réduit-il pas la temporalité de la question à une sorte de *mécanique intentionnelle*¹ ? Nous proposons ici à dessein ce concept par anticipation des *Beiträge zur Philosophie*, lorsque Heidegger y soutiendra — dans une critique de la modernité qui sans doute vise aussi Husserl — que l'expérience vécue (*Erlebnis*) consiste en une loi époquale de ladite modernité, tout entièrement déterminée par le déploiement de l'essence de la technique comprise comme *Machenschaft* (fabrication / machination) ; comme si dès lors la conscience husserlienne (structurée par la notion de « vécu »), loin d'être saisie dans ses possibilités spirituelles les plus fondamentales, se voyait réduite à un mécanisme intentionnel réglé par un déterminisme procédural².

¹ La comparaison des opérations de la conscience à celles d'une machine est faite dans la 5^e *Recherche logique* : « Tout vécu unitaire qui se compose d'actes n'est pas pour cette seule raison un acte complexe, de même que n'importe quel assemblage de machines n'est pas une machine complexe. Cette comparaison fait saisir ce qui est requis par surcroît. Une machine complexe est une machine qui est, elle-même, composée de machines, et cette combinaison est telle que l'opération de la machine globale est précisément une opération globale, à laquelle concourent les opérations des machines partielles. Il en va de façon analogue en ce qui concerne les actes complexes [intentionnels] (...). [C]es multiples actes partiels se combinent en un seul acte global (*Aber diese mannigfachen Teilakte schließen sich zu einem Gesamtkte zusammen*) » (E. Husserl, *Recherches logiques. 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : Recherches III, IV et V*, trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, PUF, 2010, 5^e Recherche, paragraphe 18, p. 208). Bien sûr il n'y a là qu'une comparaison entre machine complexe et acte intentionnel complexe, et non une assimilation. Toutefois on peut aussi bien remarquer que la comparaison repose, sur un point décisif, sur une homologie : les actes complexes de la conscience consistent en une combinatoire d'actes partiels, laquelle semble déterminée par des procédures dont rien n'interdit de penser qu'elles seraient en droit simulables par un programme algorithmique.

² La *Machenschaft* dissout la problématique de l'être dans des tâches technico-scientifiques qui se déroulent par étapes, mécaniquement : « Au sein de la fabrication, il y a (...) très facilement des 'problèmes', les fameuses 'difficultés' qui n'existent que pour être surmontées » (M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie [vom Ereignis]* [désormais noté *Beit.*], GA 65, Francfort/Main, V. Klostermann, 1989, p. 109 ; *Apports à la philosophie. De l'avenance* [désormais noté AP], trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013, paragraphe 51, p. 135). S'agissant de l'expérience vécue (*Erlebnis*), Heidegger commence par nuancer son statut : certes elle est inféodée à cette loi générale de notre époque marquée par l'absence de tout questionnement authentique, mais elle comporte aussi (ou plutôt feint de comporter) une part de résistance à cet ordre établi, en se présentant comme opposée à la *Machenschaft* en tant qu'elle relève du subjectif, du spirituel. En effet : « Comme toute mise en question est ainsi évacuée et extirpée par

Le questionnement se constitue en effet à travers quatre étapes successives, l'une entraînant l'autre : 1. On commence par une certitude dans la sphère passive, 2. Cette certitude fait l'objet d'une déstabilisation suivie de malaise face à des intuitions discordantes ; 3. Il y a l'élaboration dans la sphère propositionnelle d'une question sous la forme d'un jugement modalisé par le doute, 4. L'on atteint enfin un jugement assertorique qui a statut de réponse. En outre, et toujours pour anticiper sur Heidegger, on peut ici se demander si Husserl, dans ses analyses génétiques qui reconduisent l'activité de la conscience à la sphère antéprédicative, ne reste pas prisonnier d'un intuitionnisme qui postule qu'au départ tout est clair dans la donation en chair et en os d'une présence immédiate. La présence immédiate du donné, quel qu'il soit, ne fait-elle pas au contraire éminemment problème eu égard à son être même, et la conscience n'est-elle pas dès lors en son essence métaphysique traversée par une question originaire, celle qui porte sur le sens de l'être qui rend possible la présence des étants tout autant que de la conscience elle-même ? La conscience comme site de la problématicité de l'être, n'est-ce pas cela que Heidegger vise à décrire lorsqu'il introduit le concept de *Dasein* en phénoménologie ?

Il faut noter toutefois, pour rendre justice à l'analyse husserlienne du questionnement, qu'à la fin du paragraphe 78 d'*Expérience et jugement*, Husserl admet que les pulsions questionnantes de la conscience sont rarement (voire jamais) assouvies, et que bien souvent les questions que nous nous posons se soldent par la reconnaissance de notre ignorance ou de notre incertitude :

Mais même là où une réponse est donnée, elle n'a pas toujours nécessairement, en tant que décision judicative, le mode de la certitude ferme. Le tenir-pour-probable est aussi une prise de position décisive, bien qu'elle ne puisse satisfaire définitivement. (...) De même des réponses encore plus affaiblies sont

la fabrication, et même stigmatisée à titre de plus diabolique des pratiques ; comme par ailleurs il se pourrait qu'au fond cette destruction de la dignité que pourrait avoir un questionnement (*Fragwürdigkeit*) ne saurait être tout à fait possible même à l'époque de la totale absence de questions (*Zeitalter der völligen Fraglosigkeit*), cette époque a besoin de ce qui lui permet de laisser à sa manière fabriqueuse quelque crédit à ce qui est digne de question, tout en le rendant parfaitement anodin. Or c'est précisément cela, l'*expérience vécue* » (*Beit., ibid.* ; AP, p. 136). Il n'en reste pas moins que l'*expérience vécue* est un déploiement dont la signification d'essence relève du machinal. En effet : « plus décisivement la fabrication se met ainsi à couvert, plus elle tend à favoriser l'hégémonie de ce qui semble aller le plus contre sa propre pleine essence, tout en étant partie prenante d'elle, à savoir : l'*expérience vécue* » (*Beit.*, p. 127 ; AP, p. 154).

possibles (...) Sans doute fera-t-on ici souvent précéder la réponse par : ‘Je ne sais pas’, ou : ‘Je suis indécis’, ou : ‘Je suis dans le doute’¹.

Plus profondément, cette irréductibilité de la question découle également de la structure même de la perception d’objet par esquisses, marquée par « une imperfection insuppressible »². Il n’en reste pas moins cependant que la question est encadrée par une aspiration au savoir, elle trouve son sens dans l’horizon d’une certitude perturbée, cherchant à se constituer, fût-ce à l’infini, par une visée asymptotique. Comme l’écrit Husserl :

Par là, il apparaît que l’intention pratique du questionnement (*praktische Intention des Fragens*) va proprement à un ‘savoir’, à un juger au sens prégnant de décision certaine. Mais ces formes affaiblies de réponses sont pareillement des réponses, même si elles ne sont pas parfaitement satisfaisantes³.

À lire cette analyse, il n’y a guère de place malgré tout pour une conscience ouverte au mystère, à un questionnement qui porterait sur une dimension de l’être qui ne soit pas à la mesure d’une réponse possible ; s’il y a mystère, c’est toujours au sens d’une énigme à résoudre. Tout se passe comme si Husserl souscrivait à la thèse wittgensteinienne ou carnapienne selon laquelle les questions métaphysiques vouées à demeurer sans réponse ne sont pas d’authentiques questions, mais de faux problèmes reposant sur des vices de construction dans le langage⁴. Ou bien que si une question est bien une question, alors

¹ EJ, p. 376-377.

² « C’est de cette façon qu’une imperfection indéfinie tient à l’essence insuppressible de la corrélation entre chose et perception de chose. (...) Par principe, il subsiste toujours un horizon d’indétermination susceptible d’être déterminé, aussi loin que nous avançons dans le cours de l’expérience, et aussi importantes que soient déjà les séries continues de perceptions actuelles auxquelles nous avons soumis la même chose » (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1, éd. K. Schuhmann, La Haye, Nijhoff, 1976, § 44, p. 91-92 ; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure* [cité *Ideen I*], trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard [coll. Tel], 1985, p. 142).

³ EU, p. 375 ; EJ, p. 377.

⁴ Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, Paris Gallimard, 1993, proposition 4.003 : « La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites touchant les matières philosophiques ne sont pas fausses, mais sont dé-

elle doit pouvoir être formulée de telle sorte qu'une réponse puisse être apportée sous forme d'un jugement assertorique « qui dit quelque chose de quelque chose » (λέγειν τι κατά τινας), par un travail de vérification qui peut bien être long, mais n'est pas par principe impossible et relève d'un processus téléologique d'approximation asymptotique d'un jugement assertorique apodictique. C'est le cas typiquement des questions que Husserl prend pour paradigme, à savoir celles qui portent sur les faits empiriques donnés dans la perception ordinaire où la visée perceptive est par essence présomptive, où il appartient à la structure même de la perception que l'objet perçu ne se donne pas complètement mais sous une face, recelant toujours la possibilité d'être autre qu'il ne se donne si la série des esquisses venait à être progressivement perturbée par une série discordante qui le reconfigure (c'est alors que l'homme, que j'avais pris pour un mannequin de bois, peut pour finir se révéler être tout compte fait un homme après une vérification attentive). Quand Husserl dit donc que le questionnement a son origine dans le champ de la certitude modalisée, on peut tout à fait ajouter que du fait de sa structure présomptive, la perception admet ce trait d'essence qu'en elle la certitude est « toujours déjà » modalisée par le doute et donc par le questionnement. Pourtant, même dans cette perspective il semble encore une fois que la questionnabilité du réel soit entièrement déterminée par les procédures intentionnelles réglées d'une conscience prise mécaniquement dans ses tâches pratiques. L'ouverture de la conscience à la transcendance du monde se résume seulement à ces interstices où, de temps en temps, des tensions affleurent entre ce qui est visé et ce qui est effectivement

pourvues de sens. Nous ne pouvons donc en aucune façon répondre à de telles questions, mais seulement établir leur non-sens. La plupart des propositions et questions des philosophes découlent de notre incompréhension de la logique de la langue. (Elles sont du même type que la question : le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau ?) Et ce n'est pas merveille si les problèmes les plus profonds ne sont, à proprement parler, *pas* des problèmes » (p. 51). Comme l'explique J. Conant : « D'après l'interprétation (...) orthodoxe du *Tractatus* ce passage est supposé vouloir dire 1) que les 'pseudo-propositions dépourvues de sens des philosophes' sont dépourvues de sens parce qu'elles 'violent les lois de la syntaxe logique', 2) que c'est ce qu'il faut montrer aux philosophes sur leurs pseudo propositions, 3) que cela requiert qu'ils soient instruits de la syntaxe logique (pour devenir capables d'identifier ces violations) et par suite, 4) que 'la mécompréhension de la logique de notre langage', qui est la source des confusions des philosophes, doit être imputée à l'incapacité où ils sont d'identifier ces violations » (J. Conant, « Deux conceptions de l'*Überwindung der Metaphysik* : Carnap et le premier Wittgenstein », in *Carnap et la construction logique du monde*, S. Laugier [éd.], Paris, Vrin, 2001, p. 264-265).

donné, tensions qui donnent lieu à des correctifs sous la forme de questionnements procédant d'un désir de mettre en cohérence le réel avec lui-même. Tout se passe comme si la transcendance du monde, donnée dans les conflits entre intentions expectantes et perceptions remplissantes, était tendanciellement vouée à se résoudre dans une immanence de la conscience à demeure, même si ce processus est infini et prend la forme d'un idéal régulateur pour la raison, non pas seulement celle de la conscience percevant le monde, mais pour la science elle-même en tant que ses enquêtes s'édifient sur le sol du monde environnant (*Umwelt*) donné dans la perception.

Bien sûr une objection doit ici être entendue : nos analyses du questionnement chez Husserl se sont cantonnées au cadre génétique d'*Expérience et jugement*. N'avons-nous pas laissé de côté l'autre versant de la pensée husserlienne, le versant structural qui, dans les *Ideen I* ou bien les *Méditations cartésiennes*, met en œuvre la réduction phénoménologique ? La sphère antéprédictive dans laquelle la conscience se rapporte au donné, avant toute question, n'est-elle pas elle-même soumise à l'attitude naturelle que la mise entre parenthèse (*ἐποχή*) place hors circuit, en vue d'une réduction phénoménologique à la conscience pure ? Celle-ci n'est-elle pas le lieu dès lors de ce que Husserl n'hésite pas à nommer dans les *Méditations cartésiennes* des questions transcendantales ? Comme l'écrit Husserl au paragraphe 41 des *Méditations cartésiennes* :

Il faut manifestement effectuer consciemment la réduction phénoménologique pour en arriver au moi et à la conscience susceptibles de poser des questions transcendantales (*transzendente Fragen*) concernant la possibilité de la connaissance transcendante. Mais si, au lieu de se contenter d'une *ἐποχή* phénoménologique rapide, on aspire, en ego pur, à prendre systématiquement conscience de soi-même, et à élucider l'ensemble de son champ de conscience, on reconnaît que tout ce qui existe pour la conscience se constitue en elle-même. On reconnaît ensuite que toute espèce d'existence, y compris toute existence caractérisée — en quelque sens que ce soit — comme 'transcendante', a sa constitution propre¹.

Ne sont-ce pas alors ces questions transcendantales qui ouvrent la conscience à une ascèse phénoménologique hors de l'attitude naturelle, vers la conscience pure constituante ? Des questions que rien ne commande à part leur propre

¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Dodrecht, Springer / Kluwer, 1991, p. 116 ; *Méditations cartésiennes* (désormais noté MC), trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1966, p. 70.

nécessité interne¹ ? Mais qu'est-ce qui fait naître ces questions, mettant hors-jeu toutes les certitudes préalables sur le sol desquelles se déploie l'attitude naturelle de la conscience et de son réalisme inévitablement naïf ? Peut-on dire finalement que c'est lorsque Husserl s'occupe moins de questions génétiques portant sur le mode de donation des faits², que de questions transcendantales dirigées sur les essences du champ phénoménal et leur constitution dans la conscience absolue, qu'il est enfin en mesure de rencontrer l'irréductibilité du questionner phénoménologique, un questionner qui ne résulte plus d'une certitude préalable se dégradant dans des esquisses discordantes, mais qui extirpe la conscience violemment, et malgré elle, hors des explications toutes faites que le monde donné d'avance recèle, afin d'ériger au rang de problème le monde lui-même ? La question ici est bien celle de savoir ce qui motive le parcours de l'ἐποχή et de la réduction phénoménologique qui l'accompagne. Comment la conscience parvient-elle à sortir de sa mécanique intentionnelle qui la rive au cœur du monde, afin de prendre le chemin questionnant vers le transcendantal ?

À la relecture pourtant des paragraphes 31 et 32 des *Ideen I*, il semble que ce ne soit pas tant le questionnement qui anime la conscience pratiquant l'ἐποχή, que l'exercice d'une tâche supérieure, d'un autre type, provenant du fond transcendantal de sa constitution pure ; moins une question qu'un acte libre :

[N]ous ne nous intéressons pas à chaque composante que l'analyse pourrait apercevoir dans la tentative du doute, ni non plus par conséquent à une analyse

¹ La réponse à ces questions transcendantales est la découverte de l'*a priori* du monde résidant dans les actes donateurs de sens de la conscience constituante : « L'explicitation 'phénoménologique' de moi-même que j'effectue dans mon *ego*, l'explicitation de toutes les synthèses constitutives de cet *ego* et de tous les objets existants pour lui, a pris — nécessairement — l'aspect méthodique d'une explicitation apriorique. Cette explicitation de soi-même intègre les faits dans l'univers correspondant des pures possibilités (eidétiques) » (MC, p. 71).

² Selon la caractérisation que donne A. Schnell de la phénoménologie génétique chez Husserl : « Le terme 'génétique' est introduit par Husserl parce qu'il y va, dans cette phénoménologie génétique, d'une genèse. Et quelle est cette genèse ? C'est celle de la facticité (ou factualité). L'objet fondamental de la phénoménologie génétique consiste à 'produire' ou plutôt à 'construire' la genèse d'une facticité à laquelle le regard du phénoménologue s'est d'abord heurté et dont il a d'abord rendu compte, de façon *descriptive*, dans des élaborations 'statiques' » (A. Schnell, « Pulsions et instincts dans la phénoménologie génétique », in *Annales de phénoménologie*, Paris, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2006, p. 82).

exacte et intégrale du doute. Nous en extrayons seulement le phénomène de mise ‘entre parenthèses’ ou ‘hors circuit’, qui manifestement n’est pas lié exclusivement à celui de la tentative du doute, quoiqu’il soit particulièrement aisé de l’en dissocier, mais peut entrer encore dans d’autres combinaisons et aussi bien se produire isolément en soi-même. Par rapport à chaque thèse nous pouvons, avec une entière liberté, opérer (*üben*) cette *ἐποχή* originale, c’est-à-dire une certaine suspension du jugement qui se compose avec une persuasion de la vérité qui demeure inébranlée, voire même inébranlable si elle est évidente¹.

On notera que si la mise entre parenthèse porte sur le jugement qu’elle suspend, elle conduit à suspendre le questionner aussi en tant qu’il est inséparable du jugement ! Il semble que l’*ἐποχή* phénoménologique relève moins d’une question, fût-elle transcendante, que de la mise en œuvre ou en pratique d’une tâche spirituellement pure. Husserl ne rencontre pas une question qui soit irréductible et originaire, une question ne procédant pas simplement de la déstabilisation des faits dans l’expérience antéprédicative et qui comprend que la facticité des faits pose elle-même un problème ontologique. Ce n’est pas ce chemin que prend la phénoménologie husserlienne comprise comme science des essences, puisque en définitive le plan absolu des essences de la conscience tombe sous la juridiction d’une facticité transcendante des essences elles-mêmes, que la conscience découvre dans la réduction. La conscience transcendante se tire elle-même hors de l’attitude naturelle non pas par un questionner, mais par un « opérer libre ». De la facticité des faits à la facticité eidétique, nous ne sortons pas du sol d’un être-à-demeure de la conscience close dans son immanence absolue, et il est remarquable que Husserl qualifie au paragraphe 20 des *Ideen I* sa démarche de positivisme bien compris :

Si par positivisme on entend l’effort, absolument libre de préjugé pour fonder toutes les sciences sur ce qui est positif, c’est-à-dire susceptible d’être saisi de façon originaire, c’est nous qui sommes les véritables positivistes².

3. Répondre de la question de l’être (*Seinsfrage*) : Heidegger I

Afin de penser la possibilité d’une question qui soit irréductible, il faut sans doute rompre avec le positivisme, fût-ce un positivisme transcendantal. Ainsi,

¹ *Ideen I*, p. 100-101.

² *Ideen I*, p. 69.

dans la perspective heideggerienne, la question de l'être transcende toute position étante. Le « posé » consiste dans l'étant et suppose un mouvement ontologique de déploiement en présence, dont la saisie par la conscience excède nécessairement le cadre intuitionniste de la présence donnée. L'attitude questionnante de la conscience peut donc s'imposer comme première, irréductible à tout jugement ou à toute certitude préalable face à l'étant, à condition de prendre en compte la différence ontologique entre l'être et l'étant, l'être qui n'est rien d'étant mais l'ouverture ontologique qui rend possible la manifestation de l'étant dans la présence, ouverture dont le mystère constitue « l'affaire même » de l'essence questionnante du *Dasein*, cet étant que je suis et qui en son être a l'être en question. Comme l'écrit Heidegger dans les premières pages d'*Être et temps* :

Si la question de l'être doit être posée expressément et être accomplie dans une pleine transparence d'elle-même, alors une élaboration de cette question (...) exige l'explication du mode de visée de l'être, du comprendre et du saisir conceptuel du sens (...). Or viser, comprendre et concevoir, choisir, accéder sont des comportements constitutifs du questionner, et ainsi eux-mêmes des modes d'être d'un étant déterminé, de l'étant que nous, qui questionnons, nous sommes à chaque fois nous-mêmes. Élaboration de la question de l'être veut donc dire : rendre transparent un étant — celui qui questionne — en son être. En tant que mode d'être d'un étant, le questionner de cette question est lui-même essentiellement déterminé par ce qui est en question en lui — par l'être. Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme DASEIN¹.

Si la thèse *ontologique fondamentale* d'*Être et temps* est que l'être n'est jamais rien d'étant, sa thèse *analytique existentielle* est que l'étant que nous sommes, le *Dasein*, se caractérise essentiellement par une ouverture questionnante à l'être. C'est dire aussi que le *Dasein* est un étant fondamentalement métaphysique, non pas d'abord un vivant (objet de la biologie), un homme (objet de l'anthropologie), un être social (objet de la sociologie), etc., mais une ouverture au problème de l'être qui rend possible ensuite, mais en un second temps, toute enquête scientifique régionale sur tel ou tel domaine de l'étant (y compris l'humain, objet des sciences humaines et sociales). Il est intéressant de voir

¹ M. Heidegger, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 7 de la 9^e édition allemande dont nous utilisons à chaque fois la pagination (désormais noté SZ).

comment Heidegger, à la différence de Husserl, ne place pas le questionnement à l'intérieur de la sphère des jugements (fussent-ils élargis pour inclure le champ antéprédicatif), mais c'est au contraire la sphère des jugements, ainsi que les prestations intentionnelles de la conscience qui la conditionnent (viser, concevoir, choisir, etc.), qui sont fondées dans l'ouverture questionnante à l'être qui caractérise le *Dasein*. Nous avons là manifestement un renversement complet par rapport à la perspective husserlienne, laquelle en manquant l'essence questionnante du *Dasein*, replie la conscience dans l'enfermement transcendantal d'une archi-immanence auto-positionnelle. Contrairement à Husserl, le *Dasein* est un étant *ouvert*, c'est-à-dire dont tout le mode d'être consiste dans la transcendance, laquelle est plus originaire ou fondamentale que l'intentionnalité, comme l'écrira Heidegger dans le paragraphe 9 de son cours de 1927 *Grundprobleme der Phänomenologie* : « l'intentionnalité est la *ratio cognoscendi* de la transcendance. Cette dernière est la *ratio essendi* de l'intentionnalité dans ses différents modes »¹. Le *Dasein* ne peut avoir des comportements intentionnels objectivants dans le monde (comprendre les choses, les interpréter, les questionner, en douter, etc.) qu'à la mesure de son ouverture préalable et concomitante à la question de l'être, question qui n'est pas théorique, question que le *Dasein* ne se pose pas de temps en temps (dans ses loisirs et le ventre plein), mais qui engage toute l'existence de fond en comble.

Comment cela se traduit-il au niveau d'une description phénoménologique ? Comment apercevoir cette essence questionnante du *Dasein in concreto* ? C'est là bien sûr tout le mérite des analyses heideggériennes de la quotidienneté (*Alltäglichkeit*) dans *Être et temps* que de s'être attelées à le montrer. Comme l'indiquait Levinas sous la forme d'une boutade : « en appuyant sur le bouton d'une salle de bain, nous ouvrons le problème ontologique tout entier »². Or à bien y regarder, les analyses célèbres de l'engagement pratique du *Dasein* dans l'existence quotidienne ne livrent pas d'emblée cette essence questionnante. Nous assistons plutôt à une existence préoccupée (au sens de *Besorgen*) dans le monde ambiant (*Umwelt*) structuré par un complexe ustensilaire (*Zeugganzheit*) qui se donne d'emblée dans un ensemble holistique de significations en réseau : c'est là la signifiante (*Bedeutsamkeit*), où le marteau renvoie au clou, lui-même référant à la planche et celle-ci à des possibilités pratiques. Nous découvrons donc un *Dasein* en situation, besogneux et affairé, pris dans ce réseau d'étants à-portée-de-main (*zuhanden*), un *Dasein* qui de

¹ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Francfort/Main, V. Klostermann, 1989, p. 91 ; *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 90.

² E. Levinas, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 45.

prime abord et le plus souvent ne questionne pas tellement les étants mais s'en occupe dans un espace de familiarité (*Vertrautheit*)¹ et de proximité (*Nähe*)². Le *Dasein* quotidien se rapporte au monde dans une attitude préoccupée mais assurée, qui est celle de l'*Umsicht*, « circonspection » qui consiste en une « intuition » de la situation dans laquelle je me trouve toujours déjà (le bureau, la rue, etc.), non pas une intuition contemplative mais une intuition pratique (ou herméneutique, disait Heidegger dans son cours du semestre de guerre 1919³). Plus encore, cette intuitivité ne s'occupe pas d'apercevoir un objet à la fois, isolé des autres (l'ordinateur, l'étui à lunettes, la chaise, etc.), elle ne voit d'ailleurs pas d'objets du tout (si l'on entend par « objet » le vis-à-vis — *Gegens-tand* — d'une attitude contemplative neutre et théorique), mais se rapporte à tout un réseau ustensilaire donné d'un seul coup⁴, à l'horizon de tel ou tel engagement du *Dasein* (préparer un document, passer un coup de fil, préparer à dîner, etc.). Heidegger corrige donc la phénoménologie de la perception et du jugement husserliens sur deux points importants. Premièrement, la conscience n'est pas d'abord dans un rapport théorético-contemplatif à un objet isolé et simplement là, présent-subsistant (*vorhanden*) ; le *Dasein* se trouve plutôt dans un rapport pratico-existential à un complexe ustensilaire qui se donne sur le mode du maniement. Deuxièmement, ce qui se donne préalablement est une totalité de significations se renvoyant les unes aux autres, non pas des couches stratifiées qu'il faudrait édifier les unes sur les autres à partir des synthèses passives pour obtenir d'abord une perception d'objet, puis son insertion confirmée judicativement parmi d'autres objets, puis le sens culturel de ce réseau

¹ « La préoccupation est à chaque fois déjà ce qu'elle est sur la base d'une familiarité avec le monde » (SZ, paragraphe 16, p. 76).

² « L'à-portée-de-la-main de l'usage quotidien a le caractère de la *proximité*. Cette proximité de l'outil, à y regarder de plus près, est déjà suggérée dans le terme même qui exprime son être : 'être-à-portée-de-la-main' » (SZ, paragraphe 22, p. 102).

³ « Cette saisie de l'expérience vécue, qui s'emporte elle-même, dans l'expérience vécue (*Erleben des Erlebens*) est l'intuition compréhensive ou *intuition herméneutique* (*Hermeneutische Intuition*), c'est-à-dire la formation phénoménologique originelle des ressaisies et des pré-saisies, de laquelle est issue toute position théorique-objectivante, voire transcendante. L'universalité de la signification des mots veut dire en premier lieu ce quelque chose d'originel qu'est la mondanité de la vie vécue (*Welthaf-tigkeit des erlebten Erlebens*) » (M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Francfort/Main., V. Klostermann, 1987, p. 117 ; *Vers la définition de la philosophie*, trad S.-J. Arrier et S. Camilleri, Paris, Seuil, 2017, p.145-146).

⁴ « Un outil, en toute rigueur cela n'existe pas. À l'être de l'outil appartient toujours un complexe d'outils au sein duquel il peut être cet outil qu'il est » (SZ, paragraphe 15, p. 68).

se dessinant dans un monde environnant obtenu par sommation de ces différentes couches. Le monde environnant (*Umwelt*) est donné dès le départ comme une structure horizontale de l'engagement pratico-existential du *Dasein* auprès d'une totalité d'étants.

Tout cela est évidemment bien connu. Mais où se trouve dès lors l'essence questionnante du *Dasein* ? Sur ce point, il semble que Heidegger reprenne à son compte toute la thèse husserlienne selon laquelle le *Dasein* dans son engagement pratique ne questionne effectivement pas le sens des étants, mais a toujours déjà (*immer schon*) compris le sens qui les caractérise comme étant-à-portée-de-main. Bien sûr des questions peuvent survenir à tout instant (où est passée la bouteille ? pourquoi le stylo ne marche pas ? qu'est-ce que la chaussure fait dans le jardin ?). Mais elles surviennent lorsque le régime d'apparaître normal de l'étant-à-portée-de-main entre en crise, lorsque l'étant ne s'efface plus tranquillement devant ce à quoi il sert (si la bouteille est à ma disposition, si mon stylo fonctionne ou que la chaussure est correctement rangée, alors je ne les remarque pas). C'est seulement en situation de déficience (lorsque l'étant traîne, dysfonctionne, ou manque), que le regard circonspect de la préoccupation fait apparaître l'être de l'outil (son être-à-portée-de-main qui jaillit enfin en pleine lumière et rétrospectivement, maintenant qu'il est inemployable et qu'il n'est plus que présent-subsistant : *vorhanden*¹). Mais c'est dire aussi que les questions sont à un autre niveau — ontologico-catégorial — des réponses ! En effet :

[D]ans la perturbation du renvoi — dans l'inemployabilité pour... — le renvoi devient exprès. (...) Avec ce réveil circonspect du renvoi à ce qui est chaque fois le 'pour-cela', celui-ci même et, avec lui, le complexe d'ouvrage, tout l''atelier' en tant que lieu où la préoccupation se tient toujours déjà, deviennent visibles. Le complexe d'outils luit, non pas comme quelque chose qui n'aurait pas encore été vu, mais comme le tout constamment et d'emblée pris en vue

¹ Il y a donc bien chez Heidegger une positivité phénoménologique de la *Vorhandenheit* (présence subsistante), comme le montre bien J.-F. Courtine dans l'article « *Vorhanden* » qu'il rédigea pour le dictionnaire des intraduisibles dirigé par B. Cassin. Cf. J.-F. Courtine, « *Vorhanden* », in B. Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004, p. 1380-1387. Ainsi : « *Vorhandenheit* et *Zuhandenheit* sont co-originaires, pour autant que la *Vorhandenheit* et la *Zuhandenheit* sont des modes d'être complémentaires que la *Werkwelt* ouvre nécessairement, et que ce sont ces caractères qui rendent *a priori* possible toute 'rencontre de...'. Le primat ne revient donc pas à la *Zuhandenheit*, mais beaucoup plus fondamentalement à la *Werkwelt* » (p. 1387).

dans la circonspection. Or, avec une telle totalité, c'est le monde qui s'annonce¹.

Ou bien :

De même le manque d'un étant à-portée-de-la-main, dont la présence quotidienne était si 'évidente' que nous n'en avons même pas fait la remarque, est une rupture des complexes de renvois (*Verweisungszusammenhänge*) découverts dans la circonspection. La circonspection se heurte au vide et voit maintenant seulement ce pour quoi et avec quoi ce qui manque était à-portée-de-la-main. Derechef s'annonce le monde ambiant².

La question portant sur tel ou tel étant délivre une réponse ontologique plus profonde quant à son mode d'être sous-jacent. Même dans les cas où le *Dasein* se trouve dans une situation de dépaysement, la disruption de la familiarité n'est pas telle que la question de savoir à quoi sert tel ou tel objet efface l'assurance que l'étant a bien un usage, même si présentement sa signification m'échappe. Il suffit de renvoyer au passage du cours du semestre de guerre 1919 où Heidegger propose l'expérience de pensée dans laquelle un guerrier sénégalais, ne connaissant pas la culture occidentale, se retrouve subitement en Allemagne dans un amphithéâtre en plein milieu d'un cours à l'université, et ne comprend donc pas la signification des choses autour de lui, et en particulier la chaire du professeur :

[Il] serait soudain transplanté de sa hutte jusqu'ici. Ce qu'il verrait en dévisageant cet objet, il est difficile de le dire précisément. Peut-être verrait-il quelque chose en lien avec la magie ou encore quelque chose derrière lequel il trouverait un bon abri pour se protéger des flèches et des jets de pierres ? (...)

Il est toutefois possible de montrer (et de porter à l'évidence) que l'idée selon laquelle (...), privé de culture scientifique (mais pas sans culture) et soudain transplanté ici, [il] verrait la chaire comme un simple quelque chose qui existe est une hypothèse absurde — bien que non contradictoire (puisque'elle n'est pas impossible d'un point de vue *logique*-formel). Bien plutôt, [il] verra la chaire comme un quelque chose 'dont il ne sait que faire'. Le caractère signifiant de

¹ SZ, p. 75.

² *Ibid.*

la ‘chose étrangère à caractère d’outil’ (*zeugliches Fremdsein*) et le caractère signifiant de la ‘chaire’ sont en leur noyau essentiel absolument identiques¹.

La question de savoir à quoi sert l’outil présuppose toujours sa donation de sens préalable en tant qu’outil. Là où nous questionnons, un horizon de réponses est déjà présupposé et nos questions viennent des tensions qui affleurent et peuvent certes déstabiliser notre rapport préoccupé au monde, comme dans le cas extrême du dépaysement, mais non encore le fissurer au point que la question ontologique du monde lui-même (et plus généralement de l’être) en vienne à se poser. On doit dès lors se demander d’où provient la fissuration qui ouvre enfin le champ de la question ontologique de l’être même, fissuration que Heidegger nommera littéralement dans les *Beiträge zur Philosophie* « *Zerklüftung* », brisant la relation de familiarité avec le monde. La réponse de *Sein und Zeit* est là encore bien connue : cette fissuration en définitive est toujours déjà là puisque la familiarité du monde provient elle-même du mode d’être inauthentique du *Dasein*, de sa fuite déchéante devant l’exigence de faire face à sa propre essence questionnante, dans un voilement (ou « une mauvaise foi » dira Sartre) qui peut malgré tout, dans certaines expériences limites, se lever. Il faut ici rappeler qu’en fin de compte l’affairement du *Dasein* est présenté par Heidegger comme relevant au mieux d’une dispersion (*Zerstreuung*) neutre², au pire d’une modalité inauthentique de l’existence, où le *Dasein* en fuite refuse d’assumer en propre son existence pour s’en tenir au plan du conformisme nivelant du « On » (*Das Man*)³. Ainsi, l’ouverture questionnante du *Dasein* se déploie à un tout autre niveau que le rapport à l’outil :

¹ M. Heidegger, *L’idée de la philosophie et le problème des visions du monde — semestre de guerre 1919*, op. cit., trad. p. 96-97.

² « [L]’être de l’étant qui fait de prime abord rencontre s’opère au fil conducteur de l’être-au-monde quotidien. Nous appelons celui-ci l’usage que, dans le monde, nous avons de l’étant intramondain. Cet usage s’est déjà dispersé (*zerstreut*) en une multiplicité de guises de la préoccupation » (SZ, paragraphe 15, p. 66-7).

³ « Le Soi-même du *Dasein* quotidien est le *On-même*, que nous distinguons du *Soi-même authentique*, c’est-à-dire proprement saisi. En tant que *On-même*, chaque *Dasein* est dispersé dans le *On*, et il doit commencer par se retrouver. Cette dispersion caractérise le ‘sujet’ de ce mode d’être que nous connaissons sous le nom d’identification préoccupée avec le monde de prime abord rencontré » (SZ, paragraphe 27, p. 129). Dans *Heidegger et le problème de l’espace*, D. Franck note que la dispersion n’est pas en soi inauthentique, mais qu’elle est une structure transcendantale qui fonde y compris le mode authentique de l’être-avec : « la dispersion transcendantale neutre, sous la figure de l’être-avec, est l’a priori de la coexistence dispersée dans le *on* neutre

le lieu où la *question* peut enfin détenir un rôle ontologique fondamental n'est pas celui de la perception intentionnelle, ou sa relève herméneutique par la préoccupation circonspecte, mais c'est plutôt dans la phénoménologie de l'angoisse ou bien de l'appel de la conscience que la description du phénomène de la question authentique, transcendante, peut être accomplie. Le maître-mot qui revient alors, lorsque Heidegger décrit les phénomènes de l'angoisse, l'être-pour-la-mort ou l'appel de la conscience, est celui de *Unheimlichkeit* :

Dans l'angoisse, 'c'est inquiétant', 'c'est étrange' (*unheimlich*). (...) Mais ce caractère inquiétant, cette étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*) signifie en même temps le ne-pas-être-chez-soi. En livrant la première indication phénoménale de la constitution fondamentale du *Dasein* et en clarifiant le sens existentiel de l'être-à par opposition à la signification catégoriale de l'intériorité', nous avons déterminé le *Dasein* comme habiter auprès..., être familier avec... (...) L'angoisse, au contraire, ramène le *Dasein* de son identification échéante (*verfallenden*) au 'monde'. La familiarité quotidienne (*alltägliche Vertrautheit*) se brise¹.

L'inquiétante étrangeté, dans l'angoisse ici, mais aussi dans l'être-pour-la-mort² ou bien l'appel de la conscience³, convoque le *Dasein* à lui-même hors de sa déchéance inauthentique dans la quotidienneté. La *Unheimlichkeit* est sans écho chez Husserl, y compris et surtout là où elle aurait pu jouer tout son rôle en tirant la conscience hors de son absorption dans l'attitude naturelle, à travers l'ἐποχή et la réduction phénoménologique. Là où chez Husserl celle-ci manifeste l'opérativité transcendante de la conscience souverainement libre et maître de ses tâches transcendantales constituantes, l'angoisse révèle chez Heidegger une autre ἐποχή / réduction, qui ouvre à la béance de la question. Chez Husserl l'ἐποχή enclot la transcendance dans une hyper-immanence transcendante monadique ; chez Heidegger elle manifeste la transcendance extatique du *Dasein* vers la question de l'être.

comme de la coexistence fondée sur la résolution qui est une contre-dispersion » (D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1987, p. 38).

¹ SZ, p. 188-9.

² « Dans cet être-auprès... échéant (*verfallenden*) s'annonce la fuite hors de l'étrang(èr)eté, c'est-à-dire maintenant devant l'être le plus propre pour la mort » (SZ, paragraphe 50, p. 252).

³ Qu'en serait-il donc, si le *Dasein* tel qu'il se trouve (est affecté) au fond de son étrang(èr)eté était l'appelant de l'appel de la conscience ? (« *Wenn das im Grunde seiner Unheimlichkeit sich befindende Dasein der Rufer des Gewissensrufes wäre ?* » (SZ, paragraphe 57 : « La conscience comme appel du souci », p. 276).

Pourtant est-ce si sûr ? On sait à quel point les analyses du pouvoir-être authentique du *Dasein*, culminant dans la résolution devançante (*vorlaufenden Entschlossenheit*), mettent en exergue l'aptitude existentielle par laquelle le *Dasein* se hisse à sa pleine responsabilité ontologique, se met en capacité à décider, et en toute certitude, à assumer son devenir dans l'existence¹. Il est difficile, face à l'indépassable finitude ou au fardeau de l'existence que Heidegger met en scène au paragraphe 29 de *Sein und Zeit*, de savoir si la question de l'être ne cède pas la place tout compte fait à une autre thématique, celle d'un héroïsme de l'existence authentiquement résolue et sûre d'elle-même. L'irréductibilité de la question comme dimension la plus profonde de l'existence, tournée vers la transcendance de l'être, n'est-elle pas en définitive oblitérée dans *Sein und Zeit*, au profit d'une nouvelle forme insidieuse de subjectivisme existencial, tournée sur la capacité moins à questionner qu'à *répondre* résolument de soi-même (dans cette *responsabilité* existentielle, précisément, qu'est l'authenticité), de son destin de mortel tout autant que de l'être à charge ?

4. La dignité de question de l'estre (*Fragwürdigkeit des Seyns*) et son refolement historial par l'ensorcellement de la technique : Heidegger II

Nous touchons aux limites du trajet de pensée de Heidegger dans *Être et temps*, et aux motifs qui obligent à un tournant (*Kehre*). Voyons enfin comment Heidegger, dans les *Beiträge*, retravaille à fond la « question de la question de l'être ». Au paragraphe 172 des *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger écrit ainsi :

¹ Ainsi le *Dasein* parvient à sa plus haute certitude (transcendantale) dans le devancement de la mort comprise comme possibilité ultime (possibilité de l'impossibilité de l'existence), et non pas simplement comme certitude empirique face au fait que l'on doit mourir un jour : « La possibilité la plus propre, absolue, indépassable et certaine est *indéterminée* en sa certitude. Comment le devancement ouvre-t-il ce caractère de la possibilité insigne du *Dasein* ? Comment le comprendre devançant se projette-t-il vers un pouvoir-être certain qui est constamment possible, mais de telle manière que le quand où devient possible la pure et simple impossibilité de l'existence demeure constamment indéterminé ? Dans le devancement vers la mort indéterminément certaine, le *Dasein* s'ouvre à une *menace* jaillissant de son Là lui-même, constante. L'être pour la fin doit se tenir en elle, et il peut si peu l'aveugler qu'il doit au contraire nécessairement configurer l'indéterminité de la certitude » (SZ, p. 265).

Être le là (*Das Da-sein*), dans *Être et temps*, se trouve encore dans une position où le risque est grand qu'on le prenne d'un point de vue 'anthropologique', 'subjectiviste', 'individualiste' et ainsi de suite ; alors que le livre est l'exact contre-pied de tout cela. Sans doute n'est-ce pas cela qui est en premier lieu et surtout visé. À vrai dire, cette contrepartie n'est partout que la *suite nécessaire* de la mutation décisive que connaît la 'question de l'être' en passant de la question directrice (*Leitfrage*) à la question fondamentale (*Grundfrage*)¹.

Quand bien même l'intention de *Sein und Zeit* était de montrer l'essence questionnante du *Dasein* (et le *Dasein* de ce point de vue n'est pas humain, mais le site non humain, universel, d'un questionner ontologique), sa transcendance semble manquée parce que la première pensée de Heidegger était encore en train d'emprunter le virage qui mène à aborder la question de l'être non plus comme question directrice (*Leitfrage*), mais comme question fondamentale (*Grundfrage*). Qu'est-ce à dire ? La distinction entre *Leitfrage* et *Grundfrage* est cardinale dans les *Beiträge*, elle désigne la façon dont évolue le rapport questionnant du *Dasein* à l'être dans l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*), qui est en même temps l'histoire de la métaphysique. Il y a ainsi deux modes de ce questionner originaire et irréductible, ouvrant le *Dasein* à la problématicité de l'être : l'un est encore emprisonné dans l'étau de la métaphysique (*Leitfrage*) et ramène systématiquement l'être aux figures de l'étantité (εἶδος chez Platon, ἐνέργεια dans l'aristotélisme, Ἔν dans la tradition néo-platonicienne, *causa* chez les médiévaux, *subjectum* dans la modernité, *Geist* dans l'idéalisme allemand, etc.) ; l'autre mode du questionner est encore à venir même s'il fait déjà écho au questionner inaugural que les Grecs présocratiques avaient mis en œuvre dans l'étonnement (θαυμάζειν) face à l'éclosion de l'être comme φύσις, avant le refoulement de cette ouverture questionnante, déjà chez Platon et Aristote. Il s'agit là, dans la *Grundfrage*, d'un questionnement proprement ontologique ou bien tout simplement pensant :

La question de l'être questionne après la vérité de l'estre (*Seyn*). Accomplie et comprise historiquement, à l'opposite de la question traditionnelle que pose la philosophie en s'enquérant de l'étant (question directrice), elle devient *question fondamentale*².

La question directrice est celle de la métaphysique, celle des étants, et — ce point est essentiel — la question de l'être est déterminée par une histoire qui

¹ *Beit.*, p. 295 ; AP, p. 337 (paragraphe 172 : « Être le là [*Da-sein*] et question de l'être »).

² *Beit.*, p. 6 ; AP, p. 20.

n'est pas celle du *Dasein* (ce n'est plus la déchéance du *Dasein* qui rend compte de l'oubli de l'être), mais celle de l'être même : l'histoire de la métaphysique comme oubli de l'être au profit de la question directrice de l'étant prend une signification destinale. Ainsi, le questionnement dans son irréductibilité ontologique la plus profonde ne peut pas avoir lieu à n'importe quel moment de l'histoire, il a un statut historial ou destinal, en tant que préparation d'un autre commencement de la pensée, après la fin de la métaphysique, autre commencement qui est encore à venir et entrera en résonance ou en écho avec le premier commencement grec. S'il est vrai en effet que l'époque actuelle dans laquelle nous nous trouvons a épuisé, exténué les possibilités du questionnement métaphysique de l'être réduit à l'étant (pensons ici au nihilisme et au rôle que Heidegger fait jouer à Nietzsche), si nous demeurons actuellement dans un monde post-métaphysique marqué comme le pense Heidegger par une radicale incapacité à questionner, et que cette non « questionabilité » de l'être est le résultat de son oubli croissant dans toute l'histoire de la métaphysique ; alors il est tout aussi vrai de dire que c'est ici l'exténuation de la question directrice qui est à l'œuvre, et que le *Dasein* post-métaphysique entre dans une transition, dans une voie préparatoire vers l'avènement d'un questionner nouveau, plus essentiel, celui de la question fondamentale, celle-là même que l'histoire de la métaphysique a refoulée :

[D]ans la mesure où l'estre est éprouvé comme fondement de l'étant, la question *ainsi* posée du déploiement de l'essence de l'estre [*Wesung des Seyns*] est bien *question fondamentale*. De la question directrice à la question fondamentale, il n'y a pas continuité de sens, qui permettrait d'adapter la question directrice en la faisant porter cette fois sur l'estre. Il n'y a qu'un saut, c'est-à-dire la nécessité d'un *autre* commencement. Cependant il est clair que, par le dépassement de la position où se trouvent la question directrice et les réponses qu'elle comporte (...), peut et doit être ménagée une *transition* qui prépare l'autre commencement, et avant tout le rende visible et permette de le pressentir¹.

Quand bien même *Sein und Zeit* pensait non métaphysiquement en posant la question de l'être dans sa différence ontologique avec l'étant, l'ouvrage retombait dans un travers métaphysique, non pas simplement celui de soumettre l'éclaircie de l'être à l'ouverture du *Dasein*, dans un « daseinocentrisme » qui perpétue la philosophie de la conscience. Le travers métaphysique de *Sein und Zeit* consista surtout dans son incompréhension du fait que la question de l'être ne doit pas être posée avec la visée d'une réponse possible, que cette orientation de la question sur une réponse est encore métaphysique, et se comporte

¹ *Beit.*, p. 76 ; AP, p. 99-100 (traduction légèrement modifiée).

comme si l'être pouvait désigner le terme d'une recherche. C'est ce qui ressortait de la structure ternaire de la question de l'être. Rappelons en effet le paragraphe 2 d'*Être et temps* (« La structure formelle de la question de l'être ») où l'être apparaissait comme le questionné (*Gefragte*), ce dont on s'enquiert, à côté de l'interrogé (*Befragte*) — celui auprès de qui on s'enquiert (le *Dasein*, objet de l'analytique existentielle) — ; et enfin le demandé (*Erfragte*) : ce auprès de quoi le questionnement touche au but (*das, wobei das Fragen ins Ziel kommt*), la réponse proprement dite à la question (le sens de l'être compris dans l'horizon de la temporalité).

Il semble au contraire que le second Heidegger veuille ouvrir à fond la question de la vérité de l'être (*Wahrheit des Seins*) de sorte à ce qu'elle ne soit plus à la mesure de quelque réponse que ce soit, mais qu'elle doive se creuser à mesure même qu'elle s'ouvre :

Pour la question fondamentale, tout au contraire, l'être n'est pas réponse ni région de réponse, mais bien ce qui est le plus digne de question (*das Fragwürdigste*)¹.

D'où alors la référence à la notion de fond abyssal, et à l'événement du jaillissement en présence des étants. *Abgrund* et *Ereignis* sont des notions évidemment centrales dans l'économie conceptuelle des *Beiträge*, plaçant même la question au-delà de l'être, comme si la question de toutes les questions, plus originaire que l'être même et plus ancienne que l'être, concernait la provenance même de l'être dans l'abîme de sa propre événementialité. Comme si l'être, s'il pouvait parler, ferait état du mystère de son origine².

Est-ce en raison de cet abîme ontologique qu'il est si difficile pour le *Dasein*, en son histoire liée à l'être, de maintenir ouvert le champ de la question fondamentale, la question qui va au fond des choses, et même *au fond* de

¹ *Ibid.*

² Cette question est déjà kantienne, même si aux yeux de Heidegger elle serait encore formulée dans le langage onto-théologique de la métaphysique : « On ne peut ni éloigner de soi ni supporter cette pensée qu'un être, que nous nous représentons comme le plus élevé entre tous les êtres possibles, se dise en quelque sorte à lui-même : Je suis d'éternité en éternité ; en dehors de moi, rien n'existe hormis ce qui est quelque chose par ma seule volonté ; *mais d'où suis-je donc ?* Ici tout s'écroule au-dessous de nous, et la plus grande perfection, comme la plus petite, flotte sans soutien simplement devant la raison spéculative, à laquelle il ne coûte rien de faire disparaître l'une et l'autre sans le moindre empêchement » (E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980, p. 531 [A 613 / B 641]). Nous remercions Paul Slama d'avoir attiré notre attention sur ce passage.

l'être ? Mais pourquoi après tout serait-il si compliqué pour le *Dasein* questionnant, et surtout si telle est son essence, de correspondre avec la transcendance abyssale du *Seyn* ? Il y a dans la seconde pensée de Heidegger une décision qui la parcourt, celle qui consiste à créditer l'« estre » d'une malignité, d'un refus (*Verweigerung*) d'accorder sa vérité et d'abandonner ainsi le *Dasein*, en l'obligeant à déchoir hors de sa propre essence questionnante¹.

Nous vivons en effet, dit Heidegger, dans un monde dominé par l'ensorcellement (*Verzauberung*), mais ce qui nous ensorcelle ce ne sont pas les rites de religions nouvelles, comme celle de la religiosité scientiste qui s'exprime dans le paradigme moderne de la science naturaliste. Nous ne sommes pas ensorcelés non plus par le capitalisme ou le libéralisme, le consumérisme ou l'industrie culturelle. Toutes ces dimensions sont des résultantes d'une structure métaphysique et historiale qui est à l'œuvre depuis le premier commencement grec de la philosophie, que Heidegger comprend comme technicisation, fabrication, ou machination : *Machenschaft*. Qu'est-ce que la *Machenschaft*, vectrice d'ensorcellement ?

Le mot [*Machenschaft*], il faut (...) l'entendre en partant du *fabriquer* (*Machen*) (*ποίησις, τέχνη*), que nous connaissons bien à titre de comportement humain. Toutefois, cela n'est possible que sur la base d'une interprétation de l'étant où la fabricabilité de l'étant vient au premier plan, et de telle sorte que l'étantité se détermine tout à trac, et se fixe dans la constance (*Beständigkeit*) et l'éclat de la venue en présence (*Anwesenheit*)².

L'histoire de la métaphysique n'est dès lors que l'histoire de l'intensification de l'emprise du paradigme technique sur la compréhension de l'être en termes de fabricabilité des étants par d'autres étants. L'époque dans laquelle nous nous trouvons accomplit la libération maximale des forces de ce paradigme, selon six paramètres qu'analyse le paragraphe 58 : le calcul (*Berechnung*), la célérité (*Schnelligkeit*), la massification (*Der Aufbruch des Massenhaften*), la publicisation (*Veröffentlichung*), l'expérience vécue (*Erlebnis*), l'absence de questionnement (*Fraglosigkeit*). Nous entrons dans une époque de complète

¹ « Atteindre [l'être] en le pensant, c'est atteindre, en y étant amené en propre, l'éclaircie du refus (*der Lichtung der Verweigerung*), une éclaircie qui, *en tant qu'*éclaircie du refus, s'élargit aux dimensions de l'abîme sans-fond (*Abgrund*) sans prendre appui sur quoi que ce soit ni trouver refuge où que ce soit, un abîme sans-fond qui *est* le déploiement de l'essence de l'Être lui-même et sa vérité » (M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Francfort/Main, V. Klostermann, 1997, p. 131 ; *Méditation*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2019, p. 138).

² *Beit.*, p. 126 ; AP, p. 153.

absence de questionnement, et cette démission par le *Dasein* de son essence questionnante s'accomplit par un phénomène nouveau dans toute cette histoire, qui est précisément l'ensorcellement. Cela s'opère par une dialectique : alors même que nous vivons dans un temps marqué par le positivisme et les lumières qui prétendent expurger le savoir humain de toute pensée mythique, d'entrer enfin dans l'ère de la civilisation et du progrès, cette avancée n'est possible qu'à la faveur d'une fascination toujours plus grande, ne pouvant plus désormais être remise en question, pour la technique et son emprise. Dans le paragraphe 59 (« L'époque de la complète absence de questionnement et de l'ensorcellement »), Heidegger écrit ainsi, dans un dialogue serré avec Weber et son concept de désenchantement du monde :

On a pris l'habitude de nommer l'époque de la 'civilisation' celle du *dés-ensorcellement* (*Ent-zauberung*) ; quant à ce dernier, il semble avec quelque affinité, si ce n'est marcher la main dans la main avec la complète absence de questionnement. Quoi qu'il en soit, le rapport se fait à l'envers. Mais pour le voir, il faut d'abord se demander d'où vient l'ensorcellement. Réponse : de la domination sans partage de la fabrication (*Machenschaft*). Lorsqu'elle atteint sa domination définitive, quand elle régit et transite tout le réel, alors il n'y a plus aucune des conditions requises pour que l'on évente la moindre trace d'ensorcellement et que l'on prenne des dispositions pour s'y opposer. L'envoûtement que répand la technique, ses progrès exponentiels, ne sont que le *signe* de cet ensorcellement, qui pousse tout en direction de la computation, de l'utilité, du dressage, de la maniabilité et de la régulation¹.

Tout se passe comme si nous étions, à l'ère contemporaine, à la croisée de deux chemins possibles : l'un qui mène à la *Grundfrage* et à l'autre commencement de la pensée, l'autre qui s'enlise dans le règne de la technique, marqué par une radicale absence de question ensorcelée, symptôme d'un nihilisme non seulement intellectuel, mais aux effets annihilateurs pour le *Dasein* ainsi que pour la totalité de l'étant, en passe d'être de plus en plus dissoute (ou liquidée) dans le fond d'exploitation infini de la technostructure². On doit souligner ainsi

¹ *Beit.*, p. 124 ; AP, p. 151 (paragraphe 59 : « L'époque de la complète absence de questionnement [*Fraglosigkeit*] et de l'ensorcellement »).

² Comme l'indique J. Vioulac : « La tâche du dépassement de la métaphysique n'est donc autre [selon Heidegger] que celle du dépassement du nihilisme, mais celui-ci ne relève en rien d'une crise des valeurs ou d'une démoralisation générale, il est danger d'annihilation, et c'est en quoi il est le danger le plus grand » (J. Vioulac, « Métaphysique, technique et révolution. Un tournant réactionnaire dans la pensée de Martin Heidegger », in S.-J. Arrien & C. Sommer [éd.], *Heidegger aujourd'hui. Actualité et*

la positivité de la *Fraglosigkeit* par rapport à la force questionnante (mais aliénée) de l'histoire de la métaphysique, soumise à la *Leitfrage* : dans l'absence radicale de questionnement se situe la crise de la pensée non seulement face à l'abandon de l'être, mais face également à la liquidation de l'étant lui-même dans le fond d'exploitation¹. Alors, dans ce moment critique qui est finalement peut-être moins marqué par la désagrégation de l'être que celle de l'étant dans la technostructure, la pensée est possible (au-delà de la philosophie²) pour « ceux qui ne sont pas en nombre — les rares êtres libres » (*die Wenigen und*

postérité de sa pensée de l'événement, Paris, Hermann, 2021, p. 488). Ou bien : « Si donc la métaphysique est nihilisme, c'est la machination qui est annihilation : l'événement contemporain, c'est l'avènement du machinisme, et celui-ci doit être compris comme événement historial » (J. Vioulac, art. cit., p. 492).

¹ Comme l'écrivait Heidegger dans « Science et méditation », dans un dialogue avec Heisenberg, la technique ne conduit nullement à privilégier l'étant produit au détriment de l'esprit ; en réalité la technique n'attaque pas moins l'objet que le sujet, elle est la montée en puissance d'une emprise relationnelle intégrale, une technostructure de plus en plus abstraite : « dans la phase la plus récente de la physique atomique, l'objet lui-même disparaît, et (...) c'est ainsi avant tout la relation sujet-objet en tant que relation qui prend le pas sur l'objet et le sujet et dont il faut s'assurer comme d'un fonds (*Bestand*) » (M. Heidegger, « *Wissenschaft und Besinnung* », in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Francfort/Main, V. Klostermann, 2000, p. 54-55 ; « Science et méditation », dans *Essais et conférences*, trad. fr. A. Préau, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 68).

² Cf. M. Heidegger, « *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* », in *Zur Sache des Denkens*, Francfort/Main, V. Klostermann, 2007, p. 67-91 ; « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in *Questions IV*, trad. J. Beaufret et F. Fédier, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 279-307 : « La fin de la philosophie se dessine comme le triomphe de l'équipement d'un monde en tant que soumis aux commandes d'une science technicisée et de l'ordre social qui répond à ce monde. Fin de la philosophie signifie : début de la civilisation mondiale en tant qu'elle prend base dans la pensée de l'Occident européen. Mais est-ce que la fin de la philosophie au sens de sa ramification en sciences constitue déjà par elle-même l'effectuation la plus achevée de toutes les possibilités dans lesquelles la pensée, celle qui a pris la voie de la philosophie, a été mise ? Ou bien y a-t-il pour la pensée, en dehors de l'ultime possibilité que nous venons de caractériser (à savoir la décomposition de la philosophie dans l'essor des sciences technicisées), une possibilité *première* d'où la pensée philosophique devrait certes prendre issue, mais dont elle n'était cependant pas en état, comme philosophie, de faire l'épreuve et de tenter l'entreprise » (p. 286). Et deux pages plus loin : « Poser la question de la tâche de la pensée, cela signifie, dans l'horizon de la philosophie, déterminer ce qui concerne la pensée, ce qui pour la pensée ne cesse d'être question, ce qui est le point même de la question. Cela, c'est en allemand, le mot *Sache* : l'affaire en question » (p. 289).

die Seltenen), à titre de préparation d'un autre commencement à venir, pénétrant non pas dans l'horizon du sens de l'être, mais dans une endurance pensante, tolérante, de la dévastation (*Verödung*) dans laquelle se trouve notre époque désertée par le sens. Dans cette perspective, et contrairement à la position de Heidegger dans *Sein und Zeit*, le *Dasein* ne décide plus de rien, mais ne peut qu'attendre, ou espérer, une décision qui relève de l'être¹.

5. Conclusion

S'il est évidemment difficile de déterminer précisément ce que pourrait être chez Heidegger le contenu d'un autre commencement (retour des dieux en fuite, venue du dernier dieu, parole sacrée du poète), faisons état pour finir d'une insatisfaction philosophique à l'égard de la pensée heideggérienne de la question, telle qu'il la développe dans les *Beiträge*. Malgré toute sa profondeur, en définitive Heidegger ne parvient peut-être pas encore tout à fait à maintenir le degré de radicalité nécessaire pour que la transcendance de la question de l'être ne retombe pas malgré tout dans l'horizon d'une position de réponse. Par l'idée que l'être refuse d'accorder sa vérité, qu'il propulse l'histoire de la métaphysique en tant qu'intensification du paradigme technique menant à l'ensorcellement du *Dasein*, Heidegger ne se borne pas à poser la question de la provenance abyssale de l'être : il détermine ce faisant l'abîme comme spiritualité et même — dans une perspective gnostique — comme spiritualité malfaisante. En atteste la source schellingienne de la pensée heideggérienne de la violence de la *Machenschaft* : la violence de la technique ne renvoie-t-elle pas en définitive à une effectuation du mal que Schelling pense à fond dans l'articulation, dans Dieu, entre l'abîme en Lui et l'existence du monde qui procède de Lui ? Comme l'écrit Heidegger dans son livre sur Schelling et l'écrit sur la liberté de 1809 :

¹ « Dans ce cas, ce qui est ici nommé décision séparante (*Ent-scheidung*), se voit tout à coup déplacé au plus intime du Milieu de la pleine essence de l'estre-même (*innerste Wesensmitte des Seyns selbst*), et n'a alors rien de commun avec ce que nous nommons 'faire un choix' et choses de ce genre » (*Beit.*, p. 88 ; AP, p. 113 [paragraphe 43 : L'estre et la décision »]).

Le mal est esprit, et ne peut par conséquent être effectif qu'en tant qu'esprit.
Mais l'esprit est l'unité du fond et de l'existence, unité se sachant elle-même.
La possibilité du mal est une possibilité de l'esprit¹.

Mais n'est-ce pas là répondre encore à la question des questions ? N'est-ce pas du moins l'orienter, lui donner un biais ? En qualifiant l'abîme de l'être dans l'horizon de la souveraineté et de la suprême autorité décisionnelle sur le destin ontologique, Heidegger ne contrevient-il pas tout compte fait à une idée qu'il a lui-même mise en avant, celle de la finitude indépassable de l'être qui seule rend possible la question irréductible de sa provenance abyssale ? À vouloir pénétrer pensivement l'abîme, Heidegger n'a-t-il pas commis le péché de répondre à la question, réponse consistant à exonérer l'être de la finitude en le soumettant à la spiritualité pré-ontologique de l'abîme infini, et en un sens éternel ? Contre Heidegger, la provenance abyssale de l'être ne doit-elle pas demeurer mystérieuse pour l'homme, parce qu'en définitive — comme l'avait vu Kant — cette provenance abyssale est mystérieuse pour l'esprit lui-même ?

Bibliographie

- Conant J., « Deux conceptions de l'*Überwindung der Metaphysik* : Carnap et le premier Wittgenstein », in *Carnap et la construction logique du monde*, S. Laugier (éd.), Paris, Vrin, 2001, p. 259-311.
- Courtine J.-F., « *Vorhanden* » in B. Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004, p. 1380-1387.
- Franck D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1987.
- Heidegger M., « *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* », in *Zur Sache des Denkens*, Francfort/Main, V. Klostermann, 2007, p. 67-91 ; trad. fr. J. Beaufret et F. Fédier, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 279-307.
- Heidegger M., « *Wissenschaft und Besinnung* », in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Francfort/Main, V. Klostermann, 2000, p. 54-55 ; trad. fr. A. Préau, « Science et méditation », dans *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 49-80.
- Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie [vom Ereignis]*, GA 65, Francfort/Main, V. Klostermann, 1989 ; trad. fr. F. Fédier, *Apports à la philosophie. De l'avenance [désormais noté AP]*, Paris, Gallimard, 2013.

¹ M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809*, GA 42, Francfort/Main, V. Klostermann, 1988, p. 257 ; *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 255.

- Heidegger M., *Besinnung*, GA 66, Francfort/Main, V. Klostermann, 1997 ; trad. fr. A. Boutot, *Méditation*, Paris, Gallimard, 2019.
- Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Francfort/Main, V. Klostermann, 1989 ; trad. fr. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.
- Heidegger M., *Être et temps*, trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.
- Heidegger M., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809*, GA 42, Francfort/Main, V. Klostermann, 1988 ; trad. fr. J.-F. Courtine, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977.
- Heidegger M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Francfort/Main., V. Klostermann, 1987 ; trad. fr. S.-J. Arrien et S. Camilleri, *Vers la définition de la philosophie*, Paris, Seuil, 2017.
- Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Dordrecht, Springer / Kluwer, 1991 ; trad. fr. G. Peiffer et E. Levinas, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1966.
- Husserl E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Claassen, 1964 ; trad. fr. D. Souche, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, PUF, 1970.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1, éd. K. Schuhmann, La Haye, Nijhoff, 1976 ; trad. fr. P. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard [coll. Tel], 1985.
- Husserl E., *Recherches logiques. 2, Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : Recherches III, IV et V*, trad. fr. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, PUF, 2010.
- Kant E., *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980.
- Levinas E., *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1989.
- Pradelle D., « On Husserl's Concept of the Pre-predicative: Genealogy of Logic and Regressive Method », trad. en anglais par C. V. Spaak, in C. Engelland [éd.], *Language and Phenomenology*, New York, Routledge, 2020, p. 56-74.
- Schnell A., « Pulsion et instincts dans la phénoménologie génétique », in *Annales de phénoménologie*, Paris, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2006, p. 79-99.
- Vioulac J., « Métaphysique, technique et révolution. Un tournant réactionnaire dans la pensée de Martin Heidegger », in S.-J. Arrien & C. Sommer [éd.], *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, p. 487-521.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fr. G.-G. Granger, Paris Gallimard, 1993.